

---

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	4
------------------	---

### БОГОСЛОВИЕ

<i>Протопресвитер Иоанн Мейендорф</i> Человечество Христа: Пасхальная тайна <i>Пер. иерея Константина Польскова</i> .....	5
<i>Протоиерей Всеволод Шпилер</i> При свете Вифлеемской звезды .....	51
<i>П. Малков</i> По образу Слова.....	61

### БИБЛЕИСТИКА

<i>Иерей Константин Польсков</i> О христологии Первого Послания апостола Павла к Фессалоникийцам .....	88
--	----

### ПАТРОЛОГИЯ

<i>Святитель Василий Великий</i> Гомилия на Святое Рождество Христово <i>Пер. и комм. А. Фокина</i> .....	104
<i>Блаженный Августин</i> Рассуждение в четвертый день празднеств <i>Пер. С. Степанцова</i> .....	118
<i>Преподобный Марк Подвижник</i> Против несториан <i>Вступ. статья, пер. и комм. Б. Барчунова</i> .....	124

### ХРИСТИАНСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

<i>Диакон Андрей Кураев</i> Что значит быть христианином? .....	183
--	-----

## От редакции

Редакция поздравляет читателей “Богословского сборника” с праздниками Рождества Христова, Богоявления, с 2000-летним юбилеем пришествия на землю Господа нашего Иисуса Христа. Пятый, юбилейный выпуск нашего “Сборника” посвящен богословскому осмыслению искупительного подвига Сына Божия — сотериологии. Редакция выражает надежду на то, что публикуемые работы помогут читателю прикоснуться к многовековой традиции православного богомыслия в учении о Христе.

## БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ХРИСТА: ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА<sup>1</sup>.

Начиная с XIX века новые методы экзегетики и научных исследований стали рассматривать Новый Завет как исторический документ. Результат этих исследований привел к двойному, и часто противоречивому, выводу, который важен не только для историков, но также и для богословов. С одной стороны, оказалось, что сведения, содержащиеся в Новом Завете, а особенно в Четвероевангелии, абсолютно достоверны, и достоверны в гораздо большей степени, чем существующие данные относительно происхождения иных древних религий или чем имеющиеся апокрифические источники гностического характера, повествующие о Христе. С другой стороны, сегодня существует и общее согласие в том, что все сообщаемое в Евангелии о Личности Христа, не должно восприниматься *только* как исторические факты. Рассказывая о Христе, ранние христианские авторы хотели передать своим читателям ту *веру*, которую они осознанно приняли либо будучи свидетелями событий, либо унаследовав устное предание. Более того, все они рассматривали явление Христа как событие уникальное: Его Личность всегда является трансцендентно контрастной по сравнению с иными библейскими персонажами — Адамом, Моисеем, Иоанном Крестителем. А когда аналогии проводятся с ветхозаветными личностями, то это служит усилению данного контраста (1Кор 15:15,45; Мф 11:11; 19:7-8; Ин 3:28 и т. д.).

---

<sup>1</sup> Статья опубликована в St. Vladimir's Theological Quarterly, 31, ноябрь 1987. Перевод печатается с незначительными сокращениями. — *Ред.*

Результатом такого двойного подхода стало осознание факта невозможности составления *Жизни Христа*, равно воспринимаемой верующими и неверующими как “объективное повествование”. Та малая информация, которая удовлетворила бы светского историка, фрагментарна и совершенно недостаточна для написания биографии. В то же время тексты Писания наполнены верой во Христа как в Господа, в Сына Божия, в Воскресшего из мертвых, как в Сына Человеческого, Которому надлежит прийти в конце времен, Нового Адама, объявшего все человечество в Своем Теле. Одной лишь силы этой веры, исповеданной первыми христианами, достаточно для того, чтобы объяснить историческое становление христианства как мировой религии. Вера эта продолжает провозглашаться и проповедаться со времен апостольских.

Крах попыток “поиска исторического Христа”, предпринятых Alber Schweitzer в начале нынешнего столетия, дал толчок к появлению огромного количества современных христологий, которые, конечно, не могут быть здесь разобраны. Их общая цель состоит в понимании и истолковании христианства таким образом, чтобы объяснить его влияние на протяжении двух тысячелетий человеческой истории и в то же время сделать его понятным для современного человека. Такие христологические системы могут быть разделены на две большие группы: одни, признающие своим источником Божественное достоинство Христа как Господа (Κύριος); а другие, хотя и допускающие, что через Него можно соединиться с Богом, но не отождествляющие Личность Иисуса из Назарета со Второй Ипостасью Святой Троицы. Они вместо этого пытаются дать философскую или психологическую редукцию раннехристианской веры в Божество Христа<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В качестве примера четкой классификации в соответствии с таким критерием см. *R. Prenter. Connaître Christ. Delachaux,*

Разнообразие мнений по вопросу о христологии не является новым феноменом. С IV по VIII век шли споры о Личности Христа как на субстанциональном, так и на терминологическом уровне. Однако, в отличие от нашего времени, и Святые Отцы и еретики древности верили, что абсолютную Истину следует искать в опыте видимой Церкви. Сегодня гораздо более доверяют научной методологии. Это не значит, что Отцы отвергали науку своего времени. Совсем наоборот. Возможность прибегать к исторической критике и необходимость выразить учение Христово на языке философии, с тем чтобы оно было усвоено в определенный исторический период, принимались как само собой разумеющиеся факты уже в патристический период. Долгая история формирования библейского канона, который включал принятие одних и отвержение других текстов, есть по сути ранняя и необходимая попытка становления исторической критики. Использование терминологии и образов эллинской философии авторами Нового Завета (например, термин *Слово* у евангелиста Иоанна), а позднее и Отцами Церкви, всегда рассматривалось как неизбежное, поскольку христианское благовестие должно было быть воспринято современниками.

Именно поэтому “кафолическая” православная христология может и должна продолжать принимать во внимание положительные точки зрения о Личности Христа, а особенно о Его полном и истинном человечестве. Но где тот критерий, который позволил бы критически подойти к этому вопросу? Как избежать “оптового” модер-

---

Neuchatel, 1966, pp. 12ff. Автор, датский богослов-лютеранин, считает эту книгу на французском языке чем-то вроде “сокращенного варианта” его прежних христологических воззрений, выраженных в его хорошо известной Догматике (немецкое издательство *Schöpfung und Erlösung*, Göttingen, 1958-1960).

низма либо привлекательности упрощенных схем без того, чтобы не впасть в обскурантизм? Как кажется, именно здесь проходит разделительная черта между теми, кто воспринимает как само собой разумеющееся утверждение о Божестве Христа и теми, кто так не считает.

Никоо-Цареградский Символ веры является самым величественным исповеданием Божества Христа, произнесенным Церковью со времен апостольских. Сам Символ и его окончательное торжество в конце IV века *не были* результатом споров о человечестве Христа, а произошли из разногласий по вопросу о природе Его Божества. Арианство во всех своих разновидностях придерживалось идеи о Христе как истинном Боге и о том, что Он предсуществовал до того, как в истории родился от Марии. Но ариане считали также, что это есть “Божественность” тварного посредника, которая должна рассматриваться в схемах книг Премудрости (“Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони”, Притч 8:22), либо эллинского *Логоса*, или *Слова*. Ариане никогда не сомневались в том, что Христос был уникальной, Божественной (хотя и тварной) Личностью. Отвержение же арианства есть по сути признание невозможности мыслить о “тварном Божестве”. По учению Отцов, боровшихся против Ария, Христос был истинной Премудростью и Словом Божиим, но Его в то же время нужно исповедовать как нетварного и “единосущного” Отцу, как “рожденна, несотворенна”. Это, в свою очередь, привело к глубочайшим определениям Никоо-Цареградского Символа о том, что специфически неповторимые события *человеческой* жизни Христа, особенно включающие Его рождение и Его смерть, должны быть предикатами уникального Божественного Субъекта: “Бога истинна”, “единородного” Отца, “воплотившегося от Марии Девы” и “распятого при Понтийском Пилате”.

Некоторые из этих исключительных определений позднее были поставлены под вопрос, но не по библей-

ским, а по философским основаниям. Один из подобных вызовов был брошен в конце IV века антиохийскими богословами, в частности Феодором Мопсуэтским, обеспокоенным вопросом о сохранении исторического видения человечества Христа, но также и выразившим платоническую точку зрения на Божественную “природу” как на неизменяемую, неподвижную и не подверженную страданиям. Вечный и неизменный Бог не может быть “рожденным” во времени, “страдать” или “умереть”, разве что при понимании этих утверждений Символа (которые, конечно же, Феодор не посмел бы отрицать) в переносном смысле или, лучше сказать, относительно (*σχετικῶς*). Между вечным Божеством и человечеством, созданным во времени, в единой “личности”, или “лице” (*πρόσωπον*) Иисуса существовала особая связь, или соприкосновение (*συνάφεια*), которая и позволяет говорить, что Сын Божий “рожден” и “распят”. Продуманная и изощренная мысль Феодора приняла форму более прямолинейного учения, известного под именем несторианства.

В этом учении Мария в строгом смысле слова не может быть названа “Богородицею”, но лишь матерью “человека Иисуса”. Тот же, Кто умер на Кресте, не был Единым от Святой Троицы, а лишь “воспринятым человеком”. Философское понятие неизменной и трансцендентной Божественной природы, а также и “здоровый смысл” подтверждали это учение. Однако хорошо известные ответы, данные на вопросы, поставленные несторианством, на Эфесском (431), Халкидонском (451), втором Константинопольском (680) и третьем Константинопольском (787) Соборах, были совершенно иные: Никео-Цареградский Символ необходимо понимать буквально, так же как и утверждения типа “рождение Бога” и “смерть Бога” во плоти, поскольку во Христе есть только один Субъект действия, предсуществующий и Божественный. В самом деле, так как во Иисусе есть

единая (Божественная) Личность, единственный “Кто-то”, а не “что-то” мог родиться как ребенок и умереть. В то же время Христос был и истинным человеком, имевшим человечество “единосущное” нашему, столь же историческое и описуемое, что и наше, обладающее человеческой волей и свободой.

Сегодня остается распространённым утверждение о том, что христологические определения, выработанные во время этих Соборов, всецело зависят от “устаревших” сегодня философских понятий “природа”, “ипостась”, “естественная воля” и т. д. Верно и то, что при становлении современной философской мысли большинство из них вышли из употребления. Тем не менее более близкое знакомство с *проблемами*, стоявшими за соборными спорами и постановлениями, показывает, что многие из вопросов, с которыми мы сталкиваемся ныне, были в центре внимания и тогда. Это, в частности, проявляется в центральном вопросе христологии:

- личностное, или ипостасное, измерение и Божественной и человеческой реальностей, что делает возможным “ипостасное” единство Божества и человечества во Христе;
- динамическая характеристика понятия “человеческая природа”, в которой необходимым образом предполагается рост и изменение.

Если сегодня необходимо выразить христологическую мысль в традициях кафолической веры ранней Церкви, учитывая в то же время открытия нашего времени, касающиеся человеческой природы, то эти два основополагающих принципа должны приниматься во внимание и правильно истолковываться.

### *1) Личностное, или ипостасное измерение*

Совершенно невозможно понять основное содержание и направление развития христианского богословия в



патристический период без осознания того факта, что Святые Отцы предложили специфически христианское толкование терминов, заимствованных из эллинской философии, таких, как *природа* (φύσις) и *ипостась* (ὑπόστασις). Оба обозначали “конкретную реальность”. Необходимо было сформулировать *новое* христианское их понимание, с тем чтобы выразить на греческом языке основополагающее библейское откровение о *личном* Боге-Троице, не имевшее соответствия в языческой философии. В самом деле, конкретные события, образы, порой логически противоречивые утверждения о Христе, Его отношение с Отцом, Его Личность, Его смерть и различные богословские воззрения, находящиеся в Новом Завете, не могут строго соответствовать аристотелевской системе понятий и терминов, которыми Святые Отцы пользовались в качестве нормативных для выражения своей мысли.

Так, например, святитель Афанасий Великий, различая творение “по произволению” и Божественное рождение “по естеству”, придал термину “природа” новое значение<sup>1</sup>. Мир получил бытие по Божественной творческой воле, но в то же время его *природа отличается* от Божественной, Сын же был предвечно рожден от Отца, и Сын обладает с Ним *единой* сущностью. Это различие было основополагающим не только в борьбе с арианством, учившем о том, что Отец сотворил Сына, но и с оригенизмом, с чьей точки зрения, Богу акт творения естествен и совечен, так что и Сам Бог уже не воспринимался в этом учении как истинно иной и трансцендентный, “естественно” отличный от тварного космоса. За-

---

<sup>1</sup> См. об этом у о. Георгия Флоровского, “Понятие творения у святителя Афанасия Великого”, *Studia Patristica*, VI, часть VI (Берлин: Academie Verlag, 1962), С. 36-37. См. также его *Аспекты церковной истории*. Голландия, 1975, С. 36-62.

тем, когда век спустя Халкидонский Собор (451) провозгласил, что Христос един *в двух естествах*, это учение вновь оказалось востребованным, поскольку различие между Творцом и тварью сохраняется и в Воплощении. Каждая из природ — трансцендентная, творческая природа Бога и тварная природа человека — не изменились, не смешались, не перешли друг в друга в Личности Христа, но пребывают в Нем различимыми в полноте своих качеств.

Однако старое содержание термина “природа”, означавшего единичное *конкретное* бытие или реалию, не могло мгновенно исчезнуть из богословского словаря. Используя это старое значение термина “φύσις”, великий Кирилл Александрийский говорил о “единой Воплощенной природе”, употребляя данное выражение по отношению к Личности Христа. Во Христе была одна Личность, а не две. В Нем Божество и человечество воистину создали единство, или “единую природу”. Данное значение термина “природа” было принято даже теми богословами, которые всецело принимали халкидонское определение в качестве необходимой защиты против Евтихия и представителей евтихианского монофизитства. Последние отвергали “двойное едносушие” Христа, а следовательно и идею о том, что Христос едносушен не только с Отцом, но и со Своей Матерью, а через Нее и со всем человечеством. Таким образом, даже те, кто принимали Халкидонский Собор, также по привычке говорили о “природном единстве” (ἐνωσις φύσεως), обозначая этим, что Бог истинно соединился с человеком во Христе, что это единство не было лишь случайной теофанией, а постоянным пребыванием Бога в твари и что человечество Иисуса соединилось с Тем, Кто по естеству был Богом<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср., например: *Леонтий Византийский*. Против несториан, I, 14, PG 86, col. 1457B-1460A.

С термином *ипостась* (ὑπόστασις) была схожая проблема. У Аристотеля он означал истинно *существующее* как противоположность концептам и идеям и часто употреблялся как синоним слова “природа” (φύσις). Кроме того, он понимался как эквивалент латинского *sub-stantia*. В нем более определено, чем в термине “природа”, предполагалось *индивидуальное* существование. В этом общем смысле он употреблялся в нескольких местах Нового Завета (2 Кор 9:4; 11:17; Евр 11:1). Но этот термин находится также и в другом важном тексте, который естественным образом истолковывался в тринитарном контексте: “Сей, будучи сияние славы и образ *ипостаси* Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте” (Евр 1:3).

По учению Отцов-Каппадокийцев, Бог есть единая природа, или субстанция (οὐσία), и три *Ипостаси*. Смысл состоит в том, что Он истинно един и троичен и что ни единство, ни троичность не являются лишь словесным выражением или видимостью. Многие с трудом принимали эту терминологию. К примеру, в то время как греки говорили о *трех Ипостасях*, представители латинского мира переводили слово ὑπόστασις как *substantia*, подозревая в этом тритеизм. На самом деле Каппадокийцев обвиняли в тритеизме даже и на Востоке. С тем чтобы отвергнуть эти подозрения, они уточнили значение термина *ипостась*, усилив акцент на персональности. Это новое значение, конечно же, было укоренено в библейской традиции, но оно в то же время было не знакомо философской мысли. Кроме того, Отцы-Каппадокийцы настаивали на некоторой опытной первичности личностного (и тринитарного) бытия Бога по отношению к Его субстанциональному, или “природному”, единству. Эта первичность не была ни временная, ни, конечно же, онтологическая. Она основана на том, что христианство начинается с исповедания Петра (“Симон же Петр, отве-

чая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живого” (Мф 16:16)), а поэтому с признания Личности Христа и Его отношений с Отцом (и, что также можно предположить, с Духом). Признание природного единства Сына и Отца есть логическое следствие начальной веры в Того, Кто воочеловечился, чтобы прийти к падшим людям во плоти. Произошла встреча не с безличным Божеством или Божественной природой. Встретить Бога можно, встретив Сына, через Которого мы имеем доступ к Отцу в Духе<sup>1</sup>. Общение с каждой Божественной Личностью происходит неповторимым личностным путем. Святитель Григорий Богослов очень хорошо выразил это фундаментальное христианское положение: “Ни Отец не есть Сын, поскольку Отец един, но Он есть то же, что и Отец; ни Сын не есть Дух, поскольку Он от Бога, и един Единородный, но Он (Дух) есть то же, что и Сын”<sup>2</sup>. Одновременно Личности, или *Ипостаси*, не являются лишь абстрактным понятием, поскольку Они Те, Кто “обладают Божеством” и “в Ком” есть Божество<sup>3</sup>. В то время как

<sup>1</sup> В современном богословии эта точка зрения особенно ярко представлена у Wolfhart Pannenberg. См., например, его работы “Иисус: Бог и Человек” (Филадельфия, 1968, С. 19, 104). Он вполне естественно также настаивает на абсолютной историчности воскресения Христова.

<sup>2</sup> Oratio 31, 9; PG 36, col. 144A.

<sup>3</sup> Ср. Григорий Богослов. Поет. Dogm. 20, 3, PG 37, col. 414A; Oratio 31, 41, PG 36, col. 149A. Важность этих тринитарных утверждений, предложенных Отцами-Каппадокийцами, была правильно подчеркнута научными исследованиями. *Th. Regnon. Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité. Troisième série, II (Théorie grecques des processions divines)*, Paris 1893. См. также: *G.L. Prestige. God in Patristic Thought*. London, SPCK, 1952; *J. Meyendorff. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, second printing with

Божественная сущность трансцендентна и недостижима, *Ипостаси* действуют и проявляют Себя в тварном мире: именно Им — Отцу, Сыну и Святому Духу — Церковь адресует молитвы и воздает славу. Кроме того, Один из этой Пресвятой Троицы *стал человеком*. В Нем продолжает пребывать “полнота Божества”, но теперь “телесно” (σωματικῶς, Кол 2:9).

Использование термина *ипостась* в определении Халкидонского Собора повлекло за собой его значительное уточнение. Две природы, сохраняя полноту своих бытийных характеристик, теперь определялись как пребывающие “во взаимодействии в единой *Личности* (*πρόσωπον*) и в единой *Ипостаси*”. Стало совершенно очевидным, что новое значение термина, предложенное Каппадокийцами в триадологии, теперь начало применяться и в христологии. Но философские и терминологические трудности остались. Халкидонский Собор сам не смог их разрешить. В его определении термин *ὑπόστασις* мог быть понят как синоним более слабого термина *πρόσωπον*, обозначавшего “сочетание” двух “взаимодействующих” в единое целое. Здесь лежит главная причина, почему Халкидонский Собор был столь резко отвергнут монофизитами, апеллировавшими к авторитету святителя Кирилла, хотя мысль самого Кирилла была ясно воспринята и положена в основу соборного определения<sup>1</sup>. Именно поэтому в последующие годы халкидонская христология была вынуждена объяснять и уточнять смысл термина *ипостась*. Это ярко выразилось в том, что, когда термин

---

revisions, 1983, pp. 181-189; D. Staniloae. “The Holy Trinity: Structure of Supreme Love” в Theology and the Church. St. Vladimir's Press, Crestwood, NY, 1980, pp. 73-108.

<sup>1</sup> По этому вопросу см. мою работу “Christ in Eastern Thought”. Second Edition, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1975, pp. 25-28, 29-46.

*ипостась* употреблялся по отношению ко Христу, то он обозначал предсуществующую вечную Личность Слова Божия: во Христе нет иного Субъекта действий, кроме Слова, Второй Ипостаси Святой Троицы. В Нем нет второй, человеческой личности. Нет “двух Сынов”, а лишь Один. Мария есть мать *Бога*, а на вопрос “кто умер на кресте”, нет другого ответа, кроме следующего: “Один из Святой Троицы”, воплотившись. Но был ли тогда Иисус истинным человеком? Могло ли Его человечество быть полным, если в Нем не было человеческой личности?

Прежде чем начать обсуждение христологического вопроса о человечестве Иисуса, важно уточнить это новое понимание терминов *природа* и *ипостась*. За время, прошедшее между Отцами-Каппадокийцами и послехалкидонскими спорами, эти термины употреблялись вполне последовательно. Но их содержание претерпело эволюцию и уточнение. Без вхождения в технические детали и подробности можно сказать, что православная позиция, которая на Пятом Вселенском Соборе в Константинополе (553) выразилась в провозглашении идентичности халкидонских определений и взглядов святителя Кирилла, состоит в двух моментах:

- в том, что термин *природа*, когда он употребляется по отношению к Богу, предполагает некую неизменную, бесстрастную творческую сущность, общую Отцу, Сыну и Святому Духу, не разделенную между Ними, но всецело принадлежащую каждой из Божественных *Ипостасей* и, в частности, конечно же, Воплощенному Слову;
- в том, что термин *ипостась* — так, как он сформулирован Каппадокийцами, — обозначает Божественные Личности и предполагает специфически двойственный характер собственно *личного* бытия — сохраняющуюся идентичность и открытость бытийному изменению.

В соответствии с этим особенным характером Божественной Ипостаси Сына, Он, будучи Богом Словом, “стал плотью” (σάρξ ἐγένετο, Ин 1:14), родился от женщины, умер на Кресте, претерпел все естественные изменения, живя в “падшем” мире, возрастая от детства к зрелому возрасту (Лк 2:40,52). Если Божественная *природа* Слова и не была причастна этому, то реальность Воплощения предполагает, что *Ипостась* стала истинно человеческой и восприняла полноту человеческих свойств, включая рост и подверженность страданиям. Бог Слово, конечно же добровольно, претерпел изменения, “уничтожил Себя Самого (ἐκένωσεν ἑαυτὸν), приняв образ раба” (Фил 2:7), в то время как Его Божественная природа сохранила все свои трансцендентные и неизменяемые характеристики.

В древности, как и в богословских системах наших дней, установленное различие между *природой* и *ипостасью*, необходимо имеющее онтологический характер, встречает сопротивление и непонимание.

Прежде существовали различные формы “докетизма”, утверждавшие, что проявления человечества Христа, включая, в частности, Его смерть, были лишь “видимостью”. Гностический докетизм был знаком уже авторам Нового Завета (включая апостолов Иоанна и Павла), а Отцы первых веков опровергали его платонические формы. Против докетизма священномученик Игнатий писал о “страдании Бога”, а святитель Григорий Богослов говорил о “Боге, ставшем плотью и преданном смерти” (Θεὸς σαρκούμενος καὶ νεκρούμενος)<sup>1</sup>.

Схожие трудности с признанием того, что Бог умер, в то время как Его Божественная природа оставалась бессмертной, проявились и в противоположном богословском лагере. Нежелание Феодора Мопсуэтского и его

---

<sup>1</sup> Oratio 45:28, PG 36, col. 661C.

учеников признать “теопасхизм” было, без сомнения, связано с тем фактом, что они не могли помыслить о Слове, лично причастном чему-либо не принадлежащему Его Божественной природе. Подобная же неспособность признать реальное различие между природой и личностью проявилась среди монофизитов, ведь именно здесь лежит причина появления того, что было названо “патрипассианством”. По этому учению, Божественная природа была настолько причастна страданиям, что они касались и Самого Отца.

Данная проблема время от времени все еще проявляется и в современном богословии, в частности в так называемых “кенотических” теориях Воплощения, разработанных лютеранами и англиканами<sup>1</sup>, а также в России М. Тареевым и С. Булгаковым<sup>2</sup>. Общей чертой этих теорий, которые используют терминологию *кенозиса*, употребленную апостолом Павлом во второй главе его Послания к Филиппийцам, является то, что само Воплощение и особенно смерть Христа некоторым образом представляется как преднамеренное ограничение или сокрытие (либо онтологическое, либо “домостроительное”)

---

<sup>1</sup> Я имею в виду таких авторов, как Thomasiaus и Gess среди лютеран и Charles Gore среди англикан.

<sup>2</sup> Тареев был долгое время профессором этики в Московской Духовной Академии. Его мировоззрение и оказанное им влияние удивили бы многих, кто придерживается упрощенных взглядов на русское Православие конца XIX века. Острую критику Тареева можно найти у Г. Флоровского: Пути Русского Богословия. Второе издание, Париж, 1982, С. 439-444. О Тарееве см. также блестящую диссертацию *Paul Valliere* (Columbia University, New York, 1970). Софиологическая система С. Булгакова на Западе известна лучше (хотя и все еще недостаточно). О его “кенотических” взглядах см. “О Воплощении Слова”.



свойств Божественной природы так что в принципиальных моментах Его существования Христа можно назвать “только человеком”, например перед лицом смерти, которая “естественным образом” несовместима с Божеством. Такая схема, хотя она закономерно и подчеркивает тему уничтожения Христа со всеми вытекающими из нее важными моральными выводами, избегает центрального библейского понятия о том, что слава Бога — Бога, Который есть любовь, — особенно ярко проявилась на Кресте. Полный смысл и значение Креста могут быть поняты только при допущении того, что Божественная Личность Сына была Субъектом кенозиса, проявляя Божество в ипостасной “открытости” к творению, а также при допущении того, что Он воспринял (опять же ипостасно, на личностном уровне) тленность и смерть, которые были совершенно чужды Божественной природе.

Новый акцент, поставленный Jurgen Moltmann одновременно и на “теопасхизме” и на троичности, поистине может вывести современное богословие на новый уровень<sup>1</sup>. Контекст и намерения Moltmann'a, конечно, отличаются от тех, которые преобладали в патристический период. Его начальная посылка происходит из поисков исторически значимого, или “политического”, богословия и “психологического” освобождения. Богословие Moltmann'a представляет собой критику классического теизма, который делает Бога непричастным к тварной истории, передает судьбу человека в руки секулярных идеологий и психологии. В самом деле, разрыв между богословием и светской мыслью является трагедией нашего времени. И лишь Крест Христов является тем мос-

---

<sup>1</sup> Ср., в частности, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Harper and Row, New York, 1974. А также *The Trinity and Kingdom*. Harper and Row, New York, 1981.

том, который соединяет Творца и Его падшую тварь. Бог, определяемый как бесстрастная, трансцендентная монада, конечно, не может быть ответом на человеческие муки, страдания, не может объяснить несправедливость и смерть. Тем не менее делая прорыв в правильном направлении, Moltmann, как сам он и признает, лимитирован “результатами последних исследований протестантов и католиков о догматике ранней Церкви”. Они рассматривают как второстепенные раннехристианские утверждения о “страждущем Боге” либо игнорируют их. “Богословие этого времени, — пишет он о патристическом периоде, — не отождествляло Самого Бога со страданиями и смертью Иисуса”<sup>1</sup>. Какое странное утверждение! Ведь наиболее авторитетный из Отцов-Каппадокийцев, известный и обычно почитаемый как “богослов” по преимуществу — Григорий Назианзин — писал, что “мы (то есть падшее человечество — *И. М.*) нуждались в Боге, ставшем плотью и преданном на смерть” (ἐδεήθημεν Θεοῦ σαρκουμένου καὶ νεκρουμένου)<sup>2</sup>. Святитель Кирилл Александрийский в своем знаменитом Двенадцатом анафематизме против Нестория провозгласил, что “Слово страдало во плоти” (τὸν Λόγον παθόντα σαρκί)<sup>3</sup>, а Пятый Вселенский Собор (553), чей авторитет признается в принципе всеми и на Востоке и на Западе, также подтвердил “теопасхизм”.

Нам кажется очевидным, что основная причина, по которой современные историки и богословы уклоняются от этих ярких утверждений, в конечном счете состоит в их *философском* нежелании в триадологии и христологии принимать всерьез в полном объеме и со всеми вытекающими из нее выводами реальность ипостасного бы-

<sup>1</sup> The Crucified God. P. 227.

<sup>2</sup> Oratio 45, 28, PG 36, col. 661C.

<sup>3</sup> Conciliorum oecumenicorum decreta. Curantibus J. Alberigo, et al., editio tertia. Bologna, 1973, p. 61.

тия Бога. Философское отождествление “сущности” и “бытия” приводит к тому, что о Боге говорят как о “простой сущности”. При таком подходе учение о троичности естественным образом становится менее значимым<sup>1</sup>. В период древних христологических споров нежелание и несториан и монофизитов признать различие между *природой* и *ипостасью* было основной и главной причиной их враждебной позиции по отношению к православной христологии, учившей об одной Ипостаси и двух природах во Христе. Даже сегодня продолжают очень технические академические споры по вопросу о том, следует ли понимать *природу* и *ипостась* как онтологически различные понятия или в Боге никакие онтологические различия неприемлемы<sup>2</sup>. Проблема остается прежней —

---

<sup>1</sup> Здесь лежит основная проблема, связанная с *Filioque*. Западная вставка в Символ оказывается допустимой, если источником Святого Духа считать единую и “простую” сущность Божества, общую Отцу и Сыну. Православные постоянно возражали на *Filioque* тем, что Источник Божества по своей сущности личностный, или “ипостасный”: Отец есть причина (ἀρχή) всего Божества. Божество Духа тем не менее утверждает тем, что Он “происходит от Отца” (Ин 15:26). Существуют многочисленные работы, посвященные проблеме *Filioque*. Обобщенные сведения по данному вопросу см. *И. Мейендорф*. Византийское Богословие. С. 91-94.

<sup>2</sup> Конечно, невозможно в данной работе войти во все детали этой дискуссии. В последнее десятилетие она проходила в основном в связи с критикой некоторыми французскими католическими богословами идей православного богослова Владимира Лосского (которого поддерживает большинство православных сторонников патристической школы). Споры касаются различных толкований тринитарных взглядов Каппадокийцев (ср. например, *J.P. Houdret*. “Palamas et les Cappadociens” в *Istina*, Paris, 1974, 3, pp. 260-271) и христологии Максима Ис-

найти язык, “достойный” Бога, и избежать использования философских категорий по отношению к Божественным реалиям, которые превосходят их. Если, к примеру, усиливается акцент на *тождество* природы и ипостасей (“природа” есть *то же*, что и ипостаси) за счет прочих сильных утверждений Святых Отцов о Божественных Личностях как Тех, Кто *обладает* природой (Отец имеет ее в Самом Себе, в то время как Сын и Дух *получают* ее от Отца), то непременно возникают другие непреодолимые трудности, касающиеся вопроса о Воплощении. Как Сын *стал* плотью (в то время как Отец и Дух — нет) и умер на Кресте, ипостасно в *Себе Самом* отделившись от неизменяемости и нетленности Божественного естества? Неудивительно, что и древние и современные защитники онтологического тождества *природы* и *ипостаси* всегда неуютно чувствуют себя в отношении основополагающих аспектов христологии Святителя Кирилла Александрийского, в частности принципа теопасхизма, и стараются либо их вовсе избежать, либо объяснить так, что теряется их сущность.

Непременным остается то, что “благая весть” о Боге, Который в Личности Слова сошел до последних глубин человеческого падения, допустив по человечеству, которое Он всецело воспринял, быть распятым на Кресте, была и продолжает быть центральной в христианском Евангелии. Она предполагает *живую и реальную троич-*

---

поведника (ср. в частности, *Pierre Piret. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, Beauchesne, 1982*, который по этому вопросу усилил акцент на вопросе о единстве сущности, что является позицией, просматривающейся уже в двух ранее изданных монографиях по Максиму Исповеднику, опубликованных в этой же серии и под тем же самым руководством (*M. J. Le Guillou, Alain Riou, J.M. Garrigues*).

ность как объяснение смысла и цели Божественного домостроительства. Это, однако, не значит, что Божественная природа перестает всецело быть общей для трех Ипостасей, то есть не вводит трех богов. Динамическая, *спасительная* тайна христианской веры укоренена в понимании того, что Божественная сущность проявляет себя и как Единицу, и как Троицу, трансцендентную и действующую в мире, абсолютно могущественную и, безусловно, свободную. Эти антиномии являются ключом к осознанию того, что Троица — Отец, Сын и Дух — истинно есть Единица и что *Ипостась* Сына *изошла* из Божественного естества, чтобы стать смертным человеком и испытать разлуку с Отцом, крайнее отвержение и страх смерти.

Эти данные не дают нам положительного определения *ипостаси*, но верно указывают на то, что она *не есть*. Она не есть “Божественная природа”, разделяемая Тремя Личностями, поскольку Отец и Дух не воплотились. Она не должна определяться, что часто происходит в отношении человеческой личности, как “центр самосознания”, так как Христос, быв истинным человеком, обладал таким человеческим центром самосознания. Тем не менее Его “Я” — единственный Субъект — был не человеческой личностью, а Божественным Словом, Второй Ипостасью Святой Троицы. Это не выражение “природного” (Божественного или тварного) бытия, поскольку тварное, человеческое естество Христа проявляло себя не в человеческой личности, а только через *Божественную* Ипостась. Оно было воспринято Сыном Божиим, не переставая быть при этом всецело человеческим.

Эти отрицания и исключения в основном соответствуют четырем апофатическим наречиям, использованным в халкидонском определении: две природы во Христе соединились “неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно”. В самом деле, “природы” не могут слиться или измениться, но во Христе не было ни “разделенной ин-

дивидуальности”, ни двух различных существ. Такова тайна *Ипостаси*. Мы имеем открытое понятие: *Кто-то* может быть определен как “становящийся”, но остающийся самотождественным, способным воспринимать то, что не принадлежит Его природе, и не изменять своей идентичности. Но тайна Божественной Личности является и откровением о человеческой личности, или *ипостаси*: во Христе мы можем приобщиться Божественной жизни, Божественному бессмертию, самой Божественной силе. Воплощение произошло, чтобы открыть каждому человеческому существу возможность быть обоженным. Знаменитое выражение святителя Афанасия — “Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом” — было бы не чем другим, как эллинским пантеизмом, если бы предполагало слияние тварной и нетварной *природ*. Полное значение термина “обожение” (θεωσις) можно осознать только через *ипостасное* единство двух природ во Христе и личный ответ на это каждого человеческого существа.

## 2) *Природа как общение*

Конечно же, для Божества не свойственно рождаться во времени и умирать на Кресте. Но тем не менее можно ли утверждать с подобной уверенностью, что приобщение к человечеству, воспринятому Вторым Лицом Святой Троицы, было совершенно *противно* и *неестественно* для Божественной природы? Если подлинное определение Бога есть любовь и если мир Он создал по любви, то не закономерно ли, что Божественное попечение о судьбе твари также является выражением самой сущности бытия Божия, то есть Его природы?

Не входя здесь в спор о *Cur Deus homo* (“Почему Бог стал человеком?”) и не пытаясь разрешить вопрос, произошло бы или нет Воплощение, если бы человек не пал,

в свете христианского предания возможно предположить, что для Бога было естественно, сотворив, иметь попечение о твари и “спасти” мир. Акты Божественного творения, промысла и Спасения произошли во времени по воле Божией. Они не были для Него необходимостью, но они, конечно же, и не были “неестественны” для Его бытия. Со времен Оригена и вплоть до Булгакова и Тиллиха философствующее богословие пыталось концептуализировать и сформулировать онтологию этой “естественной” причастности Бога к творению. Часто результаты были трагическими для истинного восприятия Божественной трансцендентности и осознания необходимости личного (“ипостасного”) и свободного характера Божественных действий. Поэтому вместо того чтобы увлекаться систематической концептуализацией, лучше сохранять некоторый “апофатический” подход к богословствованию и сказать: акты творения и Спасения *не были неестественными* для Бога. Положительно можно утверждать, что они всегда персонализировались в Слове: “*Которым* все создано” и “*Которое* стало плотью”.

Поэтому Божественной природе, несмотря на то что она остается трансцендентной, присущи динамизм и открытость. Осознание этой открытости привело византийское богословие к учению о “нетварных энергиях”, исходящих из Божественной сущности<sup>1</sup>. Но эта “открытость” необходимо проявляет себя в *ипостасном*, личностном и троичном измерениях. С одной стороны, Сын есть персонализированная Премудрость, через Которую мир начал свое бытие, но с другой стороны — творение произошло по воле Отца и в Духе. Это же троичное измерение с ясностью проявляется в библейских свидетельствах о Воплощении, включая не только общественное служе-

---

<sup>1</sup> Cp. J. Meyendorff. A Study of Gregory Palamas, 2<sup>nd</sup> ed. SVS Press, 1974.

ние Христа (Крещение во Иордане, Преображение на горе), но и в Его Страстях и в Его Воскресении. Эти троичные проявления в творении и в домостроительстве Спасения отражают вечные отношения между Лицами Святой Троицы — отношения любви и взаимного предания Себя Друг Другу. Именно это межличностное приобщение Божественных Ипостасей и есть то, что *конституирует* саму сущность Бога. Святые Отцы называли эти взаимоотношения особым термином: *περιχώρησις* (лат. *circumincessio*), “круговое движение”. В тексте, приписываемом святителю Василию Великому, мы читаем: “Ты видишь, что порой Отец являет Сына, порой Сын являет Отца, следовательно, все Божество являет Себя тебе иногда в Отце, иногда в Сыне, а иногда и в Святом Духе...”<sup>1</sup>. Эти внутритроичные, личностные, ипостасные отношения несводимы к “Божественной природе”. Она сама как Любовь сияет сквозь эти отношения взаимного приобщения. Собственно говоря, люди спасены от смерти и полного небытия, будучи именно по благодати включенными в эти отношения, то есть получая во Христе Духа усыновления, вопиющего “Авва Отче” (Рим 8:15; Гал 4:6, ср. Мк 14:36), и таким образом становясь “причастниками Божеского естества” (*κοινωνοὶ θείας φύσεως*, 2 Пет 1:4).

Однако в Божественной природе, то есть в том, что неизменяемо, трансцендентно, обладает всемогуществом и есть “иное” в Боге, все же присутствует крите-

---

<sup>1</sup> *Василий*. Против Евномия, 5, 1, PG 29, col. 756A. Пятая книга Против Евномия обычно приписывается Дидиму Слепцу. О значении этого “кругового движения” см. *D. Staniloae*. “The Holy Trinity: Structure of Supreme Love”, *Theology and the Church*. SVS Press, Crestwood, NY, 1985, pp. 40-49.



рий открытости. Эта открытость делает возможным совершенное соединение двух природ в Ипостаси Логоса, которая *становится* плотью.

Но, конечно, “открытость” есть и в тварной природе, о чем мы скажем ниже. В этой всецело принадлежащей греческой патрологии традиции хотя и отвергается понятие *слияния* природ, но идея *приобщения*, или причастия к Богу, является принадлежностью тварной природы как ее конечная цель, которая то тут, то там достигается множеством путей, даже еще до эсхатологического совершения.

Поэтому, восприняв человеческую природу, Слово, “пришло к своим” и свои “приняли” Его (Ин 1:14). Божественное исхождение *по направлению к* человеческой природе есть акт ипостасный, и ответ на него также должен быть дан лично каждой человеческой ипостасью. Происшедшие в результате встреча и приобщение есть исполнение замысла о тварной природе, возвращающейся в Отчий дом.

Совершенно невозможно дать удовлетворительную рациональную схему, объясняющую тайну Воплощения. Оно есть абсолютно уникальное событие, доступное только очам веры. Но существует философский контекст, проистекающий из образов Священного Писания и долгих споров IV-VIII веков, приведших к отвержению некоторых понятий, которые Церковь посчитала ошибочными. Этот философский контекст включает, в частности, очень специфический термин *ипостась*, который позволяет понять, каким же образом в Самом Божественном естестве могли произойти *изменения* (“Он стал тем, чем не был, оставаясь Тем, Кем был”), почему Спасение имеет необходимо тричный характер и каким образом Божественная и человеческая природы, оставаясь совершенно различными, не являются совершенно несовместимыми, но даже наоборот — открыты к взаимному приобщению.

Эти предварительные замечания являются основополагающими для понимания, что же такое истинное *человечество* Христа.

### 3) Два “движения” человечества Христа

Преподобный Максим Исповедник, будучи участником важного спора с монофелитами, которые считали, что если Христос есть единая Личность, то Он должен иметь *единую волю*, стал главным учителем и свидетелем “динамического” понимания природы. “Определение всякой природы должно быть произнесено, исходя из ее сущностной деятельности”, — пишет он<sup>1</sup>. Это выражение святого Максима было перефразировано Н. Urs von Balthazar’ом следующим образом: “Природа — это тенденция, план (λόγος), поле и система движения”<sup>2</sup>. В христологии отсутствие в Иисусе отдельной человеческой “энергии”, воли, или “движения”, будет, таким образом, означать, что Он не есть истинный человек.

Нетварная Божественная сущность радикальным образом отличается от тварной природы человека. Принципом Божественного бытия являются Благодать и Любовь. В проявлении этого между Божественной природой, энергией и волей никогда нет различия. Тварная же энергия и воля потенциально включают бессознательный разрыв с той начальной целью, которую задумал Бог. Этой естественной целью (τέλος) всех тварей, которую они призваны достичь своей “энергией”, является приобщение к Богу. В падении человечество отступило от этой задачи.

---

<sup>1</sup> Πάσης φύσεως ὄρος ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος. Amb. PG 91, col. 1057 B.

<sup>2</sup> Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur. Paris, Aubier, 1974, p. 98.

Но ни Божественная энергия и движение, ни движение творения не являются безличными проявлениями. Если Божественная природа существует как реальность межличностного общения Трех Ипостасей, то Божественные энергии *ad extra* тоже суть движения “троичные”. На уровне твари “естественное” движение также предполагает личное приобщение к любви Божией и взаимное общение людей между собой. Грех его прервал (и до сих пор прерывает), поскольку это личностный акт, нарушающий общение и отдаляющий от него грешника. Он индивидуализирует личность. Грех есть *само-выражение, само-изоляция, само-защита* человеческой ипостаси, сначала направляющей по *ложному* пути естественное движение, а затем *ложно* использующей тварную свободу. В результате она ввергается в тьму и тление, в которых сама воля неспособна быть полностью природной, но становится тем, что Максим назвал волей *гномической*. Термин происходит от греческого слова γνώμη, которое означает “мнение” и предполагает колебание и неизбежное страдание, сопровождающие суждения и решения, принятые вслепую и во тьме. Однако гномическая воля неразрывно связана со свободой “падшего” мира, когда человек либо добровольно отвергает ее, либо становится неспособным уразуметь “естественную”, истинную волю Божию и истинное предназначение своего собственного существования.

Сын Божий приходит, чтобы *спасти* человека из этого падшего состояния. Он делает это, сначала восприняв не абстрактную, но реально падшую человеческую природу, а затем испытал все страдания, причиняемые этим восприятием, включая саму смерть. И, наконец, Он возвышает человечество, восстанавливает его изначально задуманное “движение” к полноте богообщения. Его никогда не оставляли бесконечная любовь и сила Бога, которые принадлежат Слову от веч-

ности. Они были необходимы, чтобы осуществить *наше* Спасение именно *таким* способом.

В этом смысле можно понять, что человечество Христа следовало не только этому “естественному” движению, изначально задуманному Богом для всех тварей, но и движению от тления к нетлению, от смерти к жизни. Это второе “движение” в образах выражено и в Новом Завете, и в святоотеческой и литургической традиции, в частности в образе Пасхи, освобождения Израиля из египетского плена и его вступления в Землю Обетованную. Между Адамом и Евой, наслаждающимися блаженством рая, и Израилем в египетской неволе, между человечеством в том виде, в котором его создал Бог, и в его падшем состоянии, какое мы знаем сегодня, пролегает целая бездна различий. Новый Адам пришел не только для того, чтобы без трагедии и конфликтов пойти путем, который был предначертан прародителям. Его Воплощение неизбежно связано с борьбой с фараоном, с переходом через Чермное море, с искушением от сатаны в пустыне прежде, чем Он вывел Свой избранный народ в Землю Обетованную, сошел во ад и стал “первенцем из мертвых” (Кол 1:8). Он должен был осуществить все это, поскольку человечество, которое Он пришел спасти приняв его, *было* в рабстве у сатаны и смерти. Поэтому человеческая природа Иисуса Христа была не сразу “совершенной”, предназначенной Богом лишь для восхождения “от славы к славе”: прежде чем это могло осуществиться, Иисус жил человеческой жизнью, схожей с нашей во всем, “кроме греха” ( $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ , Евр 4:15). В самом деле, воспринимая состояние падшего человека, Он, будучи Богом, не знал греха, личностного действия, которое может совершить только тварная ипостась.

Но размышляем ли мы о Его “естественном” тварном бытии или о Спасении и “пасхальном” изменении, происшедшем в Нем за время трехдневного погребения и Воскресения из мертвых, в любом случае Воплощение

предполагает то, что Ипостась Бога Слова *вошла во время*<sup>1</sup>. Жизнь твари и “перехождение от смерти к жизни” представляют собой некий процесс. Мгновенное магическое изменение привело бы к докетизму, то есть к учению о том, что Христос никогда не был истинным человеком и что, в частности, Его смерть и Его Воскресение, которые были событиями историческими, являлись только видимостью, лишенной реальности.

В Новом Завете находятся вполне достаточные свидетельства, относящиеся к периоду земной жизни Христа, о Его духовном и умственном развитии до тридцатилетнего возраста, когда Он вышел на общественное служение. Богословы порой уделяют очень мало внимания первостепенной важности этого аспекта тварности, добровольно воспринятой Словом. Они отдают предпочтение статическому подходу. Поскольку Христос является Сыном Божиим, говорят они, то человечество, с которым Он соединился, может быть только совершенным начиная с момента зачатия во чреве Богородицы. Ипостасное единство само по себе еще до Креста и Воскресения влияет на человечество Иисуса таким образом, что все аспекты, связанные с “падением”, должны исчезнуть. Крайним случаем та-

---

<sup>1</sup> Идея о “двойном движении” во Христе: тварно естественном “движении” человеческого восхождения и спасительном “перехождении” от тления к нетлению — ведет к мысли о сосуществовании *двух времен*: времени, подразумевающего благость творения, которая, по словам святителя Григория Нисского, сохранится навсегда как “напряжение” (*ἐλέκτασις*) любви, и восхождение “от славы в славу”, а с другой стороны — “падшего времени”, которое является областью бесцельных мечтаний, незнания и тления. Эта вторая форма — падшее время (или *χρόνος*) — должно прекратиться с Парусией (*χρόνος οὐκ ἔσται*, Откр 10:6).

кого воззрения было учение Евтихия и его последователей монофизитов, отказывавшихся признавать принятое Халкидонским Собором исповедание единосущия Иисуса с *нашим* человечеством<sup>1</sup>. В результате историческая очевидность, включая страсти Христа, понимаются “докетически”. Некоторые авторы, не относящиеся к приверженцам монофизитов, также отказываются признавать то, что во Христе было какое-то неведение. Другие согласны на компромисс. Допуская, что Слово восприняло человеческую природу, “не обладающую знанием”, преподобный Иоанн Дамаскин тем не менее уточняет, что “...по причине тождества Ипостаси и по причине неразрывного соединения души Господа весьма обогатилась знанием будущего, подобно тому как и остальным Божественным знанием”<sup>2</sup>. Этот текст, кажется, относится к отрывку из Евангелия от Луки 2:40-52, в котором говорится о том, что умственное развитие Иисуса было исключительным, но тем не менее постепенным, как и у прочих людей. Однако как только православные писатели сталкиваются с необходимостью утверждения конкретного, осязаемого человечества во Христе, например во время иконоборческого кризиса, они явно утверждают реальность этого неведения во Христе<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Важно помнить, что не все нехалкидониты придерживались точки зрения Евтихия. “Двойное единосущие” с Отцом и с нами признавалось Севиром Антиохийским и обычно принимается сегодня как должное дохалкидонитскими церквями, даже если они используют исключительно выражение Святителя Кирилла Александрийского “единая природа Воплощенная”.

<sup>2</sup> Точное изложение православной веры, III, 21 PG 95, col. 1084B-1085A.

<sup>3</sup> См., например, у Никифора Константинопольского, *Antirrhetics I*, PG 99, col. 328D.

В наше время похожий редукционизм в отношении существования “падшей” реальности во Христе, правда по совершенно иным причинам, проявляется у таких различных авторов, как Karl Barth, с одной стороны, и у православных богословов Лосского и Флоровского — с другой. Для Barth'a абсолютная самодостаточность *Божественного действия* в Спасении настолько очевидна, что она сводит значение человечества Христа до роли “инструмента Сына Человеческого, который также, но и прежде всего есть Сын Божий”. Это “человечество получило силу быть необходимым тварным посредником действий” Божества<sup>1</sup>. Лосский и Флоровский, с другой стороны, наоборот прежде всего пытаются сохранить учение о том, что человечество, воспринятое Словом, было истинным и реальным, но они, похоже, забыли о “факторе времени”. Например, оба они иногда говорят о том, что человечество Христа было “нетленным по природе”, но подвергшимся тлению только по “домостроительству”<sup>2</sup>. Такие выражения корректны, но только если принять во внимание, что категория времени является составной частью термина “природа”. Христос как человек не только возрастал от момента Благовещения до зрелого возраста, но и восстановил падшую, по-настоящему тленную природу, которую Он воспринял в “домостроительстве” Спасения, приведя ее в прославленное состояние нетления через Свою смерть и Воскресение. Только после воскресения человечество Иисуса, Нового Адама, предстало перед учениками в преображенном, нетленном состоянии,

---

<sup>1</sup> Church Dogmatics. Edinburgh, T.T. Clark, 1956, IV, 2, p. 98.

<sup>2</sup> В. Н. Лосский. Догматическое богословие. SVS Press, Crestwood, NY, 1978, p. 102. Этот отрывок, однако, противоречит тому, о чем Лосский говорит несколькими абзацами ранее: “Он воспринял в абсолютную *полноту* Своего Божества не меньшую полноту *падшего* человеческого естества” (выделено мною. — И. М.), op. cit., p. 37.

соответствующем изначальному Божественному плану творения.

Чем же тогда было “единосущное” нашему человечество, воспринятое в Воплощении Богом Словом от Марии?

Современные споры по этому вопросу часто заходят в тупик, как, к примеру, в случае, когда пытаются описать и проанализировать “мессианское самосознание” Христа в тот или иной период Его земного служения. Если и правда, что *История жизни Иисуса* не может быть написана на основании Евангелий, то еще менее возможен психологический анализ Личности Христа. Может ли степень Его “самосознания” или “самопонимания” быть доступна рациональным, секулярным методологиям современных исследований? “Наивно и непочтительно, — пишет Eric Mascall, мудрый англиканский богослов нашего века, — спрашивать, как же чувствовал Себя Воплощенный Бог”<sup>1</sup>. Евангелия не содержат подобных рассуждений или анализа, но они истинно утверждают, описывая некоторые наиболее важные эпизоды земного служения Христа, что Он обладал чувствами, что Ему не хватало знания чего-либо, что Он мучался и что Он умер подобно тому, как и любой другой представитель падшего человечества.

Конечно же, Он воспринял это падшее человечество добровольно. Но однако Божественная воля, которая и есть причина вочеловечения, относится к Воплощению как к *процессу*, а не к отдельным, не связанным между собой моментам жизни Иисуса. Произволением Отца, содействием Святого Духа Слово “стало плотью”, то есть *вошло в падшее время*, где “царствовала смерть” (Рим 5:14). Не было нескольких различных Божественных ре-

---

<sup>1</sup> Christ, the Christian and the Church. London, Longmans, 1946, p. 37.



шений: одного о самом Воплощении, другого о конкретных действиях Христа, третьего о Его смерти. В падшем мире, в который вошло Слово Божие, смерть является всеобъемлющей, извращенной реальностью, определяющей человеческое бытие во всех его деталях: она причина борьбы тварей за выживание (в большинстве случаев за счет других) и в некотором смысле причина их греховности<sup>1</sup>. Именно это человечество, воспринятое Богом Словом, должно было переносить страдания, искушения и смерть, хотя, будучи Богом, Он не совершил греха, который неизбежен в случае человеческой тварной *ипостаси* в падшем мире.

Поэтому человечество Христа должно рассматриваться как идентичное нашему: “Он заимствовал подобное нашему тело, — пишет святитель Афанасий Великий, — а поскольку мы все подвержены тлению смерти, то Он за всех предал его смерти”<sup>2</sup>. Крест не был альтернативой, которую Слово избрало в Своей земной жизни, но которой Оно могло бы избежать, “прекратив” Свое домостроительство на полпути. Сам факт принятия смертности (с тем, чтобы преодолеть ее) был главной целью Во-

---

<sup>1</sup> Здесь невозможно обсуждать в деталях проблему *перехода* греха. Доктрина “первородного греха” блаженного Августина, говорящая о переходе *вины* через естественное рождение, была не знакома греческой патристике (и Новому Завету). Падшее человечество скорее понимается как попавшее в рабство “тирании”, то есть узурпировавшему власть сатане, а через это ставшее жертвой тления и смерти. Последняя, с другой стороны, делает борьбу за выживание неизбежной. Ср. мои заметки по этому вопросу, особенно в отношении богословия Святителя Кирилла Александрийского, в Christ, С. 116-117 и Byzantine Theology, С. 143-149.

<sup>2</sup> О Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти, 8, PG 25, col. 109C.

площения. Испытывая страдания в Гефсиманском саду, Христос знал, что “не может чаша сия миновать” (Мф 26:42). Византийский литургический цикл совершенно ясно подчеркивает уникальность данной цели, проводя параллель между гимнографией праздников Рождества и Страстной Недели: “...смирною смерть, златом царскую державу, ливаном же Божество преимуществва проявляют цари языков...”, “Рожденный бо ныне плотию, во гроб и смерть хотел еси внити и паки воскреснути тридневен”<sup>1</sup>.

Истинное значение человечества Христа может быть понято только в сотериологическом контексте. Он воспринял человеческое естество в падшем состоянии и привел его к Отцу в райском, преображенном виде. Этот акт Спасения был соделан *во времени* не только в том смысле, что Иисус возрастал как человек, проходя естественные ступени человеческого взросления, но и в *насихальном* смысле. Он стал *Новой Пасхой*, изведя Израиль не из Египта в Ханаан, но от смерти к жизни. “Ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас” (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, 1 Кор 5:7), — пишет апостол Павел. “Пасха” предполагает переход из одного положения в другое, радикальное изменение, Спасение. Христианское Евангелие говорит нам, что это изменение произошло именно в *Личности Христа*. Если бы Он не воспринял это падшее человечество, которое надо было спасти, исцелить и преобразить, если Он, как предполагают некоторые, был бы невосприимчив к приражению смерти и безразличен к действию *падшего времени*, то на онтологическом уровне через Его человечество не произошло бы никакого подлинного Спасения или изменения. Такое человечество прекратило бы быть *тем, что оно есть*, как только Божество прикоснулось бы к нему, и его следовало бы пони-

---

<sup>1</sup> 24 Дек., повечерие, 5 и 6 песни канона.

мать только как некую оболочку, прикрывающую теофанию, причем такую теофанию, которая происходит сама по себе, как будто всемогущество Божие действует магически.

В истории христианства подобные идеи тщательно рассматривались в VI веке в связи с ересью Юлиана Галикарнасского, известной как *афтартодокетизм*. Юлиан был монофизитским епископом, но его взгляды разделяли и некоторые православные, в том числе и сам император Юстиниан в конце его жизни. Логика Юлиана была проста: смерть и тление являются последствием греха, Христос был к ним непричастен, поскольку “не был под грехом” и не сотворил греха. Следовательно, Его человеческая природа, или Его тело, было “нетленным” (*ἀφθαρτος*), а смерть “вольною” не в том смысле, в каком само Воплощение произошло по воле Бога<sup>1</sup>, а в том смысле, что в воспринятом Им человечестве не было унаследованной необходимости закончить земное существование смертью<sup>2</sup>. Неудивительно, что оппоненты Юлиана обвиняли его в “докетизме” (откуда и название ереси *афтартодокетизм*).

---

<sup>1</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: “В Господе то, что естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все — как добровольное. Ибо желая — Он алкал, желая — жаждал, желая — боялся, желая — умер” (Точное изложение православной веры, III, 20; PG 94, col. 1084F).

<sup>2</sup> Тот же Дамаскин дает точное определение *афтартодокетизма*: “Они считают, что тело Господа было нетленным от момента его образования; они также исповедают, что Господь испытывал страсти — голод, жажду, усталость, — но по-иному, чем мы: в то время как мы подвержены им в силу естественной необходимости, Христос, говорят они, испытывал их по воле и не подчинялся естественным законам природы”. О ересьх 84, PG 94, col. 156A.

Отвержение этой ереси Церковью<sup>1</sup> предполагает, что Христос воспринял падшее человеческое естество не только неким внешним образом. Он воистину стал человеком — так, что “страсти”: голод, жажда, страх, страдание, смерть и тление — стали по-настоящему Его<sup>2</sup>. Однако Воскресение произошло так, что Его тело “во гробе не видело исления<sup>3</sup>, а затем предстало перед учениками как новое, нетленное, преображенное Тело будущего века. Именно в этом смысле человечество Христа является *человечеством пасхальным*. Христос — Пасхальный Агнец, принесенный в жертву и ее приемлющий. А поскольку Сам Бог Слово есть “Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый”<sup>4</sup>, то жертва эта была настолько совершенной, приятой Отцу, что *теперь*, когда Христос восшел на небеса и

---

<sup>1</sup> См. *D. Dragnet. Julien d'Halicarnassa et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924; J. Meyendorff. Christ, pp. 87-89, 165-166, Byzantine Theology, pp. 157-159.*

<sup>2</sup> Слово “страсть”, конечно же, двусмысленное. Христос не был “страстным” в греховном смысле этого слова, но был Субъектом “безупречных страстей”. Различие это явно проявляется у Святых Отцов ( см., например, *святитель Кирилл Александрийский. Ер. 45, Acta Conciliorum oecumenicorum, I, 1,6, p. 155; святитель Иоанн Златоуст. Hom. 9, PG 64, 33*) и в поздний период существования Византийской империи, в частности на Соборе 1170 года против Константина Керкира и Иоанна Ирникоса.

<sup>3</sup> Выражение, часто употребляющееся в византийских литургических текстах.

<sup>4</sup> Это место из литургии святого Иоанна Златоуста отражает богословие первосвященства Христа, укорененное в Послании к Евреям и в Девятом анафематизме святителя Кирилла Александрийского против Нестория.

воссел одесную Бога (Мк 16:19), Его человечество стало поистине восстановленным, совершенным и нетленным, чему мы приобщаемся в Евхаристии. “Жизнь ваша, — пишет апостол Павел, — сокрыта со Христом в Боге” (Кол 3:3).

Эта “пасхальная” христология, которая, как было сказано ранее, предполагает категорию *времени*, величественно представлена в учении величайшего византийского богослова средних веков — преподобного Максима Исповедника. Он настаивает на том, что человечество Христа не было лишь *пассивным* инструментом Божества, но что оно *во времени* имело реальную человеческую волю, которая полностью принадлежала Христу, хотя в Нем был немислим ложный выбор. В этом тайна “ипостасного” соединения, несводимая к человеческой психологии. Этот важный аспект христологии появляется сначала в понимании преподобным Максимом двух рождений Христа. Он, конечно же, восходит к образу “нового рождения” из Евангелия от Иоанна. “Воплощение, — пишет Максим, — сначала произошло через телесное рождение из-за моего осуждения, но затем оно было дополнено тем рождением, которое неизвестно (падшему человечеству), от Духа Святого во время крещения, так, что теперь я могу быть спасен по благодати, могу быть призван вновь, а вернее могу быть вновь сотворен”<sup>1</sup>. Текст относится к рождению Христа в Вифлееме и Его крещению от Иоанна на Иордане<sup>2</sup>. Иисус, по мнению преподобного Максима, проходит вместе с человечест-

---

<sup>1</sup> Amb., PG 91, col. 1348D.

<sup>2</sup> Ср. по этому поводу: J. Meyendorff. “Christ as Savior in the East” в B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, eds. Christian Spirituality, Origins to the Twelfth Century. Crossroads, New York, 1985, pp. 241-242.

вом этапы “нового рождения”, становясь самым образом обращения, который определяет Спасение<sup>1</sup>.

Преподобный Максим развивает эту тему далее в связи с борением Христа в Гефсиманском саду, когда он рассуждает по поводу слов Христа: “Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты” (Мф 26:39). Этот отрывок, по его мнению, говорит не о противлении Христа, но о конечном *человеческом согласии* на то, что было необходимо для Спасения людей: как Бог Он желал этого все время, но Его человеческая воля, существующая только во времени, должна была дать окончательный ответ прежде, чем Ему предстояло испить Чашу. Воплотившийся Бог Слово “естественно хочет и творит наше Спасение (φύσει θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς τῆς ἡμῶν σωτηρίας) посредством двух волей, которые присущи Его Ипостаси. Этого Спасения Он желает со Отцом и Святым Духом (по Божественной природе), но для этого Он также (по человеческой природе) становится послушным Отцу до смерти, смерти же крестной (Фил 2:8)<sup>2</sup>”.

Против монофизитства и монофелитства, но также и против любой другой односторонней теоцентрической доктрины Спасения преподобный Максим утверждает активное человеческое соработничество в спасительном подвиге Христа. Но это действие человечества имело силу и было воистину искупительным только постольку, поскольку Ипостась Бога Слова была единственным “Я”, Субъектом человеческой воли и свободы во Христе. По человечеству “хотело” именно Слово. Оно реализовало человеческую волю, чтобы искупить ее.

---

<sup>1</sup> О споре по поводу “самосознания” Христа в этом контексте см. заметки *L. Bouyer. Le Fils Eternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie.* Ed. Du Cerf, Paris, 1974, pp. 510-511.

<sup>2</sup> Opus 6, PG 91, col. 68D.

Другое понимание человечества Христа, также неотделимое от понятия *ипостасного* единства, связано с тем, что Он был “Новым Адамом”. Истинная христология никогда не индивидуалистична. Христос был исторической конкретной человеческой Личностью, но как Слово, “Которым все создано”, Он является Прототипом и Моделью для всего человечества, созданного по Его образу. Божественная Ипостась Слова обладает человечеством не тем ограниченным, индивидуалистическим способом, как это происходит в человеческих тварных *ипостасях*. Бог Слово воспринимает *наше* естество, чтобы спасти *всех*. Это со всей силой показано в образах Священного Писания, говорящих о Нем как о Лозе, приносящей гроздь, или как о Главе Тела. Одеть нагих, посетить больных, накормить голодных — все это значит *служить Ему* (Мф 25:31-46). Когда Савл преследовал христиан, Христос спросил его по дороге в Дамаск: “Савл, Савл! что ты гонишь *Меня?* (Деян 9:4). И здесь опять образ Пасхи помогает нам понять истинное значение человечества Христа. Отождествляя Себя с нищим, слабым, гонимым и умирающим, то есть со всем падшим человечеством, Он ведет его к жизни и радости. Это опять Пасхальная Тайна. И это отождествление со “слабым” не может быть *сведено* только к социальному или медицинскому пониманию. Евангелие от Матфея напоминает нам, что есть духовная нищета, духовная болезнь, духовная смерть, общие всему падшему человечеству. Новый Адам воспринимает *эту* нищету, чтобы вести человечество к славе. Результатом Его воскресения является кафолическая Церковь, *собирающая всех* в Его воскресшее Тело.

Но есть тем не менее понимание, по которому человечество исторического Иисуса может быть названо в Нем как в исторической Личности *неполным*. Он подлинно был совершенным человеком, но это совершенство нельзя воспринимать без его эсхатологического ис-

полнения, которое еще только должно произойти. Это так, потому что в Нем и через Него, как Воплощенного Бога Слова, *любая* человеческая личность, взятая в отдельности, и все человечество вместе призваны к тому, чтобы принести истинные плоды и найти его/ее конечное предназначение. Отрывок из Послания к Ефессянам (4:12-16) говорит нам о том, что Тело Христово все еще “созидается”, что оно *еще только должно достигнуть* “меры полного возраста Христова”.

В этом смысле истинная христология может быть только *евхаристической*, поскольку Евхаристия есть предвкушение эсхатологического Царства, в полном смысле этого слова явление *целого* Христа: Его реальное человечество, воипостазированное в Слово, восставшее от мертвых, нетленное, прославленное и сидящее одесную Отца. Оно вводит нас в реальность Последнего Дня. Но Его Тело все еще “созидается” через присоединение к нему новых членов и бесчисленное множество тех, кто еще только должен прийти. Присутствие Христа делает Евхаристию реальностью, а Церковь католической, но того Христа, Который призывает, ждет и дает ответ, поскольку Божественная любовь ко всему творению предполагает *постоянное возрастание* Его Тела до того дня, когда Он придет вновь.

Конечно же ясно, что роста и исполнения ожидают не *Божественная* природа Христа и не Личность Бога Слова, но именно Его человечество, которое в Гефсимании столь значительно и решительно вошло к воле Отца, что восхождение каждой человеческой личности обретает подлинный смысл, поскольку ее ждет Отец. Время и человеческая история, существующие между “первым днем нового творения” и “последним днем”<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> См. исчерпывающее исследование о Воскресении *Vaselin Kesich*. “The Resurrection and the Christian Faith”, The First Day of the New Creation. SVS Press Crestwood, NY, 1982.



чрезвычайно важны не только для каждого из нас (стоящих перед дилеммой смерти и жизни), но и для Самого Бога, воспринявшего человеческую природу и ожидающего исполнения всего в Себе Самом посредством Своего Сына, вошедшего в историю.

Здесь, без сомнения, лежит богословское основание миссии христианства в мире и христологический смысл *любого человеческого свершения*, находящегося в согласии с волей Божией, даже если оно произошло *без осознанной веры*, “ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины” (1 Тим 2:3-4).

Человечество Христа не индивидуализировано в тварной, ограниченной человеческой *ипостаси*, но пребывает в *Ипостаси* Бога Слова. Для меня невозможно быть в другой человеческой личности, но я призван, как и все люди, быть *во Христе*. В человечестве Христа есть кафоличность, укорененная в Ипостаси Слова, то есть в самом Божественном бытии. Земная кафолическая Церковь призвана ее являть. Это кафоличность уже присутствует как данность в историческом Христе, в Евхаристии, в Церкви. Но ее исполнение еще только грядет. “Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего” (Рим 8:22-23).

Истинное, полное человечество, схожее с нашим во всем, кроме греха, было получено Христом от Своей Матери, Девы Богородицы. Она была единственной, Кто от лица всего падшего человечества свободно принял Благую Весть Спасения, прореченную Архангелом. Поступая так, Она свидетельствовала о том, что естественная благость человеческой природы не была полностью утеряна в наследии Адама. Богоматерь все еще обладала человеческой свободой и воспользова-

лась ею правильно. Ее роль, роль Новой Евы, поэтически описана в византийских песнопениях праздника Рождества, говорящих о Ней как о приносящей Богу все человечество в ответ на Его спасительный дар Самого Себя в Воплощении<sup>1</sup>.

На Западе вслед за богословием блаженного Августина, рассматривающим “первородный грех” в терминах наследственной вины, личность Богородицы в конечном счете стала рассматриваться в терминах “непорочного зачатия”, по благодати делающего из Нее *исключение*, изымающего Ее из всего человечества, с тем чтобы сделать достойной быть Матерью Бога. На Востоке, где адамово наследие, воспринималось скорее как наследственная смертность, чем как вина, не было никакой необходимости отделять Деву от всеобщей судьбы падшего человечества. Скорее наоборот, Она была Той, Которая в результате ветхозаветного законного и пророческого приготовления была способна ответить Богу от лица нуждавшегося в Спасении человечества. Поэтому Она, приводя человечество к Богу и становясь неотделимой от Своего Сына, была скорее примером и первопроходцем, чем исключением. В этом смысле Его “пасхальное” человечество, ставшее в Воскресении прославленным и нетленным, немислимо без человечества Девы, которое Она дала Ему<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> “Каяждо бо от Тебе бывших тварей благодарение Тебе приносит: Ангели — пение, небеса — звезду, волсви — дары, пастырие — чудо, земля — вертеп, пустыня — ясли, мы же Матерь Деву”, Дек. 25, Вечерня.

<sup>2</sup> Это ярко выражено в византийской литургической гимнографии: “Иже рукама пречистыма от персти богодетельне исперва создав мя, руце распростерл еси на Кресте, от земли зывая тленное мое тело, еже от Девы приял еси”, Октоих, глас 1, канон трени в неделю, песнь 1.

Таково основание бесчисленных выражений христианского благочестия, прославляющих Ее роль в домостроительстве Спасения. Будучи Матерью Бога, Она стала Матерью всех тех, кто “во Христе”. Церковные гимны прославляют Ее через такие ветхозаветные образы, как “купина неопалимая” (содержащая Бога, но непопаляемая Божеством), “мост, приводящий на небо”, “лестница, которую видел Иаков” и т. д. В византийской литургической традиции, независимо от того какое празднуется событие, ни одна песнь не исполняется без конечного славословия в честь Богородицы, вершины человечества, принявшей Бога за нас всех. Это событие девственного рождения описывается евангелистами Матфеем и Лукой.

Каково же значение того, о чем говорят евангелисты? Крайняя точка зрения августинизма, состоящая в том, что человеческая сексуальность глубинным образом связана с греховностью и передачей греха, как мы видели ранее, едва ли может быть оправдана в духовных терминах или в рамках восточной патристической традиции. Воплощение произошло от Девы не потому, что сексуальность сама по себе есть зло. Богословские последствия и основание этому можно найти в более *положительных* прозрениях относительно по-настоящему экстраординарного события ипостасного соединения Божества и человечества. Греховность и “падшесть” не являются исключительными отрицательными характеристиками сексуальности. Состояние падения состоит скорее во всеобщей греховности нашего существования в этом мире. Она примешана ко всем нашим инстинктам и нуждам и известна в произведениях Святых Отцов под именем “страстей”. Будь то нужда в пище, во власти, в безопасности, в сексуальном удовлетворении, — все это ограничивает изначально предназначенную нам свободу, данную нам Богом. Мы *зависим* от этих потребностей и пассивно, или страстно, являемся жертвами детерминизма, противного воле Божией о творении. Бог хотел, чтобы

мы *свободно* восходили к Нему, а не теряли целостность естества, через страсть становясь жертвой земных желаний.

Наоборот, материнство Богородицы было *всецело вольным*, поскольку ничто и никто, кроме Нее самой и Лиц Святой Троицы, не был к этому причастен. Она сказала Богу “да”, использовав Свою личную свободу, и стала истинным примером для всех ищущих святости. В Ее девстве была тайна, понимаемая Церковью как приснодевство, выразившаяся во всей Ее жизни, а не только в одном событии рождения Христа. Именно через девство, неотделимое от других форм аскетизма, множество святых достигло цели христианской *свободы* — свободы от всего того, что не есть Бог.

Совпадение в Воплощении свободного действия Бога и свободного ответа Девы сделало возможным появление “нового” человечества, которое “ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога” (Ин 1:13).

Кроме свободы и новизны, девственное Воплощение связано еще с одним фактором: пришествием в мир Личности, Которая *уже имела* (предвечного) Отца. Никакой человеческий язык, никакая человеческая аналогия не способны адекватно выразить это. Тем не менее приходится признать, что вся евангельская история изменила бы свое звучание, если бы Христос имел двух отцов (почему бы тогда и не вторую Божественную мать?) или если бы некоторые из людей были Его прямыми братьями и сестрами по естеству. Это свело бы смысл братства и сестричества *всего человечества* только к “духовному” пониманию.

Конечно, современные богословы законно обеспокоены вопросом *последующей связи* всех людей и человечества Христа. К ним относятся Teilhard de Chardin и те, кто находился под его влиянием, не говоря уже о тех радикалах, которые “демифологизируют” любое чудо, описанное в Библии. Они с трудом могут признать девств-

венное рождение, являющееся этой самой “новизной”, и в этом смысле отсутствие непрерывности. Тем не менее великолепные выражения, описывающие эту *непрерывность*, характеризуют главные формы почитания Богородицы, они также являются очевидным фактом. Бог не нарушает порядок творения, ибо нам кажется, что он уже был изначально искажен, но не девственным рождением, а грехом и смертью, привнесенными призрачной демонской тиранией. Действие Бога было врачевством и восстановлением. Приснодева Мария стала сознательным инструментом этого Божественного ответа на поврежденность творения. В Ней человеческая непрерывность и Божественное господство встретились друг с другом. Новая Ева дала рождение Новому Адаму.

Эта величественная и уникальная роль Богородицы в домостроительстве Спасения и поклонение, которое Ей воздается в литургической традиции и практике благочестия Церкви, ясно исключают из христианского богословия, духовности и практики всякое понятие о естественно низшем положении женщины.

Без сомнения верно, что Сам Иисус был по человечеству мужчиной<sup>1</sup>. Однако это должно пониматься в контексте того, что по Ипостаси Он является Сыном Божьим и того, что Он воспринял человеческое естество в целом.

Преподобный Иоанн Дамаскин исключал возможность того, что Христос мог жениться и иметь детей, по

---

<sup>1</sup> Двусмысленные рассуждения о Христе как возможном андрогине были ограничены гностическими кругами и никогда широко не принимались. То, что Он был мужчиной, всегда подчеркивалось Святыми Отцами, особенно когда они цитировали знаменитый мессианский текст пророка Исаии (7:14), всегда толкуемый в христологическом смысле (см., например, у преподобного *Феодора Студита Antirrh. III, PG 99, col. 409C*).

двум причинам: поскольку исключительной характеристикой Его Личности является “сыновство”, а не “отцовство”, и поскольку брак возможен только между *ипостасями* одной природы, а человечество Христа не имело своей человеческой *ипостаси*<sup>1</sup>. Наверное, кто-то воспримет эти рассуждения как наивные, хотя в них видится истинное духовное значение. Именно потому, что Христос не был “мужем” или “братом”, можно лучше осознать величие христологического образа, который находится в центре библейских мессианских рассуждений: брака между Богом и человечеством. Так, в *Песни Песней* и некоторых других текстах, которые таинственно говорят о Боге как о вступающем в брак с Израилем, а также в Новом Завете, где мы находим образ Христа-Жениха (Мф 9:15; 25:1-10; Мк 2:19-20; Лк 5:34-35; Ин 3:29), Царства Божьего как брачного пира и единения Христа и Церкви по примеру человеческого брака (Еф 5:25-33), ярко раскрыто понимание того факта, что Христос был мужчиной. Он есть Сын, который также стал Женихом и Мужем. Главная задача Христа-Богочеловека, Его мессианское предназначение, Спасение, Им соделанное, состоят именно в проявлении любви Бога к человечеству в такой полноте и таком совершенстве, что лучшим его выражением является образ брака, заключенного через Его смерть на Кресте. Поскольку этот союз состоит в нескончаемом самопожертвовании, то человеческая природа истинно становится Его природой, Его Телом. И даже если мы используем брачные образы, союз между Божеством и человечеством во Христе более совершенен, чем любой частный брак между двумя конкретными людьми. Ведь это совершенное единение не двух человек, а двух естеств в единую Ипостась. Но это, как мы уже видели, еще и соединение Бога со *всем* человечеством. Оно, од-

---

<sup>1</sup> De duabus volunt. PG 95, col. 176 C-D.

нако, предполагает личный ответ *каждой человеческой личности*, которая затем с полным правом и всецело должна открыть Христа как его/ее собственного Жениха. Все люди, таким образом, призваны воспринять в своих отношениях со Христом как Женихом *женскую* роль независимо от того, являются ли они мужчинами или женщинами. Бог ожидает этого ответа до Последнего Дня. Христианские тайнозрители всех веков осуществили это в полной мере.

Это очень богатое и основополагающее библейское понимание Личности Мессии-Христа сродни ответственному подходу к вопросу об отношениях мужчины и женщины в христианской Церкви.

Прежде всего, оно наполняет богословским смыслом брак мужчины и женщины, делая его таинством, или “тайной”. В самом деле, правильно понятый христианский брак не есть только человеческое учреждение, контракт, действующий “до смерти одной из сторон”, но опыт, подобный вечному союзу между Христом и Церковью<sup>1</sup>. В то же время в нем можно обнаружить те элементы, которые показывают, что мужское начало или женственность в человеке имеют абсолютный характер и установлены Богом, но в то же время являются реальностью *относительной*.

Воплощение есть принятие Сыном Божиим человечества в его полноте, включая всех мужчин и женщин. Однако в этом восприятии мужское и женское начала не упраздняются. Они сохраняют свою разницу, отражающую премудрость и красоту Божьего творения и, возможно, в некотором таинственном смысле являют образ Божий, пребывающий в человечестве<sup>2</sup>. Выше мы отмети-

---

<sup>1</sup> Я разъяснил богословие брака в книге “Брак в христианской перспективе”.

<sup>2</sup> Сирийские христианские авторы III и IV веков (Афраат, преподобный Ефрем) держались мысли, что человеческая жен-

ли, что человеческое естество исторического Иисуса еще “не обрело полноту”, поскольку Его Тело продолжает возрастать и достигнет абсолютной зрелости только в эсхатоне. Это возрастание в истории предопределено самим фактом того, что Бог в Воплощении воспринял всю человеческую историю. Это есть особое действие Святого Духа, проявляющееся в жизни Церкви, а наиболее реально — в Евхаристическом собрании.

Именно в Евхаристии Церковь реализует таинство собрания, но также и таинство эсхатологического предвкушения: образы брачного пира, брачных покоев, отношения между Христом и Его Телом, Главой и прочими членами являются основополагающими для Евхаристического свершения. В нем Церковь воистину становится “Церковью Бога” — собранием учеников, в крещении “возрожденных” Духом Святым и присоединенных ко своему Жениху Христу...

*Перевод с английского иерея Константина Польскова*

---

ственность некоторым образом укоренена в Личности Святого Духа, Который на семитских языках обозначается словом женского рода *ruah*. Эта идея была воспринята некоторыми современными авторами (ср., например, у С. Булгакова). Однако ясно, что христианское богословие не может признать в Самом Боге ни “женского начала”, ни “мужского”. Этот вопрос может рассматриваться только в терминах некоего отражения Божества в человеке, а не проекции человечества на реальность Божественного бытия.



Протоиерей Всеволод Шпиллер

## ПРИ СВЕТЕ ВИФЛЕЕМСКОЙ ЗВЕЗДЫ

### I

Когда Творец пожелал призвать из небытия к бытию первого человека, благодатный свет Эдема озарял всю землю. Сам Бог в славе Своей приходил в сад Эдемский беседовать с человеком. А Бог есть Свет (1 Ин 1:5). И слава Божия — как огонь, почему и является только в облаке для немощных глаз человека. В саду Эдемском или Царстве Божиим было только добро, и одно райское блаженство испытывал живший в нем первый человек.

Но вот гаснут райские светлы. В мир входит зло. Мир погружается во тьму. Все плотнее она окутывает землю темным покровом своим, как бы скрывая скверну зла, вдруг поразившего жизнь. И стоим мы перед великой трагической загадкой: откуда же зло явилось, как оно произошло?

Возникновение зла невозможно понять, если считать человека порождением одних лишь природных процессов. С природой он связан со всех сторон и во всем. Это бесспорно. Но как бы ни была велика зависимость его от природной среды, он должен быть выше ее. Вникая в суть всех существующих учений о человеке, можно видеть, что если эти учения не ставят человека между Богом и природой, то ставят его между культурой и природой, то есть все же качественно выделяют его из природы.

Совершенно бесспорно, что человек есть существо разумное, развивающееся и социальное, что особенно характерно для него. В то же самое время это — существо, страдающее от тяжелых конфликтов сознания с инстинктами.

Но во всех антропологических построениях человек неизбежно признается возвышающимся над природой,

как происходит это и в религиозном учении о человеке, которое уже решительно ставит его выше природы, между Богом и природой.

И это объясняет происхождение зла. Космическая катастрофа становится объяснимой, когда мы поймем человека как совершенно новую стадию миротворения, потому что человек — это не только дитя природы, но и дитя Божие. А это значит: дитя, входящее в порядок сверхприродной свободы, которую получил от Бога, как образ Божий, той свободы, которой пребывал в Боге и отпал от Бога, свободно отвергнув первоизданную гармонию и целостность жизни в одном добре. Именно таким представляется религиозному сознанию момент катастрофического отпадения от Добра или конец богообщения, когда вдруг померк свет Рая, когда вошло в мир зло как грех.

И печальный опыт свидетельствует о силе зла, распространившегося по всей земле. Оно наполнило жизнь неисчислимыми конфликтами, внесло в нее вражду, злобу, все расстроило и все разделило. Это оно рассекло надвое существо человека, привело к утрате первоизданной ее целостности, ее цело-мудрия. Жгучими словами говорит об этом великий сердцеведец: “Не еже бо хошу доброе творю; но еже не хошу злое, сие содеваю” (Рим 7:19). Однако опыт, выраженный этими словами Апостола, свидетельствует не об одной только силе зла. Тьма, объявшая падшего человека, не была непроглядной тьмой. Среди тьмы не переставала излучать в природу свет, пусть самый слабый, одна светящаяся точка. Этой точкой было не затемнившееся до конца хотение добра, притом Добра Вечного и Безусловного. Поэтому зло, во всех его эмпирических проявлениях, человек переживал очень остро. Подавленный злом, он никогда не преста-вал им терзаться.

Религиозное сознание придает исключительное значение никогда не умиравшему в нас “естественному” ис-

канию добра, тоске и муке по нему. Тоскуя, человек устремляется душою ввысь и мучается от того, что эта высь потеряна, что он ниспал с нее. Вот почему в Ветхом Завете в святых снах является человеку отверстие небо и лестница, по которой нисходят и восходят ангелы (Быт 28:12), сближая горний мир с дольным, алчущим этой близости.

Но тогда близость была внешней, через алкание сердец, через глаголение уст, и такой оставалась до той поры, пока безмерной Божественной любовью совершилось таинство сближения, даже до соединения Творца с творением, Бога с человеком, пока Бог не стал человеком, соединив Свое Божество с нашим человечеством связью столько же непостижимой, сколько и нерасторжимой в святом Своем Воплощении, в пресвятом Своем Рождестве.

## II

“Бог любви есть” (Ин 3:6). Поэтому рождается Пресущественный, яко младенец. Поэтому в вольном Самоистощании приемлетя Богом зрак раба (Филип 2:7). Поэтому Бог вочеловечивается, возвращая нашу природу к утраченному богообщению и призывая отвечать на Свою любовь к человеку и миру — “также возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть” (Иоан 3:16) — не страхом одним, не трепетом перед величием совершившегося, но радостью любви. И в том, что Слово стало плотью (Ин 1:14), содержится действительно высочайшая радость нашей веры.

Созерцая явление Бога во плоти, верующее сердце и верующий ум наш все же объемлются благоговейным трепетом, хотя и сказано “не бойтесь” (Лк 2:10). Совершившееся Богоявление все исполнено величайшей тайны (1 Тим 3:16). Как же вместить ее смысл, когда мы знаем о несоизмеримости Творца, пребывающего в ослепитель-

ном царстве велелепной славы” (2 Петр 1:17; 1 Петр 5:10; Римл 5:17), с так далеко отстоящим от этой славы творением?

Опасно богословствование, которое отрывается от библейской почвы, делая человеческий ум мерой вещей Божественных. Но учение Церкви, содержащееся в Предании, догматическое ее самосознание, богодухновенны, потому что принадлежат благодатной полноте жизни церковной.

И вот, — свидетельства Церкви о Воплощении Бога Слова совершенно определены. Святоотеческая традиция здесь непоколебимо едина. Никакие различия школ, начиная с Александрийской и Антиохийской, не нарушили общего согласия “во всеобъятном и всестороннем” раскрытии всего спасительного смысла дела Господня, начавшегося с Воплощения, в раскрытии, данном еще самим апостолом Павлом в знаменитом христологическом отрывке из послания к Филиппийцам (Филип 2:5-11). Вочеловечивается Бог. Рождающийся в Вифлееме Иисус Христос, Бог Слово становится Богочеловеком, Сын Божий сыном человеческим бывает.

И никто под зраком раба не узнает Господа сил, потому что в Воплощении произошло уничтожение Слова (Филип 2:7). Это значит, что перед нами теперь не новое бытие, но новый способ Богоявления. Будучи соприсущей Единородному от Отца, Слава Божия теперь уже не всегда будет обнаруживаться; она будет проявляться время от времени в чрезвычайных знамениях и в таких событиях, как, например, Преображение (Лк 9:22; 2 Петр 1:17).

Конечно, уничтожение имеет свои цели и соответствует спасительным для нас намерениям Божиим (Евр 2:9 и далее). Уничтожение славы оказывается богоустановленным путем к Славе (Евр 2:9-10): “Всяк смирайся вознесется (Лк 14:11; 18:14), и в славе Спасителя, увенчавшей Его земной подвиг, будет участвовать уже все челове-

ство, потому что в Воплощении Его человечество воспринято Им как Свое, в ипостасное с Ним единство, уже отныне нераздельно и неразлучно соприсуще Ему во всем Его блистательном прославлении: в Воскресении, Вознесении, даже в седении одесную Отца. Это означает полное и окончательное преодоление разделения земного и небесного.

“Сын Божий стал сыном человеческим, чтобы и человек стал сыном Божиим”, говорит священномученик Ириней. Человеческой природе возвращено благословение Божие, отнятое силой греха. Она обновлена Вочеловечением Бога Слова. Она воссоздается восприятием Божественной Жизни и тем спасается. В святом Воплощении, в пресвятом Рождестве Господа нашего Иисуса Христа начинается наше Спасение, как Искупление, начинается освобождение человеческого естества от скверны зла, преобразование этого естества до обожения сверхизбыточным изливанием Божественной благодати. В этом сокровенный смысл великой благочестия тайны, содержащейся в Откровении о Рождестве Христовом. Это откровение не позволяет видеть в человеке только существо, упавшее с высоты или совсем утратившее в грехопадении первоизданную свою богоподобность, сообразность свою с Богом. В нашем представлении о человеке идея греха не может подавлять идею образа и подобия Божия, дарованных человеку при сотворении (Быт 1:27). В человеке есть глубина, которая никогда не была заполнена до конца грехом, та глубина, где человек соприкасается с Богом. У человека есть совесть. В ней с особой силой обнаруживает себя присущий человеку образ Божий. Многие считают совесть как бы воспоминанием о высоте, с которой человек ниспал. Он помнит совестью “другую жизнь и берег дальний...”

Безусловно, совесть в человеке есть высшее духовное начало, сохранившее связь с Божественным миром и в

грехопадении, потому что она неотразимо влечет человека к добру. И как память, как ответ высшей жизни, которой он жил, совесть, этот образ Божий в человеке, есть неуничтожимое злом радикальное добро в человеке. Но это добро в нас больше, шире и глубже совести; оно проявляется во всем извечном томлении человека о Бесконечном, в неутомимом искании Бога. Эти влечения человека не могут быть поняты иначе, как выражение его сверхприродного начала, как неотъемлемо присущий человеку образ Божий. Об этом и говорит Божественное Откровение о Рождестве Христовом. Оно свидетельствует о том, что в Воплощении природа человека воспринята в ее первозданной чистоте, то есть в том, что составляет в человеке образ Божий. В Воплощении возьмется естество “кроме греха”.

Хотя человеческое естество соединяется с Богом и освящается этим в Лице одного Господа Иисуса Христа, Богочеловека, но это освящение распространяется на всех людей, потому что образ Божий в человеке присущ ему отнюдь не в отдельности его от человеческого рода. Об этом с особой выразительностью и силой учит святитель Григорий Нисский: “... не в части естества образ, и не в ком-либо одном из усматриваемых таким же благодать, но на всех равно простирается таковая сила, а признаком всему то, что всем равно дарован ум, все имеют способность размышлять, наперед обдумывать и все прочее, чем изображается Божие естество в созданном по образу Его”<sup>1</sup>.

И так мы приходим к принятым Святою Церковью догматическим обобщениям. Вот они: Господь Иисус Христос (в домирном Своем бытии — Бог Слово), имея все преимущества богоравного достоинства, как бы отка-

---

<sup>1</sup> *Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека, гл.16. М., 1861. С.144; ср. с гл. 18 Подвижнических уставов святителя Василия Великого.

зывается на время от присущей Ему Божественной Славы, уничижаясь в Вочеловечении, спасения нашего ради, в Рождестве Своем; в Вочеловечении совершается соединение Божественной природы с природой человека, не утратившей до конца первозданной со-образности Богу, и этим соединением она не только возвращается к богообщению, бывшему до грехопадения, но приемлется в ипостасное единство с Богом Словом; так что вследствие Вочеловечения Бога Слова в лице Иисуса Христа природа человека получает новую, благодатную силу и каждый из людей теперь может спастись от силы зла и преодолеть страшную в себе раздвоенность. Но может остаться и во зле: благодать не насилует свободы. Она способна освятить каждого из нас и вознести к Славе Божией. В этом полнота Откровения о рождающемся в храмине (Мф 2:11) Боге, пришедшем к людям, и о человеке, идущем к Богу. В этом смысл величайшего таинства, которое содержит в себе неистощимый источник самой высокой, самой чистой радости христианской веры.

### III

Рождающийся в Вифлееме Младенец в одном лице соединяет две природы: Бога и человека. Это определяет христианство как религию Богочеловечества и Церковь, основанную Богочеловеком Господом Иисусом Христом, как Богочеловеческий организм.

В Церкви действует Божественная благодать и человеческая свобода. Церковь существует в исторических условиях, хотя и как духовное Тело Христово. Это и ставит перед церковным сознанием проблему взаимоотношений Церкви и мира, религии и жизни. Решение этого вопроса определяется учением о Богочеловеке, о человеке и об образе Божиим в человеке. Православие твердо верует в богоподобие человека при всей несоизмеримости Творца и творения. На высочайших вершинах право-

славно-христианского сознания открывается, что человек, даже в падении своем, не утратил в себе образа Божия. Православное учение о Рождестве Богочеловека возвышает человека, утверждает его высокое достоинство, возносит на необыкновенную высоту, велит его любить и уважать.

На Западе католическое и протестантское учения о человеке принципиально иные. Они принижают человека. И это начинается там с блаженного Августина, который рассматривал различия между Творцом и творением по принципу неизменяемости (Творца) и изменяемости (творения), считая, что человек, как существо изменяющееся, может изменяться только к худшему, почему и произошло грехопадение. Но еще более унижает человека Фома Аквинат и вышедший из него томизм. Согласно с этим католическим учением, человек в сущности сотворен животным, то есть существом только природным. То, что в нем добро зело, не присуще его природе: это чрезвычайный благодатный дар (*donum superadditum*), извне сообщенный, как бы приставленный к человеческой природе при сотворении и отнятый после грехопадения. Утратив его, человек остался самим собой, и если он оказался страстным, злым, порочным, то все это, по католическому учению, вполне соответствует природе человека.

В протестантском учении человек оказывается падшим существом, в котором грехопадение совершенно извратило и уничтожило первозданную природу. Разум помрачен, свобода отнята, жизнь поставлена в безусловную и исключительную зависимость от благодати. Это учение тоже унижает человека. Вот почему господствующие формы религиозного сознания западного христианства всегда благоприятствовали разного рода насилиям и принуждениям в практических отношениях Церкви и мира, религии и жизни. Злого человека по природе своей и невозможно привлечь в Царство Божие или обратить к



добру иначе как силой, как принуждением. Этим игнорируется, что Бог ждет свободного ответа от человека на Свой призыв, ждет ответной любви на Свою любовь. Не с этим ли связана трагедия и позор инквизиции, всяческих крестовых походов, даже многих, столь недостойных христианства, форм так называемого миссионерства? Слишком часто отношения Церкви и мира оказывались исполненными гордости и горделивой властности. Верно то, что слишком часто христиане в отношении своем к нехристианам чувствовали себя как богатые буржуа, якобы владеющие большими именьями в духовной жизни, которые “возвышают” их над остальным миром. Как далеко отстоит все это от дивных знамений Вифлеемской пещеры (Лк 2:12)!

Всемогущий — в образе беззащитного Младенца в яслях холодного сарая. Творец мира — в лице Дитяти — в зимнюю стужу без крова над Собой, в крайнем уничижении. Вот оно, самосвидетельство Высшего и безусловного Добра, пришедшего “победить мир” Самим Собой, а не силами этого мира. Не в напыщенности и не в горделивом надмении, а в глубочайшем смирении, нищете и сокровенности рождается Великое.

Об этом так важно напомнить христианам в наши дни, когда христианский мир наполняется зловещей суетой вооружений и перевооружений, когда в нем иссякает стремление самоотверженно служить благу ближних по примеру Родшегося в Вифлееме Господа. Не забывает ли христианство, что именно в этом примере содержится залог должного, нормального церковного развития?

А вот другое знамение. Из людей при святейшем сокровеннейшем таинстве Рождества Христова присутствуют только двое: Сама Таинница Пренепорочная Мать-Дева и праведный старец Обручник, олицетворяя в этом предстательстве весь человеческий род. Это знамение свидетельствует о той же, спасительной для всех людей, силе Вочеловечения: о существенном единстве естества

человека и всего человеческого рода. Потому-то Пресвятая Дева Мария, Святая Святых человеческого рода, и могла в Своей чистоте и праведности предстательствовать за чистоту, за праведность, за все то добро, которое присуще естеству человека, то есть всему человеческому роду, а Иосиф Обручник — за всю ту верность этому добру, которое сохранялось в благочестии Ветхого Завета. Пусть же приблизится к Вифлеемской пещере и ко всем ее священным знамениям весь христианский мир, идя к ней не по земным дорогам, а по свету звезды, велением Божиим ставшей вверху, идеже бе Отроча. Дабы все могли приобщиться великой радости Рождества Христова и вместе с ангелами в небесах воспевать и возносить славу в вышних Богу из глубины сердец, исполненных истинным о Господе Иисусе благоволением.

1954 год

П. Малков

## ПО ОБРАЗУ СЛОВА

“...человек явно и несомненно  
был сотворен по образу и подо-  
бию Христа — второго Адама”.  
*Преподобный Анастасий Синаит.*

Можно смело утверждать, что во всем библейском тексте не найдется другого, столь часто комментируемого и истолковываемого фрагмента, как рассказ о сотворении человека. И это не удивительно: человека издревле занимает его происхождение; он издавна пытался разглядеть, различить в глубинах истории мира тот миг, когда первый из людей перешел от небытия к бытию. Кроме того, постижение духовного смысла этого священного рассказа привлекает толкователей еще и потому, что библейское повествование о сотворении Адама и Евы излагается посредством весьма возвышенных и, одновременно, таинственных, загадочных выражений и символов. Стремление постичь эти образы, разгадать их — по дару умудряющей и просвещающей искренне стремящегося к богопознанию человека благодати — было издревле присуще православным Отцам и учителям Церкви.

Если христианских толкователей, при их обращении к Священной библейской истории, в первую очередь привлекал именно сюжет сотворения человека, то — уже в рамках этого повествования — экзегетов, прежде всего, занимали приведенные здесь слова Создателя, о том особом способе, которым должен быть сотворен человек; Господь говорит здесь о Своем намерении создать человека по Собственному образу и подобию. “И сказал Бог:

сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их” (Быт 1:26-27).

Что же такое этот образ Божий, по которому создается Адам? Возможно ли дать ему некое более или менее исчерпывающее определение?

Прежде чем попытаться дать ответ на этот вопрос, отметим, что в православной антропологии было издревле принято различать сам заложенный в нас Божественный образ и черты этого образа — проявляющиеся в отдельных сторонах нашей природы и наших людских способностях. При этом под чертами образа Божия в человеке, как правило, понимают отраженные в нем различные Божественные совершенства: разумность<sup>1</sup>, свободную волю<sup>2</sup>, бессмерт-

---

<sup>1</sup> Например, блаженный Диадок Фотикийский пишет: “Мы по образу Божию есмы умным (духовным) движением души: тело же как бы дом ея есть”. *Блаженный Диадок, епископ Фотики, в Епире Илирийском*. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовнаго. Гл. 78 // Добротолубие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 52.

<sup>2</sup> Как пишет преподобный Макарий Египетский, “однажды приведены в устройство небо, солнце, луна, земля, и не в них благоволил Господь; напротив того, не могут они выйти из того состояния, в каком созданы, и не имеют воли. А ты создан по образу и подобию Божию; потому что, как Бог свободен и творит, что хочет (если угодно Ему будет, — по власти Своей, пошлет праведных в геенну и грешных в царство; но не избрет сего и не согласится на сие, ибо Господь правосуден), так свободен и ты; и если хочешь погибнуть, то природа твоя удо-

ность<sup>1</sup>, господственное положение в мироздании<sup>2</sup>, святость (вернее — способность к нравственному совершенству)<sup>3</sup>,

---

боизменяема; если хочешь изрыгнуть хулу, составить отраву, убить кого, — никто тебе не противится и не возбраняет. Кто хочет, тот и покорствуется Богу, и идет путем правды, и владеет пожеланиями; потому что ум сей есть противоборник, и твердым помыслом может препобедить порочныя стремления и гнусныя пожелания”. *Преподобный Макарий Египетский*. Беседа 15 // *Преподобный Макарий Египетский*. Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 121.

<sup>1</sup> Татиан пишет об этом так: “Небесное Слово, Дух, получивший бытие от Отца и Слово родившееся от разумного могущества, по примеру Отца родившего Его, сотворило человека — во образ бессмертия, дабы как Бог бессмертен, так и человек, получивший причастие Божества, имел также и бессмертие”. *Татиан*. Речь против эллинов. // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 375.

<sup>2</sup> Преподобный Ефрем Сирин пишет: “Почему же мы — образ Божий? Моисей объясняет сие следующими словами: *да обладает рыбами морскими и птицами небесными и скотами и всею землею* (ср. Быт 1:26). Посему в господстве, какое принял человек над землею и над всем, что на ней, состоит образ Бога, обладающего горными и дольными”. *Преподобный Ефрем Сирин*. Толкование на Книгу Бытия // *Святой Ефрем Сирин*. Творения. Т. 6. М., 1993. С. 226.

<sup>3</sup> Преподобный Нил Синайский учит: “Сотворены мы по образу Божию для того, чтоб сохранить в себе черты оно́го, и тем, которые взирают на нас, отличным житием представлять ясные признаки Богоподобия. Я, говорит Бог, *щедр и милостив, долготерпелив и многомилостив* (Пс 102, 8; Иоил 2:13), и соблюдаю правду. Вот черты Божеского лика”. *Преподобный Нил Синайский*. Из слова к Анкирской диакониссе — Магне // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 298.

дар творчества<sup>1</sup>, а также отображаемые в людях свойства внутритроичной жизни Божества<sup>2</sup>. Однако, говоря о подобных человеческих богообразных свойствах, Святые Отцы всегда избегают каких-либо “самодостаточных” и формальных определений понятия “образа Божия” в целом. Как учит святитель Епифаний Кипрский, “церковное учение верует, что человек вообще сотворен по образу (Божью), но в какой именно части находится то, что

---

<sup>1</sup> Преподобный Исаак Сирин говорит об этом так: “Кто последует вере, тот вскоре делается свободен и самовластен, и как сын Божий всем пользуется со властью свободно. Возлюбивший веру сию, как Бог, распоряжается всяким тварным естеством, потому что вере дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божью, как сказано: *восхоте*, и все явится пред тобою (Иов 23:13)”. *Преподобный Исаак Сирин*. Слово 25. О трех способах ведения, о разности их делания и понятий, о вере души, о таинственном богатстве, в ней сокровенном, и о том, сколько ведение мира сего разствуует в способах своих с простотою веры // *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина слова подвижническия*. М., 1993. С. 119.

<sup>2</sup> Так, блаженный Феодорит пишет: “Можно найти и точнейшее сходство с Богом в душе человеческой. Так она имеет разум и жизнь; ум человеческий раждает слово, с словом вместе исходит дыхание, которое не рождается как слово, но сопутствует ему, и, когда рождается слово, исходит вместе с ним. Но и в сем отношении человек подобен Богу, только как образ; почему ни слово его, ни дыхание не имеют самостоятельного бытия... А в Святой Троице мы исповедуем три ипостаси, которые соединены не слитно, так что каждая имеет самостоятельное бытие”. Цит. по: *Православно-Догматическое богословие Макария, архиепископа Харьковскаго*. Т. 1. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. С. 454.

по образу, не определяет”<sup>1</sup>. Создание такого полного определения о заключенном в нас Божественном образе представляется Святым Отцам попросту невозможным, как невозможно исчерпать словесными определениями понятие о Самом Первообразе — Боге.

Вместе с тем, отметим и то, что человеческая богообразность прежде всего находит свое основание в присутствии нам богообразном *личностном* начале — “во образ” бытия Лиц Пресвятой Троицы. Само же понятие человеческой личности представляется христианскому сознанию также вполне “апофатическим”, определяемым и выражаемым через отрицание: по мысли В. Н. Лосского, “личность есть несводимость человека к его природе”<sup>2</sup>. Это богообразное личностное начало в каждом из людей актуализируется и реализуется в большей или меньшей степени (в зависимости от степени соответствия нашей жизни христианскому идеалу) действием обоживающей нетварной благодати. И лишь при раскрытии заложенного в нас образа Божия мы достигаем состояния богоподобия. Именно благодаря пребывающему в нас Его образу мы и становимся причастны надмирной реальности, получаем возможность приобщаться Божественным благам и совершенствам.

Итак, наша богообразность не может быть сведена ни к каким определениям, ибо мы созданы по образу сверхсущего и **непостижимого** Бога. При этом каждый христианин призывается к постижению и реализации этого заложенного в нем образа Божия, совершающимся как бы в двух плоскостях: он должен **стремиться** приблизиться, насколько это вообще доступно для человека, к “раз-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Православно-Догматическое богословие Макария, архиепископа Харьковского. Т. 1. С. 453.

<sup>2</sup> В. Н. Лосский. Богословское понятие человеческой личности // В. Н. Лосский. По образу и подобию. М., 1995. С. 114.

гадке” тайны самой сути такой богообразности (хотя ему никогда не постичь этой тайны до конца), и в то же время, радостно угадывая в себе отдельные черты этого Божественного образа, пытаться их затем реализовать, актуализируя их в собственном личном бытии. Именно в единстве двух названных сторон этого процесса человек и может приблизиться к спасительному богоподобию. Соответственно двум сторонам в деле “стяжания” нами своего богоподобия, в духовной жизни сосуществуют и два пути его достижения. Их, пожалуй, можно было бы обозначить — по аналогии со способами православного мистического богопознания — как “апофатический” и “катафатический”.

Осуществляя свое спасение как бы между этими двумя полюсами боговедения, подлинны христиане всегда стремились серьезно и вдумчиво “внимать себе”, видеть в собственном естестве не только горестные следы грехопадения — как рабства страстному началу и греху — но и радостно различать тот изначально дарованный им Божественный образ, что не оказался до конца изглажен никакими — даже самыми страшными — последствиями человеческого богоотступничества...

Выше уже были названы те богообразные черты, что чаще всего приписываются человеческому естеству Святыми Отцами и учителями Церкви: разумность, свободная воля, бессмертие души, царственное положение в мире, способность достигать нравственного совершенства, дар творчества, а также некие свойства, подобные чертам внутритроичной Божественной жизни. В современной православной литературе именно таким перечислением чаще всего и исчерпывается указание тех богообразных черт, что присущи человеку. Вместе с тем, одна из сторон заложенного в нас образа Творца зачастую ускользает от внимания сегодняшних христианских авторов.



Здесь имеется ввиду одна из особенностей православного антропологического учения: по мысли ряда древних Отцов, Адам был сотворен по образу именно Второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божьего, по образу Слова. Ныне можно наблюдать некоторое забвение этой мысли Отцов, несмотря на то, что для древней святоотеческой традиции — той традиции, к духовному единению с которой мы сегодня стремимся — видение подобной стороны образа Божьего в человеке представлялось весьма значимым. Ведь именно в этом аспекте человеческой богообразности и оказывается явлен нам самый глубинный смысл промыслительного Божественного замысла о человеке.

Эта идея была присуща таким древним церковным писателям как, например, священномученик Иринеи Лионский, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, святитель Афанасий Великий, преподобный Анастасий Синаит, преподобный Иоанн Дамаскин, святой Николай Кавасила<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Вот как об этом, например, пишет святой Николай Кавасила: “и естество человеческое от начала составлено было для Нового человека, и ум, и желание приготовлены были для Него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был первообразом... Хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей наследовал, чтобы немощь естества уничтожить Своим собственным врачевством, и чтобы, как говорит Павел: “пожертво было мертвенное животом” (2 Кор 5:4). Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у Коего все пред очами прежде самого бытия, и как Старейший служит подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний, но не пребывал таким, устремлен был к сему, но не достиг сего”.

Было бы, однако, несправедливым утверждать, что эта мысль полностью отсутствует в сочинениях авторов XX века. Так, она обсуждается (притом весьма активно и даже горячо) в книгах известного русского религиозного философа о. Сергия Булгакова — в связи с его учением о так называемом “предвечном Богочеловечестве” Христа. Формулируемые здесь о. Сергием Булгаковым постулаты в свою очередь неоднократно вызывали ответную реакцию со стороны современных православных богословов, будучи при этом подвергаемы весьма нелицеприятной критике.

О. Сергей пишет о том, что Сын Божий изначально — еще прежде создания мира — был предопределен к Воплощению: не только ради Искупления человека, но, прежде всего, ради подлинного **сущностного** единения Творца и твари. По мысли о. Сергия, естество Адама создается Творцом как некий храм, как обитель, которую заранее готовит для Себя Бог. Именно во имя осуществления такого единения творимый человек уже “от века” был предназначен “носить в себе ипостасное богочеловечество, являться в этом качестве онтологическим “местом” для ипостаси Логоса”<sup>1</sup>.

Значение подобного “теологумена” — в рамках всей религиозно-философской системы о. Сергия — делается еще более понятным, если мы припомним, что по учению Булгакова, трихотомичный человек онтологически обладает включенной в его природу частицей Божества: Боговсажденным в него при создании **нетварным** духом. Этот нетварный дух, безусловно, затемнен в нем последствиями грехопадения; вместе с тем человек призван —

---

Николая Кавасилы, Архиепископа Фессалоникийского, *Семь Слов о жизни во Христе*. М., 1991. Сс. 154-155.

<sup>1</sup> *Прот. Сергей Булгаков*. *Агнец Божий*. YMCA Press, 1933. С. 209.

через преодоление такой затемненности — к собственному природному восстановлению, к достижению богочеловечества. Такое призвание может осуществиться лишь благодаря тому, что человек носит в себе образ грядущего Христа, и в силу того, что этот образ реализуется в Боговоплощении. При этом и Сам Христос, по учению Булгакова, есть предвечный Человек, изначальный Небесный Богочеловек — точно так же, как человек по своему предназначению является богочеловеком.

Роль небесного Богочеловечества Христа играет здесь София. Логос обладает ею как заключенным в Нем прообразом всего тварного. Именно в русле данного учения о “предвечном Богочеловечестве” истолковываются о. Сергием слова апостола Павла о первом и втором человеке: первом — перстном Адаме, и втором — небесном Адаме-Христе (ср. 1 Кор 15:47-49)<sup>1</sup>.

Как мы видим, человек, по утверждению Булгакова, творится по образу Логоса именно ради осуществления онтологического единения Бога и мира, ради исполнения предвечно существовавшего тождества между Божественным “Я” Сына и “я” человеческим. Тем самым, из подобного утверждения о. Сергия можно сделать весьма далеко идущий вывод: Булгаков считает, что в Божественном бытии — до момента сотворения человека и далее — до Боговоплощения — присутствовала относительная незавершенность: как неосуществленность заложенного в Нем “потенциала” Его Богочеловечества; такая “неполнота” нашла свое адекватное разрешение и восполнение лишь благодаря созданию Адама и Воплощению Сына. Отсюда следует, что Бог не мог не сотворить человека, ибо Он Сам существует в прямой зависимости от этого акта: ведь в противном случае то “небесное Богочеловечество”, что

---

<sup>1</sup> См.: там же. Сс. 209-211.

якобы всегда потенциально пребывало во Христе, осталось бы неосуществленным.

Итак, по мысли Булгакова, человек сотворен по образу Сына Божия именно потому, что Сын Божий от века пребывает существующим по образу человеческому. Он пишет: “Что именно Вторая Ипостась дает образ человека, об этом свидетельствует факт Боговоплощения: Вочеловечение Второго Лица Св. Троицы, Господа И[исуса] Христа. Если человек имеет образ Божий, это значит, что и Бог имеет образ человека в каком-то, хотя и не поддающемся точному выяснению, смысле. В Адаме перстном начертан лик Адама Небесного и предназначено их конечное соединение”<sup>1</sup>.

Насколько же далеко отстоит подобное учение от сходного с ним, на первый взгляд, святоотеческого учения о том, что человек сотворен по образу Слова?

В писаниях Святых Отцов и учителей Церкви, посвященных данной теме, можно различить как бы два основных направления или течения.

Одно из них, первоначально выраженное Климентом Александрийским, находится в русле Александрийской — как известно, духовно глубокой, возвышенной, но иногда излишне “спиритуалистичной” — богословской школы. Климент пишет: “отобразом Бога состоит Его Слово, истинный Сын первоначального Разума, Божественное Слово, Свет Первообразный Света; отобразом же Слова состоит истинный человек, разум в человеке; о человеке посему и говорится, что он “создан по образу Божию и подобию” (ср. Быт 1:26), в своем мышлении и движениях сердечных подобие Божественного Слова нося и потому существом разумным состоя”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> С. Н. Булгаков. Свет невечерний. М., 1994. С. 247.

<sup>2</sup> Климент Александрийский. Увещание к эллинам // Ярославская епархиальная ведомости. 1887. Год XXVIII. 37. С. 594.

Сходных с приведенным мнением Климента убежденный придерживается и наследник его богословской традиции Ориген; он также считает, что человек сотворен по “образу Образа”, Которым, как известно, в соответствии с речением апостола Павла (Кол 1:15), является Сын Божий. Итак, человек сотворен по образу Образа Бога Отца — то есть по образу Сына. Вместе с тем Ориген подчеркивает, что по образу Слова сотворена лишь человеческая душа, а отнюдь не наша телесность<sup>1</sup>. При этом Ориген считает образ Божий в человеке чем-то субстанциональным, включенным в нас извне — как некую божественную первооснову, дарованную твари<sup>2</sup>.

Вслед за Оригеном собственное учение о человеке как об “образе Образа” сформулировал еще один александрийский богослов — святитель Афанасий Великий. Конечно, он избежал крайностей оригеновского богословия, отнюдь не утверждая здесь какой-либо субстанциональности заложенного в человеке божественного образа. И вместе с тем, его учение многими своими чертами напоминает мнение Оригена: человек есть образ Слова, Которое, в Свою очередь, является Образом Собственного Первообраза, Образом Отца<sup>3</sup>. Благодаря этому человек

---

<sup>1</sup> См.: А. И. Сидоров. Примечания к тексту: *Преподобный Анастасий Синаит*. “Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе”. Альфа и Омега. 1999. 1 (19). С. 75. Публикация на русском языке текста “Слов” преподобного Анастасия во многом и послужила причиной для написания данной статьи, призванной, по возможности, систематизировать эту малоизвестную для русского читателя сторону святоотеческого догматического учения.

<sup>2</sup> См., например: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 123.

<sup>3</sup> См.: там же. Сс. 141-142; Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV-го века. Париж, 1931. Сс. 32-33.

выражает черты именно Божественной “Образности” Слова, тем самым отражая в себе черты таинственных внутритроичных отношений. По святителю Афанасию, Сын является для человека не столько изначальным “Правилom”, не столько Ипостасным Образом, по которому создается Адам, сколько неотличимым от Отца и одновременно иным по отношению к Нему Образом Первообраза; Он приобщает созидаемых людей к последней, “крайней” тайне Отца и, в то же время, к таинству Божественной “соотнесенности” Лиц Пресвятой Троицы. Именно потому, что Сын является здесь перед нами в первую очередь как Образ Первообраза, подобное учение святителя Афанасия, как приоткрывающее для нас глубины троического бытия, должно рассматриваться скорее не в “христологическом” аспекте соотнесенности человека с Источником его богообразности — Сыном, но в аспекте “триадологическом”. Тем самым учение александрийского Святителя оказывается весьма близким по духу к мнениям тех Святых Отцов, которые считали одним из проявлений богообразности в человеке его природное сходство с некоторыми чертами внутритроичной Божественной жизни.

Ясно, что этот вариант учения о “Слово-образности” человека, сформулированный (в том или ином виде) представителями александрийской богословской школы по сути не является богословием “христоподобия” человека, то есть учением о его сотворении именно по образу **Ипостасного Слова**.

Однако и такое мнение — о сотворении людей по образу Богочеловека Христа — было также выражено и развито Святými Отцами и учителями Церкви.

Первым из Святых Отцов, высказывавших идею о “христологическом” аспекте создания человека по образу Сына Божьего — именно в связи с промышленiem о мире Ипостасного Слова и Его будущим Воплощением — стал священномученик Иринеи. Он пишет: “Слово же

сие открылось тогда, когда Слово Божие сделалось Человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово сделалось плотию, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу<sup>1</sup>. В другом месте Священномученик говорит еще более определенно: “Образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел. Поэтому Он явился также в последнее время, чтобы показать подобие человеческого образа с Самим Собою”<sup>2</sup>.

Итак, по мысли священномученика Иринея, быть по образу Божию означает существовать по образу *воплощенного* Ипостасного Слова. Наследник традиции апостола Иоанна Богослова, борец с гностицизмом, неизменно обладавший ярким и радостным чувством благодарной, евхаристической богопросвещенности, Ириней удачно соединял в своем богословии глубокий православный символизм с библейским историзмом, неустанно исповедуя реальность своей веры в Слово, пришедшее в мир и ставшее плотью.

По учению Иринея, человек изначально был создан по образу такого Слова, каким Оно должно было явить

---

<sup>1</sup> *Священномученик Иринея Лионский. Опровержение и обличение лжеименного знания // Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996. С. 480-481.*

<sup>2</sup> *Священномученик Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди // Св. Иринея Лионский. Творения. С. 579.*

Себя людям — при Своем Воплощении. Подобная сторона людской богообразности оставалась — до времени — сокрытой от ветхозаветного человека. Отметим, что такая сокрытость, по мысли Священномученика, даже таила в себе некую опасность: людям как бы не было с Кого “брать пример”, не на Кого было “ориентироваться” — в собственном духовном возрастании. Потому-то человеку, которому (в целях Божественной икономии) не была изначально открыта истина о том “Образце”, по которому он был создан — о Сыне Божиим, от века предопределившем Себя в жертву ради спасения мира — и оказалось так легко впасть в грех, утратить богоподобие. И все же Бог как бы дожидался “нужного момента”, когда люди, наконец, окажутся внутренне готовы к тому, чтобы им был явлен воплотившийся Сын Божий — тот Образ, по Которому они сотворены. И вот этот миг настал, и человек отныне уже обрел возможность сравнить собственное горестное состояние с тем духовным “идеалом” — Христом, к достижению подобия Которому ему и надлежит стремиться.

Священномученик Ириней, в отличие от представителей александрийской богословской школы, подчеркивает, что понятие образа Божия — как заложенного в человеке образа именно Христа — относится и к нашей телесности. При этом для него очень важно показать, что тело — не случайный придаток души (как учили гностики), но один из уровней человеческой личности, способный — в единении с душой — приобщаться Божественной жизни. Он пишет об этом так: “Совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотию, которая создана по образу Божию”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Священномученик Ириней Лионский. Опровержение и обличение лжеименного знания // Св. Ириней Лионский. Творения. С. 455.*



Вместе с тем священномученик Ириней почти ничего не говорит о том, в каких же аспектах людского бытия выражена такая наша “Слово-образность”. Из речений Лионского епископа становится ясно лишь одно: богообразным и осуществившим этот образ в богоуподоблении может считаться лишь тот, кто свят, кто живет в соответствии с тем идеалом, что осуществился в воплотившемся Сыне. Быть по образу Божию здесь означает жить по Христу — Христу прославленному, торжествующему над грехом и смертью.

В отличие от священномученика Иринейя Лионского, другой замечательный православный богослов — преподобный Анастасий Синаит — видит в подобной людской “Слово-образности” несколько иное содержание, особый смысл.

Конечно же, в области учения об образе Божиим в человеке преподобный Анастасий во многом повторяет идеи своих предшественников. Так, он учит о том, что всякий, кто желает познать Бога через вложенный в него образ Создателя<sup>1</sup>, должен постигать Божество не извне,

---

<sup>1</sup> Заметим, что преподобный Анастасий не различает термины “образ” и “подобие”, используя их как синонимы. Сопоставляя понятия “образа” и “подобия” Святые Отцы и учителя Церкви расходятся в их истолковании. Одни из них считают эти термины тождественными и синонимичными. Так думали, например, святители Афанасий Великий и Кирилл Александрийский. См.: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. Сс. 141-142; 187-188. Большинство же Отцов считает что “подобие” — это именно реализация заложенной в человеке богообразности, ее спасительная для людей актуализация. Так, святитель Василий Великий учит: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию... Это волеизъявление содержит два элемента: “по образу” и “по подобию”. Но созидание содержит только один элемент... ведь

но внутри себя — угадывая в собственном естестве черты, отражающие тайну Пресвятой Троицы и Ипостасного Слова<sup>1</sup>. При этом Преподобный говорит о том, что именно человеческая душа сотворена по образу Единого Триипостасного Божества; вся же полнота людского естества — в единстве его психофизического состава — отражает в себе уже образ Сына, причем Сына Воплощенного. Он пишет: “человек... ясно предызображает... вочеловечение Бога Слова — Единого от Святой Троицы. Пожалуй, одна душа есть [сотворенное] по образу одного Бога, а сочетание души и тела в нас есть [сотворенное] по подобию Во-

---

здесь Он сказал “по образу”, но не сказал “по подобию”... Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию... “По образу” я обладаю бытием существа разумного, “по подобию” же я делаюсь, становясь христианином... Что такое христианство? Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, оденься во Христа”. Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека “по образу”... // Журнал Московской Патриархии. 1972. 1. Сс. 36-37. Сходные мысли высказывает и преподобный Иоанн Дамаскин; он пишет: “Выражение *по образу* обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же *по подобию* обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно для человека”. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. М.—Ростов-на-Дону, 1992. С. 151.

<sup>1</sup> См.: *Преподобный Анастасий Синаит*. “Три слова об устроении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое”. Альфа и Омега. 1998. 4 (18). С. 110-111.

площения Слова”<sup>1</sup>. В другом месте он говорит: “я внимаю некоему [экзегету], наилучшим и наивозвышенным образом толкующему “по образу [Божиему]”, который, слегка изменив слова Моисея, говорит: “И сказал Христос: сотворю человека по образу и по подобию Своему. И сотворил Бог человека, по образу Своему сотворил его”. Следовательно, когда я вижу человека, созданного Богом, а также вижу божественное, неизреченное и животворное дыхание, вдохнутое Богом в то перстное и вещественное тело, то это впечатление [Божие] я мыслю не иначе, как [сотворенным] по образу, подобию и предызображению Христа. Ибо вдыхание из уст [Божиих] предназначало существование Бога Слова, а вхождение [этого дыхания] в персть [предызобразило] истинное вселение Его в плоть; я имею в виду [предназначало] по образу, а не по равенству со Ставшим непреложно Человеком, Который обладает сложным, единственным и нераздельным Лицом, а также состоит одновременно из Божества и человечества”<sup>2</sup>.

В чем же заключается своеобразие учения преподобного Анастасия о сотворении человека по образу Христа?

Время жизни преподобного Анастасия — VII век, век полемики с монофелитами — приходится на эпоху христологических споров. Период этот — время борьбы именно за такого Христа, Который только и мог искупить мир: борьбы за исповедание Бога, сделавшегося истинным Человеком; воспринявшего подверженное последствиям греха полное человеческое естество; подобного нам во всем, кроме самого этого греха. Именно поэтому лишь богослов той эпохи мог написать такие сло-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 95.

<sup>2</sup> *Преподобный Анастасий Синаит*. “Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе”. Сс. 75-76.

ва: “в человеке, словно в некоем отпечатлении и образе, не только предначертываются две сущности Христа, но и предопечатлеваются, словно в некоем смутном изображении, два безупречных действия и две воли [Его]”<sup>1</sup>. И если священномученик Иринеи писал некогда о схожести человека Христу, как отражении в нем совершенств Воплощенного ради нашего спасения Слова, то преподобный Анастасий говорит о сходной “Словообразности” человека, но реализующейся, однако, не через славу, а, напротив, через добровольное самоуничтожение Христа, через Его кеносис; и актуализируется, осуществляется такая людская “христообразность” — как это ни удивительно — именно благодаря преслушанию Адама, через посредство грехопадения. Итак, если по Иринею человек сотворен по образу Христа прославленного, то по Анастасию — он создан, вместе с тем, и по образу добровольно уничижающегося, умаливающегося Христа, Который ради Спасения мира принимает на Себя “зрак раба”.

Как же выражено это учение в творениях Преподобного? Анастасий обращается к тому моменту древнейшей Священной истории, когда Господь, говоря о только что совершившемся грехопадении Адама, произносит загадочные слова: “Вот, Адам стал как один из Нас” (Быт 3:22). Истолковывая смысл этого речения, преподобный Анастасий предлагает здесь свою, довольно неожиданную экзегезу. По его убеждению, такие слова Творца “ясно и недвусмысленно представляют телесную плотность Воплощения Бога Слова, Одного от [Святой] Троицы. Следует отметить, что [лишь] тогда, когда [Адам] стал веще-

---

<sup>1</sup> *Преподобный Анастасий Синаит*. “Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово третье или Слово против монофелитов”. Альфа и Омега. 1999. 2 (20). С. 121.

ственным и тленным, ему было сказано: “как один из Нас”<sup>1</sup>. По мысли Анастасия, как это поначалу ни кажется удивительным, человек сделался вполне сообразным “будущему”, уже “вочеловечившемуся” Христу лишь тогда, когда согрешил, когда его поврежденное грехом естество огрубело и одебелело, получило печать последствий преслушания Творцу. И здесь он именуется ставшим уже не только подобным всей Пресвятой Троице — в своей былой чистоте и духовной святости — но именно сообразным *Одному* из Пресвятой Троицы, то есть Сыну Божию.

Такая мысль требует пояснений. Для преподобного Анастасия, как и для большинства Святых Отцов, событие Воплощения находится в прямой зависимости от таинственного Предвечного Совета Лиц Пресвятой Троицы. Как мы помним, Слово — еще на Предвечном Совете, в предведении будущего свободного грехопадения Адама — уже “от века” готовится к Воплощению, Крестной смерти, к Искуплению мира. По мысли, имеющей свое основание еще в Священном Писании, Жертвенный Агнец уже был заклан еще прежде создания мира (ср., например, Откр 13:8). И вот, еще до начала творения, Искупитель уже готов пожертвовать Собой — в то время, как искупаемый Им Адам еще даже не существует. Конечно же, в таком предопределении Собственного Воплощения Господь тем самым отнюдь не предопределяет и грехопадение человека: просто Он пред-знает о нем заранее и готовит лекарство — еще прежде чем появилась болезнь. Но вместе с тем, даже эта болезнь неожиданно оказывается здесь “благим” условием для прославления павшего грехом Адама, ибо через преступле-

---

<sup>1</sup> *Преподобный Анастасий Синаит*. “Три слова об устроении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе”. С. 81.

ние человека осуществляется его сродство Христу. Разумеется, в Божественном замысле о человеке, по учению Святых Отцов, даже и вне Воплощения Сына мог существовать иной путь обожения Адама<sup>1</sup>. Но раз уж человек не смог сам (как следовало бы — по дару благодати Божией) исполнить свое предназначение, войти в сродство с Богом, усыновиться Ему, то Бог был “вынужден” Сам войти в сродство с людьми, став Сыном Человеческим.

Итак, по мысли преподобного Анастасия, человек, даже когда он уже был сотворен, когда он обрел в себе некие черты Божественного образа — отражая в душе таинственное единство Лиц Пресвятой Троицы — вместе с тем все еще существовал “не вполне” по Христу, — тому Христу, каким Он явил Себя миру по Воплощении: ведь Адам пока еще не согрешил. Разумеется, многие из “Слово-образных” черт уже и тогда были ему присущи. Как пишет преподобный Анастасий, “поскольку... Адам [сотворен] по образу и подобию Христа, постольку все высказываемое и свершаемое относительно Адама, за исключением только греха, есть по образу Христа”<sup>2</sup>. И тем не менее, человек пока еще не вполне соответствовал своему предвечному Первообразу.

А тем временем Бог — теперь уже Своими руками — продолжает увеличивать эту, призванную некогда явиться и исполниться, сообразность ветхого Адама с Адамом Новым. Он делает для падшего человека кожаные одежды. Как пишет Преподобный, “Адам отображает и предотпечатлевает Воплощение и телесную плотность чело-

---

<sup>1</sup> Об этом см., например, нашу работу: П. Малков. О Воплощении без Искупления. Богословский сборник. Вып. IV. 1999.

<sup>2</sup> Преподобный Анастасий Синаит. “Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе”. Сс. 87-88.

веческого рождения Нетленного и Невещественного Бога Слова и в том, что он, вместо нетленного, бессмертного и близкого к невещественному тела, которым обладал [до грехопадения], был переоблачен Богом в тело нынешнее — более дебелое и страстное. Этот пример... показывает..., что нагой и непокрытый Бог Слово будет покрыт и облачен в некие нерукотворенные и богозданные, кожаные и плотяные ризы нашего естества”<sup>1</sup>. Бог, тем самым, как бы предусраивает Свою будущую телесность, готовит к соединению с Собой человеческое естество.

Самый образ нынешнего существования человека — в его состоянии страстности и зависимости от последствий греха — по мысли преподобного Анастасия, также во многом отражает вложенный в нас образ Христов. Так, например, зачатие человека и его рождение, могут напомнить нам об ипостасном соединении во Христе Божества и человечества. Разумеется, здесь не идет речь о самом историческом событии Боговоплощения, которое, как учит нас Церковь, совершилось безмужно. И тем не менее, образ таинственного сочетания — при естественном зачатии — в единую личность иноприродных друг другу людских души и тела, могут напомнить о таинственном ипостасном соединении Божества и человечества во Христе. Как пишет преподобный Анастасий, “устроение и состояние человека обнаруживает [создание его] по образу и по подобию Христа, а образование человека в [материнской] утробе ясно указывает нам на ипостасное единение Христа. Ибо когда происходит зачатие человека, то в материнской утробе сочетаются душа и тело в неизреченном и необъяснимом, двояком и обоюдосуществующем соединении и слиянии. И ни тело не образывается и не устрояется раньше чем душа, ни душа не опережает тело и не предсуществует ему; но смертное и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 83.

бессмертное, словно две инородные сущности, взаимосочетаются, [образно] являя ипостасное единение двух инородных сущностей Христа — бессмертного Божества и смертного человечества Его”<sup>1</sup>.

Однако все вышесказанное еще не вполне отражает смысл учения преподобного Анастасия о “христообразности” человека — как его сотворенности по образу Воплощенного Слова. Следует отметить, что, по мысли Преподобного, в заложенном в нас образе Сына есть как бы “две стороны”, два аспекта. С одной стороны, мы оказываемся подобны Слову уничиженному, но с другой, именно через такое наше со-подобие мы оказываемся причастны и к Его прославлению. И если наша богообразность актуализируется благодаря кеносису Христа, то окончательно исполняется, реализуется она именно благодаря Христовой славе.

Здесь учение преподобного Анастасия, сближаясь с богословием священномученика Иринея, оказывается ему вполне созвучным. Вместе с тем, именно благодаря такому “двойному видению” значения человеческой “Слово-образности” для нас делается ясным и очевидным и то противоречие, которое существует между древней святоотеческой традицией и учением о. Сергия Булгакова.

Если, по мысли о. Сергия, цель Боговоплощения коренится в — равно и Божественной и человеческой — онтологии, то, по мысли преподобного Анастасия, смысл Воплощения (благодаря которому и реализуется заложенный в нас образ Христов) лежит исключительно в границах сотериологии. По убеждению Булгакова, Слово — это прежде всего предвечный Небесный Богочеловек, стремящийся осуществить в Воплощении Свою Собственную софийную “потенцию”. По вере же Преподобно-

---

<sup>1</sup> Там же. Сс. 80-81.



го, Сын — это предвечный Врач, готовящий для еще не созданной твари лекарство, творящий человека именно таким образом (вернее, именно *по такому* образу), чтобы его возможно было спасти. И еще (что не менее важно) Предвечное Слово, по Анастасию, является Учителем, стремящимся показать человеку в его сотворенной природе Себя Самого: отразив в нас, как в богообразной иконе, Свои будущие уничтожение и грядущую славу. Именно так Господь подает человеку — даже и человеку ветхозаветному, еще не искупленному Богом — благоую и радостную надежду на Христа, основание веры в Спасителя, зримое пророчество о Котором люди могут различить даже и в собственном падшем естестве. Как пишет преподобный Анастасий, Бог, по Своему Предвечному Совету, “будучи премудрым Промыслителем, предначертал в устройении и творении Адама образ и отпечатление Своего Воплощения, Рождества и Вочеловечивания. Он предвозвестил Свое зримое и незримое, смертное и бессмертное устройство, дабы человек, видя самого себя, отбросил всякие сомнения и, став верующим, узрел бы Христа — зримого и незримого, Бога и вместе человека, смертного и бессмертного, от Девы рожденного”<sup>1</sup>.

Как мы видим, по убеждению преподобного Анастасия, степень “христообразности” в человеке — начиная с момента его сотворения — как бы “возрастает” поступательно, постепенно реализуясь и осуществляясь: сначала через человеческое грехопадение, а затем благодаря его славе — обретенной в восприятии людского естества Божественным Словом. Именно в момент Воплощения, по мысли Преподобного, человек делается существующим по образу Божию даже в большей степени, чем ангелы<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 77.

<sup>2</sup> О подобном же “Слово-образном” превосходстве человека над ангелами пишет и преподобный Иоанн Дамаскин: че-

Это происходит потому, что человек отныне отображает собой уже не только Бога невидимого, но и Бога, ставшего плотью. Но человек делается существующим по образу Божию даже в большей степени, чем ангелы еще и по той причине, что Сын Божий отныне становится навеки пребывающим по образу человеческому. Осуществляется как бы некий “обмен” образами между Творцом и тварью; Создатель и Его создание вступают отныне в природное сродство — и по общему для них человечеству, и по дару благодати, подаваемому Богом людям. Как пишет преподобный Анастасий, “если человек после своего преслушания и был “умален малым чим от ангел” (см. Пс 8:6), как ставший смертным, то, благодаря ипостасному единению с ним Бога Слова, он был сразу намного предпочтен ангелам. Ибо некогда бывший по образу Божиему, ныне стал вместе с Богом, и прежде сопричастующий образу Божию стал теперь передающим образ свой Богу...”<sup>1</sup>.

Заметим, что по Булгакову, в отличие от Преподобного, Сын Божий “самовольно” и властно вступает в земную реальность, как бы “забирая” то, что Ему онтологически необходимо — человеческое естество; ведь, как мы помним по о. Сергию, Господь просто “должен” воплотиться и реализовать Свое потенциальное “предвечное Богочеловечество”. Потому-то здесь, по сути, и не может осуществиться

---

ловек создан “по образу, которым имел стать Сын Божий, — ведь Он стал не ангелом, но Человеком”. *Преподобный Иоанн Дамаскин*. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 1997. С. 108.

<sup>1</sup> *Преподобный Анастасий Синаит*. “Три слова об устроении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое”. С. 118.

здесь, по сути, и не может осуществиться свободное согласие человека на подобное Воплощение. Для преподобного же Анастасия, равно как и для всех обращавшихся к данной теме представителей целостной святоотеческой традиции, важнейшим является именно то, что человек (в лице Богоматери) *свободно* передает свое естество Богу и что без такого людского “вольного” согласия на Воплощение Сын не пришел бы в мир. Кроме того, по о. Сергию, Слово “от века” уже существует по образу человеческого, в то время как по преподобному Анастасию, Сын Божий приобретает этот образ — во всей его целостности — лишь через Свое *фактическое* ипостасное единение с людским естеством.

Но одновременно мы видим и то, что, по мысли Святых Отцов, человеческий образ, который воспринимает на Себя Слово, не оказался для Него чем-то абсолютно Ему чужим, несходным с Ним, ибо этот образ сам по себе уже является отображением Слова. При творении Бог заложил в Адама множество черт, делающих его “родным” Богу, дающих ему надежду на возможность богоусыновления. Среди этих черт были и те, что уподобляли человека Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, Слово — и как Образу Отца и, одновременно, как Тому, Кто, ради избавления людей от рабства смерти и греху, предвечно решил стать Сыном Человеческим. Именно поэтому Христос приходит к людям как к тем, кто Ему близок, как “к своим”; правда, “свои Его не приняли” (ср. Ин 1:11)...

При осмыслении значения и способа такого ответного свободного и благодарного людского дарения — дара собственного естества, врученного человеком, через посредство отроковицы Марии, искупающему мир Богу — вспоминаются слова известной Евхаристической молитвы: “Твоя от Твоих Тебе приносяще...”. Значение этих слов заключено в том, что именно здесь

мы признаемся в том, что благодарно приносим Богу то, что, на самом деле, нам не вполне принадлежит, ибо все это — и хлеб и вино — получено нами от Него, как Его нам щедрый дар. Подобно “неверному управителю” из Евангельской притчи, за Литургией мы приносим Богу, принадлежащее лишь Ему Одному; тем самым мы желаем стяжать благодать, обрести богопричастность через “неправедное богатство” (ср. Лк 16:9). И в ответ на этот “незаконный”, “неправедный”, но, вместе с тем, и смиренный (благодаря подлинному осознанию такой его “незаконности”) дар — в ответ на возносимые священником у Престола Божия хлеб и вино — на “предлагаемое” сходит Святой Дух: сходит и открывает нам путь “в вечные обители” (Лк 16:9) Небесного Отца.

Нечто подобное произошло и с тем образом, что был некогда вручен от лица человеческого рода — Сыну. Этот образ также оказался нашим “неправедным богатством” — ведь в нем “от века” содержались отблески присущих Слову совершенств, черты Его соподобия Отцу. Именно поэтому человек передал свой образ Сыну Божию одновременно и как долг и как дар. Долг, ибо в нем заключены черты “Словообразности”, извечно принадлежащие лишь одному Слову. Дар, потому что, сам этот Божественный образ был человеку подарен Богом навеки, и человек — в прекрасном и, одновременно, страшном даре свободы — мог поступить с ним “по собственному разумению”: стяжая святую богопричастность или используя его на погибель себе. Некогда Адам применил свою свободу во зло — пал грехом. Произошло это потому, что данное ему Богом “богатство” он возомнил принадлежащим лишь ему одному. Со временем вразумленный Создателем человек вспомнил о том, что обладает этим богатством не вполне по праву, что подлинная свобода заключена не в возможности богоборческого

бунта, но в святом смирении, в свободе “рабства Богу”, в послушании своему Творцу. Вот тогда-то Одна из людского рода вернула — от лица всего человечества — тот долг, что в течение тысячелетий тяготел над потомками Адама и Евы; вернула, обращаясь к ангелу, а через него и к Богу, со словами: “се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему” (Лк 1:38)...