

К. Г. Шахбазян
В. В. Крымов
М. А. Шахбазян

ЗРАКУ
РАУ
ПРИАУ...

К. Г. Шахбазян, В. В. Крымов, М. А. Шахбазян

ЗРАКЪ РАБА ПРИИМЪ...

**К вопросу об искажениях ортодоксального понимания
Боговоплощения в католической и православной богословской
мысли конца XIX – начала XXI в.**

Краснодар
Традиция
2020

УДК 232; 282; 801.73
ББК 86.37; 80
Ш31

Рецензенты:

Сергей Сергеевич Аванесов, доктор философских наук,
заведующий кафедрой теологии Гуманитарного института Новгородского
государственного университета имени Ярослава Мудрого.

Протоиерей Кирилл, Коршунов, кандидат богословия, кандидат
философских наук, заведующий библейско-богословской кафедрой
Екатеринодарской духовной семинарии.

Ольга Евгеньевна Павловская, доктор филологических наук, доцент,
заведующая кафедрой русского языка и речевой коммуникации Кубанского
государственного аграрного университета.

Шахбазян К. Г., Крымов В. В., Шахбазян М. А.

Ш31 Зракъ рабапримъ... К вопросу об искажениях ортодоксального
понимания Боговоплощения в католической и православной богослов-
ской мысли конца XIX – начала XXI в. / К. Г. Шахбазян В. В. Крымов,
М. А. Шахбазян. – Краснодар: Традиция, 2020. – 368 с.

ISBN 978-5-91883-350-6

Монография представляет собой критическое исследование ошибоч-
ных трактовок Боговоплощения в католическом и православном богосло-
вии конца XIX – начала XX века. Авторы также излагают православное
понимание Боговоплощения, основанное на учении Соборов и святых
отцов. Книга может представлять интерес для исследователей в области
теологии, религиоведения и религиозной философии.

УДК 232; 282; 801.73
ББК 86.37; 80

ISBN 978-5-91883-350-6

© Шахбазян К. Г., 2020
© Крымов В. В., 2020
© Шахбазян М. А., 2020
© Издательство «Традиция», оформление, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	5
<i>Введение</i>	7
1. Искажение ортодоксального понимания Боговоплощения в католическом богословии XX века.....	10
1.1. Учение II Ватиканского собора	10
1.2. «Новая теология»	23
1.2.1. Карл Ранер.....	24
1.2.2. Анри де Любак	26
1.2.3. Ганс Урс фон Бальтазар.....	54
1.3. Некоторые итоги.....	97
2. Искажение святоотеческого учения в православном богословии конца XIX – начала XXI в.	100
2.1. Учение о Боговоплощении в современном школьном богословии (на примере сочинений протоиерея Олега Давыденкова) ...	100
2.2. Протопресвитер Иоанн Мейендорф.....	119
2.3. Владимир Лосский: критический очерк догматического богословия	153
2.4. «Метафизика всеединства».....	252
2.4.1. Л. П. Карсавин.....	252
2.4.2. Протоиерей Сергей Булгаков	263
2.4.3. В. С. Соловьев	275
2.5. Митрополит Антоний (Храповицкий).....	282
2.6. Архимандрит Иларион (Троицкий)	293
3. Ортодоксальное учение о Боговоплощении	302
3.1. Священномученик Иринеи Лионский и святитель Афанасий Александрийский	302
3.1.1. Священномученик Иринеи Лионский.....	303
3.1.2. Святитель Афанасий Александрийский.....	308

3.1.3. Учение о Боговоплощении сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Александрийского: вывод.....	317
3.2. Святители Василий Великий и Григорий Нисский.....	317
3.3. Учение о морфи у других свв. отцов.....	321
3.3.1. Святитель Григорий Богослов	321
3.3.2. Святитель Кирилл Александрийский	322
3.3.3. Святитель папа Лев Великий.....	322
3.3.4. Святитель Иоанн Златоуст	323
3.3.5. Святитель Софроний Иерусалимский.....	324
3.3.6. Святитель Феофан Затворник.....	325
3.4. Преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин.....	328
Выводы.....	335
<i>Послесловие: Критский собор</i>	<i>337</i>
<i>Вклады авторов</i>	<i>346</i>
<i>Библиографический список.....</i>	<i>347</i>
<i>Именной указатель.....</i>	<i>362</i>

Предисловие

Данная монография представляет достаточно ясную картину противостояния на протяжении конца XIX – начала XXI в. двух направлений христианского богословия: «богословия искупления» и «богословия воплощения» (воспользуемся процитированным в монографии выражением историка II Ватиканского собора Жилия Рутье, увидевшего «основное противоречие между богословием воплощения и богословием искупления»), которые дают понимание причины и цели воплощения Христа согласно так называемым юридической и органической теориям Искушения.

Работа проведена на материале текстов богословских сочинений католического Запада и православного Востока (преимущественно относящихся к Русской Православной Церкви) в контексте документов Церковных Соборов и сочинений свв. отцов. Авторы, открыто заявляющие о своей приверженности «богословию искупления», отказались от широты охвата материала (прежде всего – персоналий), избрав путь предельно детального критического разбора сочинений лишь наиболее влиятельных богословов, отстаивающих «органический» взгляд на Искушение. Такое решение представляется довольно обоснованным, поскольку представители обоих направлений выражают претензию на соответствие традиционному ортодоксальному учению Церкви и настаивают на укорененности своих взглядов в Священном Предании. Для того чтобы оценить обоснованность претензий, авторам пришлось рассмотреть огромное количество цитат из свв. отцов и ссылок на их тексты, предлагаемых сторонниками «богословия воплощения» в качестве опоры. Разумеется, при расширении круга рассматриваемых персоналий авторам пришлось бы писать многотомное исследование. Надо признать, что число обнаруженных авторами тенденциозных интерпретаций цитируемых источников, недобросовестного цитирования и даже буквальных искажений текстов оказалось впечатляющим.

Но проделанная работа не осталась просто коллекцией критических наблюдений и заметок, не отвлекла авторов от главной цели – попытки увидеть за деталями два целостных взгляда на христианство, отчетливо проявляющихся в различном раскрытии смысла большинства его ключевых понятий: сотворения человека, грехопадения, воплощения Христова, крестной смерти Спасителя, Евхаристии, Церкви и, наконец, спасения и посмертной участи человека. Кроме того, авторам удалось показать принципиальную связь понимания смысла названных понятий с пониманием смысла терминов «сущность» (природа) и «ипостась» (личность, лицо, индивид).

Пройденный авторами путь и достигнутый ими результат можно признать первым в богословской литературе опытом целостного и, одновременно, детализированного сравнительного анализа «богословия искупления» и «богословия воплощения». Авторам удалось убедительно показать, что именно «богословие искупления» является традиционным ортодоксальным учением Церкви, тогда как «богословие воплощения» представляет собой извод оригенизма. Вместе с тем авторами впервые введено в научный оборот и достаточно аргументированно обосновано понимание оригенизма как инклюзивистской версии гностицизма (в отличие от эксклюзивизма традиционного гностицизма).

Хотя в работе прослеживание ранних (до конца XIX в.) истоков современного «богословия воплощения» (помимо, разумеется, Оригена) лишь кратко намечено, монография открывает возможность для дальнейших исследований в этом направлении.

Павел Бойко,

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Кубанского государственного университета

Введение

Учение о Боговоплощении занимает в христологии и вообще в догматическом учении Церкви важнейшее место, ибо оно есть раскрытие одного из аспектов способа, которым Бог Слово осуществляет спасение человеческого рода. То есть дает нам верное понимание сотериологии – учения о спасении, касающегося каждого человека. И ясно, кажется, что искажение этого учения не должно оставаться незамеченным и неисправленным, как нечто отвлеченное и не имеющее для нас жизненной важности. Это всегда было очевидно Церкви, неоднократно собиравшейся на Вселенские Соборы для исправления возникавших уклонений и для отчетливого формулирования ортодоксального понимания Боговоплощения. Это очевидно нам – авторам данного сочинения, имеющего целью указать на обнаруженные нами факты искажений. Это, надеемся, станет очевидно и читателям, чье внимание мы хотим обратить на данные факты.

Итак, со времен Вселенских соборов богословие Боговоплощения занимает в догматическом учении Православной Церкви центральное место наряду с триадологией и христологией. Однако **предварительный обзор богословской литературы Нового и Новейшего времени позволил нам заметить, что на страницах самых разных богословских трудов слово «Боговоплощение» используется в двух различных смыслах, при этом названная омонимия в новой богословской литературе странным образом не была предметом специального исследования.**

Мы считаем необходимым отчасти восполнить лакуну и дать хотя бы краткий анализ истории названной омонимии. Мы надеемся, что наш анализ и его концептуальные выводы стимулируют давно назревшее всестороннее исследование вопроса, которое следует предпринять с опорой на более широкий пласт источников, кажущийся, впрочем, уже плохо обозримым. Мы, тем не менее, убеждены, что подобное исследование приведет к углублению и уточнению защищаемых ниже положений.

Начиная по крайней мере со II века от Р.Х. Боговоплощение понимается христианами богословами (и мы надеемся это убедительно доказать) как восприятие Ипостасью Логоса от Духа и Девы Марии индивидуальной одушевленной первозданной человеческой плоти. Такое понимание, находящееся в согласии с буквой и Духом и новозаветного Откровения, и церковного Предания, мы называем **ортодоксальным**. Именно это ортодоксальное понимание Воплощения соответствует новозаветному учению о Спасении мира Крестной Жертвой Христа-Искупителя, согласно которому невинный и безгрешный

Христос-Искупитель заплатил за людей весь долг, словно Сам был виновен, возвратив их к благодати Царствия, отдав Себя Самого в выкуп за род человеческий. Новозаветному учению соответствует и традиционное богословие церковных Таинств, утверждающее их в качестве единственного способа усвоения верным плодов Жертвы Христовой. В русской богословской литературе концептуализацией ортодоксального понимания Воплощения является ряд блестящих догматических сводок, связанных с именами митр. Макария (Булгакова), епископа Сильвестра (Малеванского) и других столпов русского богословского академизма XIX – нач. XX в.

Иными словами, ортодоксальное понимание Боговоплощения является лишь иной формулировкой той истины, что вся тайна нашего искупления смертью Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею Кровью долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе – взамен нас исполнил и потерпел всё, что только требовалось для отпущения наших грехов.

Некоторые раннехристианские тексты (включая время I и II Вселенских Соборов) содержат, однако, и другие трактовки Боговоплощения. Важнейшей для целей нашего исследования оказывается изредка высказываемое ранними авторами богословское мнение о том, что вследствие Воплощения **Тело Христово** включает в Себя не только воспринятое от Девы, но и весь человеческий род, мыслимый то как «Единое Существо» («Мистическое Тело»), то как «общая природа», то как совокупность индивидуумов (подобное) и даже ангельские миры, или даже совокупность всего сотворенного, т.е. **понимается расширительно**. Расширительное понимание состава Тела Христова делает возможным говорить и о расширительном понимании Боговоплощения, очевидным образом отличающегося от того понимания, которое выше названо нами пониманием ортодоксальным. Поборники расширительной трактовки Воплощения нередко называют таинственное соединение верных и Христа «природным», отличая его от соединения «личного».

Генезис этого воззрения требует отдельного исследования. На наш взгляд, это ясно восходящее к Оригену и имеющее отчетливые гностические черты понимание Воплощения имеет много общего и с еврейским мистицизмом (в частности, с учением об Адаме Кадмоне), и с другими испытанными гностическими влияниями системами мысли. Детали, обретаемые вокруг этой идеи, особенно популярной у многих эзотериков Средневековья и Нового времени, столь пестры и разнообразны, что их экспликация составила бы объем не одного увесистого тома.

Для целей нашей работы, однако, важно, что смысловое смешение либо взаимная подмена ортодоксальной и расширительной трактовки Боговоплощения, усматриваемые нами в трудах целого ряда авторов, относящих себя как к католической, так и к православной традициям, являются основой искажения (или как минимум размывания) смысла догматически определенного термина «Боговоплощение». Краткий анализ ряда версий и последствий этого смешения смыслов и составляет основной предмет настоящего исследования.

Следует подчеркнуть, что принятие тем или иным автором расширительной трактовки Боговоплощения *концептуально* с неизбежностью ведет и к отказу от традиционного понимания Искупления как Выкупа. Есть самые серьезные основания полагать, что критика ортодоксального понимания Искупления, к сожалению ставшая уже общим местом в русской богословской литературе XX–XXI вв., в конце концов опирается именно на явную или скрытую рецепцию расширительного учения о Воплощении Бога Слова, т.е. на те или иные версии оригенизма. Здесь мы говорим именно о *концептуальной* связи, поскольку из истории Церкви известны примеры оригениствующих богословов, на первый взгляд учивших об Искуплении вполне традиционно.

Мы надеемся показать, что процесс смешения ортодоксальной и расширительной трактовки Воплощения является единым для определенных богословских течений и в католичестве, и в православии, он глубоко и давно взаимообусловлен. Однако, поскольку результаты его достигли в современном католичестве гораздо большей откровенности выражения и гораздо более проявлены, определяя уже и содержание официальных документов, мы начнем наше рассмотрение именно с католичества.

В заключение отметим, что ввиду концептуального характера настоящей сводки мы принципиально *ограничивали* число цитируемых источников и имен. Изначально мы преследовали цель дать ясный анализ темы, но, осознав колоссальность объема материала, проанализировали только концептуальные, порой хрестоматийные тексты, доступные, прежде всего, русскоязычному читателю. Поэтому хотелось бы подчеркнуть, что настоящая работа адресована тем читателям, для которых интерес исследования не исчерпывается почти исключительно аккуратно составленным научным аппаратом последнего. Всякий заинтересовавшийся предметом, с опорой на концептуальные выводы этой работы, без особого труда составит свой собственный научный аппарат, дополненный новыми именами и ссылками.

1. ИСКАЖЕНИЕ ОРТОДОКСАЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ БОГОВОПЛОЩЕНИЯ В КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА

1.1. Учение II Ватиканского собора

В сознании не только обычных православных верующих, но и многих ученых богословов Католическая церковь в вероучительном отношении по-прежнему стойко ассоциируется с временами Высокой Схоластики. Этот наивный и исторически неадекватный взгляд во многом обязан своей стойкостью полному отсутствию каких-либо серьезных отечественных исследований новейшей истории Римской католической церкви, конкретно, событий II Ватиканского собора, его причин и последствий. Между тем новейшая история РКЦ представляет особый интерес в связи предметом настоящего исследования, поскольку отказ от ортодоксального понимания Боговоплощения получил здесь уже официально начальное догматическое оформление. Так как последнее утверждение требует доказательств, мы начнем с анализа ряда догматических определений II Ватиканского собора, конкретно с цитаты:

«Он, Сын Божий, через Свое воплощение, соединился неким образом с каждым человеком»¹.

Что такого особенного сказано в процитированной фразе? Понятно же, что Сын Божий действительно «через Свое воплощение, соединился неким образом с каждым человеком». Однако всё дело в понимании того образа, которым совершено соединение. В текстах так называемых лефевристов (или традиционалистов)² среди прочих критических высказываний в отношении решений II Ватиканского собора есть слова и относительно этого «некоторого образа» соединения³. Вот что они говорят:

«II Ватиканский собор проникнут ошибочной концепцией „Воплощения“. Фактически это ошибочное утверждение, что Своим Воплощением Сын Божий неким образом соединяет

Себя со всеми людьми (*Gaudium et Spes*, §22), как будто Второе Лицо Святой Троицы, воплощая Себя в реального человека, в человека, существовавшего исторически, был соединен этим со всеми другими людьми; и как будто каждый человек, исключительно по факту своего рождения человеком, оказывается соединенным со Христом, даже сам не зная об этом. Этим утверждается, что идея Святой Церкви состоит в том, что это больше не „Мистическое Тело Христово“ и поэтому больше не Святая Церковь тех, кто верит во Христа и крещен. Таким образом, „Народ Божий“, который является Церковью (Христа), оказывается просто совпадающим с человечеством как таковым»⁴.

Итак, члены «Братства св. Пия X» в тексте Пастырской конституции увидели больше, нежели лишь, что Сын Божий в Своем воплощении стал одним из людей и этим соединился со всеми. Нет, оказывается, здесь соединение в воплощении означает отождествление Церкви – Тела Христова – и всего человечества. Все люди *некоторым образом* оказываются членами Тела Христова просто по факту Воплощения. Не требуется ни Крещения, ни других Таинств Церкви, ни даже знания о Христе и Его воплощении.

Однако не слишком ли радикальные выводы делаются лефевристами из фразы в пастырской конституции? Не слишком ли однозначно интерпретируются слова о «некоем образе» соединения Христа с людьми? Есть же простое объяснение этому утверждению: став человеком, Спаситель соединился со всеми людьми как член рода человеческого.

Но вот, например, как понимает мысль, выраженную в *Gaudium et Spes*, о соединении Христа с каждым человеком папа Иоанн Павел II⁵:

⁴ «Vatican II is imbued with an erroneous conception of the „Incarnation“. In fact, this error asserts, that by His Incarnation, the Son of God somehow unites Himself to all men (*Gaudium et Spes*, §22), as if the Second Person of the Blessed Trinity, by incarnating Himself into a real man, into an individual having existed historically, was united by this to all other men; and as if each man, solely by the fact of being human, of having been born, finds himself united to Christ without knowing it. By this, the idea of the Holy Church is that it is no longer the „Mystical Body of Christ“ and, therefore, no longer the Holy Church of those who believe in Christ and are baptized. Therefore, the „People of God“ which is the Church (of Christ) tends to coincide simply with humanity itself». См.: *The Errors of Vatican II* // http://www.sspxasia.com/Documents/SiSiNoNo/2003_May/errors_of_vatican_II.htm.

⁵ Напомним, что будущий папа Кароль Войтыла является одним из авторов GS (См. об этом, напр.: *История II Ватиканского собора* / под общей редакцией Джузеппе Альбериги, рус. изд. под общ. ред. Алексея Бодрова и Андрея Зубова. В 5-ти томах. М.: Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2003–2009. (Серия «История церкви») Т. IV. 2007. – 849 с. – С. 339 и след.), и его интерпретация имеет важное значение.

¹ Пастырская конституция «*Gaudium et Spes*», 22. 7 декабря 1965 // *Документы II Ватиканского собора*. Изд-во Паолине, 1998. – 589 с. С. 377–466. – С. 394. **Здесь и везде ниже выделение полужирным шрифтом в цитатах наше.** – *Авт.*

² Официальное название: «Священническое братство св. Пия X». Группа единомышленников и последователей католического архиепископа Марселя Лефевра, совместно с ним не принявших решений II Ватиканского собора и фактически отколовшихся от КЦ.

³ Интересно, что нам не удалось обнаружить в литературе на русском языке никакого упоминания об этой критике. У русскоязычного читателя поневоле создается ложное представление, будто расхождения касались только обрядовых новшеств II Ватикана.

«<...> единственный путь, по которому должна идти Церковь наших дней: путь, испытанный веками, и, вместе с тем, путь будущего. Этот путь указал Сам Господь Иисус Христос, когда, как говорит Собор, „Он, Сын Божий, через Свое воплощение соединился неким образом с каждым человеком“ (GS, 22). Церковь, следовательно, видит свою главную задачу в том, чтобы это соединение могло постоянно осуществляться и обновляться» (*Redemptor hominis*, 13)⁶.

По-видимому, простое понимание, заключающееся в том, что «некий образ» соединения – это причастность Христа по воплощению роду человеческому, здесь недостаточно. Ведь такое соединение нет нужды продолжать осуществлять и обновлять.

А теперь взглянем на один интересный фрагмент постсоборного *Катехизиса* Католической церкви, проясняющий, какова должна быть правильная⁷ интерпретация:

«Как Адамов грех стал грехом всех его потомков? Весь род человеческий в Адаме – „как единое тело единого человека“. Этим „единством рода человеческого“ все люди – соучастники Адамова греха, как все – соучастники праведности Христа» (*Катехизис Католической Церкви*, 404)⁸.

Как видим, представление о единстве человечества со Христом имеет здесь основанием единство человечества в Адаме. Более того, уже по одному факту этого «единства рода человеческого» каждый человек оказывается «соучастником праведности Христа».

Для подтверждения мысли о единстве человечества в Адаме *Катехизис* отсылает к сочинению Фомы Аквинского *De malo*, q. 4 a. 1 co. Resp. Но у Фомы такой мысли не обнаруживается. Он говорит:

«Таким образом, нам следует рассматривать всё человечество, получившее свою природу от своего прародителя, как единое сообщество, или даже как единое тело всего рода человеческого, **в котором мы действительно можем рассматривать каждого человека, и даже самого Адама, или как отдельное лицо, или как члена этого сообщества, через свое**

⁶ См.: Искупитель человека (*Redemptor Hominis*). Окружное послание (Энциклика) Его Святейшества Папы Иоанна Павла II Верховного Понтифика // http://cconline.ru/redemptor_hominis.pdf.

⁷ В Предисловии к 4-му изданию читаем: «Отвечая чаяниям верных и пожеланиям чрезвычайного Синода Епископов, состоявшегося в 1985 г. по случаю 25-летия окончания II Ватиканского собора, специально созданной для этого комиссией был разработан «Катехизис Католической Церкви», утвержденный Папой Иоанном Павлом II» (*Катехизис Католической Церкви*. 4-е изд. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 813 с. – С. 5).

⁸ *Катехизис Католической Церкви*. С. 105.

природное происхождение являющегося производным от единого»⁹.

Из этого текста можно вывести лишь единство человеческого рода **по происхождению от Адама** как прародителя, но никак не в Адаме. То есть сказать, основываясь на тексте Фомы, что тело Адама и есть «единое тело единого человека» – неточно; Адам, хотя и является родоначальником человечества, но входит в это единство как один из индивидов.

Здесь же приведем цитату из другого сочинения Фомы – *Summa Theologiae*, I^a – Пае q. 81 a. 3 ad 3 – чтобы увидеть яснее, насколько вообще возможна опора мысли данного фрагмента *Катехизиса* на взгляды самого Фомы:

«Ответ на возражение 3. Как грех Адама передается всем, кто рожден от Адама телесно, точно так же **благодать Христова передается всем, кто посредством веры и крещения рожден от Него духовно**, и это служит не только к избавлению от греха прародителя, но и к устранению актуальных грехов и обретению славы»¹⁰.

Разница между текстами Фомы и *Катехизиса* (который вроде бы основывается на взгляде Фомы) существенная. Согласно Фоме «соучастником праведности Христа» человек становится отнюдь не вследствие «единства рода человеческого», не как член «единого тела единого человека», но вследствие нового, духовного, рождения в Боге посредством таинства Крещения¹¹.

И уж совсем невозможно вывести из учения Фомы какое бы то ни было представление о восприятии Спасителем некоего «единого тела». В четвертой книге *Суммы теологии* он пишет:

«[Дамаскин говорит (*ТИПВ*, III, 11)], что Сын Божий „не принимал то человеческое естество, которое созерцается в [целом] роде, ибо Он не воспринял всех личностей [человеческого естества]“.

⁹ «Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno».

¹⁰ Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Перевод, редакция и примечания С. И. Еремеева. Киев, 2002–2015. Часть II–I. Вопросы 49–89. Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2008. – 536 с. – С. 426.

¹¹ Ниже, впрочем, говорится: «Крещение, давая жизнь благодати Христовой, смывает первородный грех и возвращает человека Богу, но последствия для ослабленной и склонной ко злу природы остаются в человеке и требуют духовной борьбы». Однако трудно понять, зачем нужно Крещение тем, кто уже участвует в праведности Христа...

Отвечаю: принятие Словом человеческой природы во всех ее „подлежащих“ было бы недолжным. Во-первых, потому, что естественная для человеческой природы множественность „подлежащих“ в таком случае была бы устранена. В самом деле, как было доказано выше, мы не должны усматривать никакого иного „подлежащего“ в принятой природе помимо принявшего Лица, и коль скоро не было никакой иной человеческой природы помимо принятой, то из этого следует, что было только одно „подлежащее“ человеческой природы, каковое суть принявшее Лицо. Во-вторых, потому, что это было бы умалением достоинства воплощенного Сына Божия как Первенца среди многих братьев согласно человеческой природе, а равно и Первородного во вселенной согласно Божеству, поскольку тогда бы все люди обладали равным [с Ним] достоинством. В-третьих, коль скоро воплотилось одно божественное „подлежащее“, то Ему надлежало принять одну человеческую природу¹² так, чтобы с обеих сторон могло обнаруживаться единство»¹³.

Заметим, что Католическая церковь прежде II Ватикана веровала в полном согласии с Фомой. Вот выдержка из *Катехизиса* 1885 года:

«Неповиновением своим Богу [Адам] погубил себя и в себе весь происшедший от него род человеческий. Мы все наследовали вину Адама, подобно как мы были бы соучастниками его невинности и блаженства, если бы он остался верным Богу. Итак, все люди согрешили в первом человеке; все сделались виновными перед Богом. Грех праотца нашего сделался таким образом грехом нашим, и еще до рождения нашего мы уже виновны пред лицом Всевышнего. Истина таинственная, превышающая наше понятие, но о которой вера запрещает нам сомневаться. Это есть главный, основной догмат религии христианской, и вся она имеет тесную связь с этим догматом; потому что первородный грех, будучи источником всякого зла, есть тоже вместе и первая причина необходимости в Посреднике и Спасителе, который бы примирил нас с Богом,

¹² Здесь Фома говорит о природе, воспринятой Христом, согласно прп. Иоанну Дамаскину, как «той, которая есть в индивидуе, тождественной виду». Об этом определении прп. Иоанна (как и о том, в каком смысле можно говорить о восприятии т. наз. общей природы, мы будем подробно говорить ниже.

¹³ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 1–26. Киев: Ника-Центр, 2012. – 336 с. – С. 80–81.

изгладил грехи наши и искупил нас от вечного рабства. Св. Писание самым ясным образом показывает эту истину, этот главный догмат христианства» (*Пространный Катехизис*, XIII)¹⁴.

Здесь мы также видим понимание возможности освобождения от первородного греха не вследствие воплощения Слова в единство «единого тела единого человека», но вследствие того, что Спаситель, став человеком, является Посредником и Искупителем.

Далее в тексте разъясняется, как это следует понимать:

«Четвертый член Символа веры излагает нам способ, коим Бог совершил искупление человек. Грех до такой степени ненавистен Богу, что Он даже не пощадил Сына Своего, но предал Его жесточайшим мучениям и самой позорной смерти, потому что Он взял на себя преступления наши. Здесь мы особенно усматриваем чрезвычайную к нам любовь Сына Божия, Который добровольно решился подвергнуть себя всем этим мучениям и крестной смерти, чтобы удовлетворить за нас правосудию Божию и искупить нас ценою крови Своей от власти ада. Первый человек ввел смерть грехом своим в мир, подвергая себя и потомство свое не только телесной, но и духовной смерти или вечному проклятию. <...> Иисус Христос, Который, как человек, мог страдать, а как Бог мог сообщить страданиям своим безконечную заслугу, один Он мог совершенно удовлетворить правосудию небеснаго Своего Отца, принося Ему Свои страдания цены безконечной, вместо должнаго греху человек наказания. Итак, Тот, Который был совершенно невинен, заступил место виновных: смерть Его разрушила царство смерти, освободила людей от царства греха и ада и отверзла им врата жизни вечной. И потому-то Иисус Христос справедливо называется Агнцем Божиим, уничтожающим грехи мира. Он есть сам Первосвященник и жертва. Он вошел на небо, коего прообразованием было ветхозаветное святилище, не с кровию животных, но с собственной кровию, и Он принес единой жертву Богу в смерти Своей» (*Пространный Катехизис*, XVI)¹⁵.

¹⁴ Стаевич Доминик. Пространный римско-католический догматический и нравоучительный катехизис для руководства при преподавании Закона Божия во всех учебных заведениях, составленный Доминиканского ордена священником, ныне ректором Римско-католической духовной академии Домиником Стаевичем. Вильна: А. Г. Сыркин, 1885. – 190 с.

¹⁵ Там же.

Видимо, приходится согласиться, что претензии лефевристов ко II Ватиканскому собору небеспочвенны, ими действительно выявлено некое новое понимание Воплощения, новое понимание «образа соединения» каждого человека со Христом, принципиально отличное от традиционного для католичества. Если попытаться сформулировать проблему кратко, то можно воспользоваться удачной характеристикой происходившего на II Ватиканском соборе, данной одним из историков Собора Жилем Рутье, увидевшим «**основное противоречие между богословием воплощения и богословием искупления**»¹⁶.

Рассмотрим сказанное подробнее.

Сразу отметим, что традиционное учение Католической церкви вообще не знало противоречия между «богословием воплощения» и «богословием искупления»¹⁷. **Воплощение мыслилось как необходимое условие для возможности совершения дела искупления человечества** – дела, которого не мог совершить никто, кроме вочеловечившегося Бога Слова (как говорится в цитированном выше *Katechizise*: «один Он мог совершенно удовлетворить правосудию небесного Своего Отца, принося Ему Свои страдания цены бесконечной вместо должного греху человека наказания»). Нужно было, чтобы в понимании одного или другого «богословий» произошло такое изменение, что пришлось говорить о противоречии. И, как мы увидели, – в отношении «богословия воплощения», во всяком случае, такое изменение было отчетливым образом совершено. «Соучастником праведности Христа» человек, оказывается, становится не посредством духовного рождения в таинстве Крещения, а по причине единства человеческой природы, по факту восприятия ее Христом в Воплощении. Можно предположить, что и понимание искупления претерпело после II Ватикана изменения. И тем самым возникшее противоречие было снято.

И действительно, современный *Katechizis* говорит об Искуплении несколько иначе, чем *Katechizis* 1885 года. Хотя в тексте можно обнаружить и традиционное учение (а скорее, термины, в которых прежде выражалось традиционное учение) об Искуплении как «выкупе», «жертве умилоствления», «возмещении вины», «удовлетворении за наши грехи», но оно получает отчасти

новый «оттенок». Когда говорится о невозможности кому бы то ни было принести искупительную жертву Богу, то объяснение дается иное, сравнительно с *Katechizisom* 1885 года:

«Именно любовь „до конца“ (Ин. 13:1) наделила жертвоприношение Христа искупительной и спасительной, очистительной и возмещающей ценностью. Он всех нас познал и возлюбил, принося в дар Свою жизнь. „Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли“ (2 Кор. 5:14). Ни один человек, будь он самый святой, не был в состоянии принять на себя грехи всех людей и отдать себя в жертву за всех. **Существование в Христе Божественного Лица Сына, которое превосходит и вместе с тем объемлет все человеческие существа**, соделывая Его Главой всего человечества, делает возможным Его искупительное жертвоприношение за всех» (*Katechizis*, 616)¹⁸.

Что это значит? Каким образом Божественное Лицо Сына «объемлет» все человеческие существа? Несколькими строками ниже находим объяснение (причем видим и ссылку на знакомую нам уже Пастырскую конституцию *Gaudium et Spes*):

«Крест – это уникальное жертвоприношение Христа, единого „посредника между Богом и людьми“ (1 Тим. 2:5). **Но в силу того, что Он в Своем воплощенном Божественном Лице „Сам (...) соединился неким образом с каждым человеком“** (*GS*, 22), Он „предлагает всем возможность приобщиться пасхальной тайне путем, известным только Богу“» (*Katechizis*, 618)¹⁹.

Если мы вспомним, что *Katechizis* 1985 года утверждает «соучастие в праведности Христа» всего человеческого рода, то будем вынуждены отметить, что уникальность Посредника мыслится уже иначе. Поэтому, видимо, слова *Katechizisa* 1885 года о «бесконечной цене», заплаченной за наш грех Спасителем, в новом *Katechizise* просто... опущены.

Что кроется за данной редукцией, можно понять из знаменитого *Введения в христианство* кардинала Йозефа Ратцингера (будущего папы Бенедикта XVI, который так же, как и Кароль Войтыла – будущий папа Иоанн Павел II, – принимал самое деятельное участие в написании Конституции *Gaudium et Spes*)²⁰:

¹⁶ История II Ватиканского собора. Т. V. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 882 с. – С. 215.

¹⁷ Хотя мы знаем примеры, когда Воплощение не трактовалось как обусловленное исключительно целями Искупления (сразу приходит на память Дунс Скот, учивший о том, что Воплощение случилось бы и без грехопадения праотца), но **противоречия** не существовало.

¹⁸ Катехизис Католической Церкви. – С. 157.

¹⁹ Там же.

²⁰ См. об этом, напр.: История II Ватиканского собора. Т. V. – С. 546; Т. IV. – С. 339.

«Напомню, под какой формой учение о спасении чаще всего представляется христианскому сознанию. Оно основывается на так называемой теории сатисфакции, которая была выдвинута Ансельмом Кентерберийским на пороге Средних веков и с той поры играла для западного сознания всё более определяющую роль. Даже в своем классическом виде она не свободна от однобокости. Если же рассмотреть ту грубую форму, которую она приняла в восприятии широких кругов, перед нами предстает жестокий механизм, для нас всё более неприемлемый²¹.

И далее:

<...> общепринятый взгляд находится под сильным воздействием весьма огрубленных представлений богословия искупления Ансельма Кентерберийского. Для очень многих христиан и, в особенности, для тех, которые знакомы с верой довольно поверхностно, дело обстоит так, будто крест следует понимать в рамках схемы поправленного и восстановленного правосудия. Это был способ, как бесконечным искуплением восстановить бесконечно поправленное правосудие Божие. Тем самым, он представляется человеку как выражение позиции, требующей точного равновесия между наличным и должным; но вместе с тем возникает ощущение, что это равновесие основано на какой-то фикции. Сначала левой рукой что-то дают тайком, а потом с торжеством это отбирают правой. „Бесконечное искупление“, на котором будто бы настаивает Бог, выступает в сугубо зловещем свете. Иными благочестивыми текстами в сознание внедряется представление, будто христианской вере в распятие отвечает такой Бог, беспощадное правосудие Которого требует человеческой жертвы, жертвы своего собственного Сына. И с ужасом отворачиваются от такого правосудия, зловещий гнев которого делает благую весть любви неправдоподобной.

Как ни распространен этот образ, он, тем не менее, ложен. **Крест возникает в Писании отнюдь не в рамках механизма поправленного правосудия**; скорее он выражает там безграничность любви, отдающей себя до конца; как акт, в котором действующий есть то, что он делает, и делает то, что он есть; как выражение жизни, всецело являющейся бытием для других.

Для более пристального взгляда, новозаветная теология креста включает в себе подлинную революцию по отношению к дохристианским представлениям об искуплении и спасении, причем нельзя отрицать и того, что в позднейшем эта революция в значительной мере нейтрализовалась, и лишь редко бывала понята во всей своей глубине²².

Разъяснения кард. Ратцингера показывают, что, хотя он старается отнестись свои слова о «революции» к дохристианским представлениям, они непосредственно относятся и к «иным благочестивым текстам» Католической церкви²³.

Представление о всеобщности Искупления, имевшее основанием веру в уплату Христом «бесконечной цены» за всех без исключения людей, заменяется представлением о всеобщности искупления, имеющего основанием всеобщность Воплощения, «объемлющего все человеческие существа». В первом случае Боговоплощение есть начало пути ко Кресту, к искупительной жертве за вину людей и дарованию им возможности воспользоваться плодами искупления: через новое рождение в таинстве Крещения стать единым со Христом. Это представление отбрасывается или осторожно обставляется оговорками, затушевывающими его подлинную суть²⁴. Новое учение говорит о всеобщности воплощения как некоем событии, в результате которого люди изначально соделываются соединены во Христе, и это их единство требуется только «осуществлять и обновлять».

В том же произведении еще несколько ниже кардинал Ратцингер говорит:

«Если Иисус – это совершенный Человек, в Котором истинный образ человека, замысел Божий о нем, полностью выступает на свет, – тогда Он не может определяться только этим

²² Там же. С. 232–233.

²³ Напомним, что так называемую теорию сатисфакции не считал «жестоким механизмом, всё более неприемлемым» и авторитетнейший учитель Католической церкви Фома Аквинский. См., напр.: *Summa Theologiae*, III^a q. 46 a. 1–3.

²⁴ Традиционное учение о заместительной Жертве Христа практически прямо отрицается вдохновителем и организатором издания нового католического *Katechismus*, папой Римским Иоанном Павлом II, по мнению которого: «Искупительную ценность „замещения“ придает не тот факт, что невиновный понес наказание, которое заслужили другие, и таким образом до некоторой степени справедливость была восстановлена (в действительности в таком случае правильнее было бы говорить о вопиющей несправедливости). Напротив, искупительная ценность определяется тем, что Иисус, побуждаемый чистой любовью, стал солидарен с виновными и тем самым как бы „изнутри“ изменил их участь» (Иоанн Павел II. Верую в Иисуса Христа Искупителя. М.: Католический колледж им. Св. Фомы Аквинского, 1998. – 484 с. – С. 372).

²¹ Ратцингер Йозеф. Введение в христианство: лекции об апостольском символе веры. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2006 (М.: Типография «Наука»). – 301 с. – С. 190.

одним, Он не может быть абсолютным исключением, некоей диковинкой, на которой Бог демонстрирует нам, что всё возможно. Нет, Его существование касается **всего** человечества. В Новом Завете это проявляется в том, что Иисуса называют „Адамом“ – именем, которое в Библии выражает единство всей человеческой сущности; так что можно говорить о библейской идее „**коллективной личности**“²⁵. Но если Иисуса называют „Адамом“, то это значит, что в Нем собрана вся сущность „Адама“. Это означает, что та реальность, которую апостол Павел, поныне непостижимо для нас, называет „Телом Христовым“, есть внутреннее требование того существования, которое не может остаться исключением, но „привлекает к себе“ всецелое человечество (ср. Ин. 12:32)²⁶.

Это действительно революционное, сравнительно с «иными благочестивыми текстами» Католической церкви, заявление, подтверждающее, с другой стороны, справедливость критики традиционалистов. И это, без преувеличения, **новое слово** в богословии Католической церкви!

В связи с последней цитатой кстати будет привести свидетельство об одном решении, принятом во время обсуждения так называемой Схемы XIII (будущей Конституции *GS*, Схемы, признанной «важнейшей»²⁷):

«Две долгих дискуссии возникли по поводу **начала и цели домостроительства спасения**. Выражение в *modus'e* 18 – „Бог с самого начала явил себя прародителям, лично обратившись к ним“ – было предложено немецкими епископами, но не было принято, так как, согласно сотрудникам Библейского института, оно способствовало и антропоморфному пониманию откровения, и историческому толкованию существования Адама»²⁸.

Ясно, что отрицание индивидуального существования Адама облегчает интерпретацию понимания как Адама, так и второго Адама – Христа – в смысле «коллективных личностей». Однако согласимся, это напрямую связано с новым пониманием «начал и целей домостроительства спасения».

15 мая 1956 г., менее чем за десять лет до начала II Ватиканского собора, папа Пий XII утверждал традиционное понимание «совершенного человечества» Христа в энциклике *Haurietis Aquas*:

«[Христос] реально присоединил к Своему Божественному Лицу **индивидуальную человеческую природу**, полную и совершенную, зачатую силой Святого Духа в Пречистом чреве Девы Марии [Лк. 1:35]. Потому не могло быть ничего такого, чего недоставало бы этой человеческой природе, которую Бог Слово принял. <...> Таково учение Католической церкви, принятое и торжественно утвержденное Римскими понтификами и Вселенскими соборами: „полностью в Своей природе, полностью в нашей“ [Томос Льва]; „Совершенный в Своем Божестве, Совершенный в Своем Человечестве“ [Халкидонский собор]; „полностью Богочеловек, и полностью – Бог“ [Геласий]»²⁹.

А несколькими годами ранее папа Пий XII высказался в своей знаменитой энциклике *Humani Generis* (1950) относительно неприемлющих традиционное учение об искуплении:

«Пренебрегая Тридентским собором, иные извращают саму концепцию первородного греха, а вместе с нею – и понятие о грехе вообще как о преступлении против Бога, а также идею удовлетворения, принесенного за нас Христом» (*HG*, 26)³⁰.

В этом же тексте папа предостерегает богословов-модернистов (фактически – будущих идеологов II Ватиканского собора) и своего преемника – будущего папу Бенедикта XVI:

«...верные не могут принять учения, защитники которого утверждают, что либо на земле после Адама были истинные люди, не произошедшие от него путем естественного воспроизводства, как от праотца всех людей; **либо что Адам представляет собой совокупность этих многочисленных праотцев**. Мы действительно не видим способа сочетать подобное учение с тем, чему учат источники откровения, и с тем, что предлагают тексты Учительства Церкви о первородном грехе, грехе, который имеет свой корень в поистине личном грехе Адама и передаваемом всем через их происхождение, и во всяком пребывающем, как его собственный» (*HG*, 37)³¹.

²⁵ Здесь и далее выделения в цитатах, за исключением оговоренных случаев, наши. – *Авт.*

²⁶ Ратцингер Йозеф. Введение в христианство... – С. 194–195.

²⁷ См.: История II Ватиканского собора. Т. IV. – С. 337–338.

²⁸ История II Ватиканского собора. Т. V. – С. 381–382.

²⁹ Цит. по: Христианское вероучение: Догмат. тексты учительства церкви III–XX вв. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – 550 с. – С. 213.

³⁰ Папа Пий XII. *Humani Generis*. О некоторых ложных мнениях, угрожающих подрывом основ католического учения // http://www.unavoce.ru/library/humani_generis.html.

³¹ Там же.

Но было уже поздно.

Впрочем, удивляться здесь не следует. Ибо обновление – *aggiornamento* – было провозглашено основной целью II Ватиканского собора папой Иоанном XXIII³² уже на первой сессии. А главными авторами текста *Gaudium et Spes* (и – шире – богословами, вообще определившими черты *aggiornamento* собора) были люди, относившиеся к движению, получившему название «Новая теология». Речь идет о таких персонах, как Карл Ранер³³, Анри де Любак³⁴, Ив Конгар³⁵, Жан Даниелу³⁶, их молодые друзья и последователи – будущие папы Кароль Войтыла³⁷ и Йозеф Ратцингер. И, конечно, не следует забывать имена двоих богословов, не принимавших участия в работе собора, но оказавших на его решения влияние, никак не меньшее, чем перечисленные только что имена Ганса Урса фон Балтазара и Пьера Тейяра де Шардена³⁸.

Нельзя сказать, чтобы Собор сразу и безропотно подчинился «новым теологам». Были силы, которые можно назвать консервативными, и они поначалу сопротивлялись, пытаясь дать Собору принципиально иное направление: «По существу, глубинные чувства богословских кругов прямо и точно подытожил Салезианский университет: „В том, что касается современных заблуждений, Собор мог бы опровергнуть перечисленные в энциклике Пия XII

Humani generis“»³⁹. Временами «новые теологи» даже чувствовали отчаяние⁴⁰.

Но в конце концов «новая Пятидесятница» (так папа Иоанн XXIII называл Собор⁴¹) свершилась...

1.2. «Новая теология»

Итак, мы попытались ухватить смысл претензий последователей архиеп. Марселя Лефевра к христологии, эkkлесиологии и сотериологии II Ватиканского собора, выраженной в тексте Пастырской конституции *Gaudium et Spes*, и увидеть, насколько они обоснованы. Как думается, нам удалось продвинуться в подтверждении правоты критики традиционалистов. Мы увидели, что, действительно, в понимании участников составления текста Конституции и авторитетных постсоборных документов Боговоплощение мыслится принципиально иначе, чем традиционно учила Католическая церковь:

1) соединение Христа с человечеством через воплощение мыслится не так, что Сын Божий стал одним из людей, но так, что человечество, будучи «единым телом единого человека» в Адаме, воспринимается в воплощении как весь человеческий род, и соделывается «единым телом единого человека» Христа как «коллективной личности» (что делает всё человечество неким аналогом Церкви – Тела Христова);

2) такое понимание Боговоплощения привело к представлению, будто по факту восприятия человеческого рода в Тело Христово каждый человек оказывается «соучастником праведности Христа», что изменяет традиционное учение Католической церкви об искуплении и, соответственно, о спасении.

Теперь мы намерены исследовать тексты идеологов II Ватиканского собора, чтобы обнаруженные нами богословские идеи раскрыть более подробно⁴².

³² Канонизированным папой Иоанном Павлом II в 2000 г.

³³ См.: История II Ватиканского собора. Т. V. – С. 790–791. Добавим, что Ранер, которого называют «самым влиятельным богословом собора» (см.: История II Ватиканского собора. Т. I. – С. 536), имел на заседаниях Собора индивидуальный микрофон (один из трех).

³⁴ См.: История II Ватиканского собора. Т. I. – С. 271.

³⁵ Там же.

³⁶ См.: История II Ватиканского собора. Т. IV. – С. 326.

³⁷ Любопытно читать, как папа Иоанн Павел II (как известно, считавший главной задачей своего почти тридцатилетнего (1978–2005) понтификата именно воплощение в жизнь решений II Ватиканского собора) вспоминает о своем участии в работе над Схемой XIII совместно с «новыми богословами»: «Я был молод и больше слушал, но постепенно стал более зрело и творчески участвовать в Соборе. Уже на третьей сессии я оказался в группе, готовившей так называемую Схему XIII, которую позже назвали пастырской Конституцией *Gaudium et spes*. Я участвовал в необычайно интересной работе этой группы. В нее входили представители богословской комиссии и апостолата мирян. <...> Особенно обязан я отцу Иву Конгару и отцу Анри де Любаку. Помню и сегодня, как отец де Любак поощрял меня не отступать от той линии, которая обозначилась благодаря моему участию в дискуссии. Это было уже во время собрания в Ватикане. С тех пор я особенно подружился с отцом де Любаком». (Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Переступить порог надежды. М.: Истина и жизнь, 1995. – 288 с. – Гл. 24. Церковь и собор. То же см.: <http://libbabr.com/?book=2493>.

³⁸ См.: История II Ватиканского собора. Т. V – С. 762.

³⁹ См.: История II Ватиканского собора. Т. I. – С. 166. Напомним, что названная энциклика была прямо направлена против «новой теологии» вообще и против идей де Любака в частности (хотя он «до самой смерти продолжал выпускать <...> опровержения») (История Ватиканского собора. Т. I. – С. 83)).

⁴⁰ Там же. С. 289.

⁴¹ История II Ватиканского собора. Т. V. – С. 764.

⁴² Подчеркнем, что не имеем в виду продемонстрировать полное тождество во взглядах богословов, о которых пишем. Учение, которому посвящена статья, присутствует в их текстах с разной степенью проявленности. Не станем заранее гадать, вызвано ли это неспособностью до конца осознать или нежеланием открыто проговорить все следствия из рассматриваемой версии понимания воплощения.

1.2.1. Карл Ранер

Для начала мы приведем мнение «самого влиятельного богослова собора»⁴³ Карла Ранера, уже через годы после собора написавшего:

«Согласно католическому пониманию веры, не подлежит сомнению (как ясно указано и Вторым Ватиканским собором), что кто-либо, не находящийся в конкретной исторической связи с эксплицитной проповедью христианства, может быть оправданным и жить Божьей благодатью. В таком случае он не только получил сверхъестественное благодатное самообщение Бога в качестве предложения и экзистенциальной составляющей своего бытия, но и принял это предложение, а с ним и то существенное, посредником чего желает стать для него христианство: свое спасение в благодати, которая объективно есть благодать Иисуса Христа. Поскольку трансцендентальное самообщение Бога как предложение, обращенное к свободе человека, есть, с одной стороны, экзистенциальная составляющая каждого человека, а с другой стороны, момент в самообщении Бога миру, имеющем свою цель и свою кульминацию в Иисусе Христе, то определенно можно говорить об „анонимных христианах“»⁴⁴.

У Ранера также находим увязывание нового сотериологического понимания Жертвы Христовой с новой христологией и экклесиологией:

«Классическая сотериология практически не была развита дальше новозаветных высказываний, и возможно, что она не вполне освоила даже их. Если мы отвлечемся от **содержащегося в греческой патристике „учения о физическом спасении“**, согласно которому мир представляется спасенным уже потому, что он физически и неразрывно связан в человеческой природе Христа с Божеством, а также оставим в стороне некоторые представления, носящие скорее образный характер (Христос выкупил человека у дьявола, который прежде законно владел человеком; Христос перехитрил дьявола, который неправедно посягнул на Него, и т. д.), **то должны обратить внимание на то, что в Средневековье, начиная с Ансельма Кентерберийского, делаются попытки пояснить библейскую идею спасения через**

искупительную жертву, через „кровь“ Иисуса. Это пояснение состоит в том, что осуществляемое в крестной жертве послушание Иисуса представляет собой – ввиду бесконечного (поскольку божественного) достоинства Его личности – бесконечное удовлетворение (*satisfactio*), доставленное Богу, оскорбленному грехом, соизмеряемым с достоинством оскорбленного Бога; таким образом, послушание Иисуса освобождает нас от этого греха, удовлетворяя также „справедливость“ Бога, если и поскольку Бог принимает эту „сатисфакцию“ Христа за человечество. Данная теория „теория сатисфакции“ с эпохи средневековья получает распространение (и легко понятна для немецкого сознания), ее отражение можно встретить и на периферии официальных церковных высказываний, хотя явное учительство церкви никогда не давало этой теории особенно серьезной оценки»⁴⁵.

И далее:

«Классическая христология воплощения не выражает в своих эксплицитных формулировках отчетливо и непосредственно *сотериологического* значения события Христа. Особенно это относится к западному пониманию, которому ведь по большей части чужда идея „принятия“ *всей* человеческой природы в индивидуальную реальность Иисуса (возможно, это следствие западного индивидуализма). Поэтому для такого горизонта понимания ипостасное единство есть конституция личности, которая – когда она действует нравственно и когда результат ее действия принимается Богом как замещающий всё человечество – *осуществляет* спасительную деятельность, но сама в своем *бытии* еще не означает спасения как такового (Спаситель, удовлетворение). Но исходя из высказываний Писания и из нашего современного понимания желательна – уже до всяких эксплицитных и специально сотериологических высказываний – формулировка сотериологического догмата, непосредственно указывающая на событие спасения, которое есть сам Иисус Христос...»⁴⁶.

Однако нужно отметить, что (и это видно в приведенных цитатах) Ранер в отношении к критикуемому традиционалистами взгляду стоит несколько особняком. «Учение о физическом спасении», согласно которому мир представляется спасенным уже

⁴³ История II Ватиканского собора. Т. I. – С. 536.

⁴⁴ Ранер Карл. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с. (Серия «Современное богословие») – С. 242.

⁴⁵ Там же. С. 396–397.

⁴⁶ Там же. С. 403.

потому, что он физически и неразрывно связан в человеческой природе Христа с Божеством», и «идея „принятия“ *всей* человеческой природы в индивидуальную реальность Иисуса» не являются для него основополагающим началом в построении новой сотериологии, христологии и экклесиологии. Путь, предлагаемый Ранером, мы рассматривать не будем ввиду его «особости». Но показательны две вещи:

1) Ранер прямо отсылает ко II Ватиканскому собору как источнику своей уверенности в истинности идеи об «анонимном христианстве»;

2) У Ранера, как богослова, очень мало интересовавшегося греческой патристикой, имеется совершенно отчетливое представление о якобы содержащемся в ней учении о восприятии Христом всей человеческой природы и спасении человеческой природы (и даже всего мира) по факту Воплощения.

Это представление, очевидно, было почерпнуто им у своих товарищей-богословов, «новых теологов», выступавших под знаменем «возвращения к истокам», увлеченных задачей «преодоления схоластики» и сосредоточивших в связи с этим свое внимание на текстах святых отцов, преимущественно первого тысячелетия⁴⁷.

Значит, нам следует взглянуть в то, на каком основании идеологи «новой теологии» пришли к названному представлению (присутствующему, как мы, кажется, небезосновательно указали) уже и в *Декларациях* II Ватиканского собора, и в современном *Католическом Катехизисе*) как аутентичному учению Церкви.

1.2.2. Анри де Любак

Мнение самих «новых теологов» очевидно: именно на основании изучения трудов отцов Церкви и освобождения их аутентичного учения от последующих наслоений Церковь теперь дает «ответ, отмеченный небывалой доселе логической ясностью и точностью»⁴⁸. Попробуем рассмотреть, насколько этот ответ ясен, точен и соответствует святоотеческому.

Анри де Любак так говорит об открытом «новыми теологами» древнем учении:

⁴⁷ Зримым воплощением этого внимания стало основание Жаном Даниелу и Анри де Любаком серии *Sources Chrétiennes* – грандиозного собрания христианских источников.

⁴⁸ Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. Реджо Эмилия: Нова ет ветра, 1988. – 350 с. – С. 8.

«Не облакаясь в систематизированную форму, оно тем не менее, присутствует во многих сочинениях Отцов. Благодаря своему воплощению Слово восприняло всю человеческую природу: „naturam in universae carnis adsumpsit“⁴⁹, как говорит святой Иларий по разным поводам, следуя здесь за Оригеном, прибежим к еще более широкой формуле: „Christus, cujus omne hominum genus, imo fortasse totius creaturae universitas corpus est“⁵⁰. Отсюда непосредственно вытекает, что **всякий человек, христианин или нет, пребывающий „в состоянии благодати“ или не пребывающий, обращенный или не обращенный к Богу, какими бы ни были его знания или пробелы в знаниях, соединен со Христом неотъемлемыми органическими узлами**»⁵¹.

Основой для возможности такого восприятия служит понимание всего человечества как единого организма:

«Так единство мистического Тела Христова, единство сверхъестественное, предполагает изначально естественное единство, единство человеческого рода. И Отцы Церкви, которые, обращаясь к благодати и спасению, всегда подразумевали Тело Христово, говоря о творении, обычно не упоминали лишь о создании индивидов, первого мужчины и первой женщины, ибо предпочитали созерцать Бога, творящего человечество единым целым. Святой Ириней, например, говорит, что Бог в начале времен насаждает виноградник человеческого рода; Он лелеет род человеческий; Он намеревается излить на него Дух Святой и усыновить его»⁵². Еще для Иридея и даже для Оригена⁵³, для Григория Назианзина и Григория Нисского, для Кирилла Александрийского, для Максима, для Илария и многих других заблудшая овца из Евангелия, Которую Добрый Пастырь приносит в овчарню, есть не что иное, как уникальная человеческая природа, чьи невзгоды так возмутили Слово Божие, что Оно как бы оставило неисчислимые полчища ангелов, дабы отправиться ей

⁴⁹ восприняло в себе природу вселенской плоти. – *Прим. де Любака*.

⁵⁰ Христос, телом Которого является весь человеческий род, а точнее даже совокупность всего творения. – *Прим. де Любака*.

⁵¹ Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. – С. 115.

⁵² *Adversus Haereses, passim*. Cyrille d'Alexandrie. In Joannem. 1. II, c. II (P. O. 74, 561); etc. – *Прим. де Любака*.

⁵³ In Genesim, horn. 2, 5; 9, 3; 13, 2 (Baehrens, p. 34, 92, 114). – *Прим. де Любака*.

на помощь⁵⁴. Эту природу Отцы обозначали рядом синонимичных выражений, звучащих весьма конкретно⁵⁵ и указывающих на то, что она действительно была для них реальностью. Они в каком-то смысле присутствовали при ее рождении, они видели, что она живет, растет, развивается как единственное в своем роде существо⁵⁶. С первым грехом именно это существо пало целиком, именно оно было изгнано из рая⁵⁷ и осуждено на суровое изгнание в ожидании искупления. И когда – как „единственный Супруг“ – Христос является, то супругой Его уже становится „вся человеческая раса“^{58 59}.

Нащупав вроде бы искомое, де Любак продолжает:

«„Divisa uniuntur, discordantia pascantur“ („Разделенное соединяется, несогласное стяжает мир“) – таков в принципе

результат Воплощения. Христос, облекшись в земное существование, потенциально вместил в Себя всех людей⁶⁰. „Erat in Christo Jesu omnis homo“ („В Иисусе Христе всякий был человек“). Ибо Слово не только восприняло человеческое тело; облечение Его во плоть было не простым „corporatio“ („воплощением“), но, как говорит святой Иларий, „concorporatio“ („со-воплощением“)⁶¹. Он облекся в человечество, и оно включило Его в себя. „Universitatis nostrae caro est factus“ („Он сделался плотью нашей всеобщности“)⁶². **Восприняв человеческую природу, Он именно ее, эту природу, соединившись с нею, заключил в Себя⁶³, и вся она, так сказать, целиком послужила Ему телом.** „Naturam in se universae carnis adsumpsit“⁶⁴ („Он вобрал в Себя природу всякой плоти“). И потому всю ее Он вознесет на Голгофу, всю воскресит⁶⁵ и всю спасет. Христос-Искупитель не только дарует спасение каждому; Он свершает его, ибо Сам

⁵⁴ Gregoire de Nazianze. Discours 38, c. 14 (P.G. 36, 328). Gregoire de Nysse. In Cantic. horn. 2 (44, 801); In psalmum 6; In Eccl., hom. 2 (44, 642); Contra Eunomium, 1. 2, 4 et 12 (45, col. 546, 635 et 890); Adversus Apollinarem (45, 1153). Cyrille d'Alexandrie. In Lucam (72, 797). Leonce de Byzance (86, 1369). Maxime le Confesseur. In Cael. Hierarchiam. c. 14 (4, 104); Epist. 29 (91, 621). Theophylacte. In Lucam 15 (123, 948). Hilaire. In Matthaicum, c. 18, n. 6: «Ovis una, homo intelligendus est; et sub homine uno, universitas sentienda est» (P.L. 9, 1020). Ambroise. In psalmum 118, n. 22 (15, 1521). Pierre Chrysologue. Sermon 168 (52, 639–641). Pseudo-Augustin. Sermon 57, n. 2 (39, 1853). Christian Druthmar. In Matthaicum, c. 40 (106, 1409). Rabah Maur. Homilia 95 in evangelia (110, 26). Paschase Radbert. In Matthaicum, 1. 6 (120, 397) et 1. 8 (120, 651–658). Pseudo-Hugues. Allegoriae in N.T., 1. 4, c. 21 (175, 820). Issac de l'Etoile. Sermon 32 (194, 1795–1796). Durand de Mende. Rationale divinatorum officiorum, 1. 4, c. 13 (ed. de 1672, p. 109). Theod. Prodrom: «Errabundam ovem, Salvator, in humeros sublatam adduxisti. Patri tou per vivificam crucem tuam, et angelis in spiritu divino annumerasti» (Gretser. De sancta cruce, 1734, p. 316). Liturgia minor sanctam Jacobi: «Deus Pater, qui per amorem tuum erga homines magnum, misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret...» (Renaudot, t. 22, p. 126). – *Прим. де Любака.*

⁵⁵ νυρόπότης, ἀνυρόπῆ φύσις, ἀνσις, ἀνυρόπῆλον γένος, ἡ μία ἀνυρόπων φύσις, ἀνυρόπῆλον, τῶν ἀνυρόπων ἀπασα φύσις τῆς φύσεως πλήρωμα ὅλον το φύσεως, πᾶν τό ἀνυρόπῆλον φύλον, τῆς ἀνυρόπῆνης οὐσίας τό σύκτριμα, etc. Чаше всего эти выражения обладают конкретным смыслом и обозначают множество людей. Многочисленные примеры можно найти у Григория Нисского, Златоуста (P.G. 35, 38), Прокла Константинопольского, Исидора Пелузского (Пелусиота) (78, 189 и 225), Максима (90–976), Кирилла Александрийского τό κόνον τῆς ἀνυρόπότητος (73, 161) etc.). – *Прим. де Любака.*

⁵⁶ Ὁ ἀνθρώπινος βίος – скажет Григорий Нисский, характеризуя жизнь человечества, историю мира (P.G. 45, 1252). – *Прим. де Любака.*

⁵⁷ Gregoire le Grand. In Cant., premium, n. 1 (P.L. 79, 471), et Moralia in Job, 1. 8, n. 49 (75, 832). Origene. Contra Celsum. 1. 4, c. 40 (Koetschau, t. 1, p. 313). Gregoire de Nysse. De anima et resurrectione (P.G. 46, 81 et 148). – *Прим. де Любака.*

⁵⁸ Pseudo-Chrysostome (Hippolyte?). In Pascha, sermo I (P.G. 59, 725). – *Прим. де Любака.*

⁵⁹ Любак Анри де. Католичество / Пер. с фр. Вл. Зелинского. М. – Милан: Христианская Россия, 1992. – 397 с. – С. 13–14.

⁶⁰ Cyrille d'Alexandrie. Thesaurus, assertio 15 (P.G. 75, 293–296); Adversus Nestorium, 1 (76, 17). Suarez. De incarnatione, q. 8, a. 6 disp. 23, sect. 1, n. 4 (Vives, t. 17, p. 648). – *Прим. де Любака.*

⁶¹ Hilaire. In Matthaicum, 1. 6, c. 1: «concorporationem Verbi Dei» (P.L. 9, 951). Зато вся наша плоть оказывается тем самым «ословленной»: Athanaze. Discours 3, c. 33, λογουείσης τῆς σαρκός (P.G. 26, 395). Leon. Sermon 73, c. 4: «Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad Dexteram Patris collocavit» (P.L. 54, 396). – *Прим. де Любака.*

⁶² Hilaire. In psalmum 54, n. 9 (Zingerle, p. 153) De Trinitate, 1. 2, c. 25: «assumptione carnis unius, interna universae carnis incoletet» (P.L. 10, 67). – *Прим. де Любака.*

⁶³ Origene. In Joannem, t. 10, c. 41 (Preuchen, p. 218); In psalm. 36, hom. 2, n. 1 (P.G. 12, 1330). Methode, Banquet, discours 3, c. 4 (Farges, pp. 42–43). Gregoire de Nysse. Discours catechetique, c. 32 (Meridier, p. 144); De perfecta Christiani forma (P.G. 46, 280). De occurso Domini (46, 1165). Gregoire de Nazianze. Poemata in alios, 7 (37, 1566). Cyrille d'Alexandrie. In Joannem, passim (73 et 74). Hilaire. De Trinitate, 1. 2, n. 24–25 (P.L. 10, 66–67); 1. 9, n. 9–10 (col. 288–289); 1. 11, n. 14–16 (col. 409); In Matthaicum, c. 2, n. 5 (9, 927); c. 4, n. 12 (935); c. 19, n. 5 (1025); In psalm. 13, n. 4 (9, 297); in psalm. 51, n. 16–17 (3178); in psalm. 54, n. 9 (352); in psalm. 91, n. 9 (499); in psalm. 138, n. 30 (808). Prosper. Pro Augustino responsiones ad capitula Gallorum, c. 8 (P.L. 51, 163). Leon. De nativitate Domini, sermo 1 (54, 191); De passione Domini, sermo 14 (54, 362). Maxime de Turin. Sermon 30 (37, 593). Pseudo-Maxime. Sermon pour Noel: «Sicut sponsus procedens de thalamo suo. Verbum sponsus, caro sponsa. Procedit de thalamo suo, ut cetera membra sponsae colligat, et in una gaudeat ecclesia» (Spagnolo-Turner, p. 163). Recension catholique des Acta Pauli (Ive siele; Wilmart. Revue benedictine, 1910, p. 402). – *Прим. де Любака.*

⁶⁴ Сурпиен. Epist. 63, c. 13 (Hartel, p. 711). Cyrille d'Alexandrie. In Rom., 6, 6 (P.G. 74, 796). Leon. Sermo 55, c. 3: «Naturae humanae oblatio» (P.L. 54, 324), s. 66, c. 3 (366). – *Прим. де Любака.*

⁶⁵ Greg. Nyss. Discours catechetique, c. 32, n. 3 «ὅλον συναναστήσας τόν ἀνθρώπων» (Meridier, p. 144). – *Прим. де Любака.*

Он – спасение Целого⁶⁶. Спасение же каждого заключается в личностном утверждении своей изначальной принадлежности ко Христу с тем, чтобы не быть отвергнутым Целым, не быть „отрезанным“ от него⁶⁷.

Недаром Иоанн утверждает, что Слово обитало в нас. Так доводит он до нашего слуха ту глубочайшую тайну, что все мы пребываем во Христе и что, войдя в Него⁶⁸, жизнь вернулась ко всей совокупной личности человечества.

Последний Адам носит это имя потому, что всю природную общину наделяет Он всем необходимым для достижения блаженства и славы, подобно тому, как первый Адам обрек их разложению и позору. Слово вселилось во всех благодаря Одному, ради того, чтобы достоинство Сына Божия, заложенное в каждом из нас, оросило Духом святости весь род человеческий, дабы благодаря Одному из нас в каждом исполнились слова Писания: „Я говорю: вы боги и сыны Всевышнего“...

„...Логос обитает во всех, единственный храм Его – это мы, куда Он вселился ради нас, чтобы всех пребывающих в Нем как бы в одном теле примирить с Отцом...“⁶⁹»⁷⁰.

Рассмотрим сказанное. Очевидно, что мы действительно можем обнаружить у свв. отцов и термины, говорящие о людях как целом человечестве, и образы, обозначающие это целое человечество. Невозможно не согласиться и с мыслью о реальности и единстве человеческого рода. Однако следует спросить, *так ли* мыслились отцами эта реальность и единство, как представляется де Любаку, то есть неким **Единым Существом**, воспринятым Богом Словом в воплощении и соделавшимся Его телом. При этом говорится, что всё это Единое Существо согрешило, пало, в таком падшем, греховном состоянии воспринято и спасается в воплощении как единое целое⁷¹.

⁶⁶ Cyrille de Jerusalem. Catechese 13. с. 1: «κόσμον όλον ἀνθρώπων ἐλυτρώσατο» (P. G. 33, 772). Greg. Nyss. Contra Eunomium, 1. 7: τὴν τοῦ πάντος σωτηρίαν (45, 710). Andre de Crete: παγκοσμίος σωτηρία (97, 961). Cf. Irenee. Adv. Haereses, 4, 31–32 (7, 1068–1071). Greg. Nyss. Sur la parole. Alors le Fils... (44, 1316); Maxime, passini (90, 429, 857, 880; 91, 93, 580, 1044, 1280, 1312). – Прим. де Любака.

⁶⁷ Augustin. De correptione et gratia, с. 14, n. 44 (P. L. 44, 943). – Прим. де Любака.

⁶⁸ Τό κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος εἰς τὸ αὐτοῦ ἀναβαίνει πρόσωπον. – Прим. де Любака.

⁶⁹ Cyrille d'Alexandrie. In Joannem, 1. 1 (P. G. 73, 161–164). – Прим. де Любака.

⁷⁰ Любак Анри де. Католичество. – С. 17–18.

⁷¹ Отметим, что исходя из именно такого взгляда впоследствии на II Ватиканском соборе будет поставлено под сомнение «антропоморфное понимание откровения и историческое толкование существования Адама»; то есть, проще говоря: существование прародителей человеческого рода – Адама и Евы. Действительно, странно допускать существование прародителей у «Единого Существа»...

Попробуем рассмотреть, насколько удачна попытка приписать взгляд, усматриваемый де Любаком, самим свв. отцам, им упоминаемым⁷².

Любое «звучащее весьма конкретно» обозначение множества людей как «человечества», «человеческого рода», «человеческой природы», «овцы» и т.п., то есть говорящее о множестве в единственном числе, де Любак представляет «обладающим конкретным смыслом» – «Целое/Единое Существо». Многие из ссылок и цитат, приводимых автором, выглядят просто странно и неуместно. Доходит до курьезов. Так, цитируя выражение свт. Григория Нисского τοῦ ἀνθρώπινου βίου, слово βίος де Любак вопреки тексту Патрологии Миня, откуда оно взято, пишет с заглавной буквы! В другом случае де Любак ссылается на слова свт. Григория об овце, как якобы относящиеся ко всему человечеству, но на самом деле святитель говорит там против Аполлинария о полноте человеческого состава, воспринятого Спасителем:

«Овца же она есть мы люди, отторгнутые грехом от разумной сотни овец. И взимает на собственные рамена целую овцу, ибо не в части овцы последовало заблуждение, но поелику вся совратилась, то и возвращает всю. Не одну кожу носит, а то, что под ней, оставляет, как хочет Аполлинарий» (*Опровержение Аполлинария*)⁷³.

Так же мало идущей к делу является ссылка де Любака на свт. Кирилла Иерусалимского, якобы учившего, что «Христос-Искупитель не только дарует спасение каждому; Он совершает его, ибо Сам Он – спасение Целого». Смысл сказанного требует прояснения. Из контекста процитированного нами отрывка следует понимание спасения как включения в воспринятое Христом Целое, Им «вознесенное на Крест и воскрешенное». Де Любак предлагает как будто такой «механизм» спасения: Слово воспринимает всё человечество как Единое Существо – падшее и греховное – и в Себе всё это Существо целиком спасает. Слово «Искупитель» здесь оказывается простым синонимом слова «Спаситель», и различие значений не предполагается. Но не так у свт. Кирилла. Вот что говорит он в тексте, на который ссылается де Любак:

⁷² Мы не будем подробно разбирать все ссылки де Любака, но ограничимся наиболее показательными примерами. Относительно наличия этого взгляда у свт. Кирилла Александрийского мы надеемся подробно высказаться в другом месте нашего сочинения.

⁷³ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. В 2-х т. Краснодар: Текст, 2006. – Т. 1. – 368 с. – С. 200.

«Крестный венец и ослепленных неведением просветил, и всех во власти греха находящихся освободил, и весь человеческий мир искупил»⁷⁴.

И у свт. Кирилла в отличие от де Любака слово ἐλῦτρόσατο имеет значение именно **искупления**, а не какое иное. Это видно из дальнейшего текста *Поучения*:

«Не удивляйся тому, что мир весь искуплен, ибо Тот, Кто умер за него, не был простой человек, но Сын Божий Единородный. Грех одного человека Адама мог нанести смерть миру. Если же *единаго* *прегрешением* (Рим. 5:17) смерть воцарилась в мире, то не паче ли правдою Единого жизнь воцарится? И если тогда за вкушение от древа изгнаны из рая, то не удобнее ли ныне посредством древа Иисусова войдут верующие в рай? Если первосозданный из земли нанес всемирную смерть, то Создавший его из земли не может ли принести жизни вечной, Сам будучи жизнь? Если Финеес, умертвив в ревности студедействующего человека, прекратил гнев Божий (Чис. 25, 8), то Иисус, не другого умертвив, но Сам Себя отдав за Искупление, неужели не может утолить гнева на людей (ἀλλ' ἐαυτὸν ἀντίλυτρον παραδούς, ἄρα τὴν ὀργὴν οὐ λύει τὴν κατὰ τῶν ἀνθρώπων) (1 Тим. 2:6)?»⁷⁵.

Итак: падает не Единое Существо, не целокупное Человечество, а один человек Адам, и *единаго* *прегрешением* воцаряется смерть; а жизнь воцаряется не воплощением, а правдою Искупителя. То есть не само по себе воплощение Спасителя спасает, но Его крестная смерть, принесение Им «посредством древа» Самого Себя в жертву (за людей, а не **вместе** со всем включенным в Целое человечество!) во искупление грехов для утоления гнева Божия⁷⁶. Более того, Крест служит искуплению вины и утолению гнева Божия, но **лишь верующим** (а не Единому Существо) дано обрести жизнь.

Ничего этого не видит автор, непонятно зачем сославшийся на текст, не содержащий даже намека на его интерпретацию. Не узнает этого и доверчивый читатель, который не станет же проверять

⁷⁴ Кирилл, архиепископ Иерусалимский, святитель. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синод. б-ка, 1991. – 366 с. – С. 176. Перевод цитируется с незначительным изменением. – *Авт.*

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Ничего этого: ни искупления вины за грех Адама, ни, тем паче, утоления гнева Божия – де Любак совершенно не видит во множестве текстов, на которые ссылается! Это не удивительно, ведь он учит, что Христос не пришел «заполучить для нас внешнее прощение – ведь в вечности мы уже в принципе прощены тем прощением, которое вытекает из самого факта Воплощения» (Любак Анри де. Католичество. С. 174).

за уважаемым автором, не сомневаясь, что тот не может ввести его в заблуждение...

Продолжим. Никак не может быть признана привлеченной корректно и отсылающая нас к приписываемому свт. Иоанну Златоусту *Слову I на Пасху* фраза: «...когда – как „единственный Супруг“ – Христос является, то супругой Его уже становится „вся человеческая раса“». Здесь имплицитно подразумевается само собой человеческая раса⁷⁷. Здесь имплицитно подразумевается само собой разумеющимся, будто автор *Слов на Пасху*, говоря обо «всём человечестве»⁷⁷, имел в виду именно Единое Существо. Однако откуда это известно? Текст, о котором идет речь, не дает и малейших оснований для подобного логического хода. Человечество в «Слове...» вовсе не представлено неким Единым Существом, но лишь – совокупностью людей. И совсем не одно и то же – говорить о человечестве как о **невесте** (в греческом тексте говорится о **как бы** (ὡς) невесте) или как о **супруге**. В русском тексте книги де Любака мы читаем о супруге, и это соответствует тому, как он понимает встречу Христа и человечества⁷⁸. Ведь невеста – та, кто еще только приглашена на брачный пир, та, кто еще **не супруга** (γυνῆ), не стала еще *плоть едина* (Еф. 5:31) с супругом. То есть **не стала Церковью**. Но у де Любака такого различия нет. Единое Существо уже в самом факте воплощения составляет единое тело со Христом.

Несколькими строками ранее интерпретируемой де Любаком фразы читаем:

«Во Христе, в жертве Его, мы имеем спасение, и всё, что было до Его пришествия, мы познаем как предуготовление к этому пришествию, и дело спасения всего человечества с самого начала поставлено было так, как будто перед глазами всех всё время была совершаема жертва Христова, за всех приносимая»⁷⁹.

Отчего же было бы еще не добавить ссылку и на этот текст, чтобы не было сомнений в интерпретации де Любака? Было бы ясно, что Христос «именно ее, эту природу, соединившись с нею, заключил в Себя, и вся она, так сказать, целиком послужила Ему телом.

⁷⁷ У свт. Иоанна, кстати, сказано не о всей человеческой **расе**, а просто – обо всём человечестве: *πάσης ἀνθρωπότητος*.

⁷⁸ Поразительно, как переводчик, следуя логике де Любака, переводит французские *Éroux* и *Érouse* как «Супруг» и «супруга», вступая при этом в **буквальное** противоречие и с французским текстом, и с греческим оригиналом *Слова I на Пасху* (и, разумеется, с греческим текстом Евангелия), где употреблены слова *νύμφιός* и *νύμφη* (жених и невеста), – следует **духу** книги!

⁷⁹ Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений: в 12 т. [Репр. изд.]. М.: Православная книга; Златоуст; Православное братство «Радонеж», 1991–2004. Т. 8, кн. 2. – 2002. – 522 с. – С. 927.

И потому всю ее Он вознесет на Голгофу, всю воскресит и всю спасет»? Но тогда было бы неудобно игнорировать слова, следующие сразу за процитированными, и однозначно отвергающие понимание де Любака:

«Но принадлежит это спасение, как нам известно, **одной лишь Церкви, и никто не может вне Церкви и веры ни быть сообщником Христу, ни спастись**. Зная это, мы понимаем, что спасение всего мира совершается не от дел закона, но во Христе, и безбожным ересям не оставляем никакого основания для надежды, но полагаем их вне всякой надежды, так как они **не имеют ни малейшего общения со Христом**»⁸⁰.

Если мы допустим, что «всё человечество» в представлении автора *Слов* – Единое Существо, соделываемое Христом Телом Своим, то придется допустить, что это Единое Существо обрекается им на разделение, разрушение, разрыв гораздо более страшный, чем разделение вследствие грехопадения. Но что это значит? Нам следует сказать определенно: мы оказываемся вынуждены допустить сами и счесть допустимым для автора *Слова*, что какая-то часть тела Христова может **навечно** стать «не имеющей ни малейшего общения со Христом». Такой исход *вроде бы* допускается де Любаком; он и говорит, отсылая нас к блж. Августину, что есть опасность быть «отвергнутым Целым, быть „отрезанным“ от него». Однако, обратившись к тексту самого блж. Августина, мы не найдем ничего похожего:

«А написанное: *Он хочет, чтобы все люди спаслись*, с учетом того, что спасаются не все, можно понимать многими способами <...> Сказано так: *Он хочет, чтобы все люди* (omnes homines) *спаслись*, чтобы мы понимали под этим: „все предопределенные“ (omnes praedestinati), ибо среди них есть люди всякого рода (omnes genus hominum). В этом же смысле сказано было фарисеям: *Вы даете десятину со всех овощей*, и понимать следует здесь: „со всех, которые есть у вас“, – ведь не со всех же овощей, какие есть по всему миру, они давали десятину» (блж. Августин. *Об упреке и благодати*, 44)⁸¹.

Как видим, ни о каком «Целом» ничего не сказано, напротив, понятно, что говорится о множестве людей. Не сказано, соответственно, и об отвержении пребывающей во Христе «совокупной личностью человечества» своей части, равно как и «отрезании»

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Августин, блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. М.: АС-ТРАСТ, 2008. – 480 с. – С. 260.

какой-либо части Тела Христа от «Целого». Напротив, только часть людей признается предопределенными.

Теперь попытаемся понять, обоснована ли опора де Любака на учение свт. Григория Нисского⁸². На первый взгляд, у свт. Григория нетрудно найти идею человечества как Единого Существа. Вот к примеру:

«Поелику не откуда, но из нашего смешения была богоприемная плоть, в воскресение превознесенная вместе с Божеством, то как в нашем теле действительность одного из чувственных органов приводит в сочувствие всё соединенное с этим членом; так, поелику всё естество⁸³ есть как бы одно некое живое существо (*καθάπερ ἑνός τινος ὄντος ζῴου πάσης τῆς φύσεως*), воскресение части распространяется на всё, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части целому» (*Большое огласительное слово*, 32)⁸⁴.

Кажется, что свт. Григорий учит ровно так, как это видится де Любаку, так что можно запросто пренебречь уточнением «как бы» (*καθάπερ*). Нам, однако, игнорировать это уточнение представляется преждевременным. Для понимания учения свт. Григория о единстве природы и распространения воскресения (понимаемого как спасение) «от части целому» нужно продумать ряд важных текстов.

Рассмотрим то, как святитель понимает единство человеческого рода. Наиболее отчетливо мысль его раскрывается в связи с обоснованием единства природы Св. Троицы, когда он говорит, что

«...как в Адаме и Авеле человечество одно, так в Отце и в Сыне Божество одно» (*К Симпликию о вере*)⁸⁵.

В двух своих сочинениях: *К Авлалию, о том, что не три Бога, и К еллинам, на основании общих понятий* – свт. Григорий пытается разъяснить необходимость учить об **одном** Боге, сохраняя при этом учение о **трех** Ипостасях. Делает он это, прибегая к такому доводу:

«один Бог и Он один и тот же, так как и сущность одна, и она одна и та же, хотя каждое Лицо называется и существенным, и Богом. Иначе поелику каждое Лицо есть сущность, необходимо и сущности Отца, Сына и Духа Святого назвать тремя,

⁸² Наряду со свв. Иларием и Кириллом Александрийским именно к нему чаще всего прибегают в поисках подтверждения идеи спасительности воплощения Логоса во всё человечество разом.

⁸³ В русских переводах греческое φύσις безразлично переводится и как «естество», и как «природа».

⁸⁴ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 45.

⁸⁵ Там же. С. 70.

что противно разуму. Ибо Петра, Павла и Варнаву не называем тремя сущностями...» (*К еллинам*)⁸⁶;

«...есть некое неправильное словоупотребление в этом обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества и говорить: *многие человеческие* <...> понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение и по сложении представляется числом; но естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая приложением, не умаляемая отъятием; как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, нераздробляемою, всецелою, неуделяемою причастникам ее по особой части каждому. И как словами народ, толпа, войско, собрание всё называется в единственном числе, хотя в каждом из именованных подразумевается множество, так и человеком в точнейшем понятии может быть назван собственно один, хотя оказывающихся принадлежащими к тому же естеству много; так что гораздо лучше будет исправить этот погрешительный у нас обычай и имя естества не распространять на множество...» (*К Авлалию*)⁸⁷.

Но такой «филологический» довод не кажется достаточным свт. Григорию. Почему? Если бы он полагал человеческий род «одним неким живым существом» *буквально*, то можно было бы не продолжать. Но он продолжает, проводя различие в строгости требования отказа от того, чтобы говорить о многих людях или трех Богах:

«...или же, поработившись оному, происходящей оттого погрешности не переносить и на Божественный догмат. Но поелику исправление обычая неудобноисполнимо (ибо как убедится кто, оказывающихся принадлежащими к тому же естеству не называть многими человеками, потому что обычай во всём с трудом изменяем?), то в рассуждении естества дольного не столько погрешим, не противясь господствующему обычаю, так как здесь никакого нет вреда от погрешительного употребления имен. Но не так безопасно различное употребление имен в Божественном догмате, потому что здесь и маловажное уже немаловажно» (*К Авлалию*)⁸⁸.

Святитель Григорий верен своему принципу: «<...> какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное на божественные догматы; и не погрешай»⁸⁹.

То есть не из божественных догматов мы получаем понятия для употребления в отношении человека, а, наоборот, человеческие понятия переносятся на тайну Троицы⁹⁰. Вместе с тем свт. Григорию очевидно, что такое перенесение имеет пределы: «в догматах, превышающих разум, в сравнении с тем, что постигает рассудок, лучше вера»⁹¹.

«Иное, – говорит свт. Григорий, – означают имена у нас, другое же значение представляют о превысшей силе. Ибо и во всём прочем Божеское естество великим средостением отделено от человеческого; и опыт не показывает здесь ничего такого из всего, о чем делаются в оном заключения по каким-то догадкам и предположениям. Таким же образом и в означаемом именами хотя есть некая подобоименность человеческого с вечным, но по мере расстояния естеств и означаемое именами раздельно» (*Опровержение Евномия*, 1, 39)⁹².

Посему, соответственно, и понимание **единства** в отношении сущности человеческой и сущности божественной, хотя и выражается одним словом, но лишь **подобоименно**. И свт. Григорий формулирует это различие, позволяющее говорить о многих людях, но совершенно запрещающее говорить о трех Богах:

«Лица Божества не раздельны между Собою ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке, кроме одного только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын – не Отец, а подобно сему и Дух Святой – не Отец и не Сын. Почему никакая необходимость не заставляет нас называть Три Лица тремя Богами, как

⁸⁹ Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Письма / ред.: монахиня Иулиания (Самсонова). М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 559 с. – С. 101. Об авторстве этого приписываемого свт. Василию письма см.: Там же. С. 6. Самому свт. Григорию не удавалось соблюсти строгость словоупотребления. Напр., в тексте этого *Письма* он не раз говорит о «многих человеках».

⁹⁰ К сожалению, отступление от этого святоотеческого принципа, ясно высказанного далеко не одним лишь свт. Григорием, является характернейшей чертой методологии многих, как мы увидим далее, авторов-богословов, о которых идет речь в нашей статье.

⁹¹ Там же. С. 106.

⁹² Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 2. – С. 104.

⁸⁶ Там же. С. 87.

⁸⁷ Там же. С. 59.

⁸⁸ Там же. С. 59–60.

многие у нас лица называем многими человеками» (*К еллинам*)⁹³.

Единство человеческого рода, сравниваемое свт. Григорием с народом, войском и тому подобным, отлично от единства Троицы тем, что это единство, прежде всего, **типологическое и морфологическое**:

«Слово Божие, сказав: *сотвори Бог человека*, неопределенностью выражения указывает на всё человеческое, ибо твари не придано теперь это имя – Адам, как говорит история в последующем; напротив того, имя сотворенному человеку дается не как какому-либо одному, но как вообще роду. Поэтому общим названием естества приводимся к такому предположению, что Божественным предведением и могуществом в первом устроении объемлетя всё человечество. Ибо надлежит думать, что для Бога в сотворенном Им нет ничего неопределенного, а, напротив того, для каждого из существ есть некоторый предел и мера, определенные премудростию Сотворившего. Поэтому, как один человек по телу ограничивается количеством и количественность есть мера телесного у него состава, определяемая поверхностью его тела, так, думаю, по силе предведения как бы в одном теле сообщая Богом всяческой полнота человечества, и этому-то учит Слово, изрекшее: *Сотвори Бог человека*, и по образу Божию сотвори его. Ибо не в части естества образ, и не в ком-либо одном из усматриваемых таким же благодать, но на весь род равно простирается такая сила, а признак этого тот, что всем равно дарован ум, все имеют способность размышлять, наперед обдумывать и всё прочее, чем изображается Божественное естество в созданном по образу Его. Одинаково имеют это и явленный при первом устроении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной; они равно носят в себе образ Божий. Поэтому целое наименовано одним человеком, потому что для Божия могущества нет ничего: ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится все содержащей Действительностью. Поэтому всё естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего» (*Об устроении человека*, 16)⁹⁴.

Понятно, что единство заключается именно в **едином устроении** человеческой природы таким образом, что **одно и то же устроение** имеют «и явленный при первом устроении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной». «Целым» названа здесь вся полнота человечества, то есть все люди: от первого человека до последнего, – имеющие одинаковый человеческий душевно-телесный состав. И, однако, как душа каждого человека не есть одна общая душа и имеет не общий ум, а общие свойства, так и тело каждого принадлежит именно ему, а не является телом всех. Более того, свт. Григорий считал принадлежащим конкретному человеку даже вещество тела и даже по смерти, которое и будет составлять тело воскресшее⁹⁵.

Напротив, де Любак полагает единство человеческого рода практически тождественным единству Лиц Троицы, прямо устанавливая соответствие:

«„Целое есть единое, одно заключено в другом как три Лица“⁹⁶. <...> Бог, „не сотворивший мира вне себя“, не сотворил и души стоящими вне друг друга»^{97, 98}.

На этот раз автор избирает опорой не тексты свв. отцов, а тексты великих философов. Но даже здесь опора не выглядит вполне убедительной. Первая цитата и цитата в примечании отсылают нас к Паскалю. Действительно кажется, что они могут служить обоснованием идеи де Любака:

«Попробуйте представить себе некое тело, обладающее множеством мыслящих членов»⁹⁹;

«Каждый человек любит себя, потому что принадлежит Иисусу Христу. Люди любят Иисуса Христа, потому что Он – тело, а каждый из них – член, Иисусу Христу принадлежащий.

⁹³ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 88.

⁹⁴ Творения святого Григория Ниссакого: [в 8 ч.]. Москва: Тип. В. Готье, 1861–1872. (Серия «Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии»). Ч. 1. 1861. – 469 с. – С. 143–145.

⁹⁵ «...достаточно для нас такого мнения о душе: с какими стихиями она соединена первоначально, в тех пребывает и по разрешении, как бы поставленная стражем своей собственности, и по тонкости и удободвижности духовной силы не оставляет собственно ей принадлежащего, при растворении этого с однородным, не подвергается никакой ошибке при раздроблении на мелкие части стихий, но проникает собственные свои смешанные с однородным, и не ослабевает в силах, проходя с ними, когда разливаются во вселенной, но всегда остается в них, где бы и как бы ни устраивала их природа» (*О душе и воскресении* // Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 120).

⁹⁶ Pascal. *Pensees*, Br., fr. 483. Fr. 474: «...тело, полное мыслящих членов...». – *Прим. де Любака*.

⁹⁷ Платон. Тимей, 456. V. Poucel. *Plaidoyer pour le corps*, p. 37. – *Прим. де Любака*.

⁹⁸ Любак Анри де. Католичество. С. 264.

⁹⁹ Паскаль Блез. Мысли. СПб: Северо-Запад, 1995. – 572 с. – С. 347.

Всё едино, всё пребывает одно в другом, как три Ипостаси Господа Бога»¹⁰⁰.

Но если мы не закончим здесь чтение вместе с де Любаком, то строкой ниже узнаем, что Паскаль с «единством Пресвятой Троицы» сравнивает «единство святых»¹⁰¹, а вовсе не всего рода человеческого.

Другая цитата отсылает к диалогу *Тимей*. У Платона мы можем найти и учение о едином мире (космосе), и – подтверждение мысли об изначальном единстве человеческих душ в составе «вселенской души»:

«[Демииург] устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (*Тимей*, 30b)¹⁰².

Далее Платон рассказывает о творении из состава вселенской души душ человеческих, почему и смертные люди оказываются имеющими в себе божественное бессмертное начало¹⁰³.

Итак, мы можем сказать, что в рассмотренных примерах якобы «обнаруженное» де Любаком у свв. отцов учение о единстве человеческого рода как Едином Существом имеет определенное сходство разве что с учением Платона.

Теперь попробуем понять, как де Любаку удастся решить обозначенную нами **эсхатологическую** проблему, когда часть Тела Христова оказывается отрезана от Целого. Проблема имеет решение у Оригена, *действительно* учившего о Христе, «телом Которого является весь человеческий род, а точнее даже совокупность всего творения»¹⁰⁴. Это решение: **конечный апокатастасис всего человеческого рода**, то есть любой разрыв имеет характер временный. Однако де Любак, как мы сказали, *вроде бы* допускает возможность разрыва в Телесном Христовом...

Решение проблемы де Любак находит в различении **природного** и **личностного** в человеке и способе соединения со Христом, а также в различении **природного** и **сверхприродного (мистического)** тел

¹⁰⁰ Там же. С. 350.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Платон. *Тимей* // Собрание сочинений в 4-х т. М.: Мысль, 1990–1994. (Серия «Философское наследие») Т. 3. 1994. – 654 с. – С. 434.

¹⁰³ См.: *Тимей*, 41b–42e // Там же. С. 443–445.

¹⁰⁴ Origene. Inpsalm. 36, hom. 2, n. 1 // PG 12, 1330A.

Христовых. Напомним уже приведенные цитаты, на которых мы выше не стали заострять внимание:

«Так единство мистического Тела Христова, единство сверхъестественное, предполагает изначальное естественное единство, единство человеческого рода»;

«Спасение же каждого заключается в личностном утверждении своей изначальной принадлежности ко Христу с тем, чтобы не быть отвергнутым Целым, не быть „отрезанным“ от него».

То есть каждый человек природно, уже по факту Воплощения, является членом природного Тела Христа, но должен еще стать и членом тела мистического лично. По сути, де Любак как бы тонко уходит от ответа о Целом; он говорит не о судьбе Целого, не о судьбе Единого Существа, сосредоточиваясь лишь на судьбе «части». Логически это замалчивание проблемы судьбы Целого не является ее решением. Но, возможно, это де Любаку и не требуется? В любом случае, для начала *нам* требуется понять, насколько возможно, что означают названные термины, в которых определяется различие **природного/сверхприродного** и **природного/личностного**, в контексте учения де Любака и насколько они имеют соответствие в святоотеческом учении.

Что такое «**личность**»? Ответ де Любака богат на яркие парадоксы и возвышенно-поэтические образы, однако чрезвычайно невнятен в смысле философской и богословской определенности:

«„Целое есть единое, одно заключено в другом как три Лица“. Точно так же, покоряясь Богу или соединяясь с Богом, человек, вливаясь в то великое духовное тело, коего он должен быть членом, ничуть не теряет себя и не исчезает в нем. Напротив, он обретает себя, он раскрепощается и утверждается в бытии. <...>

Сегодня, кажется, это стали понимать лучше, и это есть один из самых совершенных плодов той „христианской философии“, которую было бы тщетно искать в какой-либо застывшей системе, но присутствие которой выдает ее едва уловимое влияние: личность не есть ни облагороженный индивид, ни возвышенная монада. Бог, „не сотворивший мира вне себя“, не сотворил и души стоящими вне друг друга. Каждый человек не нуждается ли прежде всего в „другом“ – другом, которого он, если нужно, создает в воображении и находит повсюду, чтобы пробудиться к сознательной жизни? Эта психологическая истина служит символом истины более глубокой: ты не можешь быть освещен, если на тебя не смотрят, и глаза,

„носители света“, не принадлежат лишь одному Божеству. С другой стороны, быть личностью не означает ли всегда, исходя из начального, но сокрывшегося смысла, быть наделенным ролью? То есть вступать в отношения с другими ради содействия Целому? Призыв к личной жизни есть призывание, т. е. призыв к исполнению вечной воли. <...>

В Единственном нет одиночества, но плодотворная полнота Жизни и жар Присутствия рядом с нами. Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas (Троица никогда не одинока, Божество никогда не нуждается). В Бытии, преисполненном собой, нет эгоизма, но есть взаимообмениваемый совершенный Дар. В сотворенном разуме, хотя лишь отдаленном подражании Бытию, всё же воспроизводится что-то от его структуры – ad imaginem fecit cum (по образу сотворил его) – и опытный глаз сумеет уловить на нем печать творческой жизни Троицы. Нет изолированной личности, каждая в самой глубине своей воспринимает всех, и сама глубина ее должна быть обращена ко всем. Quid tarn tuum quam tu? sed quid tarn non tuum quam tu. si alicujus est quod es (Что более твое, чем ты? Но что менее твое, чем ты, если твое существование от кого-то (другого)). Это подобно двойной системе обмена, двойному способу присутствия. В истоке своем личность можно представить себе как пучок концентрических стрел; в ее расцвете, – если выразить ее глубинный парадокс парадоксальной формулой, – можно сказать, что она есть центробежный центр. И потому – чтобы восславить ее внутреннее богатство и подчеркнуть характер цели, который всякий должен будет признать за ней, – следует сказать также, что „личность – это вселенная“, к чему необходимо тотчас добавить, что эта вселенная непременно предполагает существование других, с которыми она составляет единое целое. Если за пределами всех видимых и смертных обществ вы не предполагаете существование мистической, вечной общины, вы обрекаете человеческие существа на одиночество или же хотите растолочь их в общей ступе; во всяком случае, вы убиваете их, ибо от удушья умирают. <...>

Между различными личностями, как бы ни отличались их дарования, сколь бы неравны были бы их „заслуги“, царит не различие онтологических уровней, но по образу самой Троицы – всеохватывающее единство.

Каждая личность не образует, понятное дело, последней цели исключительно сама по себе. Она не есть некий малый

мир, абсолютный и независимый, и Бог любит нас не в качестве существ разделенных...»¹⁰⁵.

И так далее, и так далее... За всем этим нагромождением образов остается безответным, что же такое эта «личность», в каком отношении она находится со своей природой. В святоотеческом понимании «личность» (лицо, πρόσωπον) отождествляется с «ипостасью» (ὁποστας), «индивидом» (неделимое, ἄτομον). Однако у де Любака, как мы видели, «личность **не есть** ни облагороженный **индивид**, ни возвышенная монада». «Пучок концентрических стрел» и «центробежный центр» – красивые образы, но... Но, к сожалению, они совсем не могут заменить отсутствующей в тексте создателя серии *Sources Chretiennes* хоть какой-нибудь привязки к святоотеческому учению о «личности» (лице, ипостаси, индивиде). Но это отсутствие не является недосмотром. Ведь пришлось бы объяснять, почему термины, которые, согласно свв. отцам, являются синонимами, автор различает. Кроме того, пришлось бы отчетливо объяснить, чем «индивид» отличается от «личности». У свв. отцов «индивид» –

«то, что, хотя и разделяется, однако после деления не сохраняет своего первоначального вида. Например, Петр делится на душу и тело. Но ни душа сама по себе не есть уже полный человек или полный Петр, ни тело. Философы и говорят об индивиде в этом смысле, согласно которому он обозначает основывающуюся на сущности (ἐπὶ τῆς οὐσίας) ипостась» (Прп. Иоанн Дамаскин. *Философские главы*, XI)¹⁰⁶.

То есть «индивид», как и «лицо», и «ипостась», обозначает отдельного конкретного человека, состоящего из души и тела. У де Любака же ясное и отчетливое учение свв. отцов о человеке превращается в невнятицу, выдаваемую им за «тайну личности».

Есть ли «личностное» соединение со Христом в единство «Мистического Тела» также соединение со Христом души и тела человека? Если – да, то в чем различие «природного» и «личностного» соединений? Согласно де Любаку, древние отцы учили, что в Едином Существое произошел по причине грехопадения разрыв:

«всякий разрыв с Богом означает и нарушение человеческого единства. Эта неверность не в силах отменить естественное единство человеческого рода, ибо образ Божий, как

¹⁰⁵ Любак Анри де. Католичество. – С. 263–266.

¹⁰⁶ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания / Творения преподобного Иоанна Дамаскина; Пер. и коммент. Д.Е. Афиногенова [и др.]. М.: Индик, 2002. – 414 с. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Серия «Святоотеческое наследие». Т. 5.) – С. 74. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

бы он ни был запятнан, нельзя уничтожить; однако она разрушает союз духовный, который по замыслу Творца должен становиться тем теснее, чем полнее осуществляется сверхъестественный союз человека с Богом. „Ubi peccata, ibi multitudo“ („Где грехи, там многообразия“)107. <...> в силу греха человеческого „единая природа раскололась на тысячу кусков“108, и человечество, коему надлежало бы составлять гармоническое целое, где мое и твое не противостоят друг другу, расплылось на множество индивидов с неистово противоборствующими устремлениями. <...> в любопытном отрывке, еще хранящем отзвук старого мифа, Августин дает подобное символическое объяснение. Соотнеся четыре буквы, из коих складывается имя Адам, с названиями четырех стран света в их греческом написании, он добавляет: „Сам Адам разнесен ныне по всему лицу земли. Некогда собранный в одном месте, он пал и, как бы разбившись, осколками своими заполонил мир“109,110.

Этот разрыв – полагает де Любак – был более правильно понят в древности и правильно был понят путь его преодоления:

«В этом был способ рассмотрения зла в его сокровенной сущности, и приходится пожалеть, что богословие более позднее не извлекло из него надлежащих уроков. Сегодня мы, как правило, ищем внутри индивидуальной природы каждого, в чем заключается его тайная рана, в чем состоит, так сказать, разлад пружин, обуславливающих плохое функционирование механизма. Одни стремятся при этом преувеличить зло, другие – преуменьшить его. Но тогда, если и не первый или единственный результат греха, то, по крайней мере, второй плод, равный первому, усматривали, прежде всего, в самой организации индивидов как естественно враждующих центров; считали, что внутренний раздор сопутствует раздору социальному. Разумеется, оба объяснения не заключают в себе ничего противоречивого, и нередко они сопутствуют друг другу. <...> Сохраним для себя эту древнюю перспективу: дело возрождения, Искупление тем самым станет для нас восстановлением утраченного единства. Здесь восстанавливается как сверхъестественное единство человека с Богом, так и единство людей друг с другом: милосердие

Божие отовсюду собрало разрозненные обломки и расплавilo в огне любви, оно восстановило их расколотое единство... „Так Бог создал заново то, что создал, преобразовал то, что образовал“111. Так восстановил Он потерянного человека, собрав рассеянных его члены и возродив тем самым собственный образ. Таково великое чудо Голгофы...“112.

Описывая путь преодоления разрыва (к чему и сводится здесь Искупление) в единстве человеческого рода с опорой на блж. Августина, де Любак опускает некоторые подробности, содержащиеся в тексте *Толкования на псалом*. Приведи он их, и описание должно было быть поставлено под сомнение. Блж. Августин пишет (как мы уже имели случай сказать) о «восстановлении утраченного единства» не всех, **но лишь избранных**:

«„Он будет судить вселенную по правде“: не часть, ибо Он не часть купил: Он будет судить целое, поскольку за всё Он заплатил цену. Вы слышали Евангелие, в котором говорится, что, когда Он придет, Он соберет избранных от четырех ветров (Мк. 13:27). Он собирает всех избранных от четырех ветров, то есть со всего мира. <...> Он соберет Своих избранных вместе с Собою на суд, но остальных Он отделит одного от другого, и поставит одних по правую, а других по левую руку» (*In psalm. 95, 15*. Перевод наш. – *Авт.*)113.

Для блж. Августина не существует никакого иного соединения со Христом в Теле Его – Церкви, и никакого пути к спасению, кроме вхождения в Церковь через таинство Крещения. Даже о младенцах блж. Августин говорит, что «никакой младенец не войдет в Царство Небесное, если не будет он возрожден водою и Духом»114.

Понимание блж. Августином Искупления, неотрывно связанное с учением о первородном грехе и наказании за него115, также весьма разнится от того, которое приписывается ему де Любаком:

«Ты – Царь – снизошел к рабу, чтоб раба искупить, а Себя предать; чтобы я был жив, принял смерть Ты, и победил смерть; меня Ты восставил, когда уничтожил Себя. Погибал я,

111 In psalm. 95, 15 (P. L. 37, 1236). – *Прим. де Любака*.

112 Любак Анри де. Католичество. – С. 16–17.

113 PL 37, col. 1236. Призыв блж. Августина не отчаиваться, и слова о милосердном суде, содержащиеся в этом же параграфе, отнюдь не означают *решенность* вопроса о восстановлении в единство всех.

114 Августин, блаженный. Антипелагианские сочинения... – С. 117.

115 См., напр.: О различных вопросах к Симплициану, 1, 1 <Наказание за первородный грех (§ 10–11)> // Августин, блаженный. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Империиум Прес, 2005. – 347 с. – С. 218–219.

107 Origene. In Ezech., hom. 9, n. 1. – *Прим. де Любака*.

108 Q. ad Thalassium, сопроводительное письмо (P. G. 90, 256). – *Прим. де Любака*.

109 In psalm. 95, n. 15 (P. L. 37, 1236). – *Прим. де Любака*.

110 Любак Анри де. – Католичество. – С. 16.

удалился от Тебя, продан был под грех; Ты пришел ради меня, чтоб искупить меня, и столько возлюбил меня, что в искупительную цену за меня отдал кровь Свою; Ты возлюбил меня паче, нежели Себя, потому что благоволил умереть за меня. Под таким условием, такую дорогою ценою возвратил Ты меня из изгнания, искупил меня от рабства, избавил меня от наказания»¹¹⁶.

В числе авторов, на авторитет которых пытался опираться де Любак, также уместно обратить внимание на свт. Илария Пиктавийского и сказать о нем хотя бы несколько слов.

Мы согласны, что есть основания полагать, что развиваемое автором воззрение на человеческую природу отчасти присутствует у свт. Илария. Очевидно, он мог его усвоить от Оригена, чье влияние испытал¹¹⁷. Однако расхождений с Оригеном (и де Любаком) у свт. Илария более, нежели общего.

Во-первых, свт. Иларий вообще не говорит о «Целом/Едином Существо», якобы распавшемся в грехопадении и вновь собранном в Воплощении.

Во-вторых, описание восприятия всего человечества в Воплощении у него, возможно, не так однозначно, как это толкует де Любак:

«Городом называет плоть, которую воспринял, потому что как город состоит из многочисленных и разнообразных обитателей, так и в Нем в силу природы воспринятого тела содержится некоторое собрание всего человеческого рода» (*De Trinitate* II, 24)¹¹⁸.

Слово «некоторое» (*quaedam*) здесь может означать указание на небуквальный смысл «собрания», как множества людей в одном теле. понимание соединения со Христом у свт. Илария возможно интерпретировать и в ином смысле. Например, он говорит:

«мы все <...> **стремимся быть обретенными в Его теле, которое Сам Бог принял от нас**» (*Tractatus super psalmos*, 13, 4)¹¹⁹.

Очевидно, что, если все люди уже обретенны в Теле Христовом по факту Воплощения, то стремиться им к этому нет необходимости.

В-третьих, гораздо более буквальный реализм в описании соединения в одно тело со Христом мы увидим, если обратимся к учению святителя о Евхаристии:

«Нет места сомнению в истинности Тела и Крови, ибо теперь в исповедании Самого Господа и по нашей вере это истинная Плоть и истинная Кровь. **И мы находимся во Христе, а Христос в нас, когда мы принимаем Его Тело и пьем Его Кровь**» (*De Trinitate* VIII, 13);

«Каково то единство по естеству в нас по принятии Причастия, Сам Христос свидетельствовал так „Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем“ (Ин. 6:56). Ибо не будет так, что кто-то будет пребывать во Христе, а Христос не будет, но **Господь воспримет в Себя плоть причащающегося, как воспринял Свою собственную плоть**» (*Ibid.* VIII, 16)¹²⁰.

В-четвертых, даже если слова свт. Илария о единстве человечества согласиться понимать буквально, то представление о **не-разрывности** природного соединении всех воспринятых с Воспринявшим святителю абсолютно чуждо:

«...всем ясно, что мы сопричастники тела Божия и Его Царства, потому что Слово стало плотью и поселилось в нас, то есть восприняло природу всего рода человеческого), но каждый в силу своих заслуг готовит себе участь быть **извергнутым** из пристанища небесного и земли живущих. Однако такому человеку нет запрещения на поселение, потому что тем, что Бог воспринял плоть, каждый **приглашен**¹²¹ быть жителем; но **извергается тот, кто не верит и недостоин соучастия в такой природе** (*Tractatus super psalmos*, 51, 17)¹²².

Вопрос о разрыве в **природном** Теле Христовом *самим* де Любаком не ставится, ибо, допуская его как следствие грехопадения, автор видит **соединение всего разорванного** человечества – через Воплощение, Крест и Воскресение:

«Вся Тайна Христа есть тайна Воскресения, но также и тайна смерти. Одна неразлучна с другой, и одно и то же слово выражает их: Пасха. <...> Со Христом, умирающим на Кресте, всё человечество, которое Он в Себе несет, отвергается самого себя и умирает»¹²³.

¹¹⁶ Августин, блаженный. Беседы души с Богом. «Public Domain». Мультимедийное издательство Стрельбицкого, 2015. – 80 с. – С. 19.

¹¹⁷ См. об этом в работе И. В. Попова *Святой Иларий, епископ Пиктавийский* // Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. – 744 с. – С. 417–734.

¹¹⁸ Цит. по: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I. – С. 711.

¹¹⁹ Цит. по: там же. С. 711.

¹²⁰ Там же. С. 724.

¹²¹ Это слово тоже, на наш взгляд, свидетельствует, что де Любак упрощает учение свт. Илария.

¹²² Цит. по: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. I. – С. 712.

¹²³ Любак Анри де. Католичество. – С. 296.

Соответственно, нам следует спросить: что же такое «личностное», «сверхприродное» соединение, согласие на которое всё-таки требуется от человека, уже включенного в Тело Христово по факту Воплощения и даже «природно» распятого и воскресшего? Однако прежде, чем спросить об этом, нам должно признать, что де Любак **только на словах** допускает возможность разрыва в природном Телес Христовом, признает его лишь как **невозможное** предположение:

«Человеческий род един. В силу самой нашей природы и общей судьбы мы суть члены единого тела. И члены его живут жизнью этого тела. Итак, какое же спасение может быть для членов, если – предположив невозможное – само тело не будет спасено?»¹²⁴.

Де Любак вынужден признать: учение Церкви содержит ясные указания на то, что «спасение есть дело каждого, что в день Суда „ни один не найдет помощи у другого, и для вечности люди различны“¹²⁵. Однако это ясно сознаваемое им учение не создает ему затруднений для сведения дела к тому, что спасение отдельного человека невозможно без спасения всех. Выше мы привели его слова: «каждый человек нуждается прежде всего в „другом“», и, следовательно, дело каждого – в совместном пути к спасению. **Спасено должно быть и может быть лишь «всцелое человечество».** И именно это видит де Любак в учении II Ватиканского собора, комментируя Конституцию *Lumen Gentium*:

«Более точно этот коллективный путь описывается как путь к единству, как Народ Божий, уже собранный, начиная с первой проповеди Евангелия, коему надлежит собрать весь род человеческий. Наиболее значимый текст в этом отношении можно прочесть не в седьмой, но во второй главе в подглавке 9: „тот мессианский народ, хотя он ныне не включает еще всех людей и иногда кажется малым стадом, всё же является для всего человеческого рода крепчайшим зачатком единства, надежды и спасения“. Уже в подглавке 1 (как о том напоминалось выше) совокупность Церкви представляла как „знамение и орудие глубочайшего единения с Богом и единства всего человеческого рода“. Эти утверждения дополняет непосредственное напоминание о самой последней цели, которое можно прочесть в четвертой главе в подглавке 36: „Христос (Которому) всё подчинено, пока Он сам Себя и всё сотворенное не подчинит Отцу, да будет Бог всё во всё“.

¹²⁴ Там же. С. 172.

¹²⁵ Там же. С. 261.

Исторический путь к окончательному единству людей во Христе, завершение всего мира в Боге – эта двойная особенность верно воспроизводит эсхатологическую мысль Отцов, причем первая из них, может быть, более подчеркивалась латинянами, как принято считать, более восприимчивыми к развитию истории, а вторая – греками, более проникнутыми духом космозизма^{126»}¹²⁷.

Имеет смысл отметить это словосочетание – **«окончательное единство».** В нем обнаруживается ход мысли де Любака: *от* изначального природного единства Единого Существа – *через* разрыв его в грехопадении и восстановление в Воплощении – *к* окончательному сверхприродному личностному единству Мистического Тела – отличного от природного тем, что это есть соединение не только в Едином Существе, но и в Боге. И этот путь к **окончательному** единству, к спасению «всцелого человечества», не имея ничего общего с традиционным учением Церкви, заставляет вспомнить о другой традиции, берущей начало от **Оригена**¹²⁸. Теперь мы можем видеть, что де Любак не отвечает на вопрос о разрыве Тела Христова в конце времен, так как не предполагает такой эсхатологической перспективы вовсе.

Итак, всё человечество соединяется в Мистическом Телес Христовом. Это окончательное единство Мистического Тела де Любак именует Церковью. Каков же способ соединения? У свт. Григория Нисского, например, это было не Воплощение и не согласие на признание свершившегося факта соединения, но – таинства Церкви¹²⁹.

Де Любак то же пишет о Евхаристии. Мы найдем у него немало и вдохновенных слов о Церкви как Мистическом Телес, соединяющем все личности во Христе. Таинство Евхаристии мыслится де Любаком именно как вхождение в единство Мистического Тела – даже более тесное, чем единство Христа с Его физическим телом:

«„Иисус Христос, – говорит Боссюе (слова его звучат несколько необычно, но поясняются так: „Всякий, в ком есть дух любви и христианского единения, поймет то, что я хочу сказать“), – Иисус Христос несет в Себе Самом: мы, осмелюсь

¹²⁶ M. W. Visser't Hooft отмечает по этому поводу, что «именно понятием космического значения победы Христа Православие обогатит западное богословие»: *La royauté de Jesus-Christ* (Geneve, 1948), p. 44. – *Прим. де Любака.*

¹²⁷ Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. – С. 61–62.

¹²⁸ Впрочем, в данной «схеме» проглядывают черты и еще более «почтенной» традиции – гностической, о которой мы еще будем иметь поводы вспоминать.

¹²⁹ Подробно об этом мы будем говорить ниже.

сказать, более тело Его, чем собственное Его тело... То, что совершается в Его Божественном теле, есть реальное отображение того, что должно совершиться в нас". <...> Уже Ориген самым конкретным образом подчеркивал то отношение символической двойственности между собственно телом Христа, *σῶμα τῶν κρέων* (преобразующее тело), и Его „истинным“ Телом, которое есть Церковь, *ἐκκλησία σῶμα* (Церковь Тела). Он выводит из этого, что конечный результат, „истина“ таинства причастия заключается в причастии вместе с Церковью, в лоне которой звучит Слово, с Церковью, являющей присутствие Логоса»¹³⁰.

Де Любак удерживается от того, чтобы вообще объявить «физическое» тело Христа полностью растворяющимся в Его Мистическом Телом, однако для него не рожденное от Девы индивидуальное Тело Христа-Искупителя и не Евхаристия, в которой хлеб и вино таинственно пресуществляются в это истинное Тело, а именно Мистическое Тело и «...**есть Тело по преимуществу**, самое реальное, самое „подлинное“ из всех. Тело конечное, по отношению к которому собственное Тело Иисуса Христа, без умаления истинности его может быть названо „телом прообразующим“»¹³¹. Стремление прочесть слова св. ап. Павла буквально, а не аллегорически, метафорически¹³², ставит де Любака перед проблемой, так сказать, «двух тел»¹³³, которую он «разрешает», прибегая к помощи своей концепции человеческой природы как Единого Природного Тела:

«Не следует, однако, говорить отдельно сначала о „физическом“ теле Христа, явленном в Евхаристии, а затем о теле „мистическом“, довольствуясь впоследствии установлением более или менее тесных связей между ними. „Отнюдь не такой подход применялся апостолом Павлом. По его мысли, есть только одно Тело Христово, воскресшее человеческое естество“ (Louis Bouyer). <...> Глава и члены составляют единое тело. Супруга и Супруг суть „едина плоть“. И нет двух Христов, из которых один был бы личностным, а другой „мистическим“»¹³⁴.

И, как можно было ожидать, в конце концов членами Мистического Тела будут не только те, кто находится в границах «видимой Церкви», т.е. крещенные христиане, верные, причащающиеся Тела и Крови Христовых, но всё **воскресшее человеческое естество**:

«Коль скоро Иерусалим небесный строится из камней живых, то и на возведение лесов идут живые брусья. Другими словами, человечество состоит из личностей, которые все вместе, каков бы ни был их ранг или век, когда им довелось родиться, обладают общей судьбой, единственной и вечной. <...> При огромном разнообразии их познаний и функций все члены семьи человеческой сущностно равны перед Богом. „Неверные“, промыслительно необходимые для построения Тела Христова, должны по-своему пользоваться благами той жизни, что течет в этом Телом. При расширительном толковании догмата об общении святых было бы справедливо предположить, что „неверные“, хотя они и не находятся в наилучшем положении в смысле нормальных условий спасения, могут, тем не менее, обрести его в силу мистических связей, объединяющих их с „верными“. Одним словом, они могут быть спасены, ибо составляют необходимую часть человечества, коему надлежит быть спасенным»¹³⁵.

Интересно, что цитируемая здесь нами книга *Мысли о Церкви* появилась на свет, по признанию самого автора, «по следам энциклики *Humani generis*»¹³⁶ – энциклики папы Пия XII, направленной против «современных заблуждений», в том числе и против измышлений самого де Любака. Эта энциклика была одной из последних

¹³⁰ Любак Анри де. Католичество. С. 69.

¹³¹ Любак Анри де. Мысли о Церкви. М. – Милан: Христианская Россия, 1994. – 302 с. – С. 103.

¹³² «Аналогия Павла не является ни аллегорией в точном смысле этого слова, ни, тем более, простым сравнением. Из того, что апостол употребляет метафору, не следует заключать, что при этом он имеет в виду сущность более или менее „метафорическую“. В непонимании этого коренится весьма распространенное заблуждение. В сознании некоторых природное тело предстает в качестве осязаемой реальности, тогда как тело мистическое – лишь в виде зыбкой тени, и если первое из них „физическое“, то второе только „духовное“; первое есть тело реальное и достоверное, второе же является таковым лишь „мистически“, то есть по своей идее, в силу того, что о нем именно так говорят, применяют к нему именно такое сравнение, такой образ. Ему отказывают в возможности быть „в полном смысле“ телом» (Любак Анри де. Мысли о Церкви. С. 101).

¹³³ Сам автор категорически против такой постановки: «Церковь как Евхаристия есть тайна единства – одно и то же таинство, неисчерпаемое в своем богатстве. И та и другая есть Тело Христово – одно и то же Тело. Желая быть верными евангельскому учению, как оно понимается Преданием, желая не утратить ни крупинцы его богатства, мы должны стремиться не допустить ни тени расхождения между этими двумя понятиями» (Любак Анри де. Мысли о Церкви. – С. 113).

¹³⁴ Там же. С. 114.

¹³⁵ Там же. С. 177. Ср. фразу из Гийома Постеля, которую цитирует де Любак: «Не подлежит никакому сомнению, что тело Церкви должно включать в себя гораздо больше членов, сокрытых от нашего взора, нежели видимых членов, о которых можно судить по внешним формам культа» (Мысли о Церкви. – С. 88).

¹³⁶ Там же. С. 5.

попыток РКЦ избежать неизбежного – торжества «новой теологии», свершившегося на II Ватиканском соборе. И очевидно полное несоответствие процитированных нами мыслей де Любака взглядам, изложенным как в энциклике *Humani generis* (1950), так и в энциклике *Mystici Corporis* (1943), на которую якобы де Любак опирается в своей книге, – взглядам, не содержащим ни какого-либо отождествления физического (и евхаристического) Тела Христа с Мистическим Телом – Церковью¹³⁷; ни идеи о принадлежности к Мистическому Телу – Церкви всего человечества¹³⁸.

В завершение нашего обзора отметим еще, что слова де Любака «человечество состоит из личностей» приоткрывают нам, как автор мыслит разрешение антиномии «индивида» и «личности». Индивид – личность, оторванная от Целого; вхождение в Целое (Тело Христово) вновь делает человека подлинной личностью. Роль Церкви сводится даже не столько к соединению в Боге¹³⁹ – через соединение в Мистическом Телу – которое все равно состоится не сейчас, так после (а по сути, уже состоялось во Христе), сколько к роли ретранслятора некоего **Зова**, «**призыва к личностной жизни**», пробуждающего индивидов к **осознанию** своей личностной изначальной причастности к природному телу и осуществленной в Воплощении причастности к телу сверхприродному – мистическому. «**Пробудиться к сознательной жизни**» – вот что предстоит человечеству. Индивид должен осознать, что разрыв **уже** преодолен во Христе, что он **уже** личность¹⁴⁰. **Личность – пробудившийся индивид:**

¹³⁷ «...Мы хотим осветить, почему Тело Христово, которое есть Церковь, должно именоваться мистическим. Это наименование, обычное для церковных писателей ранней эпохи, подтверждается немалым числом документов Верховных Первосвященников. Но не только на этом основании справедливо сие наименование. Оно прежде всего различает общественное Тело Церкви, чьей Главой и Правителем («*caput ac moderator*») является Христос, от Его физического Тела, которое, будучи рождено от Приснодевственной Богородицы, ныне восседает одесную Отца и сокровенно пребывает в евхаристических видах. Равным образом этим наименованием оно отличается от всякого природного тела, будь то физического или так называемого морального, что особенно важно ввиду современных заблуждений» (Эве Франсуа, священник. *Тексты о Церкви: Приложение к учебному пособию «Курс экклезиологии»*. М., 1994. – 28 с. – С. 9).

¹³⁸ «Однако следует причислить к членам Церкви воистину только тех, которые восприняли баню второго рождения, которые исповедуют истинную веру и которые сами по себе не отделились достойным сожаления образом от совокупности Тела или не исключены из него, вследствие тяжелых преступлений, законной церковной властью» (Эве Франсуа, священник. *Тексты о Церкви*. – С. 10).

¹³⁹ «Завершая в Себе человечество, Христос одновременно завершает и нас всех, – но в Боге» (Любак Анри де. *Католичество*. – С. 270–271).

¹⁴⁰ Представление о «Зове», пробуждающем человека, является одним из центральных в гностицизме.

«Благодаря Христу Личность становится взрослой, Человек окончательно отделяется от мира и полностью осознает себя. Отныне, еще до триумфального возгласа „agnosce, o christiane, dignitatem tuam“ (познай, христианин, достоинство свое), можно будет восславить достоинство человека: „dignitatem conditionis humanae“ (достоинство человеческого удела). Заповедь мудреца: „познай самого себя“ обретает новый смысл. Каждый человек, который говорит „я“, произносит нечто абсолютное, окончательное»¹⁴¹.

Мысль де Любака, что «спасение, обещанное нам Богом, есть спасение рода человеческого, ибо род человеческий живет и развивается во времени, пути спасения естественно облекаются в форму истории: истории того, как человечество пронизывает Христос»¹⁴², должна быть прояснена пониманием, что исторический процесс здесь есть прежде всего **процесс осознания** свершившегося факта: спасение «всецелого человечества» – **уже осуществилось в Воплощении**, «вытекает из самого факта Воплощения».

Выводы

Итак, можно, кажется, сделать ряд выводов.

1. Де Любак, по сути, воспроизводит идеи Оригена, в русле которых и ведет свое изложение учения о Воплощении. При этом сколько-нибудь значительного числа текстов о некоем Едином Существо, содержащем в себе всё человечество (и даже всё творение), в целом де Любаку показать не удалось¹⁴³.

2. Понятно, что не удалось де Любаку найти и подтверждения якобы содержащейся в учении свв. отцов идее о разрыве, расколе Единого Существа – вследствие грехопадения – на индивиды и последующем восстановлении утраченного единства всего человечества через Боговоплощение, то есть восприятия/собрания в воплощении Целого (в смысле возрождения Единого Существа как некоего «природного» Тела Христово). Напротив, мы видели, что привлекаемые им тексты или не содержат этих якобы присутствующих в них идей, или прямо им противоречат.

3. Аргументируя в пользу расширительной трактовки Воплощения, де Любак искажает учение Церкви об Искуплении, игнорируя

¹⁴¹ Любак Анри де. *Католичество*. – С. 268–269.

¹⁴² Там же. С. 107.

¹⁴³ Некоторые подробности, обнаруживающие сходство и, вместе с тем, принципиальное различие учения де Любака и учения свт. Илария были нами выше рассмотрены.

понимание Искупления – крестной смерти Спасителя – как уплаты «дорогой цены» во искупление первородного греха Адама и предлагая взамен понимание «великого чуда Голгофы» как дела восстановления утраченного единства в Едином Существе.

4. Ошибочна попытка де Любака размыть различие физического тела Христа (в том числе и в Евхаристии) с Мистическим Телом – Церковью. При этом реальность материального, физического тела Христа оказывается сомнительной или как минимум тем, во что верить необязательно. Отсюда оказывается необязательным верить в воскресение материальных, физических тел всех людей.

5. Представление де Любака о конечном спасении всех людей как «необходимых для построения Тела Христова» не имеет основания в традиционном учении Церкви.

6. В учении де Любака отчетливо просматриваются некоторые гностические мотивы, с той, однако, разницей, что здесь мы имеем дело с некоей инклюзивистской (оригенистской) версией гностицизма¹⁴⁴.

1.2.3. Ганс Урс фон Бальтазар

Обратимся теперь ко взглядам теолога, о важнейшем значении которых для дела II Ватиканского собора де Любак сказал так:

«...нет ни одной темы, разработанной Собором, которая не получила бы у него самого глубокого истолкования, причем именно в том смысле, на который Собор впоследствии и указал»¹⁴⁵.

Бальтазар подчас выражался достаточно осторожно относительно существования у свв. отцов учения о восприятии всех людей в акте Воплощения:

«...неверно утверждать вместе с Гарнаком и Луфом, что святитель Григорий Нисский, Леонтий Византийский и, по мнению некоторых, даже преподобный Максим признают во Христе не отдельную человеческую природу, но всеобщую, охватывающую всех индивидов сущность человека вообще – сегодня это воззрение уже не нужно опровергать» (*Вселенская Литургия*)¹⁴⁶.

Впрочем, у других свв. отцов Бальтазар такое учение находил:

¹⁴⁴ Более подробно об этом мы скажем несколько ниже.

¹⁴⁵ Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. – С. 89.

¹⁴⁶ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. № 1 (19); М., 1999. – С. 92–109. – С. 104.

«...ныне корректируется и то, что в сотериологии греческих Отцов казалось излишне „физическим“ или „онтологическим“. Особое внимание преподобный Максим уделяет уже не тому усвоению всей целокупности (тотальности) человеческой природы через Христа и ее „автоматическому“ очищению от греха и обожению, которое сильнее проявилось у святителя Афанасия и Каппадокийцев, но той последней ипостасной точке бытия, где совпадают свобода, любовь и бытие»¹⁴⁷.

Насколько Бальтазар корректен в тех случаях, когда терял осторожность, можно посмотреть на примере свт. Афанасия. В работе *Тео-драма* Бальтазар, ссылаясь на *De Incarn.*, ⁹¹⁴⁸, пишет, что «в образе, используемом Афанасием, [Логос] вступает в Свой город подобно царю, чтобы занять свое жилище»¹⁴⁹. Очевидно, автор «автоматическое очищение» видит в словах святителя:

«И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела. Если великий Царь входит в какой-либо великий город и вселяется в одном из домов его; то без сомнения высокой чести удостоивается такой город, и никакой враг или разбойник не нападет и не разорит его; скорее же приложат о нем всё рачение, ради царя, вселившегося в одном из домов его. Так было и с Царем вселенной; когда пришел Он в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел; тогда прекратились наконец вражеские злоумышления против людей, уничтожилось тление смерти, издревле над ними превозмогавшее. Ибо погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская Литургия // Альфа и Омега. № 3 (25). М., 2000. – С. 115–134. – С. 119.

¹⁴⁸ Согласимся с автором, что сочинение принадлежит свт. Афанасию, хотя доводы против этого, высказанные А. А. Спасским (см.: Сочинения Аполлинария, написанные именем св. Афанасия Александрийского // Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, с кратким предварительным очерком его жизни. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 560 с. – С. 181–216), представляются нам убедительными. Но в данном случае авторство значения не имеет.

¹⁴⁹ Balthasar Hans Urs von. *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. III. Dramatis personae: persons in Christ.* San Francisco: Ignatius Press, 1992. – 550 p. – P. 234.

¹⁵⁰ Афанасий Великий, святитель. Творения: в 4-х т.; [вступ. статья А. В. Горского]. Репр. изд. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. (Серия «Памятники церковной письменности».) Т. 1. – 478 с. – С. 202.

Однако никакого автоматизма или излишнего онтологизма здесь нет, ибо, как сказано предложением выше, да, Господь «всех облек в нетление», однако не так, чтобы все вдруг автоматически стали очищенными и нетленными, но – «обетованием воскресения». Более того, Бальтазар полностью игнорирует тему искупительного жертвоприношения, являющегося у свт. Афанасия основанием последующего рассуждения:

«Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертию Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения»¹⁵¹.

Сразу оговорим, что игнорирование темы искупительной жертвы неслучайно, ибо меняет всё представление о спасении. Поэтому Бальтазар здесь бескомпромиссен:

«Нельзя также говорить о Божием гневе, будто бы постигшем Взавшего на Себя мировой грех, а потом смененном на милость, ни о том, что Отец наказал Сына за грехи людей, ибо тогда придется принять, что Он попустил Сыну дойти в любви до подобного безумия, или, напротив, допустить решимость Сына довести до крайности волю Отца, с тем, чтобы преодолеть отчужденность между Ним и Его творением. На деле здесь явлена лишь чистая, прозрачная и простая любовь, далекая от всякой диалектики; христианин в простоте не мнит извлечь из отношений между миром и Богом более глубокого и убедительного смысла, чем тот, о котором изначально говорит церковное предание»¹⁵².

Бальтазар предлагает свою версию связи Тела Христова, воспринятой Богом Словом природы со всеми людьми, находя ее начатки у свт. Григория Нисского:

«Христос принял индивидуальную и конкретную природу, а не вообще человеческую природу, но посредством этой частной связи Он затронул всецелую, неделимую и непрерывную природу, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на всё тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и всё творение»¹⁵³.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Бальтазар фон Г. У. О простоте христиан // «Символ». Париж, 1993, №29. – С. 7–69.

¹⁵³ Balthasar H. U. von. Presence et pensee: Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse. Paris: Beauchesne, 1942. XXVI. 152 p. [Микрофильм] М.: РГБ, 2007. – P. 103. Цит. по: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007. – 200 с. – С. 15.

Мы выше приводили текст свт. Григория, который можно попытаться понять именно так, хотя учение о теле Христовом, включающем «всё творение», у свт. Григория нельзя обнаружить вовсе. Это прямое заимствование новых теологов у Оригена¹⁵⁴. Фразу о «совокупности всего творения» цитирует де Любак. Ее же приводит и Бальтазар в своей антологии *Ориген. Дух и огонь*:

«Таким образом, Христос имеет весь человеческий род и, возможно, даже совокупность всего творения, как Свое тело и каждого из нас в отдельности – как членов его» (Фр. 791)¹⁵⁵.

И текст Бальтазара отчетливо воспроизводит тот же ход мысли, что мы находим у Оригена:

«И так же, как у нас всех одно тело, так как мы все имеем природу от Адама как источника и главы нашего рода, так же мы рассматриваем и Христа как главу, через божественное возрождение Свое ставшего для нас образом Своей смерти и воскресения, Который стал „первенцем от мертвых“ (Кол. 1:18). Мы утверждаем, что Он – Глава, как прообраз воскресения Своего тела, которого все мы – члены (ср. Еф. 5:30; 1 Кор. 12:27); и как Его тело, мы возрождены в нетление Духом» (Фр. 790)¹⁵⁶.

В предваряющей публикации группы фрагментов под общим названием *Единое тело* (первая часть главы *Мистическое тело*) преамбуле Бальтазар так кратко описывает ход мысли Оригена, как он прослеживается по избранным фрагментам:

«Высшая похвала человека – единство (787). Это единство конкретно – того же плана, что и человечество Христа (788–790), основанное на естественном единстве в Адаме (790). Действительно, всё создание, включая ангелов, входит в тело СЛОВА (791–795)»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Именно Ориген говорит о едином живом существе (animal) в отношении не одного только человечества (как у свт. Григория), но – без всякого «как бы» – «всего мира в целом как некоего огромного живого существа», да еще и имеющего как бы одну душу (чего свт. Григорий не говорит даже и в отношении человечества). См.: *О началах*, II, 1, 3. (Origenes. De Principes. Lipsiae, In Bibliopolio Dykiano, 1836. – 394 p. – P. 161–162. [Электронный ресурс] https://books.google.ru/books?id=kZUUA AAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.)

¹⁵⁵ Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings. By Hans Urs von Balthasar. Translated by Robert J. Daly S. J., Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1984. – XVIII + 216 p. – P. 283. Ср.: PG 12, 1330A.

¹⁵⁶ Ibid. P. 282–283. См.: Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis), ed. E. Preuschen, Origenes Werke, vol. 4 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 10. Leipzig: Hinrichs, 1903]: TLG 2042/6.

¹⁵⁷ Ibid. P. 280.

Святитель Григорий, как мы увидели, лишь отчасти следует Оригену и совсем не говорит о «совокупности всего творения» как включаемом в Тело Христово. И это не случайно. Дело в том что, не считая достаточным образ распространения Воскресения «на все по непрерывности и единению естества», святитель подробно описывает **способ** соединения со Христом. Этот описываемый способ не имеет ничего общего с неким механическим или даже **органическим** «распространением», как это происходит в организме/теле. Бальтазар игнорирует, вслед де Любаку, употребленное святителем слово «как бы», указывающее на нетождественность единства человеческого рода и единства отдельного органического тела. Посему и способ распространения «благодати, воскресения и обожения» свт. Григорий оставляет нерассмотренным, удовлетворяясь аналогией с телом. Однако несколько далее в том же сочинении свт. Григорий ясно показывает, что достижение «состояния блаженного, божественного и далекого от всяких печалей» происходит не через некое природное распространение, но совершается через таинства:

«Невозможно же, говорю, человеку без возрождения в бане крещения достигнуть воскресения, имея в виду не просто возрождение и претворение нашего естества (ибо к сему, без сомнения, должно идти естество по домостроительству Учредившего, побуждаемое даже и собственными нуждами; хотя человек получит благодать в бане крещения или останется и непричастным сего освящения), но восстановление в состояние блаженное, божественное и далекое от всяких печалей. Ибо не всё, что воскресением снова возвращается в бытие, входит в ту же жизнь, но великая среда (пропасть) между очистившимися и имеющими нужду в очищении. Для кого в этой жизни предшествовало очищение баней крещения, тем будет исход к сродному, а чистому усвоится бесстрастие, и что в бесстрастии блаженство – сие несомненно. Но в ком закрубели страсти и не произведено никакого очищения скверны ни таинственной водой, ни призыванием Божественной силы, ни исправлением посредством покаяния, тем, по всей необходимости, должно быть в приличном сему состоянии. А поддельному золоту прилично горнило, чтобы по истреблении примеси к ним порока впоследствии долгие века естество их сохранялось чистым пред Богом. Посему так как в огне и в воде есть некая очистительная сила, то таинственной водой омытые от скверны зла не имеют нужды в ином роде очищений,

а не освященные сим очищением по необходимости очищаются огнем» (*Большое огласительное слово*, 35)¹⁵⁸;

«Итак, крещение есть очищение от грехов, прощение прегрешений, причина обновления и возрождения <...>; запятнанного грехами и состарившегося в злых навыках Царскою благодатью возвратим к невинности младенца. Потому что как новорожденное дитя свободно от вины и наказаний, так и чадо возрождения, по дару Царя получив отпущение, наказанию не подлежит ни за что ответственности» (*Слово на день светов*)¹⁵⁹.

Соединение же с Телом Христовым свт. Григорий описывает так:

«Тело, которое оказалось сильнейшим смерти и послужило началом нашей жизни. Ибо как, по слову Апостола, мал квас всё смешение делает подобным себе (1 Кор. 5:6), так и Тело, преданное на смерть Богом, входя в наше тело, целое претворяет и пременяет в Себя. Как по примешении тлетворного к здоровому всё срастворение стало ни к чему не годным, так и бессмертное Тело, когда бывает в принявшем Оное, всё претворяет в Свое естество. Но невозможно чему-либо стать внутри тела иначе как вошедши во внутренности ядением и питьем. Посему необходимо возможным для естества способом принять в себя животворящую силу Духа.

<...> одно только оное богоприемное Тело прияло в Себя сию благодать, этим и доказано, что нашему телу невозможно иначе достигнуть бессмертия, как в общении с бессмертным став причастным нетлению» (*Большое огласительное слово*, 37)¹⁶⁰.

Речь свт. Григорий ведет о Евхаристии. Бальтазар (как и де Любак) тоже уделяет Евхаристии много внимания. Однако его понимание отлично от понимания святителя. Свт. Григорий видит в таинстве реальное, физическое (φῦσικὸς) претворение хлеба в Тело:

«...как относительно к нам, о чем говорено уже неоднократно, кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело, потому что хлеб, будучи в теле, делается телом; так и там богоприемное Тело, принимавшее в пищу хлеб, в некотором отношении было с ним одно и то же, по причине, как сказано, в естество тела преложной пищи <...> посему не без основания верую, что хлеб, освящаемый Божиим

¹⁵⁸ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 50–51.

¹⁵⁹ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 255.

¹⁶⁰ Там же. С. 52.

Словом, и ныне претворяется в Тело Бога Слова. Ибо и оно Тело в действительности было Хлеб, освящалось же обитанием Слова, обитавшего в плоти. Посему от чего хлеб, в оном Теле претворившись, приял Божественную силу, от того же самого равное сему бывает и ныне. Ибо там благодать Слова святым делала Тело, которого состав был из хлеба и которое некоторым образом само было Хлеб; и здесь также хлеб, по слову Апостола, *освящается Словом Божиим и молитвою* (1 Тим. 4:5), не ядением и питием входя в Тело Слова, но прямо претворяясь в Тело Слова, как сказано Словом: *сие есть Тело Мое* (Мф. 26:26). А поелику всякая плоть питается и влагой (ибо без сочетания с нею землянистое в нас не может продолжать жизни; как твердою и крепкою пищею подкрепляем твердое в теле, так и влаге доставляет приращение из однородного с нею вещества, которое, пришедши в нас, прелагающею силою обращается в кровь, особливо если у вина позаимствует силу к претворению в теплоту); а потому, так как богоприемная Плоть Бога Слова в состав Свой приняла и эту часть, и явившееся Слово для того соединилось с бренным естеством человеческим, чтобы общением с Божеством обожилось и человечество: то по сему самому, по домостроительству благодати, посредством плоти сообщает Себя всем уверовавшим, у которых состав из вина и хлеба, срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления. Дает же это, силою благоволения естество видимого преобразив в Тело и Кровь»¹⁶¹.

Кажется, для Бальтазара эти «физические» подробности неважны, как просто лишь отвлекающие от существа дела и затрудняющие его понимание «простыми умами»:

«...теологи настолько увязают в рассмотрении тонких аспектов и формулировок, что даже простому уму общие пропорции предстают в искаженном виде (например, в вопросе о способе присутствия Христа в Евхаристии). В этих случаях с помощью максималистского критерия (в том, что касается реализма любви, а не физической стороны таинства) связь с сущью таинства приходится осознавать заново»¹⁶².

Но это только кажется. Предлагая не «увязать» в рассмотрении способа физического присутствия Христа в Евхаристии, Бальтазар пытается дать некое иное рассмотрение, довольно экзотически

связывающее Крестную смерть Спасителя с евхаристической Жертвой. Можно понять так, что, умирая на кресте и – каждый раз снова – на престоле во время совершения таинства, Тело Христово воскресает как Мистическое Тело – Церковь, то есть «„тело Его, которое есть Церковь“ (Кол. 1:24): видимая, структурно членимая – такая же, каким было его физическое тело»¹⁶³. Это «**было**» заставляет нас сразу усомниться в действительном согласии Бальтазара с пониманием природы Тела Христа в Евхаристии, как Он описан в приведенной нами цитате из свт. Григория. Кажется, Бальтазар не готов совершенно отказать собственному Телу Христа в реальности:

«Христос обладает Собственным телом, потому что это тело, пребывая в церковном теле, не растворяется в нем и не исчезает, потому что его собственное тело как евхаристическое является преобразенным телом и уже не подлежит судьбам смертных»¹⁶⁴.

Однако же:

«Источая свое тело в мир при Евхаристии, **Он как будто полностью теряет свой образ**. Это истечение совпадает со смертью на кресте. „Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода“ (Ин. 12:24). „Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, но Бог дает ему тело, как хочет“ (1 Кор. 15, 36 слл.). В основе уподобления – не биологический процесс, но то, что **в фазе смерти преемственность телесного образа нарушается**. Больше того, описание всего процесса не предусматривает **никакой гарантии, что из безобразности умирающего зерна <...> вновь произрастет прежний образ, как будто Бог сам решает, какое существо произрастить из умершего зерна**. Слова Павла могут быть истолкованы в христологическом контексте, тогда они означают, что **тело Христа, умирая, не предъявляет Отцу никаких требований относительно того, в каком образе Он должен воскреснуть в мире**»¹⁶⁵.

Текст ясно следует в парадигме представления Оригена об утрате воскресшим телом Христа свойственного человеческой природе образа, превращении его в чисто духовное. Посему неудивительно, что для Бальтазара «**реальное присутствие Иисуса**

¹⁶¹ Там же. С. 52–53.

¹⁶² Бальтазар Х. У. фон. Истина симфонична. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 152 с. – С. 62.

¹⁶³ Там же. С. 56.

¹⁶⁴ Там же. С. 73–74.

¹⁶⁵ Там же. С. 75.

отныне является пневматическим – что верно и относительно евхаристии, – т. е. таким, которое предполагает его чувственное отсутствие»¹⁶⁶. Совершенно очевидно, что «чувственное отсутствие» здесь не имеет ничего общего с традиционным учением Церкви о сокрытии физической реальности Тела и Крови в Евхаристии под видами хлеба и вина, так как если и можно говорить о чувственном присутствии Тела Христова, то это – «новый телесный образ» – «люди, составляющие Церковь <...>: ведь **они сами суть тело Христа и тем воплощают его телесное присутствие**»¹⁶⁷, ведь «**воплощенный Христос не может существовать без тела, т. е. Церкви с ее различными органами**»¹⁶⁸!

Предпосылки для своего экзотического учения Бальтазаром были как будто найдены у прп. Максима Исповедника:

«Таинства, которыми Максим считает только Крещение и Евхаристию, тематически состоят в динамическом движении от знака к реальности. Евхаристия есть по существу „символ, а не реальность“, „образ истинных вещей“. <...> Символический реализм Максима выступает в качестве моста между Оригеном и евхаристическим учением Скота Эригены. **Вместо пресуществления хлеба в Тело Христово центральный акцент делается на пресуществлении причастника во Христа и в Его „Дух“**»¹⁶⁹.

Но, во-первых, такое прочтение прп. Максима далеко не очевидно¹⁷⁰. Во-вторых, даже если считать данный взгляд на учение прп. Максима верным, и оно действительно – «мост между Оригеном и Эригеной» – двумя анафематствованными еретиками, то этого совершенно недостаточно для обоснования изложения истинного учения Церкви (ни учения древней неразделенной Церкви, ни учения собственно католического).

¹⁶⁶ Там же. С. 99.

¹⁶⁷ Там же. С. 8.

¹⁶⁸ Там же. С. 60.

¹⁶⁹ Balthasar H.U. von. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press, 2003. – 424 p. – P. 324.

¹⁷⁰ См., напр., доклад Ларса Гунберга: Thunberg Lars. *Symbol and mystery in st. Maximus the confessor*. Fribourg Suisse, 1982 (P.п.: URL =http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/thunberg_maxim.html).

Заметим от себя, что ссылка на комментарий к трактату *О церковной иерархии*, 3, где сказано: «символ, а не реальность» (σύμβολα ταῦτα, καὶ οὐκ ἀλήθεια), – должна пониматься в контексте постоянно проводимого как в самом трактате, так и в комментариях различия видимого и невидимого, и с учетом, кстати, того, что, называя Св. Дары символами, автор *Ареопагитик* несколько ниже говорит, что они достойны благодарения «**по своей природе**» (κατ' οὐκείαν φύσιν) (*О церковной иерархии*, 3, 15).

И уж, конечно, странное экзотическое учение Бальтазара о Евхаристии никак не соответствует, как мы видим, учению свт. Григория Нисского. Таким образом, мнение о затрагивании всецелой, неделимой и непрерывной природы, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на всё тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и всё творение», вообще приписано свт. Григорию неосновательно.

А что касается прп. Максима, то, когда мы читаем у Бальтазара всё вышеприведенное и вдобавок, что «**Христос – это единственная ипостась Его мистического тела**»¹⁷¹, то неплохо бы вспоминать слова преподобного:

«Мы говорим о теле Христовом, согласно сказанному: Мы – тело Христово, а порознь – члены (1 Кор. 12:27). **И мы становимся Телом Его не вследствие лишенности собственных тел и не потому, что Он ипостасным образом переселился в нас или разделился на члены [Свои], но потому, что, уподобляясь плоти Господа, отвергаем тление греха. Ибо как Христос по [человеческому] естеству, плотью и душой, благодаря которым Он постигается мыслью как человек, был безгрешен, так и мы, уверовавшие в Него и облачившиеся в Него через [Святой] Дух, можем быть безгрешными в Нем по [собственному] произволению»** (*Главы о богословии и о домостроительстве Сына Божия*, 84)¹⁷².

То есть и опора Бальтазара на прп. Максима не выглядит слишком твердой. Об этой «опоре» следует сказать подробнее, ибо очень многое в своем богословии Бальтазар связывает именно с учением прп. Максима.

Отказ от утверждения излишне физического представления об «усвоении тотальности человеческой природы» Бальтазар, как мы помним, напрямую связывает преимущественно со свт. Григорием Нисским и прп. Максимом. Однако ему видится еще одна опасность. Дело он представляет таким образом:

«...неоспорима тенденция в направлении абстрактного понимания услии и природы. У святителя Григория Нисского ей противостоит аристотелевско-стойко-неоплатоническая идея „Universale/concretum in re“ („универсального/конкретного в вещи“), которое как таковое мыслилось одновременно как априорно, так и апостериорно. У преподобного Максима

¹⁷¹ Там же. С. 78.

¹⁷² Максим Исповедник, преподобный. Творения / пер., вст. статья и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993 (Серия «Святоотеческое наследие»). Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. 1993. – 352 с. – С. 251.

такая конкретность всеобщего выдерживается благодаря применяемому им понятию бытийной всеобщности (καθόλα). Тем не менее, он ставит проблему: если Христос воспринял „нашу природу“, то вовлекает ли Он тем самым в ипостасное единство и „наши природы“, рассматриваемые как индивидуальные¹⁷³»¹⁷⁴.

К сожалению, Бальтазар не смог внимательно продумать мысль о «аристотелевско-стойко-неоплатонической идее „Universale/concretum in re“», упустив тем самым шанс понять способ преодоления свв. отцами как идеи «усвоения тотальности человеческой природы», так и «абстрактного понимания усли и природы». Но об этом мы скажем в своем месте¹⁷⁵. А сейчас спросим, действительно ли прп. Максим ставит обозначенную Бальтазаром проблему. В указанном месте *Диспута с Пирром* читаем:

«П. Следовательно, словом «человеческая» они обозначили не присущую Ему по природе [волю], а ту, что Он принял по усвоению.

М. Поскольку они точно так же говорили, что Он воспринял нашу природу, то, следовательно, окажется, что, по мнению тех людей, Он и самой природой обладает согласно простому усвоению. Ведь если истинно первое, то и второе – тоже, и, напротив, если второе ложно, то [ложно] и первое».¹⁷⁶

Нам неведомо, каким способом данный текст мог бы подтвердить существование якобы поставленной прп. Максимом проблемы. Речь здесь (и несколько выше и далее) идет о проблеме действительного или относительного (простого) усвоения. Прп. Максим ясно различает эти два вида. Действительное усвоение – это усвоение «по природе», то есть того, что воспринято Логосом в ипостасное единство как присущее человеческой природе. А об относительном усвоении прп. Максим говорит, что восприятие чего-либо не по природе, а по простому усвоению означает быть «**принимаемым в воображении**» (κατά φαντασίαν)¹⁷⁷. Если бы Бальтазар понял прп. Максима корректно, он избежал бы и приписывания ему своей «проблемы»,

¹⁷³ Диспут с Пирром, PG 91 Col. 305C и сл. – *Прим. Бальтазара*.

¹⁷⁴ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия... // Альфа и Омега. №1 (19). М., 1999. – С. 104.

¹⁷⁵ Как и о том, насколько допустимо говорить о «наших природах», «рассматриваемых как индивидуальные».

¹⁷⁶ Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – 528 с. – С. 173.

¹⁷⁷ Там же.

и смог бы избежать попытки найти у преподобного ее разрешение. Бальтазар видит у прп. Максима различие между природным и относительным усвоениями, но пытается, по сути, снять его:

«Глубочайшее основание того, почему Христос должен обладать сотворенной свободой, – это основание целостности истории: исцеление природы требовало нисхождения вплоть до той трагической глубины человека, где совершилось противопоставление Богу – *грех*. Для внутреннего преодоления греха Христу Самому необходимо было каким-либо образом стать грехом. Но как Он мог „сделаться грехом“, Сам не согрешая? Как мог Он в Своей Личности пережить и отобразить трагическое противопоставление между человеком и Богом, Сам не раздираясь им? <...>

Христос, бытийно обладающий нашей природой как Своей Собственной, имел „в собственности“ нашу человеческую волю в качестве природы так же, как мы в себе, и ее выразил и отобразил. Но нашу греховную волю, которую Он не мог бытийно усвоить, Он сделал Собственной посредством *соотносящего усвоения*. „Страсти (πάθη) имеют два аспекта: наказания и вины. Первое отмечает нашу природу как таковую, вторая искажает ее. Первое было добровольно и бытийно воспринято Христом вместе с человеческим бытием, благодаря чему Он укрепил природу как таковую и разрешил нас от проклятия, лежавшего на нас. Напротив, вторую Он домостроительно усвоил в Своей человеческой любви, уничтожив в нас эту вину подобно тому, как огонь потребляет воск, а солнце – испарения земли, для того, чтобы вместо нее даровать Свои Собственные блага“¹⁷⁸. Это второе усвоение Христос совершает посредством Своего служения как Главы мистического Тела¹⁷⁹, которое находится с действиями и страданиями всех членов в отношении сочувствия, ибо – любви.

Но можно ли этот последний род усвоения называть усвоением чистой *соотносительности* – усвоением, из которого исключены любые бытийные связи? Всё же само **соединение Христа с человеческой природой бытийно, а наследуемая вина коренится именно во всеобщности этой природы как таковой**. В беседе с Пирром эта универсальность проясняется: Христос Своим подчинением воле Отца подчинил не только Свое Собственное человечество, **но и человечество вообще, всецелую человечность**, и человечество именно

¹⁷⁸ PG 91, 237B. – *Прим. Бальтазара*.

¹⁷⁹ Имеется в виду PG 91, 237B.

в его неподчинении (ὁ ἡμέτερος ἀνυπότακτος τρόπος „наш неповинующийся образ“)¹⁸⁰. Он отобразил наш бунт в Себе Самом (τυλών τό ἡμέτερον „отображая наше“), как образ в сценическом представлении. Таким образом **Он усвоил не только наше природное устройство, но и нашу свободную избирающую волю** (προαίρεσις). Теперь проясняется вся значимость Гефсиманского борения. „Сцена“, на которой обе воли проявляются как персонажи, была вместе с ними обеими Его идентичной Личностью, Которая ради нашего спасения была Им ввергнута в противоречие для того, чтобы тотчас же это противоречие в Ней разрешить. „Не как Я хочу, но как Ты хочешь“ (ср. Мф. 26:39): если воля этого Ты была единосущной воле вечного Сына, то отныне она стала не менее воли этого Я. Он „преодолел Свою Собственную волю“, чтобы полностью подчинить ее Отцу»¹⁸¹.

Всё это построение имеет своей основой то же самое место из *Диспута с Пирром*, которое должно было подтвердить постановку прп. Максимом несуществующей, как мы видели проблемы: «Христос Своим подчинением воле Отца подчинил не только Свое Собственное человечество, но и человечество вообще, всецелую человечность, и человечество именно в его неподчинении». **Но ни о каком «человечестве вообще», ни о какой «всецелой человечности» в указанном месте *Диспута с Пирром* не говорится!** Взглянем на текст прп. Максима:

«Так как Один и Тот же был всецело Бог вместе с человечеством, и Он же – всецело человек вместе с Божеством, Он Сам, как человек, в Себе и через Себя подчинил человеческое Богу и Отцу, предоставив нам Себя как наилучший прообраз и образец для подражания, чтобы и мы, взирая на Него как на предводителя нашего спасения, добровольно привели наше к Богу тем, что больше не хотели бы неугодного Ему».¹⁸²

Мысль прп. Максима соответствует традиционной святоотеческой истине о восприятии Богом Словом целокупного человеческого состава, о том, что Христос – всецелый (ἅλος) Бог (Θεός) и всецелый человек (ἄνθρωπος). Кроме того, вопрошание Бальтазара «можно ли этот последний род усвоения называть усвоением чистой *соотносительности* – усвоением, из которого исключены любые бытийные

связи?», имеет прямой ответ в тексте *Opuscula*, предшествующем (PG 91, 237A) цитируемому им:

«Не позволительно, чтобы в них (погрешительных страстях) пребывало человечество Христа. Ведь если даже для нас они не свойственны по природе, но считаются противостественными и неразумными, то каким образом к одной (человеческой природе Слова), скажу так, они могут присоединяться, хотя бы в самом отдаленном смысле? **Не иначе как по относительному усвоению** (οἰκειώσει), из-за Его милости [они могут быть отнесены к Нему] как к Главе всего тела, **подобно тому, как ко врачу [относятся] страдания болящего...**»¹⁸³

Кажется, запрет говорить о какой бы то ни было «бытийной» связи, связи **«хотя бы в самом отдаленном смысле»** – ясен. Но Бальтазар игнорирует этот запрет мыслить восприятие Спасителем греха – того, что даже нам не свойственно по природе, и искажает текст другой цитаты, лишь бы хоть как-то сохранить столь любимую «новым теологам» идею восприятия всего человечества.

Таким образом, искажается и понимание «Гефсиманского борения». Мы не будем останавливаться на этом вопросе подробно, так как и сказанного, думается, достаточно, чтобы согласиться со словами иером. Дионисия (Шлёнова)¹⁸⁴, проведшего подробный анализ взгляда преподобного на суть Гефсиманского моления Спасителя:

«... в настоящей жизни Господь избавляет нас не от того, что Он Сам претерпевает, но от того, что Ему остается совершенно чуждым. Господь спасает нас от грехов, не имея никакого опыта преодоления или избежания греха, но в силу Своей изначальной святости и чистоты, в силу обожения Своей воли и человеческой природы с момента соединения Божественной и человеческой природ. Господь лечит болезнь греха в человеке, причем „лечит болезнь“ мы говорим при относительном усвоении (т.е. усвоении чистой страдательности через любовь), а „лечит человека“ – при сущностном усвоении человеческой природы в целом: святоотеческий тезис „то, что не воспринято, не уврачевано“ отменяется при относительном усвоении, но сохраняется при сущностном»¹⁸⁵.

¹⁸³ Дионисий (Шлёнов), иеромонах. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник... – С. 371–372.

¹⁸⁴ В статье о Дионисия достаточно полно и точно раскрыто учение прп. Максима по данной проблеме, почему мы и считаем излишним вдаваться в подробности здесь.

¹⁸⁵ Там же. С. 373.

¹⁸⁰ Диспут с Пирром, PG 91, 305C. – Прим. Бальтазара.

¹⁸¹ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия... // Альфа и Омега. №3 (25). М., 2000. – С. 126–127.

¹⁸² Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник... – С. 174.

Разворачивающееся «сценическое представление», о котором говорит Бальтазар, мыслится им **онтологически**, т. е. совершенно не так, как прп. Максим. Вместе с тем именно **усвоение греховной воли** Бальтазар именуется **Искуплением**:

«Его ни с чем не сравнимая „заслуга“ заключается именно в том, что это колебание относительно блага Он преодолел в совершенстве Своего могущества и Своего подчинения воле Бога. Гефсиманская драма – это принятие предельно возможной тяжести и свидетельство послушания.

Физически „усвоение“ нашей мятежной воли и ее исцеление, ставшее таким образом возможным, спасло человечество, вернув ему нерастленное, сообразное природе воление. Но это *физическое* Искупление – всецело *духовная* драма: **борьба природ Бога и творения за жизнь и смерть на арене Ипостаси**. Следовательно, это требует от нас духовного со-исполнения и со-участвующего вступления вместе со Спасителем в эту идентичность Божественного „истощания“ с человеческой волей, которая привходит в Ипостась Христа, поскольку Он – Глава мистического Тела»¹⁸⁶.

В представлении Бальтазара прп. Максим противостоит прп. Иоанну Дамаскину:

«...не вызывает сомнений то, что преподобный Максим (в противоположность преподобному Иоанну Дамаскину) в схоластическом споре без колебаний встал на сторону Эриугены: **не спасение от греха, но соединение мира в себе самом и с Богом является причиной Вочеловечения** и как такое – первым, предлежащим всему творению изначальным замыслом Творца»¹⁸⁷.

Это представление достаточно странно. Во-первых, странно полагать, будто прп. Иоанн Дамаскин отвергал соединение верного с Богом как цель Воплощения. Во-вторых, странно само по себе противопоставление спасения от греха и соединения с Богом, которые соотносятся как необходимое средство и цель. Сам прп. Максим такого противопоставления не делал:

«Поскольку человек, изначально будучи сотворен Богом и помещен в раю, преступил заповедь, подпав [власти] смерти и тления; а затем, ведомый многообразным Промыслом Божиим во всяком роде и роде упорствовал, преуспевая в худшем и будучи приводимый от пестрых страстей плоти

к безнадежному [разочарованию] в жизни, – то ради этого едиnorodный Сын Божий, предвечное Слово, [рожденное] от Бога Отца, Источник жизни и бессмертия, явился нам, сидящим во тьме и сени смертной, воплотившись от Духа Святого и Святой Девы. Он показал нам образ жизни боговидного жития, даровал святыя заповеди, обещав Царство Небесное живущим по ним и пригрозив вечными карами за преступление их. И спасительную страсть претерпев, и из мертвых воскреснув, Он даровал нам надежду воскресения и вечной жизни, послушанием расторгнув осуждение прародительского греха и смертью упразднив державу смерти, дабы *как в Адаме все умирают, так в Нем все оживут* (1 Кор. 15:22)» (*Слово о подвижнической жизни*, 1)¹⁸⁸.

И понимание Искупления у прп. Максима вполне традиционное (что, впрочем, видно и из приведенной выше цитаты):

«Своим пришествием Он освободил и искупил естество человеков, поработенное тлению, подвергшееся смерти через свое грехопадение и тиранически управляемое диаволом. Невинный и безгрешный, Он заплатил за людей весь долг, словно Сам был виновен, возвратив их к благодати Царствия и отдав Себя Самого в выкуп и Искупление за нас» (*Мистагогия*, 8)¹⁸⁹;

«Бог отринул нас, когда мы, изначально не блюдя заповедь [Его], показали себя недостойными общения с Ним лицом к лицу. Низложил же нас, когда вследствие нашей порочности изгнал с высоты райской славы. Разгневался, когда в отпущение и наказание за нашу порочность предал каре смерти. **А ущедрил нас, когда через Единородного Сына Своего, воплотившегося Бога Слова, принявшего на Себя все наши долги, искупил нас от смерти и вновь возвел к славе Своей»** (*Толкование на Псалом 59*)¹⁹⁰.

Однако попытаемся понять, что же такое то **усвоение**, которое Бальтазар усмотрел в учении прп. Максима и именуется даже «физическим», но всё-таки некоторым образом отличает от «сущностного». Для этого проследим, каким образом Бальтазар мыслит отношение «ипостаси» и «сущности», следуя здесь, как ему представляется, прп. Максиму.

¹⁸⁶ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №1 (23). М., 2000. – С. 67–86. – С. 129.

¹⁸⁷ Там же. С. 131.

¹⁸⁸ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. I. – С. 75.

¹⁸⁹ Там же. С. 169.

¹⁹⁰ Там же. С. 209–210.

Вот как Бальтазар характеризует «ипостась»:

«Ипостась – это великий камень преткновения и опознавательный знак христологии. Вначале это слово имеет то же значение, что и просопон („маска“, „лицо“) и обозначает три Лица в Боге, то есть это действительность, которая выражается и описывается через „способ существования“ или „возникновения“. По своей сути, по меньшей мере в области тварного, это „бытие-для-себя“ (καθ' εαυτόν) усия, то есть то, чем конкретная сущность различается от других сущностей того же рода (εἶδος)»¹⁹¹.

Говоря же о «сущности», он обнаруживает у прп. Максима два смысла употребления этого слова:

«Первый смысл (не путать со смыслом аристотелевской „второй усии“, всеобщей сущности, для которой впоследствии был принят термин *φύσις*, „природа“) охватывает всё сущее как высшую онтологическую категорию. В этом случае усия вмещает в себя все роды и индивиды»¹⁹².

Главным отличием «сущности» в понимании прп. Максима от понимания Аристотеля является то, что **сущность мыслится не понятийно лишь, но реально:**

«Для преподобного Максима логические всеобщности – одновременно и бытийные всеобщности (καθόλα), поэтому у него усия в столь же малой степени, как некогда у Каппадокийцев, которые ввели это слово в свое тринитарное богословие, означает простое универсальное понятие; скорее оно – реальная тотальность универсума с включением различий и индивидуальностей»¹⁹³.

Оставляя этот усмотренный Бальтазаром смысл без комментариев до того времени, как мы ниже попытаемся показать, каким образом прп. Максим и другие свв. отцы на самом деле мыслили реальность сущности, обратимся ко второму смыслу:

«Во втором смысле *усия* по преподобному Максиму, как и по Леонтию, примерно равнозначна природе, *φύσις*, и означает единичную частную природу (οὐσία καθ' ἑκάστων). Но коль скоро мы обращаем внимание на эту частность как таковую и определяем ее, например, как изолированное бытие-для-себя (οὐσία τῶν καθ' ἑαυτὰ ὑφεστῶτων), смысл затемняется, ибо вначале казалось, что сущность частной усии как будто

бы состоит именно в этом частном бытии-для-себя. Но с другой стороны, всеобщий закон мироздания, который преподобный Максим, будучи богословом, вправе распространить и на Самого Бога, показывает, что индивидуальная природа как природа никогда не совпадает со своим индивидуальным бытием; иными словами: она никогда не ограничивается единственным „экземпляром“. Поэтому птица Феникс, которая должна быть единственным индивидуумом своего вида, по преподобному Максиму, внутренне невозможна и противоречива. Всякая природа всеобща (γενική), всякая частная усия как таковая – это еще и родовое (εἶδος ἁποῦ „неделимый вид“); в ее порядках бытие-для-себя, нарушающее принцип родового, не встречается»¹⁹⁴.

Во-первых, обратимся к терминологии отрывка. Ни словосочетания «частная сущность» (μερική οὐσία), ни словосочетания «частная природа» (μερική φύσις), ни словосочетания «единичная частная сущность» (μοναδική μερική οὐσία) в сочинениях прп. Максима вообще не встречается¹⁹⁵. Переводить так термин οὐσία καθ' ἑκάστων, который Бальтазар понимает **одновременно** и как обозначение индивида («частного бытия-для-себя»), и как «еще и родовое», нет никаких оснований. В тексте *Амбигв к Иоанну*, на который он ссылается (PG 91, 1228D), речь идет об общем, **пребывающем в каждом в отдельности**¹⁹⁶. Прп. Максим и понимал «сущность» как именно **общее**:

«„Природа“ и „сущность“ – одно и то же, ибо и то и другое есть нечто общее (κοινόν) и универсальное (καθόλου). И то и другое высказывается (κατηγορούμενα) о многих вещах различных числом и никогда, ни в каком отношении не заключается в одном лице» (*Opusc.* 14. PG 91, 149B). «<...> сущностное единство (οὐσιώδης ἕνωσις) – это такое [единство], которое многие, различные по числу ипостаси сводит в одну и ту же сущность» (*Opusc.* 14. PG 91, 149D)¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Там же. С. 93.

¹⁹⁵ Равно как и нет того, что можно было бы считать греческим эквивалентом словосочетания «конкретная сущность».

¹⁹⁶ См.: Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006. – 464 с. (Bibliotheca Ignatiana). – С. 205.

¹⁹⁷ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-poleмические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*). Святая гора Афон; Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014. – 808 с. (Византийская философия. Т. 15 – Smaragdus Philocalias). – С. 390.

¹⁹¹ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №1 (19). М., 1999. – С. 97.

¹⁹² Там же. С. 92.

¹⁹³ Там же. С. 92–93.

Поэтому говорить о понимании прп. Максимом сущности как «и родового» недопустимо. Сущность у него – **только** родовое. Для определения частного, отдельного прп. Максим использовал термины «ипостась» и «лицо»:

«„Ипостась“ (ὑπόστασις) и „лицо“ (πρόσωπον) – одно и то же; ибо и то и другое есть нечто частное (μέρικόν) и особенное. И то и другое по [своей] природе заключается в самом себе, а не высказывается о многих [вещах]» (*Opusc.* 14. PG 91, 152A)¹⁹⁸.

Кроме того, синонимом «ипостаси» у прп. Максима выступает «индивид» («неделимое», ἀτόμων). Например, в *Письме XII К Кубикулярию* прп. Максим говорит, что вид «состоит из множества различных неделимых ипостасей (ταῖς ὑποστάσεσι ἀτόμων)»¹⁹⁹. А несколько ниже повторяет ту же мысль, говоря уже только об индивидах: «вид в равной степени относится к подпадающим ей и содержащимся в ней индивидуумам (ἀτόμων)»²⁰⁰.

И уж совершенно определенно сказано в *Определениях единства*: «Единство по сущности (κατ'οὐσίαν) – у ипостасей, то есть у индивидов (ἀτόμων)» (*Opusc.* 18)²⁰¹.

Далее. Вызывает сомнение термин «индивидуальная природа», якобы не совпадающая со своим «индивидуальным бытием». Прп. Максим, приводя в пример птицу Феникс (*Письмо XIII К Иллюстрию Петру*), говорит не об **индивидуальной** природе, а о **единичной** (μοναδική φύσις), а несколько выше прямо различает единичную природу и родовую – общую: природа «либо родовая, либо единичная»²⁰². При этом прп. Максим показывает на примере птицы Феникс, что природа бывает **только** общей, родовой, а не «и родовой»:

«Ведь если Феникс – птица, то он непременно есть и живое существо. А если он живое существо, то, прежде всего, вовсе не единичен, поскольку он есть живое существо»²⁰³.

Но Бальтазар стремится так или иначе растождествить понятия «ипостась», с одной стороны, и «частная сущность» и «индивид» – с другой:

«Но коль скоро подмечается неидентичность бытия частного (καθ' ἑαυτόν) и бытия-для-себя (καθ' ἑαυτόν), – хотя конкретно усия никогда не сможет существовать без какого-либо бытия-для-себя, – не переходит ли возможное разделение обоих по меньшей мере в плоскость допустимого? Хотя бы таким образом, что усия уже расчленилась на эти полностью определенные, всякий раз единичные индивиды и ни на какие другие не вследствие того, что она становится частной в динамизме «диастоля», но скорее потому, что эта единичность привнесена в нее откуда-то извне? В этом мысленном эксперименте выступает вся острота проблемы. Такая усия была бы и всеобщей, не становясь в силу этой всеобщности родовым понятием (εἶδος) для однократно сущих для себя (а только для частных). Усия, эйдос, фюсис, тем не менее, вытесняются в силу их противостояния стихии того, что мы называем *для себя*, в единую для них область сущности»²⁰⁴.

Как синоним «частной сущности» Бальтазар представляет и термин «подлежащее» (ὑποκείμενον), также растождествляя его с ипостасью:

«ὑποκείμενον, „под-лежащее“ (букв.), *заложенное в основу* применяется преподобным Максимом сравнительно мало; он берет этот термин как традиционное понятие без дальнейшего анализа. Он обозначает конкретного и существующего носителя качественных характеристик. Как в сфере сущности „всё тварное составлено из усии и случайных свойств“, так и в общебытийной области – из усии и ὑποκείμενον, которые совпадают только в Боге»²⁰⁵.

Но именно это последнее замечание показывает, что ὑποκείμενον не означает того же, что *ипостась*, <...> если конкретный носитель сущности определяется исходя из „всеобщих и свойственных всем признаков“, которые могут описывать его всё более и более подробно, прежде всего по способу его деятельности»²⁰⁶, то он, тем не менее, никогда не сможет полностью переместиться в область сущностных признаков»²⁰⁷.

¹⁹⁸ Там же. С. 391.

¹⁹⁹ Максим Исповедник, преподобный. Письма. Пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневич. Ответственный редактор Д.С. Бирюков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 288 с. (Византийская философия. Т. 2; Smaragdus Philocalias) – С. 145. См.: PG 91, col. 488. – С. 145. См.: PG 91, col. 488.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-poleмические сочинения. – С. 431. Перевод несколько уточнен. – *Авт.* См.: PG 91, col. 231A.

²⁰² Исповедник, преподобный. Письма. – С. 161.

²⁰³ Там же. С. 162. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

²⁰⁴ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №1 (19). М., 1999. – С. 93–94.

²⁰⁵ Главы гностические 2, 3; PG 90, 1125D. – *Прим. Бальтазара.*

²⁰⁶ Определение предмета заложено прежде всего в понятии его сущностной деятельности; если она снимается, то необходимым образом исчезает и ὑποκείμενον. – *Прим. Бальтазара.*

²⁰⁷ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №1 (19). М., 1999. – С. 95–96.

Сказанное вызывает вопросы. В указанном месте *Гностических глав* нет речи о совпадении в Боге «усии и ὑλοκεῖμενον», как того, что отличает Бога от твари, но только о совпадении в Боге «сущности и качеств». Более того, в *Первой сотнице*, 82, касающейся того же предмета (тождества, по причине простоты Бога, мыслящего, мышления и мыслимого), прп. Максим вообще говорит (и Бальтазар это видит²⁰⁸, но не принимает в расчет) о «подлежащей сущности» (ὑλοκεῖμενον οὐσίαν)²⁰⁹.

Да и вообще странно «находить» у прп. Максима различие между «подлежащим» и «ипостасью» на основании того, что «сущность» и «подлежащее» совпадают в Боге. Напротив, мы можем найти у прп. Максима тексты, где он отчасти представляет совпадающими сущность и ипостась:

«...как мы при определении ипостаси просто говорим: „Ипостась есть некая сущность с особенностями (ὑπόστασις ἐστὶν οὐσία τις μετὰ ἰδιωμάτων), или же некая сущность, содержащая каждую из своих особенностей, которые присутствуют в отдельном индивиде (ἐν τῷ οἰκείῳ ἀτόμῳ)“, так же и о дополнительно определяемой ипостаси, а не об ипостаси просто, говорим: „Сложная ипостась есть некая сложная сущность с особенностями, или же некая сложная сущность, содержащая каждую из всех особенностей, которые присутствуют в отдельном индивиде“» (*Письмо XIII*)²¹⁰.

Бальтазару известно это место, но он, как нам представляется, идет не вслед прп. Максиму в уразумении различия между сущностью и ипостасью, а иным путем, почему считает это различие – как общего и частного в сущностной сфере – недостаточным и даже уводящим от сути «подлинного» различия. Ему кажется нужным отличить не общее (сущность, природу) от частного (ипостаси, лица, индивида), а частное бытие общего (т. е. «ипостаси», «лица», «индивида» и (в ряде случаев²¹¹) «подлежащего» (по терминологии прп. Максима) и частную, конкретную сущность, индивидуальную природу (по терминологии Бальтазара) от ипостаси. Это довольно трудно сделать, поскольку тексты прп. Максима, где слово «ипостась» является синонимом «индивида» или где в отношении «подлежащего» говорится ровно то же, что и в отношении «ипостаси», достаточно определены. Иногда Бальтазар вынужден

²⁰⁸ См.: Там же.

²⁰⁹ PG 90 Col. 1116C.

²¹⁰ Максим Исповедник, преподобный. Письма. – С. 166–167. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

²¹¹ См., напр.: PG 91 248B, где «подлежащим» именуется и сущность, и ипостась.

лишь «догадываться» о существовании различий, полагая, что их не должно не быть, говоря, например, в случае с «подлежащим»: «связь ὑλοκεῖμενον, „под-лежащего“, и ипостаси у преподобного Максима не разъясняется», – и объясняя это как некий рудимент языческой философии²¹².

Как бы то ни было, Бальтазар стремится отличить «ипостась» не только от сущности, но и «сущности с особенностями», то есть от носителя сущностных свойств и ипостасных особенностей:

«... вполне допустимо считать, что ипостась как таковая – это не ατομον εἶδος („неделимый вид“) в той мере, в какой последний остается категорией сущностной сферы²¹³. В любом случае такая ипостась ускользнула бы тем самым от какой бы то ни было собственно дефиниции, движущейся, как было упомянуто, от более общих сущностей к более обособленным²¹⁴. Но разве в таком случае ипостась как таковая не должна всегда ускользать от определения? Безусловно, она всегда воплощается в некоей природе, она всегда «всуществлена» (ἐνοῦσιον), но не ограничивается тем, чтобы быть только лишь свойством (ψιλον ἰδιωμα, букв. „обнаженное свойство“) природы. Скорее уж природа могла бы называть свое свойство, то есть то, чем она обладает. И конечно, в числе индивидуализирующих признаков можно провести различие между „сущностными признаками“ (ποιότης οὐσιώδης), которыми различаются ступени видовой природы, и „ипостасными признаками“ (ποιότης υλοστατική), которые как таковые относятся к индивидууму примерно как форма носа или цвет волос²¹⁵. Но эти последние остаются лишь знаком, указанием на скрывающееся за ними «бытие-для-себя», и сами принадлежат еще к сущностной структуре»²¹⁶.

Данный отрывок так же вызывает ряд возражений.

²¹² Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №1 (19). М., 1999. – С. 100. Подозреваем, Бальтазару известно, что сам термин использовался в тексте, известном как *Письмо 38* свт. Василия Великого, в качестве синонима «ипостаси» (рассматриваемой в связи с сущностью) в отрывке, прямо связанном с *Категориями* Аристотеля. Но он, как и во многих других случаях, игнорирует факты, не согласующиеся со своим видением. Этот отрывок еще будет предметом нашего рассмотрения, когда мы перейдем к изложению действительного святоотеческого учения о сущности и ипостаси.

²¹³ PG 91 201D. – *Прим. Бальтазара.*

²¹⁴ PG 91 204A. – *Прим. Бальтазара.*

²¹⁵ PG 91 248B и сл. – *Прим. Бальтазара.*

²¹⁶ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №1 (19). М., 1999. – С. 99.

Во-первых, непонятно, почему Бальтазар, считая «вполне допустимым» то, что совершенно ясно и так (ибо ни прп. Максим, ни кто-либо из свв. отцов вообще никогда не говорили, будто «ипостась» следует хоть в каком-то смысле определять как «неделимый вид»!) пытается опереться на текст PG 91, col. 201D, где речь идет о невозможности говорить о сложной ипостаси Христа как об индивидуе, **поскольку** она не может быть включена в состав «неделимого вида» в том смысле, что не принадлежит к виду «христов». Возникает впечатление, что Бальтазар просто не понимает текста (или делает вид, что не понимает) и, **не отличая «индивида» от «неделимого вида»**, искажает (сознательно или по недомыслию) смысл сказанного прп. Максимом.

Далее, подтверждая свои слова ссылкой на PG 91 204A, он вновь с легкостью игнорирует данное прп. Максимом в тексте по ссылке объяснение того, в каком именно смысле ипостась Христа не может быть названа «индивидом»: «[Христос] есть не индивид, возводимый к виду или роду или ограничиваемый ими по сущности»²¹⁷. То есть так же игнорируется, что Христос не может быть назван «индивидом» только в том смысле, что Он не принадлежит виду «христов», и это уж совсем не означает, будто возможно признать Ипостась Христа делимой, а не неделимой (ἀτόμων – не-делимое).

В-третьих, ошибочно считать, будто ипостасный признак (качество), согласно прп. Максиму, есть то, что **скрывает** ипостась. Напротив, он утверждает в данном месте, что по созерцаемым в ипостаси признакам истинная суть вещи **проясняется** (διευκρυνούσα τὴν τῶν πράγματων ἀλήθειαν)²¹⁸.

Помимо этого заметим, что «ускользание от определения» совсем не нужно, чтобы ипостаси оставаться не сводимой к сумме признаков (и уж тем более – для отрицания определения ипостаси как только лишь свойства). Ведь и сущность, точно так же, как и ипостась, не может быть сведена к сумме признаков, свойств. В тексте, на который ссылается Бальтазар, так прямо и сказано:

«...подобно тому как никакое из качеств, будь то сущностных или околосущностных, не есть ни сущность, ни самостоятельно существующая вещь, но всегда обретают отличительные черты (χαρακτηριστικόν) вокруг сущности, как, например, цвет в теле и знание в душе (ведь нельзя сказать, что цвет является отдельно от тела, а знание осуществляется (ἐνεργεῖσθαι) отдельно от души); так и воипостасное

²¹⁷ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 423. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

²¹⁸ См.: там же. С. 453.

(ἐνυπόστατον) и восущностное (ἐνοούσιον) невозможно помыслить отдельно от сущности и ипостаси. Ведь они обладают существованием не сами по себе, но всегда созерцаются окрест ипостаси» (*Opusc.*, 23)²¹⁹.

Из сказанного выше мы можем понять, что «всуществование» (как и «воплощение») ипостаси Бальтазар понимает как присутствие хотя и связанного с сущностью, но **ино**го начала. **Бальтазар отказывается видеть различие «сущности» и «ипостаси» как различие общего и частного, особенного.** И поэтому он не ставит и не может поставить вопрос о том, **что есть сущность в ипостаси и что означает пребывание ипостаси в сущности.** Если ипостась и «ускользает от определения», то потому лишь, что Бальтазар сам не в силах определить, **что** же такое «ипостась», ибо всякий ясный ответ на вопрос о «**что?**» стал бы речью о том, что «принадлежит еще к сущностной структуре». И тогда невозможно стало бы говорить об ипостаси как **извне** «привносящей единичность», **извне** «всуществляющейся», **извне** «воплощающейся».

Очевидно, ясность понимания прп. Максима для Бальтазара здесь неприемлема. Для прп. Максима **единичность** «привносится» не ипостасью, но осуществляется **«по логосу ипостаси»** (ἐν κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον) (*Письмо XIII, К Иллюстрию...*)²²⁰, по **«логосу самостоятельного бытия»:**

«вещи, соединяющиеся по одной и той же сущности, или же природе, то есть принадлежащие одной и той же сущности и природе, непременно единосущны друг другу и иноипостасны, а единосущны по логосу сущностной общности, неизменно усматриваемой в их природной тождественности, почему одна и является и называется тем, что есть, не более другой – ведь все они наделены одним и тем же определением и логосом сущности. Иноипостасны же они по логосу различающей их личной инаковости, почему одна и отличается от другой, и они не совпадают друг с другом в особенностях, отмечающих ипостаси, а каждая своим набором особых свойств привносит собственный логос ипостасной особености, почему и не приемлет общности с единоприродными и единосущными» (*Письмо XV*)²²¹;

«...природа обладает общим логосом бытия, а ипостась – также и логосом самостоятельного бытия (τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι).

²¹⁹ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 462.

²²⁰ Максим Исповедник, преподобный. Письма. С. 164.

²²¹ Там же. С. 181.

...природа обладает только логосом вида, а ипостась означает также и некую отдельную вещь (τοῦ τινός)» (*Opusc.*, 23)²²².

А ипостась как «всущественное» (ἐνοῦσιον) есть

«...нечто, не только имеющее созерцаемую в нем совокупность особенностей, по которой оно распознается как [отличное] от другого, но и в действительности обладающее общей [с другими вещами] сущностью» (*Opusc.*, 14)²²³.

Как мы уже сказали, различие «сущности» и «ипостаси» как «общего» и «частного», понимание «ипостаси» как «частного», которое есть частное, отдельное, самостоятельное бытие общего – «сущности», Бальтазару если не чуждо, то и не кажется основным. По сути, мы видим у него следование некой **новой версии оригенизма**, не традиционной, когда душа предшествует воплощению, но такой, что **воплощается, восуществляется «ипостась», «личность»**, не принадлежащая сущностной сфере, иная по отношению к человеческой сущности²²⁴.

Отсюда, на наш взгляд, проистекает и своеобразное оригенистское понимание воскресшего Тела Христова и способа «нефизического» присутствия Тела в Евхаристии (о чем мы сказали выше), и защита Бальтазаром расширительной трактовки Воплощения, посредством аргументации в пользу соединения Бога с человечеством **через восприятие Спасителем всеобщего греха:**

«„час“ и „чаша“ становятся вхождением мирового греха в телесно-душевно-личное бытие Заместителя и Посредника. Становится недостаточной <...> аргументация, исходящая из уникального „достоинства“ замещающей личности, Ее безгрешности и свободы, чтобы сделать правдоподобным эффективность Его дела искупления (онтически или юридически); скорее, необходимо более глубоко описать ипостасийное единство как условие возможности реального несения в себе всеобщего греха. В раннем богословии здесь возникало двойное препятствие: во-первых, теологумен о том, что душа Христа и во время страданий пребывала в (блаженном?) созерцании Отца, что, казалось, исключает возможность Христа стать абсолютным носителем и „испытателем“ греха, далее, теологумен такого учения о предопределении, которое исключало искупительное страдание (по крайней мере, просительную молитву Страдающего) за наверняка проклятых Богом. Обе

²²² Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полюемические сочинения. – С. 463.

²²³ Там же. С. 391.

²²⁴ Таким образом «личность» становится как бы и не человеческой, ибо всё «человеческое» не может быть **иным** по отношению к человеческой природе.

преграды, с которыми сталкивалась древняя мысль и которые она иногда уже отчасти разрушала, для нынешнего сознания более не являются серьезным препятствием»²²⁵.

Очевидно, что, отстранив учение Церкви как «теологумен», «более не являющийся серьезным препятствием», Бальтазар развязывает себе и тем, кто следует за ним, руки. «Всё» совершается в некоем невнятном «ипостасийном единстве», когда члены Церкви становятся членами Ее не сущностно (это Бальтазару как минимум не представляется важным), а происходит принятие их ипостасей в ипостась Слова через восприятие Им ипостасной греховной воли и грехов всех человеческих ипостасей. Разумеется, вхождение в Христа греха и исцеление его во всем человечестве открывает путь к оригенизму в эсхатологии. Да, Бальтазар оговаривает, как мы цитировали выше, требование «духовного со-исполнения и со-участвующего вступления вместе со Спасителем в эту идентичность Божественного „истощания“ с человеческой волей, которая привходит в Ипостась Христа», однако эта оговорка мало что значит. Ибо довольно странно упоминать о «требовании» какого-либо со-действия от человеческих ипостасей, коль скоро, уже начиная с Гефсиманского моления, «„усвоение“ нашей мятежной воли и ее исцеление, ставшее таким образом возможным, **спасло человечество, вернув ему нерастленное, сообразное природе воление**»²²⁶. Это «требование» лишь уловка, сокрывающая ту же несомненность апокатастасиса, что и у де Любака.

На самом деле Бальтазар развивает воспринятое им от Оригена и лишь по недоразумению приписываемое отцам Церкви учение (давая при этом отчасти иную, чем у де Любака, трактовку «Единого Существа»), темы которого он кратко сформулировал так:

«Две темы из его грандиозного наследия завладели моим вниманием <...> Прежде всего – это его эсхатология <...> Другая тема, очаровавшая меня, – это многократно высказанная мысль, что **Иисус Христос, придя на землю, нашел Свою Невесту – спадшую с неба на землю Церковь – в состоянии потаскушки, но сумел, посредством Своего искупления, вернуть ее в девственное состояние**»²²⁷.

Сказанное требует самого отчетливого уразумения.

²²⁵ Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие») – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 288 с. – С. 83–84.

²²⁶ См. прим. 187.

²²⁷ Цит. по Бальтазар Ганс Урс фон. Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Свящ. Писанием. М.: Мысль, 1992. – 205 с. – С. 11.

Мы начнем со второй темы – о «**Церкви в состоянии потаскушки**».

В своей *Антологии* текстов Оригена, в преамбуле к главе *Святая и Блудница* Бальтазар так описывает идею Оригена:

«Ориген первым порвал с ранней христианской мечтой о безгрешной Церкви (Невесте, „не имеющей пятна, или порока“ (Еф. 5:27), о которой говорил Павел) не только в увещательной проповеди, но и в своей теологии.

Аксиома „вне Церкви нет спасения“ неразрывно связана у Оригена с образом блудницы Раав (Нав. 2:1–24; 6:22–25) <...> Этот образ, подобно образу кающейся Магдалины, раскрывает идею, что Церковь была когда-то грешницей, но теперь святая»²²⁸.

Эту мысль он подтверждает приводимыми в Антологии цитатами из Оригена:

«Таким образом, Церковь земная, еще только в начале своего служения Богу и познания Христа, является подножием ног (Мф. 22:44; Пс. 110:1; Деян. 2:35; Евр. 1:13; 10:13), так же, как та женщина – грешница, приносящая покаяние у ног Иисуса (Лк. 7:37–38)» (Фр. 394)²²⁹;

«Давайте посмотрим, кто же эта блудница. Она называется Раав. „Раав“ означает „широта“. Что же это за широта, если не Церковь Христа, которая состоит из грешников, как будто собранных из блуда? [Она есть] блудница, которая приняла их [посланцев Иисуса Навина] и превратилась из блудницы в пророчицу. Ибо она говорит: „я знаю, что Господь отдал землю сию вам“ (Нав. 2:9). Видите ли вы, что, как та, кто когда-то была блудницей, злом и нечистотою, теперь наполнена Святым Духом и кается в прошлом, верует в настоящем и пророчествует и предсказывает будущее? Таким образом, эта Раав, которая обозначает широту, ширится и преуспевает, пока ее „голос не пройдет по всей земле“» (Рим. 10:18; Пс. 19:4) <...> Для сего было поручено той, кто когда-то был блудницею: „А кто будет найден в твоём доме – будет спасен“ (см. Нав. 2:18–20). Итак, кто хочет быть сохранен, должен прийти в дом бывшей блудницы. Пусть в противном случае никто

²²⁸ Origen: Spirit and Fire. P. 156.

²²⁹ Ibid. P. 157. Понимание того, что грешница из Лк 7:37–38 была блудницей, – обычно для святоотеческой экзегезы. См., напр., у блж. Феофилакта, одного из известнейших и авторитетнейших кодификаторов толкования Писания: «упомянутая у Луки была блудница» (*Толкование на Евангелие от Марка*, 14 // Феофилакт Болгарский, блаженный. *Благовестник*. В 3-х книгах. Изд-во Сретенского монастыря, 2000. – 2206 с. Кн. I. – С. 347.

не будет уверен, пусть никто не обманывается: за пределами этого дома, то есть за пределами Церкви, никто не сохранится» (Нав. 3:3–5. Фр. 395)²³⁰.

И надо сказать, что здесь в отличие от большинства случаев, когда Бальтазар обращается к интерпретациям святоотеческих текстов, мы видим дивное **согласие** интерпретатора с мыслью цитируемого автора. Сама же высказанная в приведенных цитатах мысль Оригена заставляет нас вновь (как это было в отношении де Любака) вспомнить о «почтенной традиции» – **гностической**. Несомненно, важнейший элемент этой традиции прямо воспроизводится в данных цитатах, как и вообще содержится в сочинениях Оригена. Мы имеем в виду **миф о двух Софиях** – тварной и нетварной – о падении тварной Софии, отпадении ее от Бога и восстановлении через Софию нетварную – Логоса.

Ориген так же различает две Софии:

«Мы не можем умолчать тот факт, что Он является Мудростью Божией в строгом смысле слова и что по этой причине Он соответствующим образом называется. Ибо не просто в мыслях Бога и Отца вселенной Его Мудрость обретает свое существование, в представлениях, подобных объектам человеческой мысли.

Но если кто-то способен помыслить бестелесное бытие, образованное из всех видов Идей и вмещающее в себя начала вселенной, бытие живое, как бы одушевленное, тот познает Мудрость Божию, которая превышает всех творений и которая говорит о Себе по праву: *Бог сотворил Меня началом путей Своих в виду дел Своих*. Потому также Бог сотворил ее, чтобы все творения могли обладать бытием, ибо они имеют часть в божественной Мудрости, в соответствии с которой и сотворены. И действительно, согласно пророку Давиду Бог всё сотворил в Своей Мудрости» (*Толкование на Иоанна*, I, XXXIV)²³¹.

Очевидна параллель описываемой Оригеном «Церкви-блудницы» и того, что гностики называли София Развратная (*τρούνηκος*), поскольку эта София – «бестелесное бытие», некий умной мир идей, – отпадает, по учению Оригена, от Софии – Логоса-Христа (в Котором сотворена и пребывала до падения) и будет восстановлена Им

²³⁰ Ibid. P. 157–158.

²³¹ Ориген. *Толкование на Евангелие от св. Иоанна*. Перевод с греческого А. Цуркана. Электронное издание: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_3.shtml.

и в Нем во всей целокупности²³² как единое живое существо и совокупность всего творения – Тело Христово, Церковь.

Следуя Оригену, Бальтазар, однако, старается глубже обосновать этот ход мысли в традиции Церкви, якобы находя ему параллели и у блж. Августина. И в этом случае он откровенно вспоминает гностицизм, представляя дело так, что блж. Августин «изнутри оправдал» «обесславленный гнозис»²³³. Согласно Бальтазару, блж. Августин уже вполне отчетливо видит всё тот же процесс падения/восстановления некой «совокупной личности» – Софии, где процесс восстановления знаменуется Марией-Церковью:

«Она как отдельная личность (Мария) и как тварная „совокупная личность“ (ecclesia) стоит под Крестом: „под“, ибо вместе со всеми грешниками, в солидарной со всеми неприметности, и потому ни в малейшей степени не претендуя разделить единственность Распятого, но всё же – именно под „Крестом“ (а не под грехом), ибо только в образе Креста и крестного опыта произошло – и постоянно происходит – превращение греха в чистую любовь. Эту реальность Марии-Церкви имел в виду Августин, когда он отыскивал средоточие растянутого и разрушенного времени, отыскивал не в Божьей Вечности и нетварной Премудрости, а в (собранном посредством любовного выбора) сверхвремени Премудрости тварной, которая как первое творение лежит в основе всей остальной тварности. Не своей волей поверглась Она в брэнную растянутость, не из Нее истекла тщетная пустота времени, но Она сохраняет разрозненное в своем вечно собирающем лоне, Она вместе со всеми нисходит во время, не спуская глаз с вечной любви, Она сострадательно разбивается вместе со всем фрагментарным, чтобы сделать все фрагменты причастными к Ее никогда не теряемой цельности»²³⁴.

Отрадно, что Бальтазар не стал приписывать блж. Августину очаровавшего его у Оригена образа «Церкви в состоянии потаскушки». Однако и обнаруженный им у блж. Августина образ Софии как «некоего высокого создания, чистой любовью соединенного с Богом» (*Исповедь*, XII, XV (19)) не оказывается безукоризненно подходящим, ибо блж. Августин впоследствии от него отказался, что с сожалением констатирует сам Бальтазар:

²³² Этот момент, на который мы обратили внимание ранее, позволяет нам различать два типа гностической эсхатологии: эксклюзивистской и инклюзивистской.

²³³ Бальтазар Ганс Урс фон. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и Жизнь, 2001. – 368 с. – С. 9.

²³⁴ Там же. С. 92.

«В дальнейшем Августин разомкнет свое целостное видение: то, что было усмотрено в совокупности, четче разделит на две сферы, на космологию (или учение о творении) и теологию истории (или учение о спасении). <...> Первый признак разделения усматривается уже в том, что таинственная, надвременная сущность, обозначенная в „Исповеди“, в комментариях на Книгу Бытия уже однозначно трактуется как ангельский мир чистых духов (состоящих из духовной материи), отделенный небесным сводом (firmamentum) от всего телесного мира (с его телесной материей), т. е. и от неба, и от земли (Gen. с. man. I, 17). Другой признак состоит в том, что временная структура (как „растянутость“) более однозначно, чем прежде, приписывается благовому замыслу Творца»²³⁵.

Таким образом, действительно надежным источником для Бальтазара оказывается прежде всего и практически исключительно Ориген, учивший, кстати, и о Церкви как «совокупной личности»:

«Но что касается всех, то не только каждый может быть назван „одним“, но и они, все вместе, могут быть названы „одним“. И почему же не назвать так всех тех, кто были описаны как имеющие „одно сердце и одну душу“ (Деян. 4:32)? Они постоянно созерцают одну мудрость, являют одно чувство и расположение, почитают одного Бога, исповедуют одного Иисуса Христа как Господа, наполнены одним Духом Божиим. **Они по праву называются не только „одной [вещью]“, но „одним лицом“**» (Фр. 787)²³⁶.

Теперь обратимся к другой теме, очаровавшей Бальтазара, – к **эсхатологии**. Близкую себе версию эсхатологии Оригена Бальтазар, как ему кажется, обнаруживает у прп. Максима. «Обнаруженному» Бальтазар посвящает сложный пассаж, который мы приведем полностью. Вначале он пишет:

«Максим во многих местах говорит об аде. Самым известным из всех является большое увещание из «Слова подвижнического», которое со строгим и мрачным красноречием желает вырвать из сердца раскаяние и чувство греховности. С другой стороны, мы находим различные места, в которых он, используя язык Григория Нисского, говорит о всеобщей Премудрости универсального Благоволения Бога **и о спасении**

²³⁵ Там же. С. 26.

²³⁶ Цит. по: Origen: Spirit and Fire. P. 281. Впрочем, идеи тождества Софии-Марии как совокупной личности у Оригена Бальтазару обнаружить не удалось. Не удалось ему обнаружить ее и у блж. Августина, или у других святых. Нам неизвестно, у кого из отцов Церкви вообще эта идея обреталась бы **даже имплицитно**.

всей человеческой природы на земле в ее целостном онтологическом единстве. Максим говорит о единстве Мистического Тела, как будто бы у него не недостает ни одного члена. Вочеловечение Бога осуществится в других, весь род спасется от смерти посредством соучастия в воскресении, весь мир будет подчинен Отцу в Сыне. **Потерянная овца есть одна совершенная человеческая природа. Весь мир будет возвращен Логосом домой, потому что Он спасает всех,** весь [человеческий] род, ибо Его неизреченная тайна содержит в себе всякий век и всякое место»²³⁷.

Как видим, **за словами прп. Максима «об аде» Бальтазар сохраняет только педагогическое значение.** Это было бы правильно, если бы в тех текстах, которые он этим словам противопоставляет, действительно говорилось о «спасении всех». Однако взглянем, так ли это. Бальтазар, в частности, ссылается на *Quaestiones ad Thalassium* 2 PG 90, col. 272:

«Ради этой благодати Бог и Слово, став Человеком, говорит: Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин. 5:17); Отец – благоволя, Сын – самодействуя, а Святой Дух – существенно исполняя во всех благоволение Отца и самодействие Сына, дабы через всех и во всех явился Единый в Троице Бог, соответственно созерцаемый каждым из удостоившихся (ἀξιουμένων) [этого] по благодати и всеми ими вместе, подобно тому, как душа пребывает без уменьшения и во всём теле, и в каждом его члене»²³⁸.

В данном тексте прп. Максим ведет речь не просто обо «всех», но обо всех **удостоившихся**, что не позволяет согласиться с Бальтазаром в его прочтении. То же можно сказать и о следующем отрывке из *Amb.* PG 91, col. 1088B:

«...наслаждением наслаждается и веселится, – прибавлю, дерзнув, к его [словам] мои, – всё разумное творение ангелов и человеков, которые в движении своем к концу ни один из природно соединенных с ними Творцом логосов не растлили невниманием, но, напротив, разумно сохранили себя целыми и непревратными...»²³⁹.

Нам очевидно, что мысль прп. Максима в данных отрывках отчетливо **экссклюзивистская, и неудостоившиеся**, равно как

²³⁷ Balthasar Hans Urs von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1988. – S. 368–369 (пер. мон. Диодора (Ларионова).

²³⁸ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. 2: Вопросы-ответы к Фалассию / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. 1994. – 346 с. – С. 35.

²³⁹ Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях. – С. 73.

несохранившие себя целыми и непревратными, не включаются им в число «возвращенных Логосом домой». Впрочем, и сам Бальтазар это сознает, поэтому продолжает:

«На основании, главным образом, этого второго ряда текстов Е. Мишо заключил, несколько поспешно, что Максим учил Апокатастасису. Помимо того что Мишо использует в качестве доказательства некоторые тексты, которые не являются подлинными, а также и в силу других соображений, эти общие высказывания [об универсальности спасения] вряд ли могут быть признаны решающими, и не могут нейтрализовать другие, которые устанавливают противоположное, ограничивая спасение „избранными“. Спор может быть решен только при помощи третьей серии текстов»²⁴⁰.

Под «третьей серией текстов» Бальтазар подразумевает тексты, где прп. Максим, по его мнению, опирается на якобы существующее у Оригена и свт. Григория Нисского учение, что «восстановление всех вещей таинственно выражено в двойной идентичности древа Рая: как древа жизни и древа познания добра и зла»²⁴¹. Здесь Бальтазару чудится, видимо, некая парадигма **восприятия греха в Себя Искупителем:**

«Преподобному Максиму ведомо и второе толкование опасного древа, „более таинственное и возвышенное, которому мы могли бы выразить свое уважение, умолчав о нем“, – это толкование, которое дал святитель Григорий Нисский, близко следуя Оригену. Согласно ему существует тождество обоих деревьев: „древа жизни“ и „древа познания“, так что доступ к жизни мог быть получен в конце концов только лишь через познание добра и зла»²⁴².

Взглянем на один из таких текстов прп. Максима, где он заговаривает о «молчании»:

«Учители Церкви, в силу [обитающей] в них благодати могущие сказать многое на сей счет, сочли нужным скорее обойти молчанием это место (о различии двух др. – *Aem.*), поскольку мысль [человеческая] не может достичь глубины многого из того, что начертано [в Писании], – поэтому они и удерживались от того, чтобы изрекать нечто глубокомысленное. А если некоторые [из отцов] и высказывались [по этому поводу], то прежде они определяли способность [восприятия своих]

²⁴⁰ Balthasar H. U. von. Cosmic Liturgy. – P. 356.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия // Альфа и Омега. № 2 (16); М., 1998. – С. 108–140. – С. 119.

слушателей, а затем изрекали для пользы научаемых лишь некую долю [этой тайны], оставляя большую часть [ее] неисследованной. И я скорее бы рассудил обойти молчанием это место, если бы не догадывался, что [такое умолчание] удручит боголюбезную душу вашу. Поэтому только ради вас я буду говорить то, что доступно всем и что полезно для разумения как малых, так и великих» (*Вопросоответы*, 43)²⁴³.

А из того, что могло бы идти к делу для Бальтазара, приведем такие слова:

«...будучи мудрыми через благодать, знайте, что называемое просто злом не всегда есть зло, но в отношении к одному оно является злом, а в отношении к другому не есть таковое; равным образом и называемое просто добром не всегда есть добро, но в отношении к одному оно – добро, а в отношении к другому не является таковым. [Зная это], вы уберетесь от вреда, имеющего истоки в соименности»²⁴⁴.

Однако сказанного совсем не достаточно, чтобы согласиться с Бальтазаром. Контекст главы не позволяет этого сделать, так как речь в ней идет о том, почему вкушение от древа познания – принадлежащее чувственному, а не умному познанию – нельзя назвать «познанием добра» в подлинном смысле, **то есть прп. Максим настаивает на различии двух дрв, а не на их таинственном тождестве.**

Добавим, что нам не удалось обнаружить ни конкретных текстов Оригена и свт. Григория, ни ссылок на них, где бы говорилось о «двойной идентичности древа Рая». А те, что обнаружить удалось, не могут быть так интерпретированы без насилия над ними. Свт. Григорий говорит везде лишь о вреде вкушения с этого древа, никак даже не намекая на возможную пользу:

«Зависть изгнала нас из рая, став змием пред Евою; зависть преградила доступ к древу жизни, и совлекши с нас священные одежды, по причине стыда привела к ветвям смоковницы» (*О жизни Моисея Законодателя*)²⁴⁵.

А если и можно найти речь о «двойственности», то это относится к собственно древу познания добра и зла, но никак не в смысле его роли служить проводником к древу жизни:

«...подлинно доброе по природе своей просто и однолично, чуждо всякой двойственности и сочетания

с противоположным, а злое разнообразно и прикровенно, иным чем-то признается и иным оказывается на опыте; и ведение его, т. е. познание на опыте, делается началом и причиной смерти и тления.

Посему-то змий указывает этот зловредный плод греха, не обнаружив явно того зла, которое заключал он в себе по природе своей (человек и не прельстился бы очевидным злом), но облистав видимость какой-то красотой и очаровав каким-то чувственным удовольствием при вкушении» (*Об устройении человека*, 20)²⁴⁶.

В *Толковании на Песнь Песней* свт. Григорий говорит о слове «выше разумения, представляющегося по первому взгляду, руководящее мысль к Божественному и бесплотному»²⁴⁷. И далее:

«...запрещенное для вкушения дерево – не смоковница, как утверждали некоторые, и не другое какое из плодовых деревьев. Ибо, если тогда смертоносна была смоковница, то, конечно, и теперь не служила бы в пищу. Притом же узнали мы из Владычного изречения, решительно тому научающего, что ничто входящее во уста не может осквернить человека (Мф. 15:11). Напротив того, в законе ищем другого какого-либо смысла, который был бы достоин величия Законодателя. И если слышим, что рай есть дело Божия насаждения и что среди рая насаждено древо жизни, то у Открывающего сокровенные тайны пытаемся узнать, каких растений делателем и насадителем бывает Отец, и как возможно в самой середине рая быть двум деревьям: древу спасения и древу гибели? Ибо точная середина, как в окружности круга, должна, конечно, находиться в одном средоточии. Если же по которую-либо сторону средоточия поставить другое средоточие, то, по всей необходимости, вместе со средоточием переместится и весь круг так, что прежнее средоточие уже не будет серединой. Итак, если рай был там один, то почему говорит Писание, что, хотя каждое из деревьев представлялось особо, однако же посередине было и то, и другое, между тем как смертоносному из них странно быть Божиим насаждением, чему учит то же Писание, утверждающее, что все дела Божии добра зело (Быт. 1, 31)? Если кто не усмотрит в этом истины при помощи любомудрия, то для

²⁴³ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. 2. – С. 132.

²⁴⁴ Там же. С. 133–134.

²⁴⁵ Григорий Нисский, святитель. Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009. – 464 с. (Серия «Патристика: тексты и исследования»). – С. 87.

²⁴⁶ Творения святого Григория Ниссаго. Ч. 1. – С. 158–159. Можно без труда видеть, что именно эту аргументацию и имеет в виду прп. Максим в *Вопросоответах*, 43.

²⁴⁷ Григорий Нисский, святитель. Экзегетические сочинения. – С. 247.

не способных рассуждать покажется, что сказанное несостоятельно и баснословно»²⁴⁸.

То же мы видим и у Оригена, на чей текст, очевидно, ориентировался свт. Григорий:

«Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке, и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле? И если говорится, что Бог вечером ходил в рай, Адам же спрятался под деревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот рассказ образно указывает на некоторые тайны через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом. Также Каин, уходящий от лица Божьего, очевидно, побуждает благоразумных (читателей) исследовать, что такое лицо Божье и что значит уходить от Него? Но зачем много говорить, когда люди, не совсем тупые, могут собрать бесчисленное множество таких повествований, которые описаны, как действительные, но не совершались по букве?» (О началах, IV, 16)²⁴⁹.

По всей видимости, смысл сказанного может быть понят не одним образом. Можно, конечно, предположить, что, коль скоро центр один, то и два дерева суть одно. Но тогда нам придется сделать то, что как раз свт. Григорий и Ориген запрещают – смотреть на описываемое событие «телесным образом». И здесь также не содержится и намек на утверждение, будто «доступ к жизни мог быть получен в конце концов только лишь через познание добра и зла».

Однако Бальтазару дело видится так, что прп. Максим, указывая на эти тексты, прикровенно говорит об апокатастасисе, но проявляет «благоразумие», будучи более осторожен в открытом исповедании своего взгляда:

«Максим не настаивает на универсальности восстановления таким же простым способом, которым это сделали Григорий

Нисский²⁵⁰ и даже сам Ориген, несмотря на их заверения в обратном. История оригенизма является доказательством дурных последствий такого отсутствия благоразумия. Эзотеризм, практикуемый Оригеном, был только наполовину достаточен. Истинный эзотеризм означает „почтить учение молчанием“»²⁵¹.

Попытка опереться на эту «третью серию текстов» и обнаружить в текстах прп. Максима «благое молчание» именно в смысле прикровенного указания на грядущий апокатастасис была достаточно основательно разобрана в работах, напр., Бриана Делея (*Апокатастасис и «Благое молчание» в эсхатологии св. Максима Исповедника*)²⁵² и, особенно, Поликарпа Шервуда (*Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма*)²⁵³. Относительно первого автора мы можем сказать, что, проведя корректный анализ и придя к выводу о несостоятельности утверждения Бальтазара, он сам впадает в досадную ошибку, повлиявшую, увы, на вывод статьи. Делей цитирует *Вопросоответ* 59:

«Бог соединен со всеми соответственно с данным от природы (врожденным) устройством каждой личности; и неким образом, известным только Ему, Он дает каждому чувственный опыт (о Себе) соответствующий тому образу, по которому

²⁴⁸ Там же. С. 248.

²⁴⁹ Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе / Вып. I. О началах (с введением и примечаниями). Казань: Типо-литография Императорского Университета, издание Казанской Духовной Академии, 1899. – 504 с. – С. 342–343.

²⁵⁰ Относительно мнения, будто свт. Григорий безусловно разделял учение Оригена об апокатастасисе, нам хотелось бы сделать уточнение, приведя пространную выдержку из книги Д. Тихомирова:

«... в творениях Григория есть и такие места, где прямо признается вечность адских мучений. Мест подобного рода, правда, немного, но всё же они настолько, по-видимому, определены, что представляется затруднительным примирить их надлежащим образом с мнением св. отца о всеобщем восстановлении (Продолжение – далее). Приведем эти места.

1) В слове „против отлагающих крещение“, увещевая последних не откладывать принятия св. таинства, Григорий Нисский, между прочим, говорит: „лучше, удостоившись спасительного крещения, впасть опять в грех, нежели кончить жизнь ▶

²⁵¹ Balthasar H. U. von. *Cosmic Liturgy*. P. 357. См. также Balthasar H. U. von. *Dare we hope that all men be saved?: with a short discourse on Hell*. (translated by Dr. D. Kipp and Rev. L. Krauth). 2nd ed. San Francisco: Ignatius Press, 2014. – 260 p.

²⁵² Brian E. Daley sj. *Apokatastasis and «Honorable Silence» in the eschatology of St. Maximus the Confessor // Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2–5 septembre 1980. Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982.

²⁵³ Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма (глава VI Апокатастасис) см.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.

▶ непричастным благодати; ибо грех, может быть, получить и прощение по человеколюбию Божию, на которое великая надежда у добрых, а тому *совершенно отказано в спасении* по точному определению, так как, когда слышу, что и неложный голос говорит: *аминь, аминь, глаголю тебе, аще кто не родится свыше, не может видети царствия Божия* (Иоан. 3, 3), то ничего не могу ожидать доброго для неомытых водой крещения». И немного ниже св. отец продолжает: „душу, не просвещенную и не украшенную благодатью, не знаю, примут ли ангелы при разлучении ее от тела. И как это может быть, когда она не запечатлена и не носит никакого знака Владычнего? Естественно, она будет кружиться в воздухе, блуждая, носясь туда и сюда, никем не взысканная, как не имеющая господина, желающая упокоения и приюта и не находящая, тщетно скорбящая, бесплодно раскаивающаяся, подобно богачу, который, облачаясь в порфиру и виссон, во всякого рода наслаждениях и роскошной жизни готовит вещество для *неугасимого огня*“. Это второе место, взятое отдельно, правда, еще не свидетельствует непременно в пользу *вечности* адских мучений, так как, во-первых, и сам Григорий выражается здесь с некоторою нерешительностью, а во-вторых, выражение „неугасимый“ может быть понято в смысле указания не на продолжительность, а на *качество* геенского огня. Но если мы поставим его в связь с предшествующими ему словами св. отца, в таком случае подобного рода толкование естественнее представляется признать несостоятельным.

2) В слове „против тяготящихся церковными наказаниями“ св. Григорий Нисский пишет об отлученных от Церкви, что в будущей жизни „жалкая душа“ такого человека „обвиняя себя тогда в неразумии, плача, скорбя, стеная, будучи заключена в мрачное некое место, как бы в затвор, останется там, казнясь *нескончаемым и во веки безутешным плачем*“.

3) В слове „о нищелюбии и благотворительности“ св. Григорий следующими чертами рисует картину Страшного суда Божия: „вижу я Сына человеческого, грядущего с небес, идущего по воздуху, как по земле, окруженного многими тьмами ангелов; потом – возвышающийся престол славы и все племена человеческие, какие ни приходили в бытие и освещались солнцем и выдохали сей воздух, разделенные на две части и предстоящие судилищу. Стоящие с правой стороны названы овцами, а те, кто на другой, слышу я, названы козлищами, навлекши на себя это название по сходству нравов. Слышу там речи Судии к подсудимым и ответы судимых Царю. Каждому назначается в удел, что ему следует: проводившим жизнь хорошую – наслаждение царствием, а человеконенавистникам и злым – огненное мучение и притом *вечное*.“

4) В слове „против ростовщиков“ Григорий Нисский, рассказав историю одного известного ему ростовщика, умершего внезапно, не сообщив никому из домашних, где зарыто золото, и оставившего таким образом детей нищими, – говорит: „достойно своему образу жизни и окончил ее суетный приобретатель денег, подвергавший себя тяжким лишениям и голоду, собравший наследство – себе в *вечное наказание*, а детям нищету“.

5) В трактате „о душе и воскресении“ св. отец, признавая, что загробные мучения будут иметь характер нравственного врачевания, а не наказания (в собственном смысле) грешников, вместе с тем высказывает мысль, что это врачевание или, в известном смысле, наказание, может, в отношении к некоторым грешникам, быть настолько продолжительно, что сделается „соразмерным вечности“. А об Иуде-предателе св. отец в одном месте даже прямо выражается, что для него, „по причине глубоко укоренившегося порока, очистительное наказание продолжится в *беспредельность*“, то есть в бесконечность» (Тихомиров Д.И. Св. Григорий Нисский, как моралист: Этико-историческое исследование / [Соч.] Д. Тихомирова. Могилев на Днепре: скоропечатня и лит. Ш. Фридланда, 1886. – 384 с. – С. 350–353).

каждый сотворен, чтобы обрести Того, Кто совершенно соединен со всеми, в конце всех веков»²⁵⁴.

На основании этого отрывка автор делает «оптимистический» вывод:

«Также как человеку, в его свободе, дана решающая сила воплотить или разрушить план, который Бог замыслил о нем при его творении, из-за способности человека действовать либо „по природе“, либо „противоприродно“; так и Бог, Который равно любит все создания – даже проклятых – и предлагает Себя равно и полностью каждому, не лишит (возможно, не может) Своей любви и присутствия демоноподобных людей, которые не пожелали исполнить то, что Бог замыслил о них. Это парадокс, – возможно даже парадокс, который лучше всего почтить благоговейным молчанием, – парадокс в самой сути христианского учения о творении»²⁵⁵.

Однако перевод Делея неверен; он упускает из виду слово *ἐαυτοῦ*, совершенно меняющее понимание смысла, сказанного прп. Максимом: соединение с Богом соответствует тому образу, которым каждый соделан не Богом, а самим собой (*ἐαυτοῦ*)! Поэтому нам представляется более верным отвести и эту версию «благого молчания» прп. Максима, согласившись с выводом Шервуда, подтверждающего свои слова сходным по смыслу текстом из *Главы о любви*:

«Существуют бесконечные муки совести (Ер. 24, 612С), мрак, печаль и мука, а кроме всего прочего, общение с бесами и ненавидящими, и ненавидимыми, и более того – отделение от Бога и Его святых. Между Богом и осужденными нет ненависти, ибо Бог по сути любовь, однако свободно выбранное отделение от Него остается (Ер. 1, 389А–В). Такова картина конечного состояния грешников по Максиму, которую он и передает в письме к своему другу Георгию; но это описание не богословское. И мы должны удовлетвориться этой фрагментарной картиной. Однако мой анализ, если он не далек от истины, придает большую глубину словам, которыми Максим подтверждает свое учение о совершенной любви Божией ко всем людям: „...так и Господь наш Иисус Христос, являя Свою любовь к нам, пострадал за всё человечество и всем

²⁵⁴ Ср.: For God is united with all, according to the quality of the fundamental state of each person; in a way that he understands, he supplies sensation to each one, corresponding to the way each is made by him to receive the one who is completely united to all, at the end of the ages (Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur... – P. 339).

²⁵⁵ Ср.: Ibid.

равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо наказания“ (Char I, 71)»²⁵⁶.

Таким образом, мы можем определенно утверждать, что Бальтазару, чтобы быть корректным, следовало говорить о восприятии им идеи апокатастасиса *непосредственно* у Оригена, а не искать таинственную преемственность ее через прп. Максима. Но если уж говорить о представлении прп. Максима об апокатастасисе, то мы имеем очень внятное различие им верного и ошибочного понимания термина, когда он отвечает на вопрос о свт. Григории Нисском:

«Церковь знает три апокатастасиса. Первое – это восстановление каждого [лица] по причине добродетели, в которой каждый восстановлен при осуществлении в себе логоса добродетели. Второй [апокатастасис] – это восстановление всей природы в воскресении – восстановление к нетлению и бессмертию. И третий – тот, который и употребил по-своему Григорий Нисский в своих писаниях, – это восстановление сил душ, подпавших греху, к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в чаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы память о пороке, внедренном в них, и проходя все века и не находя, где бы остановиться, пришли бы к Богу, не имеющему предела. Так, посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние, и Творец выказывается как не являющийся причиной греха»²⁵⁷.

Первые два понимания являются верными. Это, во-первых, воскресение, понимаемое не только как физическое нетление, но и как вхождение в Царствие Небесное; а во-вторых, воскресение в смысле обретения состояния физического нетления и бессмертия, однако пребывание вне Царствия Небесного, воскресение для вечного наказания. Как мы показали, третьего вида апокатастасиса прп. Максим правильным не признает.

²⁵⁶ Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – С. 494–495. Отметим здесь, что у свв. отцов нет консенсуса относительно природы геенского огня. И наряду с представлением прп. Максима мы часто можем встретить учение о материальности этого огня (См., напр., *Толкование на Псалом 28, 7* святителя Василия Великого // Василий Великий, святитель. Творения. Ч. I. – С. 240).

²⁵⁷ Максим Исповедник, преподобный. Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; научн. ред. Г. И. Беневич; отв. ред. Д. А. Поспелов. Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. – 488 с. (Византийская философия. Т. 6; Smaragdus Philocalias) – С. 84–85.

Кроме обозначенных выше тем укажем и на то, что именно учение Оригена видится нам лежащим в основании представления «новых теологов» (и Бальтазара, и де Любака) о личности. Эта разными способами утверждаемая ими **инаковость личности по отношению к природе** имеет ясную параллель у Оригена, в его учении о том, что **человеческая природа** (в смысле, который нам внятнее из творений свв. отцов, то есть **душа и тело**) да и **вся совокупность творения** – это **состояние**, являющееся результатом грехопадения и последовавшего ниспадения Единого Существа, и нуждается в преодолении, и будет преодолено во всеобщем восстановлении духов/умов во Христе. Ориген пишет об этом так:

«Ум, вследствие падения, сделался душою, и, наоборот, душа, научившись добродетелям, делается умом. Подтверждение этого мы можем найти, если исследуем относительно души Исава: за прежние грехи он был осужден на худшую жизнь. И о небесных телах должно полагать, что душа (или как бы мы ее ни назвали) солнца получила начало не в то время, когда сотворен был мир, но прежде чем она вошла в это светящееся и горящее тело. Подобным же образом мы должны думать и о луне, и о звездах, что они принуждены были подчиниться суеде за предшествующие вины: ради награды в будущем – подчиниться не добровольно, не по своей воле, но по воле Того, Который указал им их должности» (*О началах*, II, 8, 3. Фрагмент из *Письма Иеронима к Авиту*)²⁵⁸;

«...разумное существо будет постепенно возрастать – не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но так, что совершенный ум, с обогащенной мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию; при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств» (*О началах*, II, 11, 7)²⁵⁹.

Такое понимание приоткрывает нам возможность более отчетливого уразумения неявного смысла, подразумеваемого «новыми теологами» под «Воплощением». **Воплощение Христово оказывается, согласно последним, вовсе не восприятием от Девы чистейших плоти и крови, но восприятием именно последствий грехопадения, первейшим из которых оказывается сама множественность сотворенного и его материальность. Гностицистские мотивы этой идеи, в основе которой – именно гнушение материей и плотью, как тем, что должно быть некоторым образом преодолено в Воплощении, равно как и имплицитный**

²⁵⁸ Ориген. Творения. – С. 148.

²⁵⁹ Там же. С. 181.

ею оригеновский апокатастасис, на наш взгляд, совершенно очевидны.

Против того, что идея всеобщего восстановления заимствуется Бальтазаром у преподобного Максима, свидетельствует и он сам: Бальтазар вполне отдает себе отчет в том, что доктрина апокатастасиса несомнима с богословием Католической церкви, и открыто об этом пишет²⁶⁰.

Так что же именно оказывается тем мотивом, который заставляет Бальтазара реабилитировать апокатастасис? Обратившись к тому же тексту Бальтазара, мы увидим, что вовсе не труды преподобного Максима Исповедника побудили его приводить аргументы в пользу апокатастасиса, но именно воспринятый им чудовищный по своим масштабам мистический опыт его духовной дочери, Адриенны фон Шпейр²⁶¹. Конкретно – ее визионерские «собеседования» с «Оригеном» и другими «святыми», на протяжении десятилетий руководимые и направляемые самим выдающимся швейцарским теологом – по научению общего строгого духовного наставника Бальтазара и Шпейр, называемого Бальтазаром Игнатием Лойолой, который тщательно следил за миссией своих духовных детей, иногда строго наказывал их – и даже помогал им в редактировании диктуемых откровений²⁶².

Как отмечает сам Бальтазар, из сотен являвшихся Адриенне духов (а иногда и целенаправленно вызывавшихся самим Бальтазаром – посредством написания имени интересующего святого на кусочке бумаги, который потом оказывался перед медитирующей Шпейр), именно в обществе «Святых Отцов» Церкви она чувствовала себя, «как дома», имея особую духовную близость именно с одним из них – с Оригеном²⁶³.

²⁶⁰ «It was clear to me that an unqualified doctrine of apokatastasis was irreconcilable with the Church's theology» (Balthasar, H. U. von. *Our Task: a report and a plan*. Ignatius Press, 1994. *Communio Books Series*. 220 p. – P. 39–42).

²⁶¹ «It was Adrienne's Holy Saturday experiences which were to open up a quite startling way of rethinking the whole question. Later I looked for approaches in the history of the theology into which I could incorporate her teaching». Ibid. См. также Martin R. Balthasar and Speyr: *First Steps in a Discernment of Spirits Angelicum*. Vol. 91. 2014. – P. 273–302; он же: URL =<https://www.jstor.org/stable/26392455>. P. 273–302.

²⁶² Balthasar, H. U. von. *General Introduction to Posthumous Works {of Adrienne von Speyr}* // Speyr A. von. *Book of All Saints. Part One*. Edited with an introduction by H. U. v. Balthasar (translated by D. C. Schindler). San Francisco: Ignatius Press, 2008. USA. First edition. – 450 p. – P. 1–24.

²⁶³ It cannot be by chance that, in her encounters with the saints, Adrienne will feel «most at home with the Church Fathers», and «especially close» to Origen ... She meets Him «with special love and reverence» ... (Balthasar, H. U. von. *Our Task* ... P. 41). Там же Бальтазар дает дополнительные ссылки на записанные им откровения Адриенны, показывающие «...the special bond between him (Origen) and Adrienne». (Ibid. P. 95–96, ft. 1).

В сущности, всё содержание Книги Всех Святых²⁶⁴, на страницах которой Моцарт и Данте молитвенно соседствуют со свт. Григорием Богословом, Иудой и Евагрием Понтийским²⁶⁵, есть не что иное, как иллюстрация оригеновского видения «всеобщего восстановления», данная в виде увесистого, почти 450-страничного, тома диктовок многолетних мистических видений Адриенны фон Шпейр, тщательнейшим образом записанных и отредактированных самим Бальтазаром, местами совместно с «Игнатием Лойолой»²⁶⁶.

Неудивительно, что и проблематика Искупления смертью Христа, вся Тайна которого, согласно учению Церкви, состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею Кровью долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии, принципиально переосмысливается Бальтазаром – и, как и в случае учения об апокатастасисе, связывается им и – не только им одним²⁶⁷ – именно с мистическими откровениями Шпейр²⁶⁸, а не с писаниями отцов Церкви²⁶⁹. Как и показанная нами ранее рецепция гностических интуиций Оригена, связка Искупления с мистическим визионерством Шпейр тем более ясна в свете глубокого интереса великого католического теолога XX столетия к оккультной проблематике, в частности к символизму гадальных карт Таро²⁷⁰.

В заключение отметим, что и для Бальтазара, и для других новых теологов мистический опыт Шпейр, безусловно, послужил подобием молодых мехов, в которые оказалось влито старое вино оригенизма. Для энергичной, если не сказать агрессивной реабилитации последнего на католическом Западе (научной в том числе) это новое мистическое обновление Оригена, никогда не только не исследованное в отечественной богословской литературе, но даже и не отмеченное

²⁶⁴ Speyr A. von. *Book of All Saints. Part One*.

²⁶⁵ См. прим. 261 и 263.

²⁶⁶ См. прим. 262.

²⁶⁷ См. прим. 269.

²⁶⁸ Balthasar H. U. von, Speyr, A. von. *To the heart of the Mystery of the Redemption*. San Francisco: Ignatius Press, 2010. – 136 p.

²⁶⁹ Now there is no better initiation into this mystery, who are no more lacking to the present generation than to earlier ones. This is why we have placed, in the third part, several carefully chosen meditations on the Passion from Adrienne von Speyr, whose testimony was cited by Father von Balthasar, editor of her writings. They will introduced the reader into that participation in the mystery of the redemption which the first parts of work present (Balthasar H. U. von, Speyr, A. von. *To the heart of the Mystery of the Redemption*... Preface by Cardinal H. de Lucac. P. 11–12).

²⁷⁰ Cardinal Balthasar, H. U. v. *Afterword / Anonymus. Meditations on the Tarot: A Journey into Christian Hermeticism*» (translated by R. Powell). Jeremy P. Tarcher/Putnam. New York, 2002. – 688 p.

в ней одной строкой, имело, на наш взгляд, самые серьезные последствия.

Выводы

1. При всех оговорках, у Бальтазара, как и у де Любака, мы находим именно оригенистское представление о восприятии Христом «всецелой, неделимой и непрерывной природы, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на всё тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и всё творение», – т.е. представление о Воплощении, не имеющее оснований в святоотеческом учении и называемое нами расширительным.

2. Предложенная Бальтазаром версия «бытийной связи» Тела Христова, воспринятой Богом Словом природы со всеми людьми, заключающаяся в том, что Спаситель якобы усваивает «наследуемую вину, коренящуюся именно во всеобщности этой природы как таковой» и «свободно избирающую волю», отождествляемую им с греховной, исцеляя ее в Себе во время Гефсиманского борения, также не имеет основания в текстах свв. отцов, на которые он пытается опираться.

3. Это представление Бальтазара радикально искажает учение свв. отцов об Искуплении, онтологизируя усвоение Христом греха и ответственности за грех, тогда как свв. отцы учат об относительном усвоении и Искуплении как плате «за людей всего долга, словно Сам Он был виновен».

4. Связанное с расширительным пониманием Воплощения учение Бальтазара о сущности (природе) и ипостаси, упускающее действительное понимание свв. отцами различия определений природы и ипостаси (как различие общего и частного, особенного) – не святоотеческое, оно приводит Бальтазара к пониманию личности (ипостаси) как некоей «инаковости по отношению к природе», что является новой, своеобразной версией оригенизма, не традиционной, когда душа предшествует воплощению, но такой, что воплощается, восуществляется «ипостась», «личность», уже не принадлежащая сущностной сфере, *иная* по отношению к человеческой сущности. Это принципиально искажает и учение Церкви о физическом Телес Христе по воскресении и в Евхаристии, по сути «развращающая» Его (в чем также видимо влияние Оригена).

5. Бальтазар исповедует вполне оригенистское представление об апокатастасисе (его попытки так или иначе найти ему подтверждение у прп. Максима несостоятельны).

6. Как и де Любак, в своем богословском творчестве Бальтазар – вслед Оригену – воспроизводит ряд гностических мифов. Однако при этом эсхатология Оригена, как и оригенистов-«новых теологов» – отчетливо инклюзивистская, т.е. **включающая в процесс «восстановления» всё человечество**, – которая отличается от традиционной эксклюзивистской версии гностицизма, когда причастными Духу-Уму **оказываются исключительно избранные** (так называемые пневматики, чья судьба потому – в соединении с тем Единством, от которого они отпали).

7. Элементы гностического мировоззрения Бальтазара и ошибочная рецепция им восходящей к Оригену расширительной трактовки Воплощения лежат в основе его интерпретации многих святоотеческих текстов, в том числе и текстов преподобного Максима Исповедника. Вместе с тем, на наш взгляд, названная рецепция имеет основой прежде всего собственный мистический опыт Бальтазара, связанный с его многолетней вовлеченностью в визионерские эксперименты Адриенны фон Шпейр, его духовной дочери, и обрамленный общим интересом теолога к оккультной проблематике.

1.3. Некоторые итоги

Нам представляется теперь очевидным, что **учение «новой теологии» (рассмотренное нами здесь на примере трех ведущих ее представителей: Ранера, де Любака и Бальтазара), восторжествовавшее на II Ватиканском соборе и определяющее ныне богословие Католической церкви, является последовательно оригенистским, воспроизводящим учение Оригена в его основополагающих чертах**. Была сделана решительная (и увенчавшаяся успехом) попытка «вживить Оригена», воспроизведя его учение в собственных текстах, в представление о традиции Церкви как некоем ее главном источнике, определяющем содержание и направление дальнейшего течения, то есть то, что Бальтазар приписывает прп. Максиму:

«...преподобный Максим <...> решает „вживить“ тексты Оригена в свои собственные творения – тексты, которые собраны отнюдь не только по краю александрийского богословия, но, без сомнения, воплощают его средоточие и которые, тем не менее, благодаря их группировке или освещению сопутствующих высказываний, будь то посредством самого их отбора или свободной формулировки, с необходимостью выявляют, что у их составителя неизбежно присутствует

богословие не просто всего-навсего приемлемое, но духовное. Таким образом, в духовной истории первых веков имеется своеобразный пример того, как не из либерального снобизма, но из церковной ответственности, отбросив явственно окрашенное политически осуждение, задним числом проводится истинное духовное противопоставление, на которое затем возлагается функция проводника в современность того, что духовно запоздало, поскольку потерпело политическое поражение»^{271, 272}.

Вместе с тем мы считаем достаточно убедительно продемонстрированным, что это проведенное в современность учение в своих основных характерных пунктах (восприятие Логосом всей человеческой природы как Единого Существа, в котором, так или иначе, содержатся уже все люди; учение о личности как инаковости природе; представление о материальных, физических телах людей как следствия «раскалывания» Единого Существа на части, что должно быть преодолено в восстановлении Единого Существа через Воплощение и понимание Искупления как исцеления Спасителем воспринятого в Себя греха; всеобщий апокатастасис и т.п.) не только не обнаруживается в святоотеческих текстах, но и прямо им противоречит и, соответственно, не может не исказить святоотеческое учение. С учетом того что вероучительные документы Католической церкви, как было показано выше, претерпели значительное изменение в тех самых

основополагающих чертах, можно, полагаем, говорить о самом радикальном *aggiornamento* католического богословия за все времена.

Нам предстоит еще показать, искажением чего, какого учения является новое католическое богословие. То есть предстоит изложить на основании текстов свв. отцов ортодоксальное учение Церкви о Боговоплощении и особенно – учение свв. отцов о восприятии Богом Словом человеческой природы и **понимание того общего, что было Им в Воплощении воспринято**. Однако прежде имеет смысл рассмотреть попытки (аналогичные попыткам «новой теологии») **«вживить»** обнаруженные нами искажения в богословие Православной Церкви.

²⁷¹ Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия...//Альфа и Омега. №3 (14). М., 1997. – С. 106–132. – С. 114.

²⁷² Это паразитическое заявление, игнорирующее, кроме прочего, известное, без сомнения, Бальтазару решение Латеранского собора, одним из духовных руководителей которого был преподобный:

«Если кто не отвергает и, в согласии со святыми отцами, с нами и с верой, не анафематствует душой и устами всех тех, кого святая, католическая и апостольская Божия Церковь (то есть пять Вселенских соборов и все единодушные ими признанные отцы Церкви) отвергла и анафематствовала вместе с их писаниями, до самой последней строки, как нечестивых еретиков, а именно: <...> Оригена, Дидима, Евагрия и всех остальных еретиков вместе взятых <...>. Так вот, если кто не отвергает и не анафематствует нечестивое учение их ереси и то, что было нечестиво написано кем бы то ни было в их пользу или в их защиту, равно как и самих упомянутых еретиков <...> таковому человеку да будет анафема» (Цит. по: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими церквями: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы / пер.: Савва (Тутунов), иеромонах // Богословские труды. М., 2007. №41. – С. 146–211. – С. 175–176).

Цитату дополним комментарием Д. В. Смирнова: «В Деяниях (См.: АСО, серия 2, том 1, стр. 378–381) явно обыгрывается Мф. 5:18: „...ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона...“, поэтому надо бы переводить: „вплоть до каждой черты“».

2. ИСКАЖЕНИЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО УЧЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XXI века

2.1. Учение о Боговоплощении в современном школьном богословии (на примере сочинений протоиерея Олега Давыденкова)

Восходящая к Оригену идея о восприятии Спасителем всех людей по факту Воплощения (со всеми вытекающими из нее следствиями) в той или иной форме присутствует, как мы уже сказали, и у богословов, принадлежащих к Православной Церкви. Однако надо сказать, что в православии пока еще не стало общепринятым опираться прямо на Оригена, а сохраняется традиция опоры предпочтительно на канонизированных отцов Церкви. В качестве первого примера мы рассмотрим учение о Боговоплощении, как оно представлено у протоиерея Олега Давыденкова²⁷³, учебные пособия которого давно стали в России едва ли не основными по «школьному» богословию. В частности, мы рассмотрим попытку о. Олега опереться на тексты свт. Кирилла Александрийского в книге *Христологическая система Севира Антиохийского*. Автор исследует понимание святителем Кириллом «принципа единства всего человеческого рода со Христом»²⁷⁴.

Протоиерей Олег Давыденков пишет:

«Единосущие Христа нам по человечеству является, с точки зрения свт. Кирилла, основанием нашего с Ним единства. Вследствие боговоплощения всё, что есть во Христе, становится достоянием всего человеческого рода». Во Христе Бог восстановил всю человеческую природу в ее первоначальном состоянии. Действия и состояния Христа по человечеству имеют значение для всего человечества как

такового, поскольку „Он понес нашу природу, и тело Слова именуется нашим телом“»²⁷⁵.

Но что означает: «понес нашу природу»? Для того, чтобы это понять, автор приступает к исследованию значения термина «природа» в христологии святителя. Прежде всего он оговаривает, что «мнение, согласно которому свт. Кирилл использовал термин „природа“ (φύσις) исключительно в значении конкретной индивидуальной реальности или ипостаси», – ошибочно. И предлагает свой «анализ творений свт. Кирилла», из которого следует, что значения, в которых святитель использует термин «природа», «в общем не отличаются от тех определений понятия „природа“» (φύσις), которые преп. Иоанн Дамаскин приводит в *Точном изложении Православной веры*²⁷⁶.

Что же это за определения? Первое приводимое протоиереем Давыденковым определение мы пока не будем рассматривать и обратимся к рассуждению, следующему далее. Автор, привлекая тексты некоторых авторитетных католических и православных богословов, пишет:

«2) Вторым значением этого термина в христологических произведениях свт. Кирилла является конкретная реализация общей природы или природа индивидуализированная. Такая природа есть φύσις ὑφ'εστῶσα, ὑτάρξις или πρᾶγμα. В этом значении природа противопоставляется реально несуществующему (ἀνιλόστατος). Прп. Иоанн Дамаскин называет это „естеством, созерцаемым в неделимом“ (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις).

3) Третье значение представляется для нас наиболее важным. Свт. Кирилл часто использовал термин „природа“ в общем смысле, в значении реальности, существующей во множестве ипостасей одного рода (прп. Иоанн Дамаскин говорит, что такое естество усматривается „сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их, и называется естеством, созерцаемым в роде (κοινῶς ἐν πάσαις ταῖς ὁμοειδέσιν ὑποστάσεσι ταύτας συνάλτρουσα καὶ λέγεται ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις). – Прим. прот. Давыденкова»²⁷⁷. Христологическое использование термина „природа“ свт. Кириллом в значении общего человеческого естества подробно исследовано в статье Л. Янсенса (Janssens, 1938. Р. 233–278)). Современный патролог Дж. МакГаккин утверждает,

²⁷³ Выбор наш обусловлен тем, что прот. Давыденков – автор единственного на сегодняшний день учебника *Догматического богословия*, по которому учатся студенты духовных семинарий всей страны уже много лет. Разумеется, авторитет автора в этой среде достаточно высок, и идеи его не могут не оказывать значительного влияния. Не будет лишним добавить, что прот. Давыденков – первый «в истории России» доктор теологии (См.: Состоялась первая в истории России защита докторской диссертации по теологии <http://www.patriarchia.ru/db/text/5439546.html>).

²⁷⁴ Давыденков Олег, протоиерей. *Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ*. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. – 328 с. – С. 259.

²⁷⁵ Там же. С. 259–260.

²⁷⁶ Там же. С. 260.

²⁷⁷ Joannis Damasceni. *Ekdosis akribes*. 3.2. – Прим. прот. Давыденкова.

что, согласно свт. Кириллу, „усвоение человеческой природы в частном (in particular), то есть в Его рождении во времени и в пространстве, есть в то же время реальное таинство усвоения Логосом человеческой природы в целом (at large). И Его усвоение сообщает человеческой немощи вновь обретенное бесконечное достоинство“.

Кардинал К. Шенборн, римско-католический архиепископ Вены, также отмечает, что, по учению свт. Кирилла, „когда Христос воспринял нашу плоть, Он в известном смысле соединил Себя со всем человечеством. Через Его единую плоть мы все вошли в родственные отношения (συγγένεια) с Ним“.

После воплощения „то, что есть во Христе, то же и в нас“ (Ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς), и вся человеческая природа (ἄλην ..τὴν φύσιν) (прим. прот. Давыденкова: Слово ὅλος („весь, целый“) в языке свт. Кирилла является указанием не на формальную полноту человеческого состава, а на общий характер человеческой природы: „Единородный стал подобным нам человеком, чтобы в Нем и первом возвращающиеся блага и насажденная благодать Духа уже крепко сохранилась для всей природы... Поэтому как в изменении первого потеря благого проникла во всю природу, таким же... образом и в недавнем изменении должно сохраниться для всего рода приобретение постоянства божественных даров“²⁷⁸ восстановлена во Христе, потому что „Логос посредством одного обитал во всех“ (ἐν πᾶσι... Λόγος ἐσκήνωσε δι’ ἐνός)²⁷⁹ и „имеет нас в Себе“ (ἡμᾶς ἔχων ἐν ἑαυτῷ) (прим. прот. Давыденкова: „И нас имеет в Себе, поскольку воспринял природу нашу и наше тело соделал телом Слова... Он усвоил нашу природу, преобразуя ее в свою собственную жизнь“²⁸⁰. Он „понес нас через Свою плоть. Ведь в Нем – все мы, поскольку Он явился человеком“²⁸¹).

Согласно протопресвитеру И. Мейендорфу, в богословском видении свт. Кирилла „Христос представляется не только как исторический индивидуум, но и как коллективная личность, в которой восстанавливается полнота человеческой природы“.

Поэтому, например, всё человечество участвует в таинстве вознесения Спасителя на небо²⁸².

Однако это не означает, что свт. Кирилл учил о некоем „механическом“ всеобщем спасении. Хотя человечество вследствие боговоплощения находится в реальном родстве со Христом, грешникам и неверующим это обстоятельство не приносит никакой пользы. Так, вся человеческая природа воскрешена из мертвых в силу воскресения Христова (прим. прот. Давыденкова: „...Ожил, разрушив державу смерти, не для Себя устроив воскресение, поскольку Он есть Бог и Слово, но нам через Себя и в Себе давая это, ибо во Христе была целая природа человека, поправшая узы смерти... Поэтому... сообразными воскресению Его и славе мы будем, и уже стали как в начатке рода...“²⁸³), но для грешников воскресение явится лишь большим наказанием²⁸⁴,²⁸⁵.

Итак, согласно прот. Давыденкову, святитель Кирилл говорит о восприятии Спасителем природы в третьем значении термина, а именно природы, усматриваемой, по слову прп. Иоанна, «сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их». Вообще-то у прп. Иоанна Дамаскина это определение значения термина «природа» идет по счету *вторым*. Но, наверное, не ошибка в счете привела к тому, что прп. Иоанн, если понимание прот. Давыденкова верно, оказывается прямо противоречащим свт. Кириллу. По учению прп. Иоанна:

«Природа усматривается или [1] одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или [2] вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется природой, усматриваемой в виде; или [3] она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой в индивидуе. Итак, Бог Слово, воплотившись, **не воспринял природы** ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни **усматриваемой в роде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную виду (ведь**

²⁷⁸ Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. VII, 39. PG 73, 756ab, см. также: ibid. I, 14. PG 73, 696ac. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁷⁹ Ibidem. In Ioannis Evangelium, I, 14. PG 73, 161c. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁸⁰ Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium, XIV, 20. PG 74, 280b. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁸¹ Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium, XVI, 7. PG 74, 432b. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁸² Cyrilli Alexandrini. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. XX. PG 75, 329d. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁸³ Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium, XVII, 22–23. PG 74, 565c. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁸⁴ Cyrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium, X, 14. PG 73, 10044b-1048c. – Прим. прот. Давыденкова.

²⁸⁵ Там же. С. 261–263.

Он принял начаток нашего смешения), но не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала неделимым существом и тогда уже была Им воспринята, – но осуществовавшую в Его ипостаси» (ТИПВ, 55)²⁸⁶.

Таким образом, или прп. Иоанн Дамаскин противоречит свт. Кириллу, или же автор не понял свт. Кирилла, и сам, вместе с перечисленными им авторитетными богословами, противоречит как прп. Иоанну, так и свт. Кириллу.

Попробуем разобраться.

Нам представляется очевидным, что, говоря о значении, в котором употребляется свт. Кириллом термин «природа» в христологических произведениях, нельзя обходить вниманием как раз такие тексты, где прямо говорится о соединении природ во Христе. Приведу показательный пример. В *Послании к Евоптию, против опровержения двенадцати глав, составленного Феодоритом* свт. Кирилл пишет:

«...естество Слова или ипостась (что означает самое Слово), поистине соединилось с естеством человеческим без всякого превращения или изменения, как весьма часто мы говорили, и мыслится и есть единый Христос – Бог и человек. <...> Итак, мы не говорим того, что соединение образа Божия и образа раба исключает ипостась, ни того, что обыкновенный человек, почтенный одним равенством достоинств, присоединен к Слову через обитание; но говорим, что сам едиnorodный Сын Божий, через восприятие, как я сказал, одной плоти, одушевленной разумною душою, стал истинным человеком так, что пребывает с Богом»²⁸⁷.

И несколько далее:

«<...> произошло **природное соединение**, то есть истинное, непричастное превращению и совершенно неслиянное стечение **ипостасей**. <...> Единородный добровольно соделался человеком, и не так, как говоришь ты, принял человека (ἄνθρωπον), даровав ему только обитательное соединение и увенчав благодатию сыновства, как нас. Итак, <...> нам прилично мыслить, что **соединились ипостаси** <...> Не хотеть разделять надвое соединенное после соединения, дело совершенно неукорительное и не заслуживающее обвинения, тем более, что этот добрый Феодорит берет в пример человека, который даже по-нашему мыслится как один,

и не позволяет делить его надвое, хотя самое его рассуждение не отвергает дробления и деления на сколько нужно для того, чтоб знать, что одно по природе своей есть душа, а другое по природе – тело. Итак, чрез размышление о божестве и человечестве, тщательно доискиваясь единения, в подобном смысле совершившегося во Христе, говорим, что произошло истинное стечение в единении, причем не забываем, что Слово Божие по природе есть нечто иное, чем плоть, и иное – плоть по своей природе»²⁸⁸.

Разумеется, невозможно даже предположить, что свт. Кирилл подразумевал здесь под «стечением ипостасей» принятие Спасителем ипостаси как «отдельного человека», «отдельного лица». Однако можно ли сказать, будто в соединении участвовали все человеческие ипостаси (лица), – как это кажется прот. Давыденкову? Очевидно, что согласиться с этим означает признать существование в плоти и душе Христа всех людей от Адама до последнего человека. Возможно ли это? Есть ли примеры, чтобы свт. Кирилл понимал термин «ипостась» как «общее»?

Чтобы понять сказанное свт. Кириллом на самом деле, продумаем аналогию, которую он принимает: соединение в ипостаси человека души и тела²⁸⁹. В *Объяснении к Анафематизму 4-му* свт. Кирилл говорит:

«А разделяющие на два лица измышляют совершенно двух сынов: потому что как нельзя разделять на два лица какого-

²⁸⁸ Там же. С. 454. Перевод уточнен. Ср.: PG 76, col. 408b. Это место в русском переводе *Деяний* переведено, к сожалению, не вполне точно. Вместо слова «ипостась» переводчики употребили «субстанция». Можно догадаться, что они боялись неправильного понимания сказанного свт. Кириллом, будто он как бы сам себе противоречит, предполагая соединение Бога Слова с человеческой ипостасью как отдельным человеком. Опасение понятное, но выход был найден неудачный, затемняющий смысл сказанного.

²⁸⁹ Эту же аналогию еще раньше свт. Кирилла использовали свт. Григорий Богослов: «...хотя два естества – Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога (как и здесь не два человека, хотя Павел (2 Кор. 4:16) наименовал человеком и внешнее, и внутреннее в человеке). Короче говоря, в Спасителе есть иное и иное» (*К пресвитеру Кледонию против Аполлинария письмо первое*. См.: Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Творения: в 2-х томах. М.: Сибирская благовонница, 2007. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. 2007. – 943 с. – С. 9); и свт. Григорий Нисский: «Если же спрашиваешь: как Божество соединяется с человечеством? – то смотри, прежде следует тебя спросить: какое сродство у души с плотью? Если же неизвестен способ соединения души твоей с телом, то, конечно, не должно тебе думать, чтобы и то стало доступно твоему постижению» (*Большое огласительное слово*, 11. См.: Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. В 2-х томах. Т. 1. – С. 25).

²⁸⁶ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 250–251.

²⁸⁷ Деяния Вселенских Соборов. В 4-х т. СПб.: Воскресение; Паломник; Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. Т. I. – 597 с. – С. 451.

либо человека, хоть он состоит из души и тела, но есть один и тот же человек, так (должно мыслить) и об Эммануиле»²⁹⁰.

Вот идущее к делу высказывание святителя из *Письма 1 к египетским монахам*:

«[Слово] стало плотью, то есть соединилось с плотью, имеющей разумную душу. О Нем говорят, что Оно родилось и плотски через жену. А в некотором отношении относящееся к Нему Таинство сходно со свойственным нам рождением. Ведь хотя матери тех, кто находятся на земле, по природе служат появлению на свет, имея во чреве плоть, которая мало-помалу уплотняется и посредством неких невыразимых Божественных действий развивается и достигает совершенного человеческого облика, но духа этому живому существу посылает Бог тем способом, какой Он Сам знает. Ибо „Он созидает дух человека в нем“ (Зах. 12:1), согласно изречению пророка. А у плоти – иное понятие (λόγος), и точно так же иное у души. И хотя они стали матерями только тел из земли, тем не менее, говорят, что при своем рождении они родили целое живое существо, то есть из души и тела, а не часть. И нельзя сказать, к примеру, что Елизавета хотя и „плотородница“, но не „душеродница“, ведь она родила Крестителя одушевленным, и человека – как единое из двух, то есть из души и тела. Согласимся, что нечто подобное совершилось и при рождении Единородного. <...> Это совсем то же, как душа человека рождается вместе с собственным телом и считается с ним чем-то одним, хотя в сравнении с ним она постигается и существует как иная по природе, согласно своему понятию»²⁹¹.

Аналогия ясна. Свт. Кирилл придерживался взгляда, что человек наследует от родителей тело, а душа творится и посылается Богом. То есть и тело, и душа человека являются, по словоупотреблению свт. Кирилла, ипостасями (не в том, разумеется, смысле, чтобы считать «ипостась» отдельным лицом, а в том, что и душа, и тело суть конкретные реально существующие душа и тело, соединенные в ипостась как лицо). При этом ни тело человека не является неким **общим** телом **всего** человечества, ни душа – **общей** душой **всего** человечества. Но насколько было бы возможно свт. Кириллу проводить аналогию рождения человеческой ипостаси-лица как соединения ипостасей души и тела с Воплощением, если бы он считал, что душа и тело Христа – не совсем такие же, что и у любого другого человека? А они оказались бы необходимо

иными, если следовать пониманию прот. Давыденкова, ведь он не утверждает же, что душа и тело любого человека тоже содержат в себе души и тела всех людей. Заметим, что прот. Давыденков действительно считает, что **Спаситель воспринял не такие, как у нас душу и тело**, заставляя заподозрить, что Христос в некотором смысле оказывается для него неединственным человечеству:

«В учении и свт. Кирилла, и позднейших послехалкидонских дифизитов человечество Христа, хотя и предстает индивидуализированным, тем не менее, мыслится как общее, поскольку относится к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. С сотериологической точки зрения особенно важно подчеркнуть, что человечество Христа не есть человеческая ипостась (частная сущность), не есть человечество некоторого отдельного человека. Только исповедуя общий характер человечества Спасителя, можно утверждать, что Его человечество является „открытым“, в котором может реально участвовать всякий человек»²⁹².

Но свт. Кирилл не считал, что Христос воспринял в хоть каком-то смысле (кроме греха) отличные от наших душу и тело; напротив, в его сочинениях часто говорится, что Бог Слово воспринял сущность такую же, как у нас (καθ' ἡμᾶς οὐσία)²⁹³, то есть конкретные душу и тело, такие же, как у каждого человека. То есть именно так понимает воспринятую природу, как понимал впоследствии прп. Иоанн Дамаскин: как природу, усматриваемую в индивидуе, тождественную той, что усматривается в виде (что значит: такую же, у всех людей, у всех представителей человечества). Природа человека – и по свт. Кириллу, и по прп. Иоанну – не нечто аморфное²⁹⁴ и непонятное, но **конкретные душа и тело** (прп. Иоанн: «из различных природ может

²⁹⁰ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. – С. 409–410.

²⁹¹ Кирилл Александрийский, святитель. Письмо к египетским монахам / Перевод с древнегреческого, вступ. статья и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник № 11–12. Сергиев Посад: МДАиС, 2010. – С. 69–100. – С. 87–88.

²⁹² Давыденков Олег, протоиерей. Христологические основания православного учения об обожении / Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. Международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 15–18 ноября 2010 г.). М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2012. – 830 с. С. 442–455. – С. 444.

²⁹³ См., напр.: Второе послание к Суккену. PG 77. Col. 244A.

²⁹⁴ К тому, что природа не есть нечто а-морфное, нам еще предстоит особенно сосредоточить внимание, чтобы понять святоотеческое учение о природе. Оставим пока без подробного рассмотрения то, каким именно образом свт. Кирилл (и прп. Иоанн Дамаскин, и другие отцы) учил о «природе», «сущности» как общем, определяющем единство человеческого рода. Здесь лишь укажем, что это единство, общность имеют (как мы прежде сказали о взгляде свт. Григория Нисского) типологический, морфологический характер (напр.: «явиться во образе (μορφῆ) нашем – это и значит „вочеловечиться“» (*На святой Символ*. См.: Восточные отцы и учителя церкви V века. М.: Изд-во МФТИ, 2000. – 416 с. – С. 116).

образоваться одна ипостась (ὁπόστασις): так, человек составлен из души и тела...» (*Философские главы*, XLII)²⁹⁵).

Таким образом, понятно, что протоиерей Давыденков заблуждается, представляя дело так, что прп. Иоанн Дамаскин противоречил свт. Кириллу. Напротив, используя аналогию свт. Кирилла, прп. Иоанн делает важные для нас замечания:

«душа моя принадлежит мне, а не другому, и тело именно мое, а не другого, и все свойства души и тела моего мои, а не другого...» (*Слово о вере против несториан*, 25)²⁹⁶.

Несколько ранее прп. Иоанн дает понять, что это вполне применимо и к воплощенному Слову:

«Мы знаем, опять же, что <...> не принадлежало святое это тело или непорочная душа никому другому, кроме Сына Божия» (*Слово о вере против несториан*, 20)²⁹⁷.

Добавим, что для определения природы, воспринятой Спасителем от Богородицы, было использовано впоследствии (Леонтием Византийским, прп. Анастасием Синаитом, прп. Иоанном Дамаскиным и др.) слово «воипостасное», которое приобрело значение реально существующего, но не как «ипостась» в смысле отдельного самостоятельного лица, а как принадлежащее ипостаси: или – как ее часть (тело, душа), или – как ее свойство (напр.: белизна тела, разумность души).

Ясно, кажется, что учение о восприятии всех людей в Боговоплощении не могло быть исповедуемо свт. Кириллом, ибо он никогда не говорил, будто Христос воспринял от Богородицы вместе с ее плотью, одушевленной разумной душой, еще и тела и души всех людей. Впрочем, протоиерей Олег Давыденков утверждает, что говорил...

Рассмотрим же, насколько обоснованно это утверждение. Не все цитаты, якобы подтверждающие правоту автора, вообще могут служить хоть каким-то подтверждением его мысли. Например, фраза свт. Кирилла «то, что есть во Христе, то же и в нас» служит, скорее, ее прямым опровержением. Если во Христе – то же, что и в нас, то или в каждом из нас – все человеческие ипостаси, или – всех ипостасей нет и во Христе. Не является подтверждением и другая фраза свт. Кирилла: «Единородный стал подобным нам человеком,

чтобы в Нем и первом возвращающиеся блага и насажденная благодать Духа уже крепко сохранилась для всей природы... Поэтому как в изменении первого потеря благого проникла во всю природу, таким же... образом и в неведавшем изменения должно сохраниться для всего рода приобретение постоянства божественных даров». Нельзя не согласиться, что «в неведавшем изменения **должно** сохраниться для всего рода приобретение постоянства божественных даров». Однако из сказанного не следует с необходимостью приобщение к божественным дарам всего рода посредством одного только факта Воплощения.

Предметом рассмотрения для нас должны стать такие процитированные прот. Олегом слова святителя:

- 1) «Логос посредством Одного обитал во всех»;
- 2) «И нас имеет в Себе, поскольку воспринял природу нашу и наше тело соделал телом Слова... Он усвоил нашу природу, преобразуя ее в свою собственную жизнь»;
- 3) «понес нас через Свою плоть. Ведь в Нем – все мы, поскольку Он явился человеком».

Приглядимся к этим текстам внимательнее.

Начнем со второй цитаты:

2) Обратим внимание на тот стих Евангелия, который комментирует свт. Кирилл: *в той день уразумеете вы, яко Аз во Отце Моем, и вы во Мне, и Аз в вас* (Иоан. 14:20). Достаточно ли, на взгляд свт. Кирилла, одного факта Боговоплощения, чтобы люди уразумели, что они во Христе, а Он – в них? Вот контекст фразы, которую цитирует прот. Давыденков:

«Человеку с тленной природой невозможно было избежать смерти иначе, как таким образом, чтобы снова получить ту изначальную благодать и опять стать причастником Бога, все содержащего и животворящего к бытию через Сына в Духе. Поэтому приобщилось плоти и крови, то есть стало человеком, будучи жизнью по природе и рожденное от Жизни по природе, то есть от Бога и Отца, Единородное Его Слово, чтобы неизреченно и несказанно и как Само только Оно знало, соответственно Своей природе, объединив Себя с тленной плотью, возвести ее в собственную Его жизнь и явить чрез Себя причастною Богу Отцу. Ведь Он есть посредник Бога и людей <...>, будучи соединен с Богом и Отцом природно как Бог и от Него рожденный, а с людьми опять как человек, и как имеющий в Себе Отца и Сам будучи в Отце. Он есть начертание и отблеск ипостаси Его, будучи неотделим от той сущности, которой Он есть начертание и из которой происходит

²⁹⁵ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 90.

²⁹⁶ Там же. С. 146.

²⁹⁷ Иоанн Дамаскин, преподобный. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и коммент. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. – 349 с. – С. 144.

<...>. Но также и нас имеет в Себе, поскольку принял природу нашу и наше тело соделал телом Слова, ибо „плотью стало Слово“, по слову Иоанна. И Он усвоил нашу природу, преобразуя ее в Свою собственную жизнь. И Он находится в нас, ибо все мы стали причастниками Его и имеем в себе Его чрез Духа. Поэтому же мы стали и общниками Божественной природы и сынами называемся, таким образом имея в себе и Самого Отца чрез Сына»²⁹⁸.

Кажется, что слова святителя можно, с некоторой натяжкой, понять и так, как это понимает протоиерей Давыденков (хотя сразу ясно, что это придется делать путем отрицания таинства Причастия как пути соединения). Однако написанное свт. Кириллом несколько раньше показывает, что такое прочтение сомнительно:

«...мы не можем, конечно, правильно мысля, допускать, что Единородный стал человеком с целью устроить это для одного только собственного Своего храма (тела). Где же в таком случае окажется великолепие и польза Его пришествия к нам, если Он спас одно только Свое тело? Напротив, мы веруем, что Единородный стал подобным нам с той целью, чтобы чрез Себя и в Себе первом, как в начатке человечества, приобрести блага для всей природы (человеческой). Как не смерти только, но всем страданиям плоти мы последовали, подвергшись этому в первом человеке, по причине преступления и Божественной клятвы (т. е. проклятия. – *Авт.*); таким же, думаю, образом мы все должны последовать и Христу, многообразно спасающему и освящающему природу плоти в Себе»²⁹⁹.

В данном отрывке отчетливо видно различие свт. Кириллом тела, воспринятого Христом, и наших тел. И единство наше с Ним и с Отцом ясно представлено как **цель**, но совсем не как уже достигнутый в Боговоплощении результат. Но протоиерей Давыденков как бы не замечает контекста и выхватывает лишь выразительную цитату, призванную подтвердить его мысль.

По-видимому, всё ясно. Но продолжим, чтобы нам устранить все сомнения. Посмотрим, как толкует свт. Кирилл тождественные по смыслу слова Евангелия от Иоанна: *да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в насъ едино будутъ: да [и] мир веру имет, яко Ты Мя послал еси: и Аз славу, юже дал еси Мне, дах*

²⁹⁸ Кирилл Александрийский, святитель. Творения Святителя Кирилла, епископа Александрийского / Общ. ред.: А. И. Сидоров. М.: Паломник, 2000–2002. Кн. 3, ч. 2–4: Толкование на Евангелие от Иоанна. – 2002. – 909 с. – С. 562.

²⁹⁹ Там же. С. 559–560.

имъ: да будут едино, якоже мы едино есма: Аз в них, и Ты во мне: да будут совершени во едино (Иоан. 17:20–23).

Вот толкование свт. Кирилла:

«...иначе невозможно было бы возвести нас в первоначальную красоту, раз отпавших от нее ради преступления в первом (Адаме), как чрез получение несказанного общения и единения с Богом <...>. И это единение с Богом ни в ком не могло быть иначе, как чрез причастие Святаго Духа, внедряющего в нас Свое свойство святости и подпадшую тлению природу преобразующего в свойственную Ему жизнь <...>.

Пребывает в нас Сын и телесно как человек, сообщающийся и соединяющийся с нами посредством таинственного благоговения (Евхаристии), – а также и духовно как Бог, благодатью и действием Своего Духа <...> Итак, мы совершаемся (приводимся) к единству с Богом и Отцом чрез Посредника Христа. Получив в себя и телесно и духовно Того, Кто есть по природе и истинно Сын...»³⁰⁰.

Из приведенного текста очевидно, что **вне** Евхаристии свт. Кирилл не видел способа телесного соединения со Христом.

Теперь рассмотрим третью цитату:

3) «понес нас через Свою плоть. Ведь в Нем – все мы, поскольку Он явился человеком». Эту фразу тоже нужно прочесть в контексте:

«...поскольку Божественная природа всецело свободна от влечения ко греху, понес нас через Свою плоть. Ведь в Нем – все мы, поскольку Он явился человеком, чтобы умертвить „члены наши, что на земле“, то есть страсти плотские, и упразднить закон греха, приобретший тиранию в наших членах, и кроме того опять, чтобы освятить нашу природу и окануться образцом для нас и наставником пути к благочестию, а также чистым познанием познаваемой истины и правильной жизни. Вот это всё устроил Христос, став человеком»³⁰¹.

Здесь, если согласиться с протоиереем Давыденковым, приходится отвергнуть уникальную роль Искупления в нашем спасении. Получается, **не Крест** упраздняет закон греха, и не приобщение к совершенному на кресте, освобождает нас от тирании греха и доставляет нам возможность освящения, но **изначальное** пребывание всех в теле Христовом. Не случайно и в последнем издании своей *Догматики* автор так и не смог понять смысла искупительной жертвы:

³⁰⁰ Там же. С. 752, 759.

³⁰¹ Там же. С. 666.

«...нам неведомо, почему Бог для спасения людей избрал именно такое средство, а не какое-то иное, хотя, если исходить из того, что Бог всемогущ, Он мог бы изыскать и иные способы спасти людей от осуждения»³⁰².

Разумеется, **неведомо**, коль скоро в его понимании и, соответственно, в изложении православного учения об Искуплении содержится терминологическая невянтица, размывающая определенность святоотеческой логики в осмыслении соделанного Спасителем. Критикуя так называемую юридическую теорию как последствие влияния латинской схоластики, прот. Давыденков утверждает, что, например:

«[митрополит Макарий (Булгаков)] сознавал, что спасение предполагает не только удовлетворение Божественной справедливости, но и изменение самой падшей природы человека: для этого надо было „потребить грех во всём существе человека, просветить его разум, исправить его волю, восстановить в нем образ Божий, потому что и по удовлетворении правде Божией, если бы существо человека оставалось греховным ... общение между Богом и человеком не могло бы состояться...“

Тем не менее для митр. Макария восстановление человеческой природы в его начальном достоинстве является чем-то вторичным; основное ударение митрополит делает на удовлетворении Божественной справедливости, или правде, и излагает учение об искуплении в категориях юридических»³⁰³.

Но митрополит Макарий, не склонный в отличие от протоиерея Олега Давыденкова к размыванию границ понятий, просто здесь различает понятия «искупление» и «спасение». И кажется, нет ничего особенно сложного в том, чтобы понять: **Искупление есть необходимый этап в деле спасения падшего человека**, то есть лишь **часть** этого дела. Искупление есть средство к спасению, к достижению соединения человека с Богом и не отвергает или подменяет цель, но служит ей. Этот этап и должен быть описываем как этап, а не всё дело. Он и должен быть изложен «в категориях юридических», языком, выражающим понятие, обозначаемое термином «искупление». И разве что дурным усвоением курса раздела логики, где учащиеся научаются различению «содержания понятия» и «объема понятия», можно объяснить претензии автора.

Впрочем, следует объяснить еще и тем, что **в теории, где спасение понимается как восприятие Логосом всех людей в акте Воплощения, действительному учению об Искуплении нет места.**

³⁰² Давыденков Олег, протоиерей. Догматическое богословие: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с. – С. 354.

³⁰³ Там же. С. 403–404.

Однако мы не найдем подобной невянтицы в учении об Искупительной Жертве Спасителя у свт. Кирилла, описывающего Искупление в терминах вполне «юридических»:

«Он один умер за всех, будучи удовлетворительною ценою за всех, и собственную душу сделал выкупом за наши души, посрамляя жестокость диавола и как бы остановив осуждение владычествующего над нами греха и необузданное обвинение против всех.

Так как грех воцарился над обитателями земли, которые сделались весьма склонны к дурному *от юности*, как написано (Быт. 8:21), и так как сердце человека тщательно прилежит к потребности и хотению творить дурное, то по необходимости и подверглись мы осуждению смерти. Ибо нарушение закона Божественного и отвержение Владычных хотений имеет наказанием смерть. Но Творец явил Свое милосердие к столь поврежденной природе человеческой: Единородный соделался человеком, носил тело, естественно подверженное смерти, и восприял плоть, чтобы, претерпев за нас смерть, угрожавшую нам за грех, привести грех в бездействие и усмирить потом обвиняющего сатану; так как **мы в Самом Христе понесли наказание за виновность в прегрешении**: ибо Он *грехи наши* подымлет, и о нас *болезнует* (Ис. 53:4), по гласу пророка. Разве не *язвою Его мы исцелехом?* (53:5)» (Свт. Кирилл Александрийский. *О поклонении Богу в духе и истине*)³⁰⁴;

«Христос выкупал из-под законной клятвы тех, которые хотя и были под законом, однако всё еще не соблюли его. Но как именно выкупал? – Исполнив его. И иным образом: чтобы разрешить обвинения за преступление в Адаме, Он Себя вместо нас представил Богу и Отцу благопослушным и повинующимся во всём. Ибо написано: Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие. Итак, Он вместе с нами склонил выю перед законом, притом делал это по домостроительству, ведь Ему надлежало исполнить всякую правду» (свт. Кирилл Александрийский, *Гомилии на Сретение из Толкования на Евангелие от Луки*)³⁰⁵;

³⁰⁴ Кирилл Александрийский, святитель. Творения. Кн. 1: О поклонении и служении в духе и истине. – 2000. – 733 с. – С. 223.

³⁰⁵ Кирилл Александрийский, святитель. Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки». Перевод с древнегреческого, вступ. статья и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник № 7. Сергиев Посад: МДАиС, 2008. – С. 17–38. – С. 25.

«Христос и ныне покорен Отцу, **не ради всех, но лишь ради уверовавших в Него; и за них Он Себя Самого, как агнца непорочного, принес Отцу, о кресте и срамоте нерадиве, дабы, освободив их от всякого греха, чистыми и непорочными привести Сотворившему» (Тезаурус, 12)³⁰⁶;**

«...в Адаме мы соделались общниками преступления его и едва не подверглись наказанию за его прегрешения, так как на всех перешло проклятие, и гнев некоторым образом пожрал род его. Итак, снисшел до вочеловечения и вселился в ны (Ин. 1:14) Единородный и подчинил Себя Богу и Отцу, так как *быв послушным даже до смерти* (Флп. 2:8), уничтожая вину неподчинения Адама, и принес Богу и Отцу благоухание послушания за всех вместе и за каждого: и Им мы спасены» (*О поклонении Богу в духе и истине*, 11)³⁰⁷.

Если признать взгляд протоиерея Давыденкова, то приходится предположить, что всё человечество приняло участие в Искупительной Жертве Христа, поскольку все человеческие ипостаси были в Нем по факту Его воплощения. Сможем ли мы, оставаясь православными, решиться утверждать: мы все – соискупители? И сможем ли сказать: **наша** кровь пролита на кресте и соприсутствует в Чаше Евхаристии? ...

Но рассмотрим наконец и первую из выбранных нами цитат:

1) «Логос посредством Одного обитал во всех». Если понимать эту фразу буквально, то дело нашего спасения можно считать завершенным. Но для того чтобы понять действительный смысл написанного автором, расширим цитату:

«[Слово] обитало во плоти, пользуясь, как собственным телом, воспринятым от Святой Девы храмом. *В Нем вселилась вся полнота божества телесно* (Кол. 2:9), как говорит Павел. Весьма, однако же, благополезно утверждать, что *обитало* Слово *в нас*, открывая и здесь нам весьма глубокую тайну. Ведь все мы были во Христе, и общее лицо человечества восходит к Его лицу, почему Он назван последним Адамом, как обогащающий всё к благополучию и славе общностью своей природы (с людьми), подобно тому как и *первый Адам* – к тлению и бесславию. Итак, во всех Слово обитало чрез Одного, дабы достоинство Одного *нареченного* (определенного) *Сына Божия в силе по духу святыни* (Рим. 1:4) переходило на всё человечество, – таким образом, и на нас, благодаря Одному

из нас, простиралось сказанное: *Аз рех, бози есте и сыны Вышняго еси* (Пс. 81: 6). Так истинно освобождается во Христе рабское, восходя в таинственное единство с Тем, Кто носил зрак раба (Флп. 2:7), а в нас – по подражанию с Одним Им ради родства по плоти. <...> Не для всех ли ясно, что нисшел в рабство, ничего Сам для Себя чрез это не приобретая, но нам даровал Себя, дабы мы Его нищетою обогатились (2 Кор. 8:9) и, восходя чрез подобие с Ним в собственное Его и превосходное благо, оказались богами и чадами Бога чрез веру?»³⁰⁸.

Подозреваем, что прот. Давыденков, пытаясь трактовать «общее лицо человечества» как «реальное пребывание всех человеческих ипостасей во Христе», забыл такой известный святоотеческий термин, как «**относительное усвоение**». Вот, например, показательные высказывания свт. Кирилла:

«Нелепо же и бессмысленно дерзать говорить, что Слово так соделалось плотью, как соделалось, – говорится о нем, – клятвою и грехом: потому что Оно не соделалось самой клятвой, ни грехом, а только было вменено с беззаконниками, будучи праведным, дабы сделать недействительным грех; и назван клятвою благословляющий тварь, дабы разрушить клятву, тяготеющую над нами, и освободить от наказания верующих в Него»³⁰⁹;

«...божественное Писание говорит, что Он стал клятвой, не именно то имея в виду, что Он претворился в проклятие, но что Он претерпел проклятие за нас; и как, опять же, говорится, что Он стал грехом, не как лишившийся Своей природы и не как преложивший в грех, коего Он не ведал, но так как Он *грехи наша*, – как написано, – *вознесе в теле Своем на древо*» (Тезаурус, 15)³¹⁰.

А вот толкование прп. Иоанна Дамаскина:

«Должно еще знать, что усвоение бывает двоякое: одно – естественное и существенное, а другое – личное и относительное (μία φυσική καὶ οὐσιώδης, καὶ μία προσωπική καὶ συχτική). Естественное и существенное – то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытал то, что принадлежит нашему естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо

³⁰⁶ Кирилл Александрийский, святитель. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб: Изд-во Олега Абышко; Краснодар: Текст, 2014. – 383 с. – С. 253.

³⁰⁷ Там же. С. 506–507.

³⁰⁸ Там же. С. 534.

³⁰⁹ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. – С. 417–418.

³¹⁰ Кирилл Александрийский, святитель. Книга сокровищ... – С. 165.

ради известного отношения, например ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому нисколько не относясь. Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятия, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, – усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо (ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον) и поставил Себя наряду с нами» (ТИПВ, 69)³¹¹.

Очевидно, что крестная смерть Спасителя не является свидетельством, будто Он искупил **Свою** вину пред Богом, и разрушил грех в **Себе**, но – «принял **наше** лицо и поставил Себя наряду с нами», искупил **нашу** вину. И свт. Кирилл, и прп. Иоанн говорят не о чем ином, как об относительном усвоении «лица человечества». Никакого восприятия всех со всеми их грехами увидеть здесь невозможно, ибо таким образом получится, как мы уже выше сказали, представление всех людей – соискупителями. Не нас и не наш грех воспринял, но искупил нас и наш грех, приняв на Себя «лицо человечества». Учение свт. Кирилла об Искуплении совершенно ясно и недвусмысленно и не имеет ничего общего с представлениями прот. Давыденкова.

Но автор ничего этого не видит и не понимает. Отсюда у него уже возникает странная мысль (якобы почерпнутая у свт. Кирилла), будто он вместе со всем человечеством и в Вознесении Христовом принимал участие³¹².

Однако учение свт. Кирилла не таково. Он твердо и ясно объясняет, что такое реальное соединение со Христом. Он говорит:

«Разве не естественнее представлять Иисуса виноградной лозой, а себя самих ветвями по причине единства природы? Ведь единопородны лоза и ветви»³¹³.

И ещё:

«Что мы духовно соединяемся со Христом как своим душевным расположением сообразно совершенной любви, так и правую непревратную верую, равно и добролюбивым и чистым умом, этого отнюдь не может отрицать смысл наших догматов. <...> Но осмеливаться утверждать, что у нас нет совсем никакого общения с Ним по плоти, это, как покажем, всецело противоречит Богодухновенным Писаниям. В самом деле, разве не

бесспорно или разве может кто из здравомыслящих хоть сколько-нибудь усомниться в том, что Христос есть виноградная лоза в этом отношении, а мы, представляя образ ветвей, получаем из Него и от Него жизнь в себя, – когда Павел говорит, что все «мы одно тело во Христе, потому что один хлеб многие мы, ибо все от одного хлеба причащаемся» (Рим. 12:5; 1 Кор. 10:17). Пусть же нам укажет кто-либо причину и при этом разъяснит значение таинственной Евхаристии (εὐλογίας). Ведь она бывает для чего? Не для того ли, чтобы и телесно вселять в нас Христа причастием и общением святой Его плоти? Полагаю, что это правильно говорю. Так и Павел пишет, что стали „язычники сотелесниками и сопричастниками и сонаследниками“ Христа (Еф. 3:8). Итак, сотелесниками каким образом явились они? Именно таким, что, удостоившись причастия таинственной Евхаристии, стали одним с Ним телом, как, без сомнения, и каждый из святых апостолов. <...> Сам Спаситель говорит: „Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь во Мне пребывает, и Я в нем“ (Ин. 6:56). Здесь надо особенно обратить внимание на то, что не по одному только настроению, состоящему в душевном расположении, будет пребывать в нас Христос, как говорит Он, но и по причастию, конечно природному. Как если кто, соединив один воск с другим и расплавив на огне, делает из обоих нечто единое, так чрез приобщение Тела Христова и Честной Крови Он Сам в нас и мы со своей стороны в Нем соединяемся. <...> Таким образом, и из этих рассуждений для нас становится ясным, что Христос есть виноградная лоза, а мы – ветви, так как имеем общение с Ним не только духовное, но и телесное»³¹⁴.

Вместе с тем даже и причастие Тела и Крови не делает человечество Христа некой «коллективной личностью»:

«...когда Он говорит о нас: *Да будут едино, якоже и Мы едино есма*, из Себя Самого беря для нас пример, <...> чтобы как Он по природе является одним с Отцом, так бы и мы **единодушием и тем, чтобы мыслить одинаково**, стали бы одним друг с другом, взяв природное тождество Отца с Сыном в качестве примера неспорливого умонастроения (ἀδιαστάτου ὑβότης), могущего нас сделать как бы одним телом и душою. Ибо так написано об уверовавших: *Множеству же веровавших бе сердце и душа едина*»³¹⁵.

Итак, понятно, надеемся, что протоиерей Олег Давыденков превратно интерпретирует мысль свт. Кирилла. Вместе с тем он

³¹¹ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 282.

³¹² Нам интересно, помнит ли прот. Давыденков об этом весьма важном событии своей жизни, а если не помнит, то чем объясняет свою забывчивость.

³¹³ Кирилл Александрийский, святитель. Творения. Кн. 3, ч. 2–4: Толкование на Евангелие от Иоанна. – 2002. – 909 с. – С. 605.

³¹⁴ Там же. С. 603–605.

³¹⁵ Кирилл Александрийский, святитель. Книга сокровищ... – С. 125.

и вообще оказывается в странной ситуации, когда приходится объяснять, зачем людям Крещение и Евхаристия, если они и так уже члены Тела Христова. И – почему те, кто изначально присутствуют в Теле Христовом, участвовали даже в Его вознесении, спасаются **не** «механически».

Объяснения автор не имеет, хотя и не готов открыто признать апокатастасис. Однако, коль скоро он не может опровергнуть естественно притекающего из его построений следствия, то **сама по себе неготовность открыто признать следствие значит не много...**

Чтобы объяснить необходимость Евхаристии и соединения человека со Христом, притом что вся человеческая природа (не в значении полноты состава человека, а в значении природы, существующей «вместе во всех однородных ипостасях, связуя их») уже воспринята Христом в Воплощении, нужно правильное понимание того, что такое в учении свв. отцов «общая человеческая природа». Очевидно, что протоиерей Олег Давыденков этого правильного понимания не имеет.

Выводы

1. Последуя своим действительным предшественникам – западным богословам, прот. Давыденков учит о воплощении Бога Слова, что оно есть «реальное таинство усвоения Логосом человеческой природы в целом». При этом он понимает выражение кард. Шенборна: «когда Христос воспринял нашу плоть, Он в известном смысле соединил Себя со всем человечеством. Через Его единую плоть мы все вошли в родственные отношения (συγγένεια) с Ним»³¹⁶ – именно в смысле восприятия Христом человеческой природы в целом не как полноту человеческого состава, делающую Воплотившегося одним из нас, а как всё множество человеческих ипостасей.

2. Попытка найти подтверждение этой мысли (представляющей Христа некой «коллективной личностью» так, что в Нем все люди даже участвовали в Вознесении) у свт. Кирилла Александрийского оказалась несостоятельной.

3. Также несостоятельно утверждение, будто у свт. Кирилла обретается мысль, что «человечество Христа не есть человеческая ипостась (частная сущность), не есть человечество некоторого отдельного человека» и что необходимо исповедовать «общий

³¹⁶ Высказывание почти буквально воспроизводит формулу Пастырской конституции II Ватиканского собора «Gaudium et Spes».

характер человечества Спасителя» как «открытость» Его человечества.

4. Отсюда должно следовать, и действительно, как мы видели, следует, радикальное отличие сотериологии, исповедуемой прот. Давыденковым, и той, которую исповедуют свв. отцы (и свт. Кирилл Александрийский в частности). Во-первых, искажается святоотеческое учение об Искуплении, так что автору оказывается «неведомо, почему Бог для спасения людей избрал именно такое средство, а не какое-то иное». Во-вторых, только по недоразумению (или из опасений быть обвиненным в ереси) прот. Давыденков не говорит прямо об апокатастасисе, логически непосредственно следующем из его взглядов, приписываемых им свв. отцам.

2.2. Протопресвитер Иоанн Мейендорф

Непонимание святоотеческого учения о том, в чем на самом деле состоит общность человеческой природы, не является некой особенностью богословствования одного лишь протоиерея Олега Давыденкова. Рассмотрим, например, взгляды протопресвитера Иоанна Мейендорфа, на мнение которого о Христе как **коллективной личности** о. Олег ссылается.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф обнаруживает основание такого мнения в учении о двух Адамах. Вот что он говорит, апеллируя к учению свт. Кирилла Александрийского:

«Кирилл часто говорит о Христе как о новом Адаме, „совершенном человеке“. При таком подходе, сходном с мыслью святителя Григория Нисского, Христос представляется не только как исторический индивидуум, но и как коллективная личность, в которой восстановлена полнота человеческой природы. Будучи вечным Словом, Которым и по образу Которого был сотворен человек, Он в то же время является „образцовым“ – образом Божиим, совершенным человеком, и через Него мы можем „открыть себя“, „найти себя“ такими, какими мы должны были быть по замыслу Творца»³¹⁷.

Нечто подобное автор якобы обнаруживает и у свт. Григория Нисского:

«В трактате „О сотворении человека“ обсуждается судьба Адама. Святой Григорий придерживался библейского понимания человека. Имя Адам – общее, собирательное, в переводе с еврейского означающее просто человек. Адам не отдельная

³¹⁷ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Клинтон: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 445 с. – С. 308.

личность, а всё человечество³¹⁸. Точно так же слова „сотворил... небо и землю“ следует понимать в универсальном смысле: они относятся ко всему миру, а не к двум предметам. В таком контексте имя Адам допускает и христологическое понимание. Адам как „образ Божий“ есть всё человечество, предназначенное к единству и согласию. История Адама, таким образом, превосходит Христа – нового Адама, в котором это единство осуществилось путем основания Церкви, понимаемой как новое Творение. Во Христе исполнился, полностью реализовался образ Божий. В то же время Он – глава Церкви. Составляя Его тело, мы можем совместным усилием вновь обрести полноту утраченного образа»³¹⁹.

Когда мы разбирали взгляд прот. Давыденкова на учение свт. Кирилла и взгляд де Любака на учение свт. Григория Нисского, то уже увидели, что представление о Христе как «коллективной личности» обнаружить невозможно. Вместе с тем мы заметили, что свт. Кирилл и свт. Григорий вовсе не считали, будто Адам не был отдельной личностью. Единство человеческого рода – это единство, прежде всего, **типологическое и морфологическое**. Оно заключается, как учит свт. Григорий, именно в **едином устройении** человеческой природы таким образом, что **одно и то же устройство** имеют «и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной». Сходное понимание единства человеческого рода как единства морфологического очевидно просматривается и у свт. Кирилла («явиться во образе (μορφῆ) нашем – это и значит „вочеловечиться“»).

То есть, как мы уже показали, на самом деле несостоятельны ни опора на свт. Григория Нисского, ни на свт. Кирилла Александрийского. Протопр. Иоанн, говоря о Христе (и Адаме в «христологическом понимании») как «образцовом» человеке, довольно близко, как казалось, подошел к тому сознанию **морфологического** единства человеческой природы, которое мы видим и у свт. Григория, и у свт. Кирилла. Однако это (кажущееся, видимо) приближение

³¹⁸ Как видим, ход мысли, ведущий от признания коллективной личностью Адама – к признанию коллективной личностью Христа, который мы предположили, пытаясь продумать отказ II Ватиканского собора от «историцистского толкования существования Адама», и обнаружили у кард. Ратцингера, сказавшего: «Иисуса называют „Адамом“ – именем, которое в Библии выражает единство всей человеческой сущности; так что можно говорить о библейской идее „коллективной личности“. Но если Иисуса называют „Адамом“, то это значит, что в Нем собрана вся сущность „Адама“, вполне воспринят православным богословом...

³¹⁹ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. – С. 222–223.

остается, к сожалению, самим автором незамеченным. И ход его мысли оказывается другим. Аналогия видится в том, что **как Адам не является отдельной личностью, но всем человечеством, так и Христос является «коллективной личностью», и следует говорить о Воплощении, восприятии человеческого естества как восприятию всего человечества, всех людей:**

«Воплощение есть принятие Сыном Божиим человечества в его полноте, включая всех мужчин и женщин»³²⁰.

Попытаемся уразуметь сказанное. Спросим: в каком смысле автор говорит о принятии «человечества во всей полноте» – **всех людей** – Сыном Божиим, каков способ этого принятия?

На той же странице автор пишет:

«...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, что Бог в Воплощении воспринял всю человеческую историю. Это есть особое действие Святого Духа, проявляющееся в жизни Церкви, и наиболее реально – в евхаристическом собрании»³²¹.

Вновь возникает уже знакомая нам картина пребывающих во Христе-Человеке душ и тел всех людей. При таком буквальном отождествлении «исторического тела» с Церковью понимание Тела Христова как конкретного человеческого тела отстает перед пониманием Тела Христова как **тела коллективного**.

Впрочем, по протопр. Мейендорфу, это «включение» совершается не сразу и окончательно в момент Воплощения, а разворачивается в истории. Эта картина довольно необычна для православного взгляда. Под «человеческим естеством исторического Иисуса» обычно понимают воспринятую Логосом от Богородицы одушевленную плоть – то есть душу и тело Бога Слова. И ни о каком возрастании, кроме естественного роста человеческого Тела Христа, говорить, кажется, невозможно. Однако, согласно протопр. Иоанну, человеческое естество (во всяком случае – тело; о душе автор ничего не говорит, хотя должен бы знать, что одно лишь тело не может быть отождествляемо с естеством) исторического Иисуса «продолжает возрастать и достигнет абсолютной зрелости только в *эсхатоне*». Таким образом Воплощение длится, и, по сути, слова Символа Веры: *Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы,*

³²⁰ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: Эксмо, Православ. Св.-Тихонов. гуманитар, ун-т, 2013. – 832 с. – С. 147.

³²¹ Там же.

и вочеловечшася – должны быть относимы не к историческому событию, но к донныне дпящемуся историческому процессу, имеющему целью «в эсхатоне» включить всё человечество – всех мужчин и женщин – в Тело Христова. А пока, пожалуй, следовало бы отредактировать текст Символа и **говорить не о Христе воплотившемся, но о Христе воплощающемся...**

Как же, каким образом это «дпящееся воплощение» должно мыслиться, согласно протопресвитеру Иоанну Мейендорфу? Понятно, что привычное представление об историческом Иисусе, имеющем такие же, как у нас, тело и душу, здесь недостаточно. Автор предлагает иное представление:

«Другое измерение человечества Христа, также неотделимое от понятия *ипостасного* единства, связано с тем, что Он был „Новым Адамом“³²². Истинная христология никогда не индивидуалистична. Христос был исторической и конкретной человеческой Личностью, но как Слово, „Которым всё создано“, Он является Прототипом, Первообразом для всего человечества, созданного по Его образу³²³. Божественная Ипостась Слова обладает человечеством не тем ограниченным, индивидуалистическим способом, как это происходит в человеческих тварных *ипостасях*. Слово воспринимает *наше* естество, чтобы спасти *всех* <...> образ Пасхи помогает нам понять истинное значение человечества Христа. Отождествляя Себя с нищим, слабым, гонимым и умирающим, т. е. 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 „нищета духа“, духовная болезнь, духовная смерть, общие всему падшему человечеству. Новый Адам воспринимает *эту* нищету, чтобы вести человечество к славе. Результат Его воскресения – кафолическая Церковь, *собирающая всех* в Его воскресшее Тело»³²⁴.

Прежде чем рассмотреть понятие «**ипостасного единства**» (которое, по-видимому, делает всех людей **воипостасными** Христу) «в другом измерении», употребленное в связи с тем, что Христос именуется Новым Адамом, мы обратимся к пониманию протопресвитером Иоанном

³²² Если не упускать из виду, *что*, по протопр. Мейендорфу, значит «быть Адамом», то понятно: «Новый Адам» действительно мыслится как сумма всех людей.

³²³ Протопр. Иоанн здесь проходит мимо правильного ответа о единстве всех во Христе, не давая себе труда всерьез продумать смысл им же написанных слов.

³²⁴ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 140–141.

этого понятия в смысле обычном для православной христологии. Вот, например, он дает такое понимание:

«В христологии, выработанной прп. Максимом Исповедником и позже свт. Григорием Паламой, ипостасное соединение двух природ во Христе предполагает *communicatio idiomatum* (общение свойств): божественные „энергии“ пронизывают воскресшее человечество Христово и „обоживают“ его (без смешения „сущностей“ или „природ“), так же как человечество тех, кто „во Христе“»³²⁵.

Кажется, что всё верно и соответствует учению свв. отцов. Однако есть некая деталь, на которую нам нужно обратить внимание: божественные энергии, по мысли протопр. Иоанна, пронизывают **воскресшее** человечество Христово. Но так ли он мыслит о человечестве Христовом **до** воскресения? Нет. В другом месте он прямо говорит:

«...ипостасное соединение, т. е. зачатие и рождение Богочеловека Иисуса, само по себе еще не является обожением человеческой природы Иисуса. Обожение имело бы несколько механический оттенок, если бы Воплощение было, как предполагают некоторые, простым проявлением предвечного человечества Логоса, осуществившегося, когда он стал человеческим существом. На самом деле Воплощение включало в себя трагедию и борьбу. Восприняв тварную и падшую плоть, Творец лицом к лицу встретил зло и смерть. Он встретил и преодолел эти реалии падшего мира, которых Он не создавал, но лишь попускал. Это попускание достигло своей высшей точки, когда воплощенный Сын Божий принял человеческую смерть на кресте: высшая точка оказалась также и высшей Его победой»³²⁶.

Однако упомянутый протопресвитером Мейендорфом прп. Максим Исповедник говорил иное:

«...слова „не как Я хочу“, – совершенно устраняя противоборство, знаменуют сращение человеческой воли Спасителя с Его Божественной и Отеческой волей, ибо Слово всецело во всей природе осуществилось (οὐσίωσει) и [Своим] осуществлением (οὐσίωθέντος) всю ее обожило» (*Opusc. 6*)³²⁷.

Здесь важно обратить внимание, что сказанное прп. Максимом относится как раз к тому «борению», о котором говорит протопресвитер Иоанн. То есть, следуя прп. Максиму, говорить о борьбе во Христе нельзя. Человеческая воля Христа, разумеется, была сращена с Его

³²⁵ Там же. С. 228.

³²⁶ Там же. С. 225.

³²⁷ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 337.

божественной волей именно вследствие обожения природы в Воплощении. Преподобный Максим говорит о человеческой воле, что

«не может она считаться <...> колеблемой по природе. Но, получив в присоединении к Богу-Слову бытие, она обрела не знающее колебаний, а вернее – устойчивое движение соответственно своему природному стремлению (то есть, попросту, волению), или, сказать точнее, – неподвижное состояние (στέβιν ἀκίνητον) в Самом Боге Слове, совершенно обоженное соответственно ни с чем не смешанному ее в Нем осуществлению» (*Opusc.* 1)³²⁸.

Таким образом, во-первых, вопреки мнению протопресвитера Мейендорфа, но согласно учению прп. Максима, **ипостасное соединение**, т. е. зачатие и рождение Богочеловека Иисуса, само по себе **является обожением человеческой природы Иисуса**, точнее, имеет обожение изначально от Воплощения непосредственным следствием; а во-вторых, «борения», о котором говорит протопр. Мейендорф, обоженное человечество Иисуса не претерпевало, ибо воля Иисуса была совершенно обожена, **«получив в присоединении к Богу-Слову бытие»**.

Добавим, что обожение относится к моменту Воплощения не только согласно прп. Максиму, но и другим отцам:

«Хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело предпочищены Духом (ибо надлежало и рождение почтить, и девство предпочесть); однако же Происшедший есть Бог и с воспринятым от Него, единое из двух противоположных – плоти и Духа, из которых Один обожил, другая обожена» (Свт. Григорий Богослов. *На святую Пасху*)³²⁹;

«<...> Само Слово сделалось плотию, будучи носимо во утробе Девой, (исшел же из Нее) Бог вместе с воспринятым естеством человеческим, так как и оно было обожествлено Словом, одновременно с приведением его в бытие, так что одновременно совершились три события: восприятие, бытие, обожение человечества Словом. И таким образом Святая Дева мыслится и называется Богородицею не только ради (божеского) естества Слова, но и по причине обожествления человеческой природы, коих одновременно и принятие, и бытие совершилось чудесным образом: принятие, конечно, Слова, бытие же в Самом Слове плоти» (Прп. Иоанн Дамаскин. *ТИПВ*, 56)³³⁰.

³²⁸ Там же. С. 314.

³²⁹ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений: в 2-х томах / Репр. изд. [Б. м.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. – 596 с. – С. 667.

³³⁰ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 254.

Не очень удачна и попытка протопр. Иоанна подтвердить свою точку зрения ссылкой на св. патр. Никифора. Вначале он заявляет:

«Богословы порой уделяют очень мало внимания 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»³³¹.

Но автору известно, что оспариваемый им взгляд разделяют не просто некие богословы, а отцы и учителя Церкви. Следовательно, потребно привести примеры текстов свв. отцов, которые подтверждали бы правоту автора. Поэтому далее, касаясь одного из аспектов, связанных с «падением», протопр. Иоанн пытается доказать свою мысль ссылкой на св. патр. Никифора, якобы противоречащего прп. Иоанну Дамаскину (или, во всяком случае, корректирующего прп. Иоанна):

«Допуская, что Слово восприняло человеческую природу, „не обладающую знанием“, прп. Иоанн Дамаскин, тем не менее, уточняет, что

<...> из-за тождества ипостаси и неразрывного соединения душа Господа преобогатилась знанием будущего, также как и остальными божественными знаменами.

Это текст, кажется, относится к фрагменту Евангелия от Луки, в котором говорится о том, что умственное развитие Иисуса было исключительным, но всё же постепенным, как и у прочих людей (см.: Лк. 2:40–52).

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»³³².

Это утверждение протопр. Мейендорф сопровождает примечанием: «См., напр.: Nicephorus Constantinopolitanus. *Antirrheticus* I, 50 // PG 100, col. 328bd». Но пожелавший обратиться к самому тексту обнаружит нечто противоположное утверждению автора:

«Не двоякое ли ведение у Христа? Ведь как Бог Он знает всё прежде, чем оно случилось. Так, находясь вдали, Он, как Бог, предвозвестил ученикам кончину Своего друга (Ин. 11:14). Находясь же вблизи и приближаясь ко гробу, Он спрашивает: где положили

³³¹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 134.

³³² Там же. С. 134.

его (Мф. 11:34), выказывая тем меру нашего естества. Так же: Иисус же знал помышления их (Мф. 9:4), т.е. то, о чем хотели спросить Его, ибо **и как человек Он знал всё вследствие ипостасного единения со Словом**, равно как был обогащен и прочими совершенствами. И затем опять делает вид, что не знает дня и часа, когда придет конец мира (Мф. 24:36), разделяя свойство воспринятого естества» (*Антирритик I, 50*)³³³.

Очевидно, что протопр. Иоанну Мейендорфу вовсе не удалось доказать традиционность своего утверждения, будто ипостасное соединение «само по себе еще не является обожением человеческой природы Иисуса».

Но более того, он не принимает и традиционное учение свв. отцов об «аспектах, связанных с „падением“». Ему кажется, что признание обожения человечества исторического Иисуса изначально связанным с ипостасным соединением ведет к отрицанию восприятия Богом Словом человеческой природы в падшем состоянии, к тому, что «все аспекты, связанные с „падением“, должны исчезнуть». Как мы увидим, это совсем не так. Но взглянем, как, помимо неведения, представляет автор воспринятую Логосом человеческую природу. Опираясь на мнение В. Н. Лосского и протоиерея Георгия Флоровского, он пишет:

«[Лосский и Флоровский] иногда говорят о том, что человечество Христа было „нетленным по природе“, но подвергшимся тлению только „по домостроительству“. Такие выражения корректны, только если принять во внимание, что категория времени подразумевается самим термином „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, соответствующем изначальному Божественному плану творения.

Чем же тогда было „единосущное“ нашему человечество, воспринятое в воплощении Богом-Словом от Марии?

<...>

Конечно же, Он воспринял это падшее человечество добровольно. 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* (Ин. 1:14), т.е. *вошло в падшее время*, где «царствовала смерть» см.: Рим. 5:14). Не было нескольких различных Божественных решений: одного – о самом Воплощении, другого – о конкретных действиях Христа, третьего – о Его Смерти. В падшем мире, в который вошло Слово Божие, смерть является всеобъемлющей, непреодолимой 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.

Именно такое человечество, воспринятое Словом, должно было переносить страдания, искушения и смерть, хотя, будучи Богом, Христос не совершил греха, который неизбежен для человеческих тварных *ипостасей* в падшем мире.

Поэтому человечество Иисуса должно рассматриваться как идентичное нашему. Об этом пишет свт. Афанасий Великий:

И таким образом, у нас заимствовав подобное нашему тело, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу (*Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его нам во плоти, 8*)»³³⁴.

Стоило бы всё-таки протопр. Иоанну заглянуть в предыдущие главы *Слова о воплощении*³³⁵! Там он смог бы прочесть вот что:

«...человек, как сотворенный из ничего, **по природе смертен**, но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремлением к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление, и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: хранение же законов – утверждение нерастления (Прем. 6:19). Будучи же нетленным, он жил бы уже как Бог, о чем дает разуметь и Божественное Писание, говоря в одном месте: *Аз рех: бози есте и сынове Вышняго вси; вы же яко человецы умираете, и яко един от князей падаете* (Пс. 81:6–7).

Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова, даровал нам и жизнь по Богу. Но люди, уклонившись от вечного и по совету диавола обратившись к тленному, сами для себя стали виновниками тления в смерти, потому что, как сказано выше, **по природе они были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати**, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприсущего им Слова, не

³³⁴ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 136–137.

³³⁵ Повторим, что, как мы сказали, разбирая ссылку на это сочинение Бальтазара, для нашего рассмотрения вовсе не важно, действительно ли авторство *Слова о воплощении*... принадлежит свт. Афанасию.

³³³ Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск: Харвест, 2001. – 560 с. – С. 433.

приблизилось бы к ним **естественное тление...**» (*Слово о воплощении Бога Слова*, 4–5)³³⁶.

Преждевание природы видится протопр. Мейендорфом не в том, прежде всего, что она становится греховной, а в том, что становится смертной. Непонимание того факта, что не только человек после грехопадения прародителей, но и сами прародители **Адам и Ева были смертны, тленны по природе**, – сказывается на понимании им смысла Воплощения и Искупления слишком отрицательно. Последствия грехопадения суть не в изменении самой природы – прежде нетленной, а теперь тленной, – а в том, что человек лишился благодати, коей поддерживался в нетлении. Не в природной смертности – падшесте нашей природы, а – в грехе, отлучившем человечество от благодати.

Человеческая природа Христа по воплощении была тленна по природе, как и природа Адама, но нетленна по благодати. И эта тленная сама по себе, но поддерживаемая благодатью природа Адама до грехопадения воспринята Логосом. Как об этом говорит свт. Григорий Богослов:

«Произошло новое соединение; потому что вознерадел я о первом. В первом же я **был сподоблен Божия дыхания**,

³³⁶ Афанасий Великий, святитель Творения. Т. I. С. 196–197. То же пишет и свт. Иоанн Златоуст: «И о нем [теле Адама] многие, как из врагов истины, так и из единомышленных нам, спрашивают: почему оно **сотворено тленным и смертным**? Многие из язычников и еретиков говорят даже, что оно и сотворено не Богом: оно не стоит того, чтобы сотворил его Бог, говорят они, указывая на нечистоты, пот, слезы, труды, изнурения, и все прочие несовершенства тела. Но я, если речь уже зашла об этом, скажу, во-первых, вот что: не говори мне об этом падшем, уничтоженном, осужденном человеке; но если хочешь знать, каким Бог сотворил тело наше вначале, то пойдем в рай и посмотрим на человека первосозданного. **То тело не было такое смертное и тленное; но как светло блестит золотая статуя, только что вышедшая из горнила, так и тело то было свободно от всякого тления: его ни труд не тяготил, ни пот не изнурял, ни заботы не мучили, ни скорби не осаждали, и никакое подобное страдание не удручало.** Когда же человек не сумел воспользоваться благополучием, но оскорбил своего Благодетеля, поверил более демону-обольстителю, нежели Промыслителю Богу, возвеличившему его, понадеялся быть Богом и возмечтал о своем достоинстве более надлежащего, тогда-то, тогда Бог, желая вразумить его уже самым опытом, сделал его тленным и смертным, и связал множеством этих нужд не по ненависти и не по отвращению, но из заботливости о нем, – чтобы остановить в самом начале злую и пагубную эту гордость и не дать ей пойти далее, но **самым опытом научить человека, что он смертен и тленен**» (*О статуях*, 11. См.: Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 2 (1). – С. 129–130). И еще: «...человеколюбивый Бог, когда (Адам и Ева) **сделались недостойными того славного и блестящего одеяния, которое облакало их и избавляло от телесных нужд**, лишил их всей этой славы и счастья, каким они пользовались до этого тяжкого падения, но вместе с тем являя им великое милосердие и сожалел о них в самом падении и видя, что они покрыты великим стыдом и не знают, что и делать, чтобы не оставить их в совершенной наготе и посрамлении, делает для них кожаные ризы и одевает их» (*Беседы на книгу Бытия*, 18. См.: Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений Т. 4 (1). – С. 156).

а в последнем Христос восприял на Себя мою душу и все мои члены. Восприял того **Адама, первоначально свободного, который не облекся еще грехом**, пока не узнал змия, и не вкушал плода и смерти, питал же душу простыми, небесными помыслами, был светлым таинником Бога и божественного. Для сего-то воссоздания пришел в естество человеческое Бог, чтоб, преборов и победив убийцу смертию, за вкушение приняв желчь, за невоздержанность рук – гвозди, за древо – крест, за землю – возношение на крест, обратно возвести Адама к жизни и славе...» (*Похвала девству*)³³⁷.

Однако он же подчеркивает, что Адам не был бессмертен по природе: «Итак, если бы мы пребыли тем, чем были, и сохранили заповедь, то **сделались бы тем, чем не были**, и пришли бы к древу жизни от древа познания. **Чем же бы мы сделали? Бессмертными и близкими к Богу**» (*Слово 44*)³³⁸.

Для протопресвитера Мейендорфа **достижение нетления Христом – процесс исцеления в Нем Самом человеческой природы**. Но свт. Григорий Богослов, на слова которого: «что не воспринято, то не уврачевано, а что соединено с Богом, то спасено» – ссылается он сам³³⁹ и любят ссылаться многие единомысленные в этом вопросе с протопресвитером Мейендорфом, говорит, что:

«[Христово естество] непорочно и нескверно; потому что вращает от позора и от недостатков и скверн, произведенных повреждением; ибо хотя восприял на Себя наши грехи и понес болезни, но **Сам не подвергся ничему, требующему уврачевания**» (*Слово 45. На святую Пасху*)³⁴⁰.

³³⁷ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений. Т. 2. – С. 136–137.

³³⁸ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений. Т. 1. – С. 657.

³³⁹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 184, 586.

³⁴⁰ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений. Т. 1. – С. 669–670. Есть еще одно место в том же *Слове 45*, где свт. Григорий говорит, кажется, о смертности Адама: «Когда же, по зависти диавола и по обольщению жены, которому она сама подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении (о немощь моя! ибо немощь прародителя есть и моя собственная), человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением; тогда чрез грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облакается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» (*Слово 45*. Там же. С. 666). Однако представляется понятным, что это «может быть» следует понимать согласно логике сказанного в *Слове 44* и в связи с утратой доступа к древу жизни.

Отсюда ясно, что **не тленность должна была быть уврачевана (ибо Христу, воспринявшему тленную природу, не было нужды, тем не менее, в ее уврачевании в Себе), а – скверна, грех, которого Христос не имел в Себе.**

Слова некоторых отцов, равно как и ряда богослужебных текстов о „падшести“ естества, принятого Христом, следует понимать в плане указания **на тождество** человеческой природы Христа и всех людей, **а не на состояние воспринятого** Словом. Иными словами, святоотеческое учение здесь состоит в том, что хотя и в состоянии бесславия, Словом была воспринята именно та первоизданная природа, которая пала в Адаме. Это ясно из самого существа святоотеческого учения о Христе как о Едином Безгрешном Агнце Божиим, Который, будучи вовсе неприступным греху, не мог каким-то образом в Себе изживать грех, греховные склонности и подобное.

В связи с этой темой интересно посмотреть, каков взгляд протопр. Мейендорфа на Богородицу.

«Тексты византийской гомилетики и гимнографии нередко содержат восхваления Девы как „вполне приуроченной“, „очищенной“ и „освященной“. Но эти тексты следует понимать в контексте того учения о первородном грехе, которое преобладало на Востоке: от Адама унаследована смертность, не вина; и никогда никто из византийских богословов не сомневался, что Мария была несомненно *смертным* существом.

Западные богословы, старающиеся обнаружить в Византии древнецерковные авторитеты, подтверждающие учение о Непорочном Зачатии Марии, часто вырывают подобные места из их контекста. И в самом деле, Софроний Иерусалимский (ум. в 638 г.) восхваляет Марию: „Много святых являлось прежде Тебя, но ни единый не был преисполнен благодати так, как Ты..., никто не был очищен заранее, как Ты...“ Андрей Критский (ум. в 740 г.) идет даже дальше, проповедуя на Празднике Рождества Девы: „Когда Мати Его, Кто есть сама красота, родилась, [человеческая] природа восстановила в Ее Лице свои древние привилегии и составила согласно совершенному образцу, истинно достойному Бога... Одним словом, преобразование природы нашей сегодня начинается...“ Эта тема, которая появляется в литургических гимнах на Праздник 8 Сентября, была подробнее разработана Николаем Кавасилой в XIV в.: „Земля есть Она, потому что Она с земли; но она – земля новая, поскольку Она не происходит от своих

предков и не унаследовала старую закваску. Она есть ... новый хлеб и положила начало новому роду“.

Подобные цитаты можно умножать и умножать, и, судя по ним, византийцы вполне могли бы, по причине своего мариологического благожелания, принять определение догмата о Непорочном Зачатии Марии в том его виде, в каком он был сформулирован в 1854 г., прими они *только* западное учение о первородном грехе. Но следует помнить – особенно в контексте поэтических, эмоциональных и риторических преувеличений, характерных для византийской литургической мариологии, – что такие понятия, как „чистота“ и „святость“ без труда можно представить даже в рамках дохристианской человечности, которая рассматривается как *смертная*, но необязательно „виновная“. В случае Марии Ее ответ Ангелу и Ее статус „Новой Евы“ наделяют Ее особенным отношением с „новым родом“, родившимся от Нее. Однако у византийских авторов мы нигде не находим утверждения, из которого можно было бы вывести, что Она получила особенную благодать *бессмертия*. А лишь такое утверждение ясно бы подразумевало, что Ее человечность не разделила общей участи для всех потомков Адамовых» (*Византийское богословие*, II, 11, 4)³⁴¹.

Непонятно, **что же такое**, по мысли протопр. Мейендорфа, означает **«предочищение» Марии** и что значит **«не унаследовать старую закваску»**. От чего она была предочищена? Очевидно, не от смертности. Да и «старой закваской» смертность назвать нельзя, ибо, как мы уже показали, по святоотеческому учению, **смертна была не только Вторая Ева, но и Первая.**

Думается, проще было бы понять дело так, что «западное учение о первородном грехе», с которым борется протопр. Иоанн, на самом деле – святоотеческое учение.

Но он полагает иначе:

«Налицо несомненный консенсус в греческой патристической и византийской традициях относительно отождествления наследия Грехопадения как наследования смертности, а не греховности, которая видится лишь производной от смертности. Сама эта идея появляется у Златоуста, который особенно противится вменению греха потомкам Адама (Иоанн Златоуст. На Послание к Римлянам, 10; PG 60:474–475)»³⁴².

³⁴¹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие. Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с. – С. 258–259.

³⁴² Там же. С. 255.

Взглянем, чему же противится свт. Иоанн в тексте, на который ссылается протопресвитер Мейендорф:

«Подобно тому, как самые лучшие врачи всегда исследуют корень болезней и доходят до самого источника зла, так делает и блаженный Павел. Сказавши, что мы оправданы, и доказав это примером патриарха, ниспосланием Духа и смертью Христовою (так как Христос и не умер бы, если бы не хотел оправдать нас), он теперь рассматривает прежде доказанное с другой стороны и подтверждает свою речь противоположными доводами, а именно – говорит о смерти и грехе, и исследует, как, каким путем и откуда явилась смерть и как она возобладала. Итак, как возшла и возобладала в мире смерть? Чрез грех одного. Что же значит: „В нем все согрешили“? То, что как скоро пал один, чрез него сделались смертными все, даже и не вкусившие запрещенного плода. „Ибо [и] до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона“ (ст. 13). Некоторые думают, что апостол словом – „до закона“ назвал все время, протекшее до дарования закона, то есть, когда жили Авель, Ной, Авраам и далее до самого рождения Моисея. Какой же грех был тогда? Иные утверждают, что апостол ведет речь о грехе в раю, так как грех этот, говорят они, еще не был отпущен и плод его процветал: этот грех и внес общую смерть, которая владела всеми и мучила. Но для чего (апостол) присовокупляет: „Грех не вменяется, когда нет закона“? Те, которые держатся изложенного нами мнения, утверждают, что (апостол) сказал это в ответ на возражение иудеев: „если без закона нет греха, то как смерть истребила всех, живших до закона?“ А по моему мнению, будет более согласно с разумом и с мыслью апостола то, что намереваюсь я сказать. Что же именно? Когда (апостол) говорит, что грех был в мире еще до закона, то этим, как мне кажется, он сказал то, что после дарования закона возобладал уже грех преступления и господствовал потом во всё то время, пока существовал закон, так как грех не мог утвердиться, говорит (апостол), пока не было закона. Итак, если этот именно грех, происшедший от нарушения закона, породил смерть, то как умерли все жившие до закона? Ведь если смерть имела свой корень в грехе, а грех, пока не было закона, не вменялся, то как возобладала смерть? Отсюда ясно, что не этот грех, не грех преступления закона, но другой, именно грех преслушания Адама, был причиною общего повреждения. Чем же это доказывается? Тем, что умерли все жившие и до закона»³⁴³.

Святитель, рассуждая о том, что послужило **причиной всеобщей смертности**, говорит, что «не грех преступления закона, но другой, именно **грех преслушания Адама, был причиною общего повреждения**». То есть речь идет лишь об отрицании вменения греха преступления закона. Но ничего, что могло бы указать на «противление особенному вменению греха потомкам Адама», в тексте нет.

Вообще надо сказать, отрицание свв. отцами наследования греха протопр. Иоанн пытается обнаружить весьма странными методами. Вот еще пример:

«Контраст с западным преданием в этом вопросе становится уж совсем резко выраженным, когда восточные писатели обращаются к обсуждению смысла Крещения. Августин защищает Крещение младенцев, ссылаясь на текст Символа Веры (крещение „во оставление грехов“) и толкуя по своему разумению Рим. 5:12. Дети рождаются грешными не потому, что они согрешили лично, но потому что они согрешили „в Адаме“; их Крещение поэтому тоже творится „во отпущение грехов“. В то же время восточный современник Августина Феодорит Кирский решительно отвергает уместность формулы Символа Веры „во оставление грехов“ в Крещении младенцев. Для Феодорита, по сути дела, „оставление грехов“ – лишь побочный итог Крещения, вполне действительный в случаях Крещения взрослых, что было нормой в ранней Церкви, а взрослые, естественно, „оставляли грехи“, потому что было что оставлять. Но изначальный и самый главный смысл Крещения – шире и положительнее. „Будь единственным смыслом крещения оставление грехов, – пишет Феодорит, – зачем тогда крестили бы мы новорожденных младенцев, еще не вкусивших греха? Но Таинство [Крещения] названным не ограничивается; оно есть обетование больших и совершеннейших даров. В нем суть обетования будущих радостей; оно есть образ будущего воскресения, причастность Страстям Господним, участие в Его Воскресении, облачение спасительное, наряд из радования, риза из света или, скорее, сам свет»³⁴⁴.

Итак, Церковь крестит детей не затем, чтобы „отпустить“ им их еще не существующие грехи, но ради дарования им новой и бессмертной жизни, чего не в силах дать детям их смертные родители. Противопоставление между двумя Адамами

³⁴³ Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 9 (2). – М., 2003. – С. 593–594.

³⁴⁴ Феодорит Кирский. Краткое изложение еретических баснословий, 5, 18 (О Крещении). – Прим. протопр. Мейендорфа.

рассматривается не в категориях вины и прощения, но в категориях смерти и жизни»³⁴⁵.

Это *очень тенденциозный* ход мысли: из слов одного лишь блж. Феодорита заключить: «Итак, Церковь...»! Автор, в своем сочинении лишь походя упомянувший Карфагенский собор в связи с кодификацией церковного права, сводит всё дело к двум традициям: западной (в лице блж. Августина) и восточной (в лице блж. Феодорита), как будто не было 110 (124) Правил, вселенский авторитет которого был подтвержден VI и VII Вселенскими соборами:

«Определено также: кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что, хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема. Ибо речено апостолом: едином человеком грех в мир вниде, и грехом смерть: и тако (смерть) во вся человеки вниде, в нем же вси согрешиша (Рим. 5:12), подобает разумети не инако, разве как всегда разумела кафолическая церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхаго рождения»³⁴⁶.

Частному, никем более не подтвержденному мнению блж. Феодорита придается значение, которого легко оказываются лишены постановления, имеющие вселенский авторитет, равно как и известные тексты отцов Церкви. Но желание настоять на своем слишком велико:

«...воспринятое Сыном Божиим человечество было нашим „тленным“ человечеством, нуждавшимся в Спасении, и оказалось приведенным Им (христианская Пасха – „переход“) от смерти к жизни, что Иисус Христос, *подобно нам, искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4:15; ср.: 1 Пет. 2:22).

Этот последний пункт – *кроме греха* – также делает неизбежной высокую христологию, потому что только о Боге, а не о какой-либо твари можно сказать, что Он совершенно превыше греха, который есть сознательный, личный акт

восстания против Божьей воли. Именно потому, что Он был Богом, а не „просто человеком“, Иисус смог преодолеть искушения, свойственные падшему человечеству»³⁴⁷.

Слова Писания «кроме греха» автор понимает так лишь, что Христос не совершил никакого личного греха. Однако совсем иное понимание мы находим у свв. отцов. «Грех» есть и то, что именно **наследуется** людьми:

«...этот новонасажденный грех к злочастным людям перешел от прародителя; отсюда прозяб колос» (Свт. Григорий Богослов. *Песнопения таинственные, 7 (О душе)*)³⁴⁸.

Или посмотрим, что говорится, напр., в хрестоматийном тексте прп. Иоанна Дамаскина:

«Исповедуем же мы, что Христос воспринял все природные и непредосудительные страсти человека. Ибо Он воспринял всего человека и всё человеческое, кроме греха» (*ТИПВ*, 64)³⁴⁹.

На первый взгляд, продолжение фразы говорит в пользу понимания протопр. Мейендорфа:

«...ведь тот [грех] не природен и не всеян в нас Творцом, но добровольно происходит в нашем самовластном выборе от дьявольского посева, а не владевает над нами насильно»³⁵⁰.

Однако если мы учтем, что прп. Иоанн называет грех «покрывалом, которое было на нас **от рождения**» (*ТИПВ*, 83)³⁵¹, то становится понятно, что Христос, по прп. Иоанну, не воспринял греха в том смысле, что **«без греха» означает** не то лишь, что Он устоял пред искушением, не совершив личного греха, но **что не воспринял именно наследуемого нами от Адама греха**. Да и возможно ли **«воспринять»** свой собственный личный грех, свой «сознательный, личный акт восстания против Божьей воли»? Личный грех воспринять нельзя, его можно только *совершить*. И сама мысль о победе Христа над искушением, как она разъясняется прп. Иоанном, помогает нам понять, что победа эта – победа над искушением, пришедшим тем способом, которым оно пришло к Адаму – **со-вне** – а **не так**, как «свойственно падшему человечеству»:

«Он подвергся искушению и победил, чтобы нам приготовить победу и дать природе силу побеждать противника,

³⁴⁵ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие. – С. 255–256.

³⁴⁶ Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2-х т. Т. II. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. – 635 с. – С. 258.

³⁴⁷ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 225.

³⁴⁸ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений Т. 2. – С. 35.

³⁴⁹ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 276–277.

³⁵⁰ Там же. С. 277.

³⁵¹ Там же. С. 296.

дабы естество, некогда побежденное, победило победившего некогда посредством тех нападений, посредством коих само было побеждено.

Лукавый приразился ко Христу совне, и не через помыслы, как и к Адаму, ибо и к тому он приразился не через помыслы, но через змия» (ТИПВ, 64)³⁵².

Грех как «покрывало, лежащее на нас от рождения» **сволекается** с нас через Крещение (ТИПВ, 83), то есть мы исцеляемся от греха, перешедшего к нам от прародителя. А для победы над личными грехами в Церкви есть второе Крещение – Покаяние. Но в системе протопр. Мейендорфа ничего греховного в нас от рождения, что потребно было бы совлечь, нет. Только смертность, тленность. Отсюда и иное понимание Крещения:

«младенцев крестить нужно, но не вследствие их виновности, а потому что они унаследовали смертность и, очевидно, потенциально являются грешниками»³⁵³.

Ясно, что так понимаемое Крещение должно быть прямо связано с пониманием Крестной Жертвы Спасителя:

«При наличии как данности падшего состояния человека это конечное восстановление делается возможным через искупительную смерть Христа. Но смерть Христова воистину искупительна и „жизнедательна“ именно потому, что это – смерть Сына Божия во плоти (то есть благодаря единой ипостаси). На Востоке крест виделся не столько наказанием праведного, которым „удовлетворяется“ трансцендентная Справедливость, требующая воздаяния за грехи человеческие. Как правильно пишет Георгий Флоровский: „Смерть на Кресте возымела действие не как смерть Невинного, но как смерть Воплощенного Господа“. Дело не в том, чтобы дать удовлетворение требованиям закона, но в том, чтобы преодолеть пугающую космическую реальность смерти, которая держала человечество под своей узурпированной властью и загоняла его в порочный круг греха и испорченности. И, как показал в своей полемике против ариан Афанасий Александрийский, один Бог в силах преодолеть смерть, ибо у Него „одного есть бессмертие“ (1 Тим. 6:16)» (Византийское богословие, 12, 2)³⁵⁴.

³⁵² Там же. С. 277.

³⁵³ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 235. Логика этого утверждения очень странная. Возникает подозрение, что протопр. Иоанн полагает, будто крещенные младенцы делаются бессмертными и гарантированно безгрешными...

³⁵⁴ Там же. С. 282.

Раз уж тут снова помянут свт. Афанасий Великий, то у него и посмотрим, насколько прот. Флоровский и протопр. Мейендорф верно передают, как виделся Крест на Востоке. Разумеется, было бы странно, если бы святой не имел в виду сказать о том, что смерть могла возыметь действие как смерть Бога. Однако так ли чуждо ему говорить о **справедливости**, требующей воздаяния за грехи человеческие и исполнения требования **закона**; так ли чуждо ему говорить, что смерть Христа должна была быть **искупительной жертвой Невинного**?

Вот несколько цитат из сочинений свт. Афанасия:

«Итак, надлежало не попускать, чтобы люди поглощались тлением, потому что это было бы неприлично Божией благодати и не достойно ее.

Но как и сему надлежало быть, так, с другой опять стороны, противопологалась тому **справедливая** в Боге причина, – пребыть ему верным **законоположению** Своему о смерти. Ибо для нашей же пользы и для нашего сохранения ни с чем несообразно было оказаться лжецом Отцу истины – Богу. Итак, чему надлежало быть в этом случае, или что надобно было соделать Богу? Потребовать у людей покаяния в преступлении? Это можно бы признать достойным Бога, рассуждая, что, как преступлением впали люди в тление, так покаянием достигли бы опять нетления. Но покаянием не соблюлась бы **справедливость** в отношении к Богу. Опять не был бы Он верным Себе, если бы смерть перестала обладать людьми. <...> Ему принадлежало – и тленное привести опять в нетление, и соблюсти, что всего **справедливее** было для Отца. Поскольку Он – Отчее Слово и превыше всех; то естественным образом Он только один мог всё воссоздать, Он один довел к тому, чтобы за всех пострадать и за всех ходатайствовать пред Отцом.

<...> видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении, примечая также, что **угроза за преступление поддерживает в нас тление, и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его**; примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожилось то, чему само Оно было Создателем; примечая и превосходящее всякую меру злонаравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти, – сжалилось Оно над родом нашим, умилилось над немощью нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания

смерти, и чтобы не погибло сотворенное и не оказалось напрасным, что соделано Отцом Его для людей, – приемлет на Себя тело, – и тело не чуждое нашему.

<...> у нас заимствовал подобное нашему тело, потому что **все мы были повинны** тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Оно по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поскольку все умирали, **закону** об истлении людей **положить конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле**, и не имеет уже места в рассуждении подобных людей, а с другой стороны, людей обратившихся в тление снова возвратит в нетление и оживотворит их от смерти, присвоением Себе тела и благодатью воскресения уничтожая в них смерть, как соломю огнем» (*Слово о воплощении*, 6–8)³⁵⁵;

«...восприятое Им на Себя тело приносит на смерть, как жертву и заклятие, свободное от всякой скверны <...>. Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, **принося в искупительную за всех цену**, смертью Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения» (*Слово о воплощении*, 9)³⁵⁶.

«И книга псалмов, открывая это, присовокупляет, что не ради Себя, но ради нас Господь страждет это, и **от лица Его** говорит опять в псалме восемьдесят седьмом: **на Мне утвердися ярость Твоя** (8), и в шестьдесят восьмом: **яже не восхищах, тогда воздаях** (5), потому что **не за вину** Он умер, но пострадал за нас, и **на Себе понес гнев**, бывший на нас за преступление заповеди, говоря через Исаию: Сей грехи наша носит (Ис. 53:4)» (*Послание к Маркеллину об истолковании псалмов*, 7)³⁵⁷;

«Один Иисус и умер, по слову Исаии, **ради беззакония людей** ведомый на смерть (Ис. 53:8), и когда был мертв, пребыл свободным, потому что **не имел греха**, который соделывал бы Его повинным смерти» (Толкование на Псалмы, 87, 5)³⁵⁸;

Как видим, приведенные цитаты прямо противоположны тому, что утверждает прот. Флоровским и протопр. Мейендорфом.

Теперь вернемся к цитате из протопр. Мейендорфа, где говорится об ипостасном соединении природ во Христе. Напомним один фрагмент из нее:

«Отождествляя Себя с нищим, слабым, гонимым и умирающим, т. е. 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 „нищета духа“, духовная болезнь, духовная смерть, общие всему падшему человечеству. Новый Адам воспринимает *эту* нищету, чтобы вести человечество к славе. Результат Его воскресения – католическая Церковь, *собирающая всех* в Его воскресшее Тело».

Этот фрагмент вызывает особенное недоумение... Чтобы отвергнуть смысл искупительной жертвы Спасителя как соблюдения справедливости, как жертвы умилоствления гнева Божия, как принесение Невинным Своего тела **«в искупительную за всех цену»**, протопр. Иоанн прибегает к вопиющему, выходящему, пожалуй, просто за пределы здравого смысла толкованию одной из заповедей блаженства! Приписывание Тому, Кто, по слову свт. Григория Богослова, не имел в Себе ничего требующего уврачевания, «духовной болезни», есть как бы высшее (низшее?) проявление стремления представить (искажая даже смысл слов Писания!) воплощение, земную жизнь, смерть и воскресение Спасителя как **процесс восприятия, исцеления и обожения человеческой природы в ее поврежденном последствиями грехопадения состоянии**.

Каким же видит протопр. Мейендорф способ пребывания человеческой природы во Христе? С одной стороны, он не отрицает, что Воплощение следует понимать как принятие в ипостась Бога Слова конкретной человеческой плоти, одушевленной человеческой душой. Однако, с другой стороны, мы видели, что автору недостаточно этого образа пребывания человеческой природы в ипостасном единстве с божественной во Христе и он говорит о некоем «другом измерении человечества Христа, также неотделимом от понятия ипостасного единства». Очевидно, именно это «измерение» допускает концепцию «длящегося воплощения» и позволяет говорить о Христе как «коллективной личности». Прежде всего он проводит некую аналогию с Троицей:

«...с одной стороны, ипостасная жизнь в Боге выражает взаимную открытость друг другу Трех Ипостасей и как, с другой стороны, Ипостась Сына открылась твари и восприняла человечество, сделав его „человечеством Бога“».

³⁵⁵ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. 1. – С. 199–201.

³⁵⁶ Там же. С. 202.

³⁵⁷ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. 4. – 479 с. – С. 7–8.

³⁵⁸ Там же. С. 286.

Таким образом, открытость божественных Ипостасей есть взаимная открытость Их в лоне Святой Троицы. Но она есть также открытость и в отношении к твари. Она раскрывает определение Бога как Любви, потому что любовь предполагает личную взаимность и отношения – внутренние и сокрытые в Троице, но исходящие вовне Существа Божия, к временному существованию тварей, созданных Божественной волей.

С другой стороны, человеческие существа так же ипостасно открыты ввысь»³⁵⁹.

И далее автор переходит к собственно способу соединения природ во Христе:

«Во Христе человек встречается с Ипостасью Божественного Слова, воспринявшего полноту человечества. Христос не был человеческой ипостасью. Если бы это было так, то человек Иисус был бы индивидуализирован на тварном уровне и „жизнь во Христе“ оказалась бы невозможна. Ведь одна тварная ипостась не может жить в другой. Человеческие личности несводимы одна к другой и всегда сохраняют свою единственность. Решающим фактором в спасении является то, что Ипостась Слова есть тот Первообраз, образом которого является каждое человеческое существо. Его человечество есть не только человечество одного человеческого индивида, но это и наше общее человечество, которое Он воспринял в его падшем состоянии и прославил Своей смертью и Воскресением»³⁶⁰.

Отрицание того, что Христос был человеческой ипостасью, можно понимать двояко: и как отрицание того, что в Воплощении была воспринята человеческая ипостась, то есть что Христос **уже был** человеческой ипостасью до воплощения (и это совершенно верно, это то, что православные и отрицают под именем ереси Нестория); но можно, как мы уже не раз видели прежде, понимать и иначе, когда особенный упор делается на «общей человеческой природе». Иногда протопр. Иоанн понимает дело, кажется, верно, заявляя, что **во Христе «нет второй, человеческой личности»:**

«...когда термин *ипостась* употреблялся в отношении Христа, 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 как „Один из Святой Троицы“, Воплощенный»³⁶¹.

Далее протопр. Мейендорф спрашивает: «Но был ли тогда Иисус истинным человеком? Могло ли Его человечество быть полным, если в Нем не было человеческой *личности?*»³⁶². И ответ его вполне православен:

«...реальность воплощения предполагает, что *Ипостась стала истинно человеческой* и восприняла полноту человеческих свойств, включая рождение, рост и подверженность страданиям. Бог-Слово, конечно же, добровольно претерпел изменения, *уничжил Себя Самого* (ἐαυτόν ἐκένωσε), *приняв образ раба* (Флп. 2:7), в то время как Его божественная природа сохранила все свои трансцендентные и неизменяемые характеристики»³⁶³.

Но иногда, как мы видим, автор явно утверждает нечто другое, входя в противоречие с им же самим указанным. И речь идет совсем не об отрицании несторианского понимания соединения божества и человечества во Христе. Отказ считать Христа человеческой ипостасью на самом деле основывается здесь не на отвержении несторианства, но – на специфическом, далеком от православного понимании «нашего общего естества», на представлении, что во Христе человеческая природа существует неким особым способом, отличным от того, каким существует природа в человеческих ипостасях. И даже более того. Возникает впечатление, что протопр. Мейендорф обнаруживает во Христе еще какую-то другую человеческую природу, отличную от человеческой природы человеческих ипостасей. Представление это, конечно, неизбежно должно возникнуть, если видеть во Христе «коллективную личность», если полагать, что **полнота** человечества Христова есть не только полнота, о которой говорили свв. отцы в полемике с Арием, но иная. Мы видели, что это так и есть. Протопр. Иоанн не устает утверждать, что **«Бог воспринял человечность таким образом, который не исключает ни одну человеческую ипостась»:**

«Человеческая природа Христова не персонализирована в какой-либо отдельной человеческой ипостаси, – иначе говоря, концепция ипостаси не есть выражение бытия в природе, будь то в Боге, либо же в человеке. Термин „ипостась“, однако, обозначает *личное* и *личностное* – персональное – существование.

³⁵⁹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 221.

³⁶⁰ Там же. С. 221–222.

³⁶¹ Там же. С. 122.

³⁶² Там же. С. 122.

³⁶³ Там же. С. 123.

Постхалкидонская христология постулирует, что Христос был вполне человеком и, также, что Он был *индивидуумом*, то есть одной из особей биологического вида человек, но та же христология отвергала несторианское мнение, что Он был некоей человеческой ипостасью, то есть лицом (персоной, особой). Вполне и полная человеческая индивидуальная жизнь была энипостатирована (во-существлена)³⁶⁴ в Ипостась Логоса, не теряя ни единой из своих человеческих черт» (*Византийское богословие*, II, 12, 1)³⁶⁵;

«Хотя и вполне человек, Христос не обладает человеческой ипостасью, поскольку ипостасью общей для его обеих природ является божественная ипостась Логоса. Каждая человеческая особь, будучи вполне „консубстанциональной“ своим товарищам по биологическому виду, другим людям, тем не менее, коренным образом *отличается* от них своей „единственностью в своем роде“, как индивидуум с неповторимой, неподражаемой и неусваиваемой личностью, которая и называется ипостасью: ни один человек не может вполне пребывать в другом человеке. Но у ипостаси Иисуса имелось основополагающее сходство и сродство со всеми прочими человеческими личностями: она, Его ипостась, была для них *образцом* (моделью). Ибо, конечно же, все люди сотворены по образу Божию, т. е. по образу Логоса. Когда Логос становится воплощенным, божественная печать совмещается со всеми ее отпечатками³⁶⁶: Бог воспринял человечность таким образом, который не исключает ни одну человеческую ипостась (то есть личность), но который открывает всем им (человеческим личностям) возможный путь к восстановлению их единения в Себе. Он становится, конечно, „Новым Адамом“, в Котором каждый человек обретает свою природу осуществленной в совершенстве и полноте и без ограничений, которые могли быть неминуемы, будь Иисус лишь просто еще одной человеческой личностью» (*Византийское богословие*, II, 12, 2)³⁶⁷.

Как мы уже показывали выше, «постхалкидонская христология» в лице, например, прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина вовсе не постулировала приписываемого ей автором представления, а, напротив, отождествляла понятия «индивидуум» и «ипостась»³⁶⁸ и утверждала, что ипостась Христа после воплощения – сложная ипостась, то есть ипостась двух природ: божественной и человеческой. Кстати говоря, мнение, будто Христос не стал человеческой ипостасью, имеет одной из причин представление, что «понятие ипостаси не есть выражение природного существования, будь то в Боге, либо же в человеке, но это означает личное существование». Это есть непонимание того, что, когда говорится об ипостаси: «божественная», «человеческая» – то имеется в виду указание именно на то, ипостасью какой **природы** она является³⁶⁹. И когда мы говорим об ипостаси, то следует твердо помнить неоднократно высказывавшуюся свв. отцами и утвержденную VII Вселенским собором формулу: «Ипостась есть сущность с особенностями (*ἰδιώματα*)»³⁷⁰. И поскольку ипостась Бога Слова после воплощения стала ипостасью **двух** природ (сущностей), то она именуется **и божественной, и человеческой, и тварной, и нетварной:**

«Ипостась Бога Слова прежде воплощения была проста и несложна, и бестелесна, и несотворенна; а воплотившись, Она сделалась ипостасью и для плоти, и сделалась сложной из божества, которое всегда имела, и из плоти, которую восприняла; и несет свойства двух природ, будучи познаваема в двух природах, так что одна и та же самая ипостась и несотворенна по божеству, и сотворенна по человечеству, видима и невидима; ибо иначе мы принуждены или разделять единого Христа, говоря о двух ипостасях, или отрицать различие природ и вводить превращение и слияние (*ΤΙΠΒ, 78*)»³⁷¹.

Здесь же уместно уточнить ставшую хрестоматийной (проникшей во множество текстов, включая *Догматику* прот. Олега Давыденкова) «цитату» из сочинения Леонтия Иерусалимского *Против несториан*, V, 29:

³⁶⁸ При этом индивид и ипостась (личность) мыслятся как «сущность с особенностями», тогда как протопр. Мейендорф договаривается до «индивида с ипостасью».

³⁶⁹ Об этом мы более подробно скажем далее.

³⁷⁰ См.: Acta Conciliorum Oecumenicorum, ser. II, vol. III, pars III. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016. P. 668. Ср.: Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. – С. 537. В русском переводе слово *ἰδιώματα* переведено как «свойства».

³⁷¹ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 289. Ср.: Прп. Иоанн Дамаскин. *О свойствах двух природ...* См.: Иоанн Дамаскин, преподобный. Творения... – С. 83.

³⁶⁴ Протопр. Мейендорф настолько увлекается, что даже не замечает, что раз уж человеческая природа была «энипостатирована», то никак не «во-существлена» в ипостась Логоса!

³⁶⁵ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. *Византийское богословие*. – С. 271.

³⁶⁶ Вновь с сожалением отметим, что протопр. Мейендорф прошел мимо святоотеческого понимания восприятия Логосом «нашего общего человечества», хотя почти верно его нащупывал...

³⁶⁷ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. *Византийское богословие*. – С. 279–280.

«Христос не обладает человеческой ипостасью, которая, подобно нашей, отличается от всех существ того же рода, или других родов, Он обладает ипостасью Слова, являющейся общей и для Его [человеческой] природы, и для Его [Божественного] естества, которое больше [Его человечества], и неотделимой от них»³⁷².

Текст можно понять так, что человеческой ипостасью не обладает **ипостась** Христа (сказать: «Христос не обладает человеческой ипостасью, но обладает ипостасью Слова», – значит сказать: «Ипостась Христа не обладает человеческой ипостасью»), что было бы странно, ибо ипостась может иметь природу, но не ипостась, а природа может иметь ипостась, но не природу. Тем более странно, что Христос оказывается здесь отличным от ипостаси Слова, что Он не *есть ипостась* Слова, но лишь *обладает ею*. Но на самом деле у Леонтия говорится не совсем так, как говорится в «цитате». По Леонтию, не обладает **обособленной** (ιδιάζουσαν) человеческой ипостасью не Христос, а «человек во Христе» (ἔτι Χριστοῦ ἄνθρωπος)³⁷³, то есть: воспринятая в ипостась Логоса **человеческая природа** не имеет **отдельной** ипостаси, **отдельного** существования помимо ипостаси Логоса.

Отметим далее, что мнение протопресвитера Иоанна о **времени** восприятия всех ипостасей не слишком, по-видимому, отчетливо: восприятие то ли **уже совершилось**, и тогда «из этого восприятия не **была** исключена ни одна человеческая ипостась», то ли всё-таки **еще длится**, и тогда ни одна человеческая ипостась из этого восприятия исключена не **будет**... Это совсем не случайно. Если понимать Искупление традиционно, как принесение заместительной жертвы умиловствования, удовлетворяющей правде Божией, то ясно, что нет никакой нужды в ддящемся воплощении. Боговоплощение уже совершилось, Бог воспринял весь состав человека, стал конкретным совершенным человеком с телом и душой. И принес Себя как человека в жертву. Коль скоро человечество, воспринятое Богом, не нуждается в исцелении, то Ему и нет необходимости воспринимать в Свою ипостась «все ипостаси», чтобы исцелить их с Собой и в Себе. Соответственно не нужно и специфическое оригенистское представление об общей природе. Но богословам, исповедующим представление о восприятии человеческой природы, как не исключаящем

ни одной человеческой ипостаси, приходится разрешить неизбежно встающий вопрос: «Если Логос **уже** воспринял все ипостаси, восшел, держа их в Себе, на крест, воскрес и вознесся, то о каком **еще** спасении можно говорить?». Отсюда – попытка выдумать некое «ддящееся воплощение». Но что может значить «ддящееся воплощение» в отношении совершенства Христа? Не получается ли так, что в таком случае приходится считать Спасителя всё еще **недово-плотившимся**? Да, протопресвитеру Мейендорфу видится некое понимание, «по которому человечество исторического Иисуса может быть названо в Нем как человеческой личности *неполным*»:

«Он действительно был „совершенным“ человеком, но это совершенство нельзя воспринимать без его эсхатологического исполнения, 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 всё человечество вместе призваны к тому, чтобы принести истинные плоды и найти его/ее подлинное предназначение. Отрывок из Послания к Ефессянам говорит нам о том, что Тело Христово всё ещё „созидается“, что оно *еще только должно достигнуть* „меры полного возраста Христова“ (ср.: Еф. 4:12–16)».

И сразу далее автор говорит:

«В этом смысле истинная христология может быть только *евхаристической*, поскольку Евхаристия есть предвкушение эсхатологического Царства, поистине явление *целого* Христа: Его всецелое человечество, воипостазированное Словом, восставшее от мертвых, нетленное, прославленное и сидящее одесную Отца. Оно вводит нас в реальность Последнего Дня. Но Тело Его всё еще «созидается» через присоединение к нему новых членов и бесчисленного множества тех, кто еще только должен прийти. При-сутствие Христа делает Евхаристию реальностью, а Церковь „кафолической“, но того Христа, Который призывает, ждет и дает ответ, поскольку Божественная любовь ко всему творению предполагает реальное *возрастание* Его Тела до того дня, когда Он придет вновь»³⁷⁴.

Здесь очевидно, что буквальное отождествление Церкви как тела Христова и тела исторического Иисуса приводит автора к мысли, что вся Церковь (всецелое человечество Христа) будет **ипостасно** соединена с Логосом, **все ипостаси, составляющие Церковь, будут**

³⁷² Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2000. – 316 с. – С. 82–83.

³⁷³ PG 86a, col. 1749B.

³⁷⁴ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 141–142.

воипостазированы³⁷⁵ Словом, то есть станут Христом... Воплощение оказывается воплощением в Церковь, которая не имеет существования иного, чем состав человеческого тела Иисуса, «восставшего от мертвых, нетленного, прославленного и сидящего одесную Отца». Разумеется, в таком случае и учение его о таинствах (и особенно Евхаристии) не может не иметь уже привычных нам (для данного умонастроения) характерных особенностей.

Посмотрим, например, что протопресвитер Иоанн говорит о Крещении и Миропомазании:

«Внятная богословская формула такова: крещение спасает естество, миропомазание же, или конфирмация, является личным даром спасения, личным вовлечением человеческой ипостаси в Тело Христово. Если взглянуть на эту тайну спасения в свете богословия, скажем, прп. Максима Исповедника, можно убедиться в справедливости такой формулировки. Преподобный Максим отличает волю, или человеческую энергию, принадлежащую природе, от самой человеческой природы. Человеческая воля изначально (природно) свободна от греха. Эта воля, существующая во Христе, в нас и в каждом человеческом естестве, не является тем, что подлежит искуплению. Человеческая воля свободна от греха постольку, поскольку она является природным выражением человеческого естества. Грех же, так сказать, гнездится в том, что мы именуем гномической волей»³⁷⁶.

Эту формулировку просто невозможно признать внятной! Получается, что человек – гораздо более сложная ипостась, чем думали свв. отцы, учившие, что человек состоит из души и тела. Здесь же мы видим в человеке:

- 1) естество со своей волей;
- 2) личность – со своей.

Относительно первого непонятно, зачем в Крещении спасается естество, если его природная воля не имеет греха и не нуждается в искуплении.

Относительно второго непонятно, какое отношение спасение естества имеет к личности, если ей потребен иной дар спасения. И непонятно, где «гнездится» со своей волей личность.

Похоже, святоотеческая антропология не вызывает интереса у автора и оставляется совсем без внимания, игнорируется. И в результате мы видим довольно невнятную конструкцию:

³⁷⁵ Именно такая абсурдная формулировка: «воипостазирование ипостаси/ипостасей» – следует прямо из мысли протопр. Иоанна.

³⁷⁶ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 337–338.

в человеке неким странно представленным образом соприсутствуют не душа и тело, а естество и личность со своими волями³⁷⁷, **нуждающимися, к тому же, в разных способах спасения...** Это очень ожидаемо, коль скоро ни ясного понимания естества, ни понимания ипостаси, основанных на святоотеческом учении, у автора нет, а собственные измышления не могут служить им сколько-нибудь достойной заменой.

Обратимся теперь к таинству Евхаристии, так как наиболее отчетливо³⁷⁸ прояснить концепцию «длящегося воплощения» помогает указание протопресвитером Мейендорфом на **реальность «возрастания» человеческого естества исторического Иисуса в евхаристическом собрании**. У протопр. Иоанна можно обнаружить **три способа истолкования происходящего в таинстве**.

1) **Человеческая природа во Христе после воскресения стала иной: преображенной, исцеленной, – и причастники приобщаются именно ее:**

«Воскресение произошло таким образом, что Его тело „во гробе не видело истления“, а затем предстало перед учениками как новое, нетленное, преображенное Тело будущего века. Именно в этом смысле человечество Христа является *человечеством пасхальным*. Иисус – Пасхальный Агнец, принесенный в жертву и ее приемлющий. А поскольку Сам Бог-Слово есть „Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый“, то жертва эта была настолько совершенной, приятной Отцу, что *теперь*, когда Христос *вознесся на небо и воссел одесную Бога* (Мк. 16:19), Его человечество стало поистине восстановленным, совершенным и нетленным, чему мы приобщаемся в Евхаристии»³⁷⁹.

Относительно «исцеления» воспринятой Спасителем природы мы уже сказали, что это мнение не соответствует святоотеческому учению. Но само по себе истолкование таинства, как приобщения тела распятого, воскресшего, вознесшегося на небо и сидящего одесную Отца Христа – вполне православно. Однако если мы учтем, что для протопр. Иоанна было затруднительно различать реальное тело Иисуса и Церковь как Тело, и что тело «всё еще создается», то можно

³⁷⁷ Упомянутый протопр. Мейендорфом прп. Максим Исповедник говорил, кстати, что в строгом смысле «нельзя говорить о гномической воле», уточняя, что намерение (γνώμη) «есть способ пользования, а не определение природы» (См.: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. – С. 177).

³⁷⁸ Если это слово уместно в отношении богословия протопр. Иоанна Мейендорфа.

³⁷⁹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 139.

предположить: у протопр. Иоанна не получится последовательно мыслить присутствие в Чаше реальных, физических, так сказать, плоти и крови Иисуса, которые не могут, разумеется, **буквально** включить в себя причастников. И да, мы легко можем обнаружить иное истолкование Евхаристии, когда протопр. Иоанн **не считает реальным изменение сущности хлеба и вина в Евхаристии.**

2) В таинстве Евхаристии происходит лишь освящение хлеба и вина:

«Древняя православная литургическая традиция богата различными сакраментальными действиями, посредством которых природа „освящается“. Однако все эти священнодействия подтверждают господство и ответственность человека, которые он осуществляет от имени Бога. Евхаристический хлеб и вино, являясь человеческой пищей, становятся Телом и Кровью Христа. Вода Крещения (как и вода, освященная по другому случаю) свята: она служит для питья и как средство очищения. Елей благословляется как средство исцеления. Эти примеры могут быть умножены. Все они указывают на восстановление в Церкви изначального, райского способа общения Бога и творения»³⁸⁰;

«В этом – смысл различных обрядов благословения и освящения воды, пищи, самого евхаристического хлеба и вина: всё творение призывается к своей „логосной“ цели – к власти Бога, а также к власти над творением, данной от Бога человеческим существам»³⁸¹.

Однако, если «реальное *возрастание*» Тела Христова сложно помыслить, полагая в Чаше пресуществление хлеба и вина в Его человеческие тело и кровь, то, тем менее, включать в себя всё человечество могут пусть и освященные, достигшие своей «логосной» цели хлеб и вино. Таким образом с того, что совершается с хлебом и вином, внимание необходимо должно быть перенесено на всё Собрание. Что автором и делается.

3) «Изменение» человечества Христова настолько радикально, что таинство совершается не только в отношении хлеба и вина, но и в отношении присутствующих на литургии:

«...восточное евхаристическое благочестие является очевидной противоположностью позднесредневековой латинской практике почитания гостии, которое на духовном уровне служило выражением учения о пресуществлении. На Востоке применительно к таинству Евхаристии не употреблялись

никакие философские термины, так как здесь она не рассматривалась вне христологического контекста и в отрыве от таких евангельских фактов, как Преображение Тела Христова и „изменение“, происшедшее с Ним после Воскресения, которое силой Духа действует и в теле верующего после принятия крещения, т. е. во „всём“ Христе. <...> Слова всегда подбирались в порядке пробы, приближительно, и они таковы, что могут применяться не только по отношению к элементам **собственно Евхаристии, но также и по отношению к пасхальным и эсхатологическим понятиям, описывающим спасение во Христе всего народа Божьего.** В начале IX в. патриарх Никифор писал:

„Мы исповедуем, что через призывание священника и нисхождение Пресвятого Духа Тело и Кровь Христовы таинственно и невидимо становятся реально присутствующими <...> [не потому], что Тело перестает быть Телом, но потому, что Оно остается таковым и сохраняется как Тело“»;

«...члены общины, силой Духа Святого, суть усыновленные „во Христе“ чада Отца и сообща – „царственное священство“. В них и через них Христос приносит жертву. Он есть „Приносимый и Принимаемый, и Приносимый и Раздаваемый“ (Литургии свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста), но они неотделимы от Него: *все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал. 3:27); *Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“* (Гал. 4:6)» <...>;

«...в евхаристических канонах Восточной Церкви призывание Духа (ἐπίκλησις) является призыванием не только на хлеб и вино – как если бы это были „элементы“, которые должны быть преобразены независимо от собрания общины, – но на всё собрание *и* на вещества:

<...> и просим, и молим, и мили ся деем: ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащая Дары сия, и сотвори убо Хлеб сей Честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей Честную Кровь Христа Твоего. Преложив Духом Твоим Святым, якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святого Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго»³⁸².

Это истолкование утверждается опорой на две цитаты. Но обе эти опоры весьма шатки. Нужно совершить явное насилие над словами св. патр. Никифора, чтобы понять таинство как превращение людей,

³⁸⁰ Там же. С. 111.

³⁸¹ Там же. С. 198.

³⁸² Там же. С. 187–189.

присутствующих на литургии, в Тело и Кровь³⁸³, а не как утверждение того, что посредством призвания священника и действием Святого Духа Тело и Кровь Христовы реально присутствуют в Чаше. Но св. патр. Никифор учил о превращении в тело и кровь не «присутствующих», а именно хлеба и вина, приводя традиционную, восходящую еще к свт. Григорию Нисскому аналогию:

«Мы называем это (хлеб и вино. – *Авт.*) не образами, не отражением тела Христа, хотя таинство и совершается при помощи символов, а самим телом Христовым обоженным. Ибо так Он сам говорит: *аще не съесте плоти Сына человеческого, не пиете крови Его, живота не имате в себе* (Ин. 6:53) <...> ибо Он воспринял плоть действием Святого Духа от Пресвятой Девы. Если нужно доказывать это на случае из нашей жизни, то как, например, хлеб, вино и вода превращаются в плоть и кровь едящего и пьющего, <...> так хлеб и вино в Евхаристии преестественно призыванием священнодействующего и наитием Святого Духа претворяются в тело и кровь Христову» (*Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога-Слова, II, 3*)³⁸⁴.

Несостоятельно также понимание протопр. Иоанном и слов Епиклезы. Прошение о ниспослании Святого Духа «на ны» не означает, что с причастниками действием Духа должно произойти то же, что с хлебом и вином, и что результат может быть описан теми же словами. После прошения о ниспослании Святого Духа «на ны и на подлежащие Дары сия» уже не говорится: «и сотвори убо ны и Хлеб сей Честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей и ны Честную Кровь Христа Твоего», но **речь идет только о хлебе и вине!** Мысль цитированного протопр. Мейендорфом текста проста и ясна: **Святой Дух призывается для того, чтобы «сотворить» Тело и Кровь Христовы, «преложив» хлеб и вино, чтобы Св. Дары стали причастникам «во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небеснаго».**

Отказ от понимания Евхаристии как пресуществления хлеба и вина в реальные Тело и Кровь Сына Человеческого прямо связан

³⁸³ Это очень напоминает цитированную нами мысль Бальтазара, только более отчетливо и откровенно высказанную: «Вместо пресуществления хлеба в Тело Христово центральный акцент делается на пресуществлении участника во Христа и в Его „Дух“».

³⁸⁴ Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. – С. 438.

с отказом от традиционного понимания Воплощения. И концепция «длящегося воплощения», притом что всячески затирается собственно воплощение от Марии Девы, придает аналогии между первым и вторым Адамом странный (скажем так) ракурс: как первый Адам, согласно пониманию протопр. Мейендорфа, – «не отдельная личность, а всё человечество», так и **второй Адам – Христос – понимается если и как личность, то некая «коллективная», состоящая из всех человеческих ипостасей, всего человеческого рода и «исторического Иисуса», именуемая «всцелым человечеством Христа», «совершенным Христом».** И ясно, что протопр. Иоанну, если только он не допускал бы мысли о вечном «несовершенном Христе», необходимо было утверждать совершенство Христа в «эсхатологическом исполнении», распространив восполнение «тела Христова» за пределы и Церкви:

«Присутствие Христа делает Евхаристию реальностью, а Церковь «кафолической», но того Христа, Который призывает, ждет и дает ответ, поскольку Божественная любовь ко всему творению предполагает реальное *возрастание* Его Тела до того дня, когда Он придет вновь.

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 взшло 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“, 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, вступившего в историю.

Здесь, без сомнения, лежит богословское основание миссии христианства в мире и христологический смысл *любого человеческого свершения*, находящегося в согласии с Божьей волей, даже если оно произошло без *осознанной* веры, *ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись*³⁸⁵ 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

³⁸⁵ Здесь, без сомнения, мы видим не «богословское основание миссии христианства», но ясную аналогию с идеей «анонимного христианства».

человеческой личности, но я призван, как и все люди, быть *во Христе*. В человечестве Христа есть „кафоличность“, укорененная в ипостаси Слова, т.е. в самом Божественном бытии. Земная „кафолическая“ Церковь призвана являть ее. Эта „кафоличность“ уже присутствует как данность в историческом Иисусе, 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)»*³⁸⁶.

Выводы

1. Протопресвитер Иоанн Мейендорф, отступив от святоотеческого учения о сущности и ипостаси (индивиде, лице), исходит из идеи Адама как «коллективной личности», развивая идею «коллективной личности» Христа и понимая Воплощение как некое длящееся воплощение Бога-Слова во всех людей.

2. В основе этой, не имеющей основания в учении Церкви, идеи лежит ошибочное представление о том, что человечество во Христе было «открытым», потенциально могущим включить в себя всех людей.

3. Вместо понимания Искупления как «принесения искупительной за всех цены» (по выражению свт. Афанасия) для примирения человека с Богом путем принесения воплотившимся Богом искупительной жертвы за грехопадение Адама и унаследованную всеми людьми вину пред Богом автор предлагает иное. «Искупление» им понимается как восприятие и исцеление Христом человеческой природы в Себе Самом.

4. Протопресвитер Мейендорф игнорирует святоотеческое учение об обожении человечества Христова с момента зачатия и, вопреки святоотеческому учению, он представляет человеческую природу Христа воспринятой в падшем состоянии. С одной стороны, протопресвитер Мейендорф полагает признаком падшести воспринятой Христом природы смертность; с другой – греховное ее (природы) состояние, т.е. восприятие греховной «гномической воли», что Христос также воспринимает и исцеляет в Себе окончательно только по Воскресении. При этом греховность человеческой природы мыслится автором отнюдь не так, как мыслится свв. отцами, – не следствием грехопадения.

³⁸⁶ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна. – С. 141–142.

5. В связи с этим искажается и понимание церковных таинств: Крещения, Миропомазания и Евхаристии.

В Крещении, по мнению протопресвитера Мейендорфа, совершается якобы «спасение естества», которое, однако, не нуждается в самом деле в спасении, поскольку, будучи безгрешным, не нуждается в искуплении. Разумеется, протопр. Иоанн не может принять святоотеческое учение о Крещении не только как оставлении личных грехов, но и принятии прощения Богом человека, унаследовавшего вину за прародительский грех.

Миропомазание лишается своего смысла как «помазания Духом Святым», которое «есть освящение, телу духовное хранение и души спасение» (свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения тайноводственные, 4, 7), будучи даром благодати искупленному и примирившемуся с Богом в Крещении человеку.

Евхаристия в учении протопресвитера Мейендорфа оказывается неким таинством преобразования всех участников и «всех веществ».

Итак, оригенистское представление о восприятии Логосом в Воплощении «нашего общего человечества» как совокупности всех человеческих ипостасей³⁸⁷ приводит автора с неизбежностью к отрицанию Искупления (с заменой его на «исцеление») и утверждению апокатастасиса. В случае протопр. Иоанна это представление имеет особенностью попытку как-то логически примирить с восприятием всех людей историю, понимаемую теперь как процесс длящегося воплощения, воипостазирования Словом всего человечества, то есть восполнения тела Христова и исцеления новых членов по мере «восприятия».

2.3. Владимир Лосский: критический очерк догматического богословия

Влияние идей Владимира Николаевича Лосского на современное православное богословие огромно. И влияние это кажется многим целительным, ибо учение Лосского воспринимается в русле движения, направление которого было определено прот. Георгием Флоровским: «вперед к отцам»³⁸⁸. Соответственно, те его идеи,

³⁸⁷ И, как мы увидели, протопр. Иоанн, говорящий о преобразении «всех веществ», отчасти не чужд даже представлению Оригена о восприятии в тело Христово совокупно «всего творения».

³⁸⁸ См.: Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991. 601 с. – С. 506. Мы не намерены подробно рассматривать учение самого прот. Георгия, ограничиваясь только некоторыми замечаниями, когда они представляются уместными.

которые находятся, к сожалению, в противоречии со святоотеческим учением, требуют самого подробного и внимательного рассмотрения. Начнем мы с попытки продумать некоторые мысли, высказанные Лосским в сочинении *Богословское понятие человеческой личности*³⁸⁹. Это сочинение представляется нам чрезвычайно значимым для понимания данного богословского обоснования постановки и разрешения напрямую связанных с учением о Воплощении вопросов о соотношении понятий «ипостась», «личность», «природа», «сущность», «образ», «индивидуум», поскольку посвящено ему специально и является наиболее зрелым плодом его размышлений.

Рассуждение Лосского опирается на методологический принцип, заявленный в самом начале статьи.

«Я не берусь излагать то, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их наделили бы, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции – от образа мысли, следовавшей путем весьма отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, когда вкладываешь что-то от Бергсона в свт. Григория Нисского или что-то от Гегеля в прп. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и нет сомнений в том, что это учение о человеке лично, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли,

основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека „по Своему образу и подобию“?

Итак, я не буду проводить исторического исследования христианского вероучения, а ограничусь только изложением некоторых богословских мыслей о том, каким же требованиям должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики»³⁹⁰.

Здесь Лосский проявляет одновременно и чрезмерную осторожность, и чрезмерную смелость. Разумеется, исследователь никогда не должен забывать об опасности искажающего прочтения того или иного текста, обусловленного вековыми «наслоениями» различных философских и богословских традиций, которые могут изменить само понятие о предмете исследования до неузнаваемости. Впрочем, возможность взаимного непонимания нередко подстерегает и современников, и даже тех, кто принадлежит к одному кругу, объединенному с другими общим культурным горизонтом и языком. Можно сказать, что люди находятся в таком бедственном положении издавна (по крайней мере – со времен строительства Вавилонской башни) и испытывают сомнения относительно возможности правильного согласования индивидуальных «диалектов» представителей единой, как кажется, культуры и того же, как кажется, языка. Вместе с тем, не имея средств к достижению абсолютно достоверно **знаемого** соответствия интерпретации – высказыванию, человечество владеет достаточно широким спектром методов, позволяющих **надеяться** на достижение искомого соответствия с большой вероятностью, а подчас и быть **уверенным** в нем.

Однако почва для надежды становится зыбкой, а основания уверенности серьезно колеблются, если мы, отказываясь от поисков «того, что можно было бы назвать разработанным учением», пытаемся артикулировать **невывказанное**. Опасность искажающей интерпретации в этом случае существенно возрастает. Поэтому нам кажется странным, что Владимир Николаевич, прекрасно сознавая трудности понимания, которыми чревато исследование даже при наличии текстов, решает «излагать» то, «каким требованиям должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики», хотя и признается, что «до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой». Отказываясь заранее от надежды на успех при уразумении (конечно, «в контексте христианской догматики»!) **высказанного** учения,

³⁸⁹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. – 632 с. – С. 289.

³⁹⁰ Там же. С. 289–290.

не следует ли тем более остерегаться, обращаясь к учению **невысказанному**³⁹¹?

Мы постараемся проследить, насколько удалось Владимиру Николаевичу справиться с поставленной им задачей, а также зададимся вопросом о невысказанных основаниях, позволивших автору пройти мимо впечатляющего количества текстов, вполне ясно излагающих святоотеческое учение о личности. Сделать это мы считаем необходимым так, чтобы не избегать предложенного Вл. Н. Лосским контекста.

Правильным подходом к проблеме Лосский полагает обращение к святоотеческому учению о Троице: «Прежде чем спрашивать, что в богословском контексте есть человеческая личность, мы должны сказать несколько слов о Лицах божественных»³⁹². Позволим себе процитировать большой фрагмент статьи Лосского, где он излагает интересующие его аспекты святоотеческой триадологии:

«Чтобы наилучшим образом выразить присущую Богу реальность личностного или, вернее, выразить реальность личного Бога, – а реальность эта есть не только домостроительный модус проявления безличностной в Самой Себе Монады, но первичное и абсолютное пребывание Бога-Троицы в Своей трансцендентности, – греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину *πρόσωπον* термин *ὑπόστασις*. Мысль, различающая в Боге „усию“ и „ипостась“, пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, которые в данном случае являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость. В своем

³⁹¹ В этом смысле Лосский идет дальше прот. Георгия Флоровского, учившего о «духе отцов»: «„Следовать“ Отцам значит не просто их „цитировать“. „Следовать“ Отцам значит усвоить их *φρόνησις*, их дух» (Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 381). Лосский, кажется, здесь готов следовать отцам и вовсе обходясь без цитирования. Вместе с тем, как мы увидим, он верен «духу Флоровского», его идее «неопатристического синтеза», предполагавшего необходимой «творческую переоценку прозрений, ниспосланных святым людям древности» (Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ. Сост. Э. Блейн. М.: Прогресс-Культура, 1995. – 416 с. – С. 155).

Отметим здесь две сравнительно недавние одинаково беспомощные (хотя и предпринятые с диаметрально противоположными целями) попытки Ларше (Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, №2. С. 199–220) и Папаниколау (Aristotle Papanikolaou. The Hermeneutical and Existential Contextuality of Orthodox Theologies of Personhood // Journal of Eastern Christian Studies 69 (1–4), 51–67, 2017) представить Лосского мыслителем, не являющимся последователем прот. Флоровского. Рассмотрение этих работ не представляет для нас интереса, так как в них не учитывается ни одна из тех черт преемственности Лосского прот. Флоровскому, на которые обращаем внимание мы.

³⁹² Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 290.

желании выразить „несводимость“ ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, не противопоставив их при этом как две реальности, святые отцы провели различие между двумя данными синонимами, что действительно было терминологической находкой, позволившей сказать свт. Григорию Богослову: „Сын не Отец (потому что есть только один Отец), но Он то же, что Отец. Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын (потому что есть только один Единородный Сын), но Он то же, что Сын“. Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства – или же все отрицания, – какие только могут быть сформулированы по отношению к „сверхсущности“, и, однако, она остается к усии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне отношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но “триединство”. Когда мы говорим „три Ипостаси“, то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти *определение* „Божественной Ипостаси“, надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей – это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, что несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном триединстве. Как „три“ здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различений (триадой, равнозначной монаде), так ипостась как таковая и к усии несводимая – это не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий существенно личностный характер Бога христианского Откровения. Однако усия и ипостась – всё же синонимы, и каждый раз, когда мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы вновь неизбежно впадаем в область концептуального познания: общее – противопоставляем частному, „вторую усию“ – индивидуальной субстанции, род или вид – индивидууму. Это мы и находим, например, в следующем тексте блж. Феодорита Киррского: „Согласно языческой философии, между усией и ипостасью нет никакой разницы: усия обозначает то, что есть (*τὸ ὄν*), а ипостась – то, что существует (*τὸ ὑφεστὸς*). По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом“. Такая

же неожиданность подстерегает нас и в „Диалектике“ прп. Иоанна Дамаскина, в этом своеобразном философском зачине к его изложению христианского вероучения. Дамаскин пишет: „У слова „ипостась“ два значения. Иногда оно просто обозначает существование (ὑπαρξις), и в этом случае усия и ипостась суть понятия равнозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: „природы (φύσεις) или ипостаси“. Иногда же слово это указывает на то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции (τὴν κατ' αὐτο καὶ ἰδιούσῳ ὑπαρξίῳ). В этом смысле это слово обозначает индивидуума (τὸ ἄτομον), который нумерически отличен от всякого иного, например, „Петр, Павел, некоторая лошадь“»³⁹³.

Из сказанного автор делает вывод:

«Ясно, что подобное определение ипостаси могло быть лишь подходом к троическому богословию, как бы отправной точкой на пути от концептов к понятию «деконцептуализированному», которое уже больше не есть понятие индивидуума, принадлежащего к некоторому роду. Если отдельные критики и видели в учении святителя Василия Великого о Троице различие ὑπόστασις и οὐσία, соответствующее аристотелевскому различению πρῶτη и δευτέρα οὐσία (первой и второй природы), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого за пределами концептов, от его концептуальных лесов и подмостков.

В троическом богословии (которое для отцов первых веков было „богословием“ по преимуществу, „теологией“ – в прямом смысле слова) понятие „ипостась“ неравно понятию „индивидуум“ и „Божество“ не есть некая „индивидуальная субстанция“ Божественной природы. То различие понятий, выраженных синонимами, которое Феодорит приписывает отцам, есть не что иное, как подход через определения к неопределимому. Феодорит, по существу, был неправ, когда введенное отцами различие противопоставлял тождеству этих двух терминов в „философии мира“. Он действительно был больше историком, нежели богословом, и увидел в оригинальной синонимике двух выбранных отцами терминов для обозначения в Боге „общего“ и „частного“ лишь исторический курьез. Но для чего же было выбирать эту синонимку, как не для сохранения за „общим“ значения конкретной усии и исключения из „частного“ всякой ограниченности,

своей индивидууму? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие „ипостась“ распространилось на всю общую природу, а не дробило бы ее? Если это так, то установленную отцами богословскую истину различения усии и ипостаси следует искать не в буквальности понятийного, концептуального выражения, а между ним и тождеством этих двух понятий, свойственным „философии мира“. Иными словами, истину нам надо искать за пределами понятий: они очищаются и становятся знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов»³⁹⁴.

Таким образом, приступая к тому, чтобы «попытаться теперь найти тот же **внеконцептуальный смысл** различения ипостаси и усии, или природы, в христианской антропологии»³⁹⁵, Лосский исходит из «смысла различения» этих понятий в троическом богословии отцов Церкви. Что, собственно, и должно, по Лосскому, послужить «контекстом христианской догматики» для целей построения «разработанного учения о человеческой личности», коего, как мы помним, автор «до сих пор не встречал в святоотеческом богословии». Соглашаясь с Лосским, что у свв. отцов «учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко», спросим, насколько ясно и четко оно автором воспроизведено. Что нам удастся узнать из цитированных фрагментов? Прежде всего то, что понятия ипостаси и личности тождественны. Это позволяет нам утверждать, что, следуя за автором в его в поисках определения человеческой личности, мы смело можем опираться на те места из творений свв. отцов, где говорится об ипостаси.

Но далее рассуждения автора теряют ясность и четкость. Воспроизведя святоотеческое учение об ипостаси в связи с установлением различия между ипостасью и усией, Владимир Николаевич цитирует два святоотеческих текста. Но делает он это только для того, чтобы тут же признать их неудовлетворительными, явно не могущими преодолеть «области концептуального знания». С чем же мы остаемся? Изложенное, как предполагалось, святыми отцами «чрезвычайно четко» учение не сообщается читателю простым, ясным и четким способом – цитированием, но преподносится путем, хотя и весьма тонких и остроумных, но **собственных** филологических разысканий автора. Можно, конечно, ставить под сомнение богословскую компетентность блж. Феодорита (хотя делать это следует осторожно, опираясь на святоотеческое учение, данное в чрезвычайно

³⁹⁴ Там же. С. 292–293.

³⁹⁵ Там же. С. 293.

³⁹³ Там же. С. 290–292.

четком изложении, а не соотнося текст, который нам не по нраву, со своими размышлениями) и сказать, что как богослов он не столь хорош, каков как историк. Но кто же, однако, хорош? Преподобный Иоанн Дамаскин – величайший систематизатор православного вероучения, «резюмировавший христологическое учение свв. отцов»³⁹⁶? По-видимому, нет. Однако ничьих текстов больше не приводится! Лосский не помогает нам узнать, насколько четко учение свв. отцов, «из уст», так сказать, самих свв. отцов.

Оставляя пока в стороне то, что мы назвали собственными филологическими розысканиями Владимира Николаевича, заметим, что он ставит читателя в трудное положение. В самом деле, заявив о неразработанности в святоотеческом богословии понятия человеческой личности, Лосский обещает дать разрешение заявленного в заглавии статьи вопросом помещением его в контекст христианской догматики, а именно – «чрезвычайно четко изложенное» учение о Божественных лицах, Ипостасях. Однако оказывается, что в двух приведенных примерах изложение неудовлетворительно, а другие – отсутствуют, замещенные диалектикой автора. Как бы успешно она ни была осуществлена, она в данной ситуации не может нам заменить обещанного – учения самих свв. отцов. Очевидно, что **не одно и то же – изложение учения свв. отцов и учение, изложенное свв. отцами**. Первое желательно соотносить со вторым во избежание недоразумений, на опасность которых мы указывали, говоря о том, что ошибки понимания тем более возможны, если мы стремимся постичь мысль, минуя слово. В данном случае нам приходится иметь дело с попыткой определения неизвестного при помощи другого неизвестного, основываясь лишь на размышлениях Лосского относительно второго, «неопределимого», чью «истину нам надо искать за пределами понятий».

Эта-то «неопределимость», заключающаяся в «несводимости» деконцептуализированного понятия ипостаси (личности) к понятию унии при сохранении их «синонимичности», и отрицание возможности различия их тем способом, который признают общепринятым «по учению отцов» блж. Феодорит и прп. Иоанн, и оказывается тем, что мы должны принять в качестве обещанного чрезвычайно четкого учения.

Вполне удовлетворенный достигнутым результатом, Лосский продолжает:

³⁹⁶ Так в сочинении *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* говорит о преподобном Иоанне сам Лосский. См.: Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия восточной церкви*. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с. – С. 187.

«Попытаемся теперь найти тот же внеконцептуальный смысл различия ипостаси и унии, или природы, в христианской антропологии.

Несводимость ипостаси к сущности или природе, та несводимость, которая, раскрывая характерную ипостасную неопределимость, заставила нас отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, присуща ли она также сфере тварного, в частности, когда речь идет об ипостасях, или личностях, человеческих? Ставя этот вопрос, мы тем самым ставим и другой: отразилось ли троическое богословие в христианской антропологии; раскрыло ли оно новое измерение „личностного“, обнаружив понятие ипостаси человеческой, также несводимой к уровню индивидуальных природ, или субстанций, столь удобно вписывающихся в концепты? <...>»³⁹⁷.

Для ответа на эти вопросы Лосский, как кажется, отказывается от методологического принципа, заявленного в начале статьи, и прибегает к методу рассуждения, принятому в схоластике:

«На этот вопрос мы ответим *more scholastico* [по обыкновению схоластов]. Сначала осторожно дадим отрицательный ответ: „*videtur quod non*“ [представляется, что нет]. По-видимому, человеческая личность только индивидуум, нумерически отличный от всякого другого человека. <...> на языке богословов – и восточных и западных термин „человеческая личность“ совпадает с термином „человеческий индивидуум“»³⁹⁸.

Последнее предложение заставляет усомниться, что «метод схоластов» может быть корректно проведен здесь Владимиром Николаевичем. Ибо, коль скоро «*videtur quod non*» устанавливается не путем самостоятельного рассуждения, а ссылкой на авторитет отцов, то и возражение «*ad oppositum*» (против этого) должно апеллировать, по принятому в схоластике методу рассуждения, к отцам же, и задачей богослова становится согласование противоречащих, по-видимому, друг другу текстов. Однако Лосский отказывается от следования избранному им схоластическому методу (да это и невозможно было бы сделать: если мы видим согласное понимание термина и у восточных, и у западных богословов, то найти возражения, пользуясь методом схоластов, более чем затруднительно) и возвращается к заявленному в начале статьи методологическому принципу, излишне смиренно отвергающему прямое цитирование:

³⁹⁷ Лосский В. Н. *Богословие и Боговидение*. С. 293–294.

³⁹⁸ Там же. С. 294–295.

«Если, как мы видели, христианская антропология не придала **нового смысла** термину „человеческая ипостась“, попытаемся обнаружить **другое** такое понимание личности, которое уже не может быть тождественным понятию „индивидуум“ и которое, хотя **не зафиксировано** само по себе каким-либо строгим термином, тем не менее, в большинстве случаев служит **невыраженным обоснованием, сокрытым** во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к чело- веку»³⁹⁹.

На наш взгляд, мысль Лосского здесь делает недопустимый скачок, уже совершенно безоглядно вступая на путь предположений и догадок, путь напряженного всматривания в **невыраженное** и **сокрытое**. Владимир Николаевич не пытается дать объяснение тому «факту», что столь немаловажный вопрос был оставлен свв. отцами без выражения и раскрытия. А ведь это было бы тем более важно, так как **выраженное** учение должно быть, согласно автору, преодолено...⁴⁰⁰

А теперь рассмотрим непосредственно сам **способ**, которым Лосский приходит к «раскрытию сокрытого» понимания термина «ипостась» в контексте христианской догматики. В поисках «нового смысла» автор сосредоточивается на Халкидонском догмате, пред- принимая чрезвычайно интересную и оригинальную его интер- претацию. Ее мы рассмотрим ниже, а пока обратим внимание на фразу Лосского, что «в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию»⁴⁰¹.

После этого автору важно задаться вопросом о том, «в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью, человеческой и человеком как индивидуумом, или отдельной природой»⁴⁰². Рассмотрев попытку интерпретировать

³⁹⁹ Там же. С. 295.

⁴⁰⁰ Это очень сходно с тем «творческим» методом, которым прот. Георгий Флоровский рекомендовал двигаться «вперед – к отцам»: «Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь „реставрации“ и не о простом повторении, и не о возвращении назад. „К отцам“, во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты. Unde ardet, inde lucet! Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании...» (Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. С. 506). Сам же Лосский, творчески развивая мысль прот. Флоровского, уже и вовсе готов отказаться от «буквы».

⁴⁰¹ Там же. С. 297.

⁴⁰² Там же. С. 298.

ипостась как некую часть, некое «высшее качество индивидуума», Лосский заключает:

«<...> понимание ипостаси, личности, человека как части его сложной индивидуальной природы оказывается несостоятельным. И это в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму, в чем мы убедились, когда говорили о Халкидонском догмате. С другой же стороны, пытаюсь отличить ипостась человека от состава его сложной природы – тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), – мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей прису- щего, что было бы чуждо природе (φύσις) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что **сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе**. Именно несводимость, а не „нечто несводимое“ или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым“, потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об „иной природе“, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе чело- веческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он „воипостасирует“ и над которой непре- станно восходит, ее „восхищает“...»⁴⁰³.

Итак, мы можем сказать, что не случайно и не по невниматель- ности автор «не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности чело- веческой». Дело, оказывается, в том, что и **вообще сформулировать понятие личности человека «мы не можем»**.

Но так ли это? И, если не так, то почему Лосский отказывается и увидеть ясность и определенность в святоотеческом учении об ипостаси, и дать свое определение? Мы считаем, что – не так. Но сначала, прежде чем приступить к доказательствам своего мнения, попытаемся ответить на второй вопрос. На наш взгляд, основной причиной, приведшей Лосского к ошибочному, как мы надеемся пока- зать ниже, решению поставленной им проблемы, является избрание им неверных методологических принципов. Несостоятельность одного из них и несоблюдение автором другого мы уже видели.

Теперь скажем о главном. Утверждение Лосского, что «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит

⁴⁰³ Там же. С. 299–300.

уровень онтологии»⁴⁰⁴, есть неизбежное следствие приема, когда термины, взятые из словаря, относящегося к сверхбытийной сфере, применяются на уровне онтологии. Таковы, по сути, все термины христианской теологии (в собственном смысле этого слова). Лосский считал возможным и методологически корректным термин богословского словаря «ипостась» поставить в контекст философский. Он считал, что на языке философии термин «неопределим» и понятие, им выражаемое, «мы сформулировать не можем». Но, однако, хотя термин «ипостась» употреблен свв. отцами (в контексте догматического учения о Троице) как термин богословского словаря, он имеет **человеческое**, а не божественное происхождение. Слово «ипостась» не с неба спустилось на землю и явилось в богословии, оставаясь (по причине своего якобы небесного происхождения) недоступным для определения на онтологическом уровне. Во всяком случае, так нельзя думать, если мы хотим оставаться в русле святоотеческого учения о языке, предполагающего иной (можно сказать, диаметрально противоположный), нежели у Лосского, метод определения смысла понятий. По слову свт. Григория Богослова, **«соразмеряясь со своим понятием, и Божие назвали мы именами, взятыми из самих себя»**⁴⁰⁵.

В одном из процитированных нами фрагментов статьи Лосский говорит как будто то же самое. Но это так только на первый взгляд. Утверждая, что мысль, различающая в Боге «усию» и «ипостась», пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, Лосский мыслит и учит в согласии с отцами. Однако, по Лосскому, философские термины при этом утрачивают свое значение, перестают быть **понятиями**, «являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость». То есть «в данном случае» мы имеем дело с «терминологической находкой», которую удачно совершили свв. отцы «в своем желании выразить „несводимость“ ипостаси к усии, несводимость личности к сущности». Дальнейшие рассуждения Лосского (в данном отрывке) направлены к тому, чтобы показать, что найденные «условные знаки» уже не имеют прежнего значения, каково оно было, когда они выражали понятия онтологические. Объяснение «несводимости», данное блж. Феодоритом и прп. Иоанном Дамаскиным, исходящее из стремления «установить четкое разграничение между двумя этими терминами», представляется Владимиру Николаевичу чем-то вроде простого недосмотра, совершенной «неожиданностью», подстерегающей тех, кто

⁴⁰⁴ Там же. С. 302.

⁴⁰⁵ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений. Т. 1. – С. 455.

не может отрешиться от «преодоленного» словоупотребления. Так и должно быть, если намерением автора является понять значение термина не «соразмеряясь со своим понятием» (как думает свт. Григорий), а – пытаюсь выразить **«новый смысл»** при помощи условного знака, уже не имеющего связи с выразившимся им значением. В первом случае термин употребляется в своем собственном значении, но при этом должно, конечно, присутствовать ясное сознание недостаточности «имен, взятых из самих себя» для выражения и определения понятий, бесконечно превосходящих все человеческие понятия. Во втором случае – чем иным оказывается термин, как не попыткой стать **условным знаком, словом божественного языка?**

Не знаем, какого мнения был Лосский об отцах-каппадокийцах как об историках, но что богословски они были вполне компетентны, он считал несомненно. Также не вызывает сомнения и то, что роль каппадокийцев в формировании троической терминологии была Лосскому известна. Поэтому странно, что автор в статье, посвященной рассмотрению богословского понимания терминов «ипостась» и «усия», не исследует сколько-нибудь внимательно ни учения каппадокийских отцов об употреблении терминов «ипостась» и «усия» в троическом богословии, ни их изложения методологических оснований применения названных терминов в теологическом контексте.

А ведь отнесись Владимир Николаевич к текстам создателей троической терминологии с должным вниманием, он, возможно, отказался бы от избранной им методологии. Кроме приведенных выше слов свт. Григория Богослова, процитируем совет свт. Василия Великого из *Письма 38*⁴⁰⁶ к свт. Григорию Нисскому:

«<...> какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное на божественные догматы; и не погресишь»⁴⁰⁷.

Очевидно, что методология, рекомендуемая свт. Василием, полагает иной, нежели у Лосского, метод. Мы видим, что речь у свв. отцов идет о метафизических терминах в смысле **«перенесения их на божественные догматы»**; то есть их методу метод Лосского *прямо* противоречит.

В случае же изменения методологической установки мнение блж. Феодорита и прп. Иоанна не показалось бы Лосскому

⁴⁰⁶ Нам представляется здесь неважным вопрос об авторстве этого письма, так как речь в любом случае идет об авторитетнейшем источнике для понимания генезиса святоотеческой троической терминологии.

⁴⁰⁷ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской: Новый испр. пер. Моск. духов. акад. Т. 1–3. Санкт-Петербург: П. П. Сойкин, 1911. Т. 3. – 447 с. – С. 52.

«неожиданностью». Цитированное письмо свт. Василия, к слову сказать, является показательным примером и разработки понятия ипостаси человеческой, и понятий ипостаси и сущности Божественных, и метода, по которому слово, выражающее понятие из одной области, может быть употреблено в другой. Каков этот метод, мы уже представляем. Ему предшествует изложение учения о значении терминов «ипостась» и «сущия» в онтологии и антропологии:

«Поелику многие в таинственных догматах, не делая различия между сущностью вообще и понятием ипостасей, сбиваются на то же значение и думают, что нет различия сказать: „сущность“, или „ипостась“ (почему некоторым из употребляющих слова сии без разбора вздумалось утверждать, что как сущность одна, так и ипостась одна, и наоборот, признающие три ипостаси думают, что по сему исповеданию должно допустить и разделение сущностей на равное сему число): то по сей причине, чтобы и тебе не впасть во что-либо подобное, на память тебе вкратце составил я о сем слово. Итак, чтобы выразить в немногих словах, понятие упомянутых речений есть следующее.

Одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое **общее значение**; таково, например, имя „человек“. Ибо произнесший слово сие, означив этим именованьем общую природу, не определил сим речением одного какого-нибудь человека, собственно означаемого сим именованьем; потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков. Поэтому общность означаемого, подобно простирающаяся на всех подводимых под то же именованье, имеет нужду в подразделении, чрез которое познаем не человека вообще, но Петра или Иоанна.

Другие же именованья имеют **значение частное**, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имеющее ни малой общности с однородным ему предметом; таково, например, имя Павел или Тимофей. Ибо таковое речение ни мало не относится к общему естеству, но изображает именами понятие о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения.

Посему, когда вдруг взяты двое или более, – например Павел, Силуан, Тимофей, – тогда требуется составить понятие о сущности человека; потому что никто не даст иного понятия о сущности в Павле, иного – в Силуане, а иного – в Тимофее, но какими словами обозначена сущность Павла, те же слова будут приличествовать и другим; ибо подведенные под одно понятие

сущности между собою единсущны. Когда же, изучив общее, обратится кто к рассмотрению отличительного, чем одно отделяется от другого, тогда уже понятие, ведущее к познанию одного предмета, не будет во всем сходствовать с понятием другого предмета, хотя в некоторых чертах и найдется между ними нечто общее.

Посему утверждаем так: именуемое собственно выражается речением „ипостась“. Ибо выговоривший слово „человек“ неопределенностью значения передал слуху какую-то обширную мысль, так что **хотя из сего наименования видно естество, но не означает им подлежащий и собственно именуемый предмет**. А выговоривший слово „Павел“ в означенном этим именованьем предмете указал надлежащее естество. Итак, **„ипостась“ есть не понятие сущности неопределенное, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное»**⁴⁰⁸.

В отношении понимания терминов «ипостась» и «сущность» как терминов троического богословия свт. Василий, естественно (сообразуясь с вышеуказанной методологией), понимает их исходя из изложенного «метафизического» значения:

«Итак, поелику слово наше открыло в Святой Троице и общее и отличительное: то понятие общности возводится к „сущности“; а „ипостась“ есть отличительный признак каждого Лица»⁴⁰⁹.

Несколько выше святитель говорит о том же более подробно:

«Что представляет тебе когда-либо мысль о существе Отца (ибо душа не может утверждаться на одной отдельной мысли, будучи уверена, что существо сие выше всякой мысли), то же представляй себе и о Сыне, а равно то же и о Духе Святом. Понятие несозданного и непостижимого есть одно и то же и Отца и Сына и Святого Духа. Не больше непостижим и не создан один, и не меньше другой. Но когда в Троице нужно по отличительным признакам составить себе неслитное различие, тогда к определению отличительного возьмем не вообще представляемое, каковы, например, несозданность, или недосязаемость никаким понятием, или что-нибудь подобное сему, но будем искать того одного, чем понятие о Каждом ясно и несмешно отделится от представляемого вместе. <...> в общем понятии сущности не

⁴⁰⁸ Там же. С. 51–52.

⁴⁰⁹ Там же. С. 56.

слитны и не сообщают признаки, усматриваемые в Троице, какими выражается отличительное свойство Лиц, о Которых преподает нам вера, потому что каждое Лице представляется нами отлично по собственным Его признакам, так что по упомянутым признакам познано различие ипостасей»⁴¹⁰.

Как видим, ни в онтологии, ни в антропологии, ни даже в «таинственных догматах» **свв. отцы не вставляли на путь «деконцептуализации понятий»**. И никакого «нового смысла» придать термину «человеческая ипостась», опираясь, например, на текст свт. Василия, невозможно. Кажется, что и Лосский это понимает и видит. И если он не упоминает свт. Василия, то упоминает свт. Григория Богослова, говоря, что тот

«сохраняет термин „ипостась“ за индивидуумами разумной природы, в точности, как это делает Боэций в своем определении „substantia individual rationalis naturae“ – „индивидуальная субстанция разумной природы“»⁴¹¹.

В другом, уже цитированном нами, месте статьи вообще прямо говорится, что «на языке богословов – и восточных, и западных – термин „человеческая личность“ совпадает с термином „человеческий индивидуум“». Несколько ранее Лосский заостряет внимание на том, что свв. отцы «не отошли от понимания человеческой личности как „индивидуальной субстанции“, после того как они преобразовали это понятие применительно к троическому богословию»⁴¹².

Разумеется, позиция свв. отцов должна показаться Владимиру Николаевичу по меньшей мере непоследовательной, так как не следовала усмотренному им методу. Не соглашаясь с отсутствием в христианской антропологии «нового смысла термина „человеческая ипостась“», Лосский, как мы видим, стремится «обнаружить другое понимание личности», обращаясь к «невыраженным основаниям» такого искомого «нового смысла», которые, на взгляд Лосского, «сокрыты во всех богословских или аскетических вероучениях». Однако заранее можно предположить, что **поиски автора не могут увенчаться успехом**. Дело в том что, хотя наши слова о невнимании Лосского к святоотеческому учению об ипостаси и унии не означают, будто мы допускаем мысль о незнакомстве Владимира Николаевича с текстами свв. отцов (нелепо было бы полагать, что ему не было известно письмо свт. Василия Великого!), но, мы думаем, они были оставлены без *должного* внимания и им не было придано *подобающего* значения. **Поиски,**

ведущиеся методом, противоположным святоотеческому, не могут привести к аутентичному пониманию «невыраженных оснований» святоотеческого учения, также как неизбежно приводят к игнорированию выраженных.

Мы, однако, не считаем возможным остановиться лишь на выражении уверенности в безуспешности поисков Лосского и надеемся обосновать наше мнение.

Итак, Лосский полагает, что «синонимы» «ипостась» и «усия» при использовании их в троическом богословии перестают быть синонимами; но и различие их как «сущности вообще» и «конкретной сущности» есть путаница между «точкой отправления» и «точкой прибытия». Однако из вышецитированного письма свт. Василия ясно, что в святоотеческом богословии, напротив, термины «усия» и «ипостась» вполне сохраняют свое, Лосским не принимаемое всерьез, значение «общего и отличительного». Ясно, впрочем, и то, что свв. отцы, утверждая, что в богословии употребляются всё-таки *понятия*, а не знаки, лишённые собственного значения, отчетливо сознавали границы применимости этих понятий и указывали метод, позволяющий избегать опасной иллюзии, будто термин в богословии может претендовать на большее, чем определено, например, свт. Василием Великим:

«Многие и различные имена, взятые в **собственном значении** каждого, составляют понятие, конечно, **темное** и весьма **скудное**, но для нас **достаточное**» (*Опровержение Евномия*. Кн. 1)⁴¹³.

Для уточнения понимания святоотеческого учения о «преобразовании понятий» обратимся к одному месту из *Опровержения Евномия* свт. Григория Нисского, произведения, которое является одним из важнейших источников, дающих представление о том, что сегодня мы назвали бы «святоотеческой философией языка»:

«Божество по отношению к [человеческому] естеству остается недоступным, недомыслимым, превышающим всякое разумение, получаемое посредством умозаключений. Человеческий же многозаботливый и испытующий разум, при помощи возможных для него умозаключений, стремится к недоступному и верховному естеству и касается его; он не настолько проницателен, чтобы ясно видеть невидимое, и в то же время не вовсе отлучен от всякого приближения, так чтобы не мог получить никакого гадания об искомом; об ином в искомом

⁴¹⁰ Там же. С. 52–54.

⁴¹¹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 294.

⁴¹² Там же. С. 295.

⁴¹³ Василий Великий, святитель. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. В 4-х т. Ч. III. М.: Паломник, 1993. – 505 с. – С. 31.

он догадывается ощупью умозаключений, а иное усматривает некоторым образом из самой невозможности усмотрения, получая ясное познание о том, что искомое выше всякого познания; ибо что не соответствует Божескому естеству, разум понимает, а что именно должно думать о нем, того не понимает» (*Опровержение Евномия*, 12)⁴¹⁴.

Святитель очень хорошо видел невозможность высказать на человеческом языке превышающее и разум человеческий, и слово:

«Итак, поелику Божество превосходнее и выше всякого означения именами; то научились мы молчанием чувствовать превышающее и слово, и разумение» (*Опровержение Евномия*, 3, 5)⁴¹⁵.

В случае, если всё же мы оказываемся вынуждаемы говорить, то, как кажется на первый взгляд, свт. Григорий утверждает нечто подобное мысли Лосского о «преобразовании понятий», тем более что он приводит мнение, весьма напоминающее мнение Лосского: «следует <...> искать в слове какого-либо другого значения, кроме общего и представляющегося с первого взгляда»⁴¹⁶. Коль скоро человеческий язык не способен выразить невыразимое, то свт. Григорий призывает: употребляя слова в области богословской: «**отмещем первоначальное о них понятие**»⁴¹⁷. Но, однако же, сходство метода «преобразования понятий» у свт. Григория и Лосского не слишком велико.

«Следует видеть, – говорит святитель Григорий, – соответственное и приличное подлежащему значению каждого из сказанных имен, чтобы уклонением от правого разумения не погрешить нам в учении благочестия»⁴¹⁸.

И хотя мы «представляем себе нечто иное»⁴¹⁹, нежели когда применяем слова в их прямом значении, но «многими именами, **соответственно различным понятиям**, выражая то или другое представление о Нем, именуем Его Божеством, **извлекая** из разнообразных и многообразных обозначений Его некоторые общие наименования для познания искомого»⁴²⁰. И «никто не осмелится сказать, что наречение имен не имеет **собственного** смысла и значения»⁴²¹,

⁴¹⁴ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 2. С. 362–363.

⁴¹⁵ Там же. С. 183.

⁴¹⁶ Там же. С. 187.

⁴¹⁷ Там же. С. 188.

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Там же. С. 187.

⁴²⁰ Там же. С. 364.

⁴²¹ Там же. С. 392.

ибо «человеколюбивое домостроительство Святого Духа, преподавая нам божественные тайны, **посредством вместимого для нас** научает превышающему всякое слово»⁴²².

Метод «преобразования понятий» свт. Григория Нисского (как и вообще метод свв. отцов) кратко выражен в словах его:

«Хотя именованное берется из дольного обычая, в понятиях переложенное в высшее значение, говорится в собственном смысле»⁴²³.

И именно употребление слов «ипостась» и «усия» в собственном смысле привело свв. отцов к необходимости утверждать непостижимость и невместимость для разума догмата о Троице, говорящего о таком единстве усии в Троице, что три ипостаси суть один Бог, а не «три бога». Но «**в догматах, превышающих разум**, в сравнении с тем, что постигает рассудок, **лучше вера**, которая учит нас о раздельном в ипостаси и о соединенном в сущности»⁴²⁴.

Вернемся теперь несколько вспять и напомним, что задачей Лосского было обнаружение «нового смысла» термина «человеческая ипостась». Мы не увидели, каким образом разыскания в троическом богословии помогли Владимиру Николаевичу, кроме осознания того, что он не может быть сформулирован. Да и сам он оставляет триадиологию и приступает к разрешению своей задачи уже вне связи с ней.

«Посмотрим прежде всего, – пишет Лосский, – может ли понятие личности человека, сведенное к понятию φύσις, или „индивидуальная природа“, удержаться в контексте христианской догматики»⁴²⁵.

Это Лосский намерен сделать, опираясь на попытку осмысления Халкидонского догмата:

«Халкидонский догмат, 15-е столетие которого не так давно отметил весь христианский мир, говорит нам о Христе, „единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству“; мы именно потому можем исповедовать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человеческую природу, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, то есть Ипостась, Сына и Его природу, или сущность: Личность, которая не из двух природ (ἐκ δύο φύσεων), но в двух природах (ἐν δύο

⁴²² Там же. С. 137.

⁴²³ Там же. С. 189.

⁴²⁴ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Т. 3. – С. 56.

⁴²⁵ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 295.

φύσειν). Выражение „ипостасное единство“, несмотря на всё свое удобство и общепринятость, не подходит: оно наводит на мысль о некой природе, или человеческой сущности, которая бы предсуществовала воплощению и затем вошла в Ипостась Слова⁴²⁶»⁴²⁷.

Здесь не может не насторожить нежелание Владимира Николаевича считаться с *общепринятой* терминологией. Да и что такое эта «общепринятость» выражения, которая Лосскому «не подходит»? Ужели сие выражение принято в среде беспечных болтунов, не привыкших к серьезному отношению к слову и поэтому не замечающих ошибок, на которые их речи «наводят»? Оставим пока это недоумение без ответа и продолжим рассмотрение текста Лосского:

«Но человеческая природа, или субстанция, принятая на Себя Словом, получает свое существование в качестве этой природы, этой частной субстанции, только с момента воплощения, то есть она сразу связана с Лицом, Ипостасью, Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал „единосущным нам“, никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природа была „индивидуальной субстанцией“, и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос „совершенен в своем человечестве“, „истинный человек“ – из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος). Потому человек Христос таков же, что и другие частные человеческие субстанции, или природы, которые именуются „ипостасями“, или „личностями“»⁴²⁸.

Очевидно, однако, что Ипостась Христа не такова, каковы «ипостаси», или «личности» других людей. Лосский ищет из созданного им противоречия выход. И находит:

«Однако, если бы применили это понимание ипостаси ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два отличных друг от друга „личностных“ существа. Ведь, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо соделалось единосущным тварным лицам, то есть Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность, человеческую. Следовательно, если Христос – Лицо Божественное, будучи

одновременно совершенным человеком по Своей „воипостазированной“ природе, то надо признать (по крайней мере за Христом), что здесь ипостась воспринятой человеческой природы нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи. И в то же время мы можем сказать, что переписан по своему человечеству был именно Бог, и потому именно можем мы это сказать, что этот человеческий индивидуум, этот „атом“ человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был „человеческой личностью“.

По всей видимости, ради того, чтобы быть последовательными, нам необходимо отказаться от обозначения индивидуальной субстанции разумной природы термином „личность“ или „ипостась“»⁴²⁹.

Попытаемся подробно разобраться в сказанном. И для начала разрешим возникшее у нас недоумение. Во-первых, отметим, что словосочетание «ипостасное единство» не удалось, как мы только что видели, исключить из своего богословского словаря и самому Владимиру Николаевичу. Во-вторых, приведем примеры использования этого выражения людьми, которых никому не придет на ум заподозрить в легкомыслии или безответственном следовании расхожим представлениям и чье учение о соединении природ во Христе является эталонным для уразумения определения Халкидонского собора.

Прп. Максим Исповедник:

«„Единоипостасное“ (ὁμοῦλόστατον) – это то, что сложено с чем-то другим в одну и ту же ипостась, но различается с ним же по сущности; так обстоит с душой и телом и с другими [вещами], которые, имея различную природу, соединены по ипостаси. Итак, если что-либо, сложное с другим путем единения, тождественно с ним по ипостаси, то есть стало [вместе] с ним одной ипостасью, то оно отлично от него же по сущности; и если что-либо является единым и соединенным с другим по ипостаси, то оно не едино и не однородно с ним и по сущности; и если чему-либо сложному с другим присуще отличие от него по сущности, то ему присуще единство с ним по ипостаси.

Итак, ипостасное единство – это такое [единство], которое различные сущности (иначе говоря, природы) сводит

⁴²⁶ Об этой мысли, на которую «наводит» Лосского выражение «ипостасное единство», мы скажем ниже в своем месте.

⁴²⁷ Там же. С. 295–296.

⁴²⁸ Там же. С. 296.

⁴²⁹ Там же. С. 296–297.

и связывает в одно лицо, в одну и ту же ипостась» (*Opusc.* 18. PG 91, 252A-B)⁴³⁰.

Прп. Иоанн Дамаскин:

«Совершенный ли Бог Христос и совершенный ли Человек и после соединения природ в ипостаси? Да, конечно. Совершенный в Божестве и совершенный в человечестве. Воистину так. А Божество и человечество одна природа или две? Две, поистине, – ведь одна природа Божества и другая человечества. Одна же и другая не одна, но две. Итак, две природы во Христе, и в двух природах Христос после ипостасного соединения, если Он совершенный Бог и совершенный Человек после соединения, совершенный в Божестве и совершенный в человечестве» (*О свойствах двух природ во Христе*, 8)⁴³¹.

Прп. Анастасий Синаит:

«Единение природ Христа превышает все виды соединений и называется ипостасным. Ипостасное единение есть совместное соединение двух природ в утробе Святой Богородицы. Ведь ни тело, ни душа не существовали там до Бога Слова, но одновременно стали существовать там плоть и Бог Слово; одновременно Бог Слово и одновременно разумная и одушевленная плоть возникли в Нем. И как мне кажется, наше зачатие есть прообраз единения Христова: совместным образом сочетаются при зачатии душа и тело, ибо ни тело не существует само по себе, ни душа не предшествует телу» (*Путеводитель*, II, 5)⁴³².

В приведенных текстах⁴³³ речь идет о том же самом, о чем говорит и Лосский, – о том, как нам следует понимать соединение двух природ в одной Ипостаси Бога Слова, и в каком смысле здесь употребляется слово «ипостась». Лосский, походя отмечая понимание свв. отцов, приходит к выводу, что **«сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе»**⁴³⁴. «Именно несво-

димось, – говорит Лосский, – а не „нечто несводимое“ или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым“».

Невозможность сформулировать понятие ипостаси, личности есть закономерное следствие отказа Лосского всеерьез относиться к формулировкам свв. отцов. И если Лосскому отношение свв. отцов к употреблению терминов «ипостась» и «усия» для различения частного и общего кажется «историческим курьезом», то нам очевидно, что здесь мы имеем дело с курьезным восприятием *общего* учения Церкви в *частном* богословии Владимира Николаевича. В своем обращении к Халкидонскому догмату Лосский упускает из внимания один важный синоним термина «индивидуум» (in-dividuum – не-делимый = ἄ-τομος), использованный отцами Собора для формулировки способа соединения природ во Христе в одно лицо и одну ипостась: ἁ-διαίρετος (нераздельно). Если учесть, что греческие слова ἄτομος и ἁδιαίρετος имеют синонимическое значение (буквально, не-разрезаемого и не-разрываемого соответственно), то становится понятно, насколько далеко представление Лосского об ипостаси и ипостасном единении от понимания действительного святоотеческого учения (достаточно ясно сформулированного).

Неотделимость человечества Христова от Его божества и позволяет говорить об ипостасном соединении двух природ в одной Ипостаси Бога Слова. Человечество Христово (разумеется, речь идет не о просто плоти, но плоти одушевленной) не есть ипостась потому, что **не имеет и никогда не имело само-стоятельного, отдельного от божества существования.**

Так рассуждает удививший Владимира Николаевича «неожиданностью» прп. Иоанн Дамаскин:

«Итак, природа, согласно святым отцам, есть общий и неопределенный, то есть наиболее видовой вид, как человек, конь, бык, а ипостась – частность, существующая сама по себе, как Петр, Павел, Иоанн. Ибо природа есть общность, охватывающая многих <...> А ипостась есть некая сущность вместе с приводящими свойствами, действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с индивидами (ἄτομος) того вида по определению природы, но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых приводящих и отличительных особенностях» (*О свойствах двух природ во Христе*, 4)⁴³⁵.

⁴³⁵ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. – С. 84–85. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁴³⁰ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 391.

⁴³¹ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. – С. 87–88.

⁴³² Анастасий Синаит, преподобный. Избранные творения. М.: Паломникъ; Сибирская благовонница, 2003. – 477 с. – С. 240–241.

⁴³³ Вообще же примеры применения понятия «ипостасное соединение» в писаниях свв. отцов весьма многочисленны. Это понятие неоднократно встречается и в текстах Деяний Вселенских Соборов. И нужно сказать, что употребляется оно совсем не «мимоходом». См., например: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. – С. 449; Т. 3. – С. 48, 445; Т. 4. – С. 148, 221, 574.

⁴³⁴ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 299.

И несколько далее:

«Христа мы называем единой сложной ипостасью – ибо, будучи одной из Божественных Ипостасей, благоволением Отчим Он воплотился от Духа Святого и Марии Приснодевы и Богородицы и стал совершенным Человеком не превращением, или слиянием, или изменением, но принятием плоти, одушевленной разумной и мыслящей душой, оставшись Тем же, Чем и был, Богом совершенным, и ставший тем, чем не был, совершенным Человеком, восприняв природу, не ипостась, природу не внеипостасную, но в Нем обретшую ипостась и Его имеющую ипостась – ибо она стала не чьей-то там плотью, но Бога Слова. Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостась, ведь плоть и душа Петровы имеют ипостась Петра, и не имеет одну ипостась душа Петрова, а другую – плоть его. Ибо одну природу имеет душа, и другую плоть, душа бестелесную и невещественную, а тело вещественную, но поскольку они принадлежат одному, они имеют одну ипостась» (*О свойствах двух природ во Христе*, 9)⁴³⁶.

В уже цитированном нами сочинении прп. Анастасия Синаита говорится:

«Согласно святым отцам, лицо или ипостась есть нечто особенное по сравнению с общим, ибо природа есть некое общее начало в каждой вещи, а ипостаси суть отдельные особи. Например, природа или сущность есть единое Божество, а ипостасей в Божестве три: Отец, Сын и Святой Дух – три Лица или Образа, единая же сущность или род» (*Путеводитель*, II, 3)⁴³⁷.

Обратим внимание на то, что, отказываясь принять термины «ипостасное единение» и «сложная ипостась», Лосский последовательно следует *своему* методу – прямо противоположному методу свв. отцов. В то время как прп. Анастасий называет единение души и тела «прообразом единения Христова», то есть указывает **способ применения термина «ипостась» в христологии**. Этот способ не является чем-то особенным, свойственным одному лишь прп. Анастасию или прп. Иоанну Дамаскину, но – общим у свв. отцов. Он встречается еще у свт. Кирилла Александрийского:

«...как нельзя разделять на два лица какого-либо человека, хоть он состоит из души и тела, но есть один и тот же человек, так (должно мыслить) и об Эммануиле»⁴³⁸.

⁴³⁶ Там же. С. 90–91.

⁴³⁷ Анастасий Синаит, преподобный. Избранные творения. – С. 225–226.

⁴³⁸ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. – С. 409–410.

То же говорят еще ранее свв. Григорий Богослов и Григорий Нисский:

«Ибо хотя два естества – Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога (как и здесь не два человека, хотя Павел наименовал человеком и внешнее, и внутреннее в человеке (2 Кор. 4:16))» (*Послание 3. К пресвитеру Кледонию против Аполлинария первое*)⁴³⁹.

«Если же спрашиваешь: как Божество соединяется с человечеством? – то смотри, прежде следует тебя спросить: какое сродство у души с плотью? Если же неизвестен способ соединения души твоей с телом, то, конечно, не должно тебе думать, чтобы и то стало доступно твоему постижению. Но, как здесь и уверены мы, что душа есть нечто иное с телом, потому что плоть, разъединенная с душой, делается мертвой и бездейственной и не знаем способа соединения, так и там, хотя признаем, что естество Божеское величественно отличается от естества смертного и скоротечного, однако же неместимо для нас уразумение способа, каким Божество соединяется с человечеством» (*Большое огласительное слово*, 11)⁴⁴⁰.

Эти цитаты⁴⁴¹ дают нам ясное видение пути, которым может быть разрешен (в согласии со свв. отцами) «парадокс», обнаруженный Лосским в связи с переписью подданных Римской империи при Августе.

Итак, кто и что же подлежало переписи? Ипостаси, личности. Если следовать свв. отцам, то можно также сказать, что переписаны были индивидуумы. Прп. Иоанн Дамаскин в *Послании к яковиту* очень точно определяет терминологическое различие между ипостасью/индивидом и природой (если это «плохо сформулировано»), то что же тогда *хорошая* формулировка?:

«Ипостась или индивид (ἰδιότης) природы есть природа, но не только природа, а вместе с особенностями (ἰδιωμάτων), тогда как природа не есть ипостась или индивид» (*Послание к лжеепископу Дары, яковиту*, 52)⁴⁴².

⁴³⁹ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Творения: в 2-х т. М.: Сибирская благовонница, 2007. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. – 943 с. – С. 480.

⁴⁴⁰ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 25–26.

⁴⁴¹ Напомним, что в точности такое учение о сложной ипостаси мы находим и у прп. Максима Исповедника (что видно из приведенных нами при рассмотрении взглядов Балтазара цитат).

⁴⁴² Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. – С. 170. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

Человек – говорит прп. Иоанн – **сложная ипостась**, нераздельно соединяющая в себе две природы: душу и тело:

«из различных природ может образоваться одна сложная ипостась <...> каждая ипостась людей состоит из двух природ, а именно души и тела, и сохраняет их в себе неслиянными...» (ФГ, XLII)⁴⁴³.

И то же прп. Иоанн говорит о Христе:

«Душа и тело – части Петра, **части же Христа – Божество и человечество**» (Слово о вере против несториан, 15)⁴⁴⁴.

Говоря о Христе, Лосский утверждает, что «„атом“ человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был человеческой личностью»⁴⁴⁵. Но с этим можно согласиться только в том смысле, что душа и тело Христа не составляли *отдельной* от божества личности, ипостаси, а не потому, что ипостась есть некая «несводимость». Потому, что человеческая природа Спасителя *не-отделима* от Его божественной природы и составляет с ней единую Ипостась. Переписи подлежал Богочеловек, в сложной ипостаси Которого неслиянно и *не-раздельно* (то есть индивидуально) соединились две природы: божественная и человеческая. Поэтому сказать, что Христос не был человеческой личностью, ипостасью *ни в каком смысле* – невозможно, если пытаться мыслить *согласно* свв. отцам, а не создавать *новое* учение. Вот что говорит прп. Максим Исповедник:

«Имя „Христос“ указывает не на природу, а на сложную ипостась. То есть весь Христос – это и Господь, и Бог, и Всемогуший, имеющий в Себе также и плоть, которую Он носил ради нас и ради нашего спасения нераздельно и неслитно, [плоть], подверженную страданию, не всемогущую, тварную, видимую, ограниченную (περίουρατήν), по природе не всемогущую, но во Христе обладающую всемогущей волей. Ведь не по ипостаси Христос является и смертным, и бессмертным или, опять-таки, и бессильным, и всемогущим, и видимым, и невидимым, и тварным, и нетварным; но одно – по природе, а другое – по ипостаси. Проще говоря, не из-за противоборства намерения (γνώμη), а по причине особенности природы.

⁴⁴³ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 90.

⁴⁴⁴ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. – С. 143.

⁴⁴⁵ Это не отдельное заявление Лосского. Он неоднократно подчеркивал эту мысль. Например: «...во Христе нет личности человеческой: есть человек, но личность Его – Лицо Божественное. Христос – человек, но личность Его – с неба. Отсюда выражение апостола Павла „Небесный Человек“» (Догматическое богословие, 14 // Мистическое богословие. – С. 316).

Как я уже сказал, **Христос – Единый, имеющий и то, и другое по природе**» (Opusc. 24)⁴⁴⁶.

Смысл сказанного заключается в том, что «Христос является и смертным, и бессмертным или, опять-таки, и бессильным, и всемогущим, и видимым, и невидимым, и тварным, и нетварным» **не по Своим ипостасным особенностям**, отличающим Его от ипостасей Отца и Св. Духа (так же бессмертным, нетварным и т. п.), с одной стороны, и от человеческих ипостасей (смертным, тварным и т. п.) – с другой, **но по особенностям божественной и человеческой природ**⁴⁴⁷. А прп. Иоанн Дамаскин, следуя прп. Максиму, так отвечает «тем, которые спрашивают: сотворенна ли ипостась Христа, или несотворенна?»:

«Ипостась Бога Слова прежде воплощения была проста, и несложна, и бестелесна, и несотворенна; а воплотившись, Она сделалась Ипостасью и для плоти, и явилась сложною из божества, которое всегда имела, и из плоти, которую восприняла; и несет свойства двух природ, познаваемая в двух природах, так что **одна и та же самая ипостась и несотворенна по божеству, и сотворенна по человечеству, видима и невидима**; ибо иначе мы принуждены или разделять единого Христа, говоря о двух ипостасях, или отрицать различие природ и вводить превращение и слияние» (ТИПВ, 78)⁴⁴⁸.

Что это значит? То, что, говоря об ипостаси: «смертная», «бессмертная», «несотворенная по божеству», «сотворенная по человечеству», то есть: **«божественная», «человеческая»** – мы говорим

⁴⁴⁶ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 467.

⁴⁴⁷ К сожалению, этот смысл оказался не совсем понятным для комментаторов русского перевода. См.: Прим. 909 // Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 662.

⁴⁴⁸ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 289. Ср.: «...и в Господе нашем Иисусе Христе телесный облик и черты лица, и то, что Он Сын Девы, относительно того, что Он есть неизобразимый Сын Божий, определяет не различие ипостаси, но различные природы и одну ипостась, отграничивая ее от единосущных ей по Божеству, то есть ипостасей Отца и Святого Духа, и от ипостасей, единосущных ей по человечеству, то есть от матери и прочих отдельных людей: ибо когда из двух природ возникает одна сложная ипостась, и то, и другое, то есть природные и ипостасные свойства, скажем, Божественной и человеческой природ, становятся составляющими одной и той же ипостаси. Отсюда Христос Бог и Человек, безначальный и имеющий начало, одна и та же ипостась, видимая и невидимая, тварная и несотворенная, ограниченная и безграничная, страдательная и бесстрастная...» (Прп. Иоанн Дамаскин. *О свойствах двух природ...* // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. С. 83). Эта цитата, кстати, служит подтверждением правильности понимания нами смысла цитаты из Opusc. 24 прп. Максима.

о том, **каковы** именно **природы** означаемой ипостаси. Прп. Максим говорит в другом месте:

«Один и Тот же пребыл по естеству бесстрастным и страстным, бессмертным и смертным, видимым и умопостигаемым, как естеством Бог и естеством человек» (*Амбигвы к Фоме*, 4)⁴⁴⁹.

Ипостась Христа здесь характеризуется со **стороны природ, входящих в ее состав, ей воипостасных**. Христос после воплощения Своего не называется ни отдельно божественной ипостасью, ни – человеческой, но – богочеловеческой, то есть *и* божественной, *и* человеческой, «как естеством Бог и естеством человек», то есть **единой ипостасью двух природ**. Сказать, что Христос был ипостасью человеческой природы и означает, что Он был человеческой ипостасью. Это наименование прямо употребляет, напр. св. папа Лев Великий (употребив синоним слова «ипостась»):

«Этим чудесным рождением от Святой Девы произведено было на свет единое истинно человеческое и истинно божественное Лицо» (*Слово на Рождество*, III, 1)⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 24.

⁴⁵⁰ PL 54, col. 200A.

Нельзя не заметить, что, тем не менее, у свв. отцов почти не встречается само словосочетание «человеческая ипостась», хотя оно синонимично словосочетанию «ипостась человеческой природы». Очевидно, это имеет причину опасность увидеть в первом словосочетании допущение во Христе двух ипостасей. Однако сегодня нам приходится настаивать на допустимости и правильности словосочетания, ибо возникло иное уклонение, делающее понятие «ипостаси человеческой природы» (при запрете словосочетания «человеческая ипостась») указанием на то, что Христос может называться «божественной ипостасью» не по природе, а по ипостаси. Это странное словоупотребление прямо отвергает, как мы видели, прп. Максим. Ипостась, личность (если угодно) не может быть божественной или человеческой по ипостаси, но определяется так только по природе, ипостасью которой является.

Непонимание этого приводит, в конце концов, вообще к отрицанию применимости ко Христу слова «человек». Например, в работе *О смерти крестной* прот. Георгий Флоровский пишет: «Во Христе нет особого человеческого лица, есть всецелая полнота человеческой природы, но нет человеческой ипостаси... (прот. Флоровский здесь, кстати, допускает, как и многие другие богословы, ошибку, предполагая, что позволительно говорить, будто в ипостаси может быть или не быть (!) ипостась. – *Авт.*) И на кресте умирает не человек. „Страдал и подвизался подвигом терпения не человек малозначащий (ἄνθρωπος εὐτελής), но воплотившийся Бог“, – говорил святитель Кирилл Иерусалимский. Можно сказать: умирает Бог, но – по человечеству» (Флоровский Георгий, протоиерей. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. – 488 с. – С. 381). Прот. Флоровский, не понимая употребленное свт. Кириллом выражение ἄνθρωπος εὐτελής, не понимает и мысль святителя, означающую, что на кресте умирает не просто человек Иисус, но – Богочеловек, то есть – **и** Человек, **и** Бог.

Таким образом, очевидно, что, поскольку Христос **не просто** человек, то переписи сложная бого-человеческая⁴⁵¹ ипостась Христа подлежала по Его человеческой природе. Как человек Христос подлежал переписи, поскольку по человеческой природе (то есть одушевленному телу) Его ипостась была ипостасью/индивидом человеческой природы. Не существует **одной** природы, индивидом которой была бы сложная ипостась Христа⁴⁵², но это вовсе не означает, что он был только божественной ипостасью, то есть ипостасью только божественной природы. Христос – ипостась двух природ (что означает: и как индивид двух природ⁴⁵³). И в этом нет ничего «несторианского», потому что нет утверждения сосуществования двух ипостасей или индивидов (атомов).

Понимание Лосским Халкидонского догмата имеет странную особенность: он как будто не обращает внимания, что речь идет о соединении **природ** в единой ипостаси Христа, что божественная природа во Христе – **не ипостась, а воипостасное** точно так же, как и человеческая природа. Ибо, по учению свв. отцов, то, что природа (сущность) является воипостасным, относится к определению природы **вообще** (в том числе и божественной).

Об этом ясно учит прп. Максим:

«то, что природа не безыпостасна (ἀνυπόστατον), делает ее не ипостасью, а воипостасной (ἐνυπόστατον)» (*Opusc*, 16)⁴⁵⁴;

«не следует ни воипостасное (ἐνυπόστατον) сводить к ипостаси, ни восущностное (ἐνουσίον) определять как сущность

⁴⁵¹ Словосочетание «богочеловеческая ипостась» следует понимать, разумеется, как указание на двуприродность ипостаси Христа, на то, что Христос – ипостась **и** божественная, **и** человеческая. Ведь ипостась Христа не является такой, природу которой, не впадая в монофизитство, можно было бы назвать «богочеловеческой»!

⁴⁵² Мы уже обращали на это внимание читателя, разбирая взгляды Балтазара.

⁴⁵³ Так, прп. Иоанн прямо называет индивидами вида и человеческие, и божественные ипостаси: «Итак, что сущность и другое – ипостась, мы сказали многократно, а также и о том, что сущность обозначает вид общий и вмещающий в себе однородные ипостаси, как, например: Бог, человек; ипостась же обозначает неделимое существо (то есть – индивид) (ἄτομον, individuum). – *Авт.*), то есть Отца, Сына, Святого Духа, Петра, Павла» (*ТНПВ*, 48). Разумеется, применительно к Лицам Троицы сказанное должно быть применяемо с обычной оговоркой, что, как говорит свт. Григорий Нисский: «Иное означают имена у нас, другое же значение представляют о превысшей силе. Ибо и во всем прочем Божеское естество великим средостением отделено от человеческого; и опыт не показывает здесь ничего такого из всего, о чем делаются в оном заключения по каким-то догадкам и предположениям. Таким же образом и в означаемом именами хотя есть некая подобоименность человеческого с вечным, но по мере расстояния естеств и означаемое именами раздельно» (*Опровержение Евномия*, 1, 39. См.: Прим. 92).

⁴⁵⁴ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 424.

<...>; утверждаемое некоторыми „не бывает природы, лишенной ипостаси (ἀνυλόστατον)“ говорится ими правильно, но неправильно понимается, будто не лишенное ипостаси сводится к ипостаси, а не созерцается, скорее, в ипостаси» (*Opusc.*, 23)⁴⁵⁵.

Об этом же говорит и прп. Иоанн Дамаскин:

«Итак, мы говорим, что в ипостасях созерцается сущность (почему она и воипостасна), но не ипостась. Значит, воипостасное не должно называться ипостасью. Ведь ипостась и воипостасное понимается двояко. Ибо ипостась иногда означает просто существование, в каком-то значении обозначает не только простую сущность, но и привходящее, а иногда означает индивид (ἄτομον), то есть лицо, что и называется ипостасью самой по себе, которая указывает на Петра, Павла, этого вот коня и тому подобное. Воипостасное же иногда означает сущность, как созерцаемую в ипостаси и самостоятельно существующую, а иногда – каждое из входящих в состав одной ипостаси, как в случае души и тела. Стало быть, **Божество и человечество Христа воипостасны** – ведь и то, и другое имеет одну общую ипостась – Божество предвечно и вовеки, одушевленная же и мыслящая плоть, будучи воспринята Им в последние времена, в Нем получив существование и Его обретя ипостасью» (*О сложной природе против акефалов*, 6)⁴⁵⁶.

Как видим, ряд методологических ошибок и слишком поспешное отвержение святоотеческого взгляда на понимание термина «ипостась» привели Лосского к существенному отступлению от святоотеческого учения при попытке раскрытия «богословского понятия человеческой личности». На самом деле, по учению Церкви, понятие «ипостась» тождественно понятию «индивид», и оно несводимо **к природе как общему, усматриваемому во всех ипостасях этой природы.**

Сказать же, как говорит Лосский, что, согласно Халкидонскому догмату, «Божественное Лицо <...> стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность, человеческую», означает лишь: в ипостаси Христа **воипостасная божественная природа «неслитно, непреложно, нераздельно и неразлучно» соединилась с воипостасированной человеческой.** Не с «несводимостью» соединилась человеческая природа, но с божественной природой в ипостасное единство. К сожалению, Лосским это осталось непонятым.

⁴⁵⁵ Там же. С. 463.

⁴⁵⁶ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. – С. 198. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

Несторианство можно обнаружить, скорее, в конструкции Лосского, различающего во Христе (а далее распространяющего это различие на людей) человеческого индивида и божественную личность как «несводимость». Отказываясь от терминов «ипостасное единство» и «сложная ипостась» применительно и к человеку, и ко Христу, **Лосский это ипостасное единство, по сути, разывает, отвергая не только понимание ипостаси как частного, несводимого к природе как общему, но отвергая и понимание сложной ипостаси как единства целого из своих частей.** Лосский отменяет и целое, и части как части целого – ипостаси. Вместо единой сложной богочеловеческой ипостаси у Лосского получается двоица: божественная Ипостась и человеческий индивид, подлежащий переписи.

Определенно, нет никаких оснований для того, чтобы, **следуя Лосскому, перестать следовать ясно выраженному учению святых отцов.** Напротив, должно сказать, что именно святоотеческое понимание термина «ипостась» является естественным и единственно приемлемым как в контексте святоотеческой триадологии, так и в христологии и антропологии.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что **никакого «нового смысла» термина «человеческая ипостась»** (равно как и термина «ипостась» применительно к троическому богословию) в святоотеческом учении **обнаружить невозможно.** И бессмысленно искать этот «новый смысл» в качестве таинственного «невыраженного обоснования, сокрытого во всех богословских или аскетических верованиях». Бессмысленно потому, что и **несокрытого понимания термина «ипостась» достаточно,** дабы успешно разрешать встающие (и поставленные самим Лосским) проблемы в области триадологии, христологии и антропологии, сообразуясь со святоотеческой методологией и святоотеческим учением.

Еще один способ подойти к богословскому понятию человеческой личности Лосский предпринимает, обращаясь к понятию «образа Божия» в человеке. Это понятно, ведь, как мы помним, по мнению Лосского,

«учение о человеке лично, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека „по Своему образу и подобию“»⁴⁵⁷.

В последнем абзаце статьи *Богословское понимание человеческой личности* Лосский говорит:

«...уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно

⁴⁵⁷ См. прим. 390.

понимают. И если речь идет о некоей мета-онтологии, один только Бог может знать ее – Тот Бог, Которого повествование книги Бытия являет нам приоткрывающимся в Своем творчестве, чтобы сказать на Предвечном Совете Трех Ипостасей: „Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему“ (Быт. 1:26)⁴⁵⁸.

То есть Лосский говорит о таком понимании личности, которое связывает понятие «личности» с творением человека по образу Божию.

В работе *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, в главе *Образ и подобие*, Владимир Николаевич предваряет свое исследование богословского понимания образа Божия в человеке следующим утверждением:

«Если мы захотим найти в творениях свв. отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека»⁴⁵⁹.

Это утверждение поясняется Лосским следующим образом:

«Образ Божий в человеке, поскольку он – образ совершенный, постольку он, по св. Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий»⁴⁶⁰.

Видимо, пытаясь постичь богословское содержание понятия образа Божия в человеке, Лосский, как и в случае с термином «ипостась», отказывается от поисков *ясно сформулированного* святоотеческого учения. Признание непознаваемости образа как отражение непознаваемости Первообраза не означает, однако, что святоотеческое учение по этому вопросу настолько хаотично и запутанно, что нам грозит опасность «растеряться среди различных утверждений». В творениях свв. отцов возможно найти учение ясно и четко сформулированное, дающее определенное основание к тому, чтобы «различные утверждения» «могли быть отнесены к какой-то одной части человека», и основание для понимания способа отнесения.

⁴⁵⁸ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 302. Заметим, что данная мысль подается Лосским, как продолжающая и развивающая мысль Бальтазара о «новых онтологических категориях», когда «наряду со старым аристотелевским расположением сущностного видим этот новый порядок существования личности» (Богословие и Боговидение. – С. 300–301).

⁴⁵⁹ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. – 390 с. – С. 169.

⁴⁶⁰ Там же. С. 171.

Лосский обнаруживает в определениях образа Божия в человеке, данных свв. отцами, «множественность и разнообразие», которые «показывают, что мысль свв. отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа»⁴⁶¹. Но это заключение неправильно. Можно обнаружить лишь два определения образа Божия в человеке.

Святые отцы учили, *во-первых*, о том, что по образу Божию сотворена именно *часть* существа человека – его *душа*. Обратимся для начала к материалам I Вселенского собора:

«Возражение философа.

В предыдущих вопросах мы говорили уже, что Бог не имеет человеческого образа; какой же смысл должно иметь это изречение: *по образу Нашему и по подобию?* – скажите нам. Место это представляет для нас немалое затруднение.

Ответ св. Собора через Осию Кордубского.

Слово: *по образу* – употреблено здесь не по отношению к составу телесному, но по отношению к душе. Слушай ты и пойми. Бог, благий по существу Своему, вложил в разумное существо человека то, что называется *по образу Его и по подобию*, как то: благодать, простоту, святость, чистоту, искренность, честность, блаженство и т. п., дабы что в Боге есть по самому существу Его, то самое созданный Им человек мог иметь в разумной части своей, по благодати Божией. И как искусные живописцы изображают на картинках образы предметов не одной и той же краской, но всегда разными, так и Бог даровал созданному Им человеку в разумной храмине его души, то есть в уме, силу различными добродетелями достигать того, чтобы устроиться по образу Его и по подобию»⁴⁶².

Из текста Деяний I Вселенского собора мы можем понять, что **вся множественность и всё разнообразие** определений относятся Собором **к душе и являются описанием ее свойств**. Мы затруднились бы найти у свв. отцов иное описание сотворенной по образу Божию души, кроме как через характеризующие ее свойства, ибо сущность души (как и вообще любая сущность) по святоотеческому учению – непознаваема, а познаваемы только свойства. В том же, что именно душа сотворена по образу Божию, отцы единодушны (исключения, например учение сщмч. Иринея Лионского, мы рассмотрим ниже).

⁴⁶¹ Там же. С. 170.

⁴⁶² Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. – С. 47–48.

Мы не станем приводить все известные нам примеры, ограничившись только теми авторами и сочинениями, на которых ссылается Лосский.

Начнем мы со свт. Григория Нисского, которому Лосский приписывает мнение, будто «не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу»⁴⁶³. Излагая взгляды свт. Григория, Лосский отсылает нас к сочинению «Об устройении человека». Однако там мы находим иное:

«Человеческое естество есть среднее между двух неких, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бестелесным, и между жизнью бессловесною и скотскою; потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств, из Божественного – словесность и разумность <...>, и из бессловесного – телесное устройство и образование...» (Об устройении человека, 16)⁴⁶⁴.

Совершенно ясно, что свт. Григорий образом Бога считает **душу** словесную и разумную, а **тело** («телесное устройство») – образом мира, подчеркивая двоякую сообразность человека – по душе его и телу.

Не больше оснований считать, что взгляд о сообразности Богу и души, и тела присущ свт. Григорию Паламе. Лосский приводит текст из *Ста пятидесяти глав*..., свидетельствующий, на его взгляд, об обратном:

«Человек, по мысли св. Григория Паламы, больше по образу Божию, нежели ангелы, потому что его соединенный с телом дух обладает живительной силой, которой он одушевляет свое тело и управляет им. Это та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных, хотя они и ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы»⁴⁶⁵.

Но из этой цитаты можно вывести только, что дух человека больше по образу Божию, нежели ангелы, ибо имеет способность, которой ангелы лишены, – одушевлять тело и управлять им. Однако нельзя вывести, чтобы поэтому тело было сотворено по образу Божию. Лосский, непонятно почему, опускает продолжение фразы свт. Григория, которое сняло бы всякую возможность интерпретировать текст глав 38-й и 39-й названного сочинения в желаемом ему смысле:

⁴⁶³ Лосский Вл.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 169.

⁴⁶⁴ Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. – С. 139–140

⁴⁶⁵ Лосский Вл.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 170.

«Наоборот, умное и разумное естество души, поскольку оно было сотворено вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух, благодаря которому оно сохраниет и животворит соединенное с ним тело. Этим убеждаются люди разумные относительно того, что человеческий дух, животворящий тело, есть умная любовь; он – из ума и слова, в уме и слове есть и в себе содержит ум и слово. Благодаря ему душа обладает естественным образом столь возжеланной связью с собственным телом, что никогда не жалеет покидать его и вообще стремится не покидать его, если только какая-либо серьезная болезнь не принудит ее к этому.

[Следовательно], **только одно умное и разумное естество души** обладает и умом, и словом, и животворящим духом; только оно одно, более чем нетелесные Ангелы, **было создано Богом по образу Его**» (*Сто пятьдесят глав*, 38–39)⁴⁶⁶.

Данный текст⁴⁶⁷ настолько однозначно свидетельствует против интерпретации Лосского, что это заставляет усомниться в игнорировании его просто по невнимательности...

Так же неудовлетворительно мнение Лосского, будто в творениях прп. Макария Египетского об образе Божиим в человеке можно найти лишь то, что «образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего, формальная свобода человека, свобода воли или

⁴⁶⁶ Григорий Палама, святитель. Сто пятьдесят глав / пер. с греч. и примеч. А.И. Сидорова. Краснодар: Текст: Б-ка Свято-Ильинского храма, 2006. – 214 с. – С. 75–77.

⁴⁶⁷ И не только он. Также и в *Гомилии*, 6 свт. Григорий пишет о человеке, что «особая воля была проявлена относительно него, и рукою Божиею и по образу Божию он был создан так, что не всё он имел от этой материи и согласно чувственному миру, как все иные живые существа, но таковым имел только тело, а душу имел бы от премирного (элемента), лучше же сказать, – от Самого Бога, чрез неизреченное вдуновение, – как нечто великое и чудесное, и всё превосходящее, и всё надзирающее, и над всем начальствующее, и ведущее Бога вместе, конечно, являющее Его; одним словом, как совершенное дело всепревосходящей премудрости Художника» (Григорий Палама, епископ Фессалоникийский, святитель. Беседы: В 3-х т. / Пер. с греч. архимандрит Амвросий (Погодин). М.: Изд. отд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. – 255 с. – С. 70). Лосский ссылается на еще один текст, где прямо сказано, что душа и тело «вместе были созданы по образу Божию». Однако он сам отмечает, что произведение, на которое он ссылается, не достоверно принадлежит перу святителя Григория, а только ему приписывается. Сочинение это (*Олицетворение*) и в самом деле не принадлежит перу святителя, а Михаилу Хониату (Акоминату) (См.: Киприан (Керн), архимандрит. «Олицетворение» Михаила Акомината (К истории учения о человеке в Византии) // Православная мысль. Париж, 1949. Вып. VII. – С. 85–104; Сонни А. Михаил Акоминат, автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Византийское обозрение. Юрьев, 1915. Т. 1. – С. 104–116). Рассматривать данный текст не имеет смысла, так как в этом сочинении остается непроясненным, в каком именно смысле говорится о сотворенности по образу Божию не только тела, но и души.

свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, это „небесный образ“ – положительное содержание нашей сообразности, каковым является наше общение с Богом, в силу которого человеческое существо было до грехопадения облечено Словом и Духом Святым»⁴⁶⁸. Сказанное хотя и в общем-то верно, но должно быть понимаемо в связи с тем, аспектами чего являются данные характеристики.

«Пусть никто не считает, – учит прп. Макарий, – душу чем-то малым, как живущую в малом теле и целиком ограниченную этим телом. Посмотри, она и в теле, и вне тела, и вся в нем, и вся вне его разумом и помыслами. Великим сосудом и созданием сотворил Бог душу, чем-то драгоценным и прекрасным и превышающим все твари, – таким драгоценным творением, что она способна быть жилищем Божиим (Еф. 2:22) и создана по подобию Его. В самом деле, душа имеет духовный и умный образ, приличествующий тонкости ее природы, как тело имеет свой образ, но **душа есть истинный образ Божий**, и тот образ, живой и бессмертный, держит и несет на себе сей образ» (Поучения, 26, 4)⁴⁶⁹.

Думаем, что и вышеприведенных цитат достаточно для доказательства мнения о приписании свв. отцами сообразности Богу именно человеческой душе. Таким образом становится понятным, что «связь с собственным телом», животворение его и управление им составляют важную характеристику одного из свойств души, являющегося отображением свойства Первообраза – «царственного достоинства» души, ее «превосходства над чувственным космосом», того, что, например, свт. Иоанн Златоуст называет «господством»⁴⁷⁰.

Вместе с тем свв. отцы понимали выражение «по образу» и так, что ветхий Адам был сотворен по образу нового Адама – Христа.

Это понимание образа Божия в человеке мы увидим, обратившись к тексту сщмч. Иринея Лионского:

⁴⁶⁸ Лосский Вл.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 169.

⁴⁶⁹ Макарий Египетский, преподобный. Творения. М.: Паломникъ, 2002. – 638 с. – С. 593.

⁴⁷⁰ И относительно сообразности человека Богу по телу полезно выслушать мнение свт. Иоанна об этом: «Но здесь опять восстанут другие еретики, искажающие догматы Церкви, и говорят: „Вот Он говорит: по образу нашему“, – и вследствие этого хотят называть Бога человекообразным. Но было бы крайне безумно – Того, Кто не имеет образа, ни вида, и Кто неизменен, низводить в человеческий образ, и бестелесному придавать черты и члены (телесные)» (Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 4. – С. 61–62).

«Откуда же существо первозданного? – спрашивает сщмч. Иринея. – От воли и от мудрости Божией и от девственной земли. „Ибо Бог, – говорит Писание, – до сотворения человека еще не посылал дождя и не было на ней человека, чтобы возделывать землю“ (Быт. 2:5) От этой земли, когда она была еще девственною, Бог взял прах и создал человека, как начало нашего человечества. Для вторичного совершения этого человека Господь подчинил Себя порядку того же воплощения, родившись от Девы согласно с волею и мудростью Божиею, чтобы показать подобие Своего воплощения с воплощением Адама, и чтобы осуществилось написанное в начале: „человек по подобию и образу Божию“» (Быт. 1:26) (Доказательство апостольской проповеди, 32)⁴⁷¹.

То правда, что в сочинениях сщмч. Иринея можно найти немало мест, где он прямо говорит о плоти, как сотворенной по образу Божию. Вот один пример:

«Бог прославится в Своем создании, делая его сообразным и подобным Своему Отроку. Ибо руками, то есть чрез Сына и Духа, человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частию человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотию, которая создана по образу Божию» (Доказательство апостольской проповеди, 2)⁴⁷².

Скажем ли, что сщмч. Иринея противоречит остальным отцам? Неужели он буквально понимал свои слова о «руках отца» и считал Бога телесным? Нет, конечно. Творение человека по образу Божию святитель понимает как «делание сообразным и подобным Своему Отроку», Сыну. Но сообразным Ему **по человечеству**, в предвечии воплощения Сына, ибо

«Не другой есть Христос, а другой – Иисус; но Слово Божие, Спаситель всех, Владыка неба и земли, Который есть Иисус, принявший плоть...» (Против ересей, III, IX, 3)⁴⁷³.

Ту же мысль высказывали и другие отцы:

«Бог, знающий всё прежде бытия его, предызображая прежде основания мира таинство домостроительства Своего во плоти, <...> на земле же **Самого Себя (представил) в создании Адама, который, по слову блаженного Павла, есть**

⁴⁷¹ Иринея Лионский, святитель. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1996. – 638 с. – С. 585.

⁴⁷² Там же. С. 455.

⁴⁷³ Там же. С. 238.

образ будущего» (Прп. Феодор Студит. *Против иконоборцев семь глав*, 3)⁴⁷⁴;

«<...> 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. Ибо не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образцом. Ибо хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению... Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у коего всё перед очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний, но не пребыл таким, устремлен был к сему, но не достиг сего» (Свт. Николай Кавасила. *Семь слов о жизни во Христе*, 6)⁴⁷⁵.

Таким образом, можно смело сказать, что мы вовсе не «рискуем растеряться среди различных утверждений» об образе Божиим в человеке, как опасался Лосский. Всё многообразие утверждений сводится, по сути, к двум: по образу Божественного естества сотворена душа человека, многообразные свойства которой суть отражение свойств первообразной природы; когда же говорится (у сщмч. Иринея Лионского) о творении по образу Божию и тела человеческого, то речь идет о творении по образу человеческого образа Христа-Логоса. **Оба понимания не противоречат друг другу, так как Новый Адам – образец для Ветхого – является совершенным Человеком, душа Которого – образ божественного естества.**

Не обращая внимания на без труда обнаруживаемое единство святоотеческих мнений об образе Божиим в человеке, Лосский находит, вместо того, нечто другое. Сославшись на слова свт. Григория Нисского, что «человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению, ибо добродетель независима и сама себе госпожа», Владимир Николаевич делает вывод:

«Итак, как сотворенный по образу Божию человек является существом личностным, он – личность, которая не должна

определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»⁴⁷⁶.

Смысл сказанного некоторым образом двойится. Не совсем ясно, сотворена ли по образу Божию человеческая личность, или – природа. Лосский пишет:

«Человеческая личность – не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы – не части Существа Божественного. Поэтому сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом»⁴⁷⁷.

Дабы нам точнее понять то, что хочет сказать Лосский, продолжим цитирование:

«Первый человек, содержащий в себе всю совокупность человеческой природы, был также и единственной личностью: „Ибо имя Адам, – говорит св. Григорий Нисский, не дается предмету тварному, как в последующих повествованиях. Но сотворенный человек не имеет особого имени, это всечеловек, то есть заключающий в себе всё человечество. Итак, благодаря этому обозначению всеобщности природы Адама мы приглашаем понять, что Божественное Провидение и Сила охватывают в первозданном весь род человеческий. Ибо образ Божий не заключен в одной части природы, ни благодать не заключена в одном только индивиде среди тех, которые относятся к нему, но действие их распространяется на род человеческий в целом. <...> Нет никакого различия между человеком, образованным в начале создания мира, и тем, который придет в конце его: они одинаково носят в себе образ Божий...“ Следовательно, человек, созданный по образу Божию, это природа, понятая как целое. Она же имеет в себе подобие Божие. Божественный образ, свойственный личности Адама, относится ко всему человечеству, ко „всечеловеку“. Поэтому в роде Адама умножение личностей, из которых каждая сообразна Богу, можно было бы сказать, множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей, совершенно не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям. Наоборот, человеческая личность не может достичь полноты, к которой она призвана, не может быть совершенным образом Божиим, если она присваивает себе часть природы, считает ее своим личным достоянием. Ибо образ Божий

⁴⁷⁴ О святых иконах и иконопочитании. Опровержения иконоборцев. Сборник трудов. Краснодар: Текст, 2006. – 330 с. – С. 171.

⁴⁷⁵ Николай Кавасила, святитель. Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2002. – 240 с. – С. 97–98.

⁴⁷⁶ Лосский Вл.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 172.

⁴⁷⁷ Там же.

достигает своего совершенства только тогда, когда человеческая природа становится подобной природе Божией, когда она стяжает полное приобщение нетварным благам. Однако существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами»⁴⁷⁸.

Даже в таком виде⁴⁷⁹ процитированный Лосским текст свт. Григория Нисского не дает оснований для сделанных умозаключений. То, что «образ Божий не заключен в одной части природы, ни благодать не заключена в одном только индивиде среди тех, которые относятся» к роду человеческому, далеко не означает, будто существование отдельных индивидов – последствие грехопадения. О какой «общей природе» говорит Лосский? Ясно, что «человеческая личность – не часть существа человеческого». Но что можно сказать о сотворенной по образу Божию человеческой природе? По Лосскому, «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом». Следует ли это понимать так, что сообразны Богу и душа, и тело? Очевидно, так. Но зададимся вопросом: проистекает ли из этих рассуждений, что все «личности» имеют **одну душу и одно тело на всех**, а разнообразие и число душ и тел, то есть природ, «разделенных между индивидуумами», есть лишь то, что возникло вследствие грехопадения и только **«кажется»?** Для Лосского (как, впрочем, и для остальных «героев» нашего сочинения) в этом нет ничего невозможного, ибо **«ипостась», «личность» мыслится им как некий несводимый к природе и превосходящий ее «резервуар» для общего содержания, общей всем личностям (душевно-телесной?) природы.** Но насколько такая мысль может быть признана соответствующей учению о человеке святителя Григория?

Попытаемся уточнить наше понимание мысли свт. Григория, обратившись к главе 22 сочинения *Об устройении человека*, где он возвращается к теме творения человека по образу Божию:

«Бог говорит: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию; и сотвори Бог человека; по образу Божию сотвори его* (Быт. 1:26–27). Поэтому образ Божий, усматриваемый во всём естестве человеческом, уже был, но не произошел еще Адам, потому что Адамом по словопроизводству

означается земная тварь, как говорят сведущие в еврейском языке, почему и апостол, преимущественно обученный отечественному языку израильтян, называет человека *от земли перстным* (1 Кор. 15:47), как бы переводя на греческий язык название Адам. Итак, по образу сотворен человек – это всецелое естество, эта богоподобная тварь; и по образу сотворена всемогущей Премудростью не часть целого, но вся в совокупности полнота естества. Знал Объемлющий горстью все пределы, как говорит Писание, выражающеся: *в руке Его вси концы земли* (Пс. 94:4); знал Ведущий всё и прежде бытия вещей, объяв ведением, в каком числе род человеческий»⁴⁸⁰.

Из этого и предыдущего отрывков можно понять, что **«вся в совокупности полнота естества» – это всё совокупно человечество: от Адама, «образованного в начале создания мира, и того, который придет в конце его».** Святитель говорит и о некоем предшествовании сотворению Адама и всех последующих людей усматриваемого во всей человеческой природе образа Божия и что «нет никакого различия между человеком, образованным в начале создания мира, и тем, который придет в конце его: они одинаково носят в себе образ Божий». Святитель также говорит: «вся в совокупности полнота естества» сотворена «прежде бытия вещей». Что это значит? Можно ли утверждать, как это делает Лосский, будто речь идет о некой «природе, понимаемой как целое»? Да, но в том смысле, что **все человеческие индивиды даже еще прежде своего бытия уже суть те, кого «Божественное Провидение и Сила охватывают в первоначальном» Адаме, то есть** (скажем, заканчивая цитату) – **«весь род человеческий».** Спросим теперь: возможно ли представить, что свт. Григорий понимает «всецелое естество» еще и иначе? Здесь нам кажется полезным напомнить, что речь идет о трактате *Об устройении человека*, и вновь высказать мысль, уже высказанную прежде, когда мы писали о взглядах несомненно оказавшего здесь влияние на Лосского де Любака: единство «всецелого естества» есть единство **морфологическое**, оно заключается в **едином устройении** человеческой природы таким образом, что **одно и то же устройство** (включая и сообразность образу) имеют «и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной». Разумеется, это единое устройство не принадлежит какому-то отдельному индивиду, но всем одинаково. Святитель очень подробно описывает устройство человека, его души и тела,

⁴⁷⁸ Там же. С. 172–173.

⁴⁷⁹ Лосский здесь следует излишне вольному переводу Анри де Любака (указание на это см. на с. 165 цит. изд. в Прим. 161), отчего вдруг в тексте появляются разные «индивиды» и «всечеловеки», которых в греческом оригинале нет.

⁴⁸⁰ Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. – С. 164–165.

свойств их. Но если мы предположим, соглашаясь с Лосским⁴⁸¹, некое предшествующее единство Адама как существование какого-то «Всечеловека», которого грехопадение разрывает на части, то трудно будет представить последствия грехопадения иначе, чем хаосом фрагментов тела и души Адама, присвоенных несводимыми к этим фрагментам личностями, разве только если не допустить, что у Адама было **иное** устройство в виде, например, грандиозной **матрешки**, набитой индивидами. Впрочем, данное понимание вовсе уж никакое и не следует из греческого текста свт. Григория, так как никакого «**всечеловека**» там не обретается, а сказано лишь то, что «человек» («εἶς ἰμια сотворенного человека не как кого-то конкретного, а общее» (ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τις, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν)), то есть оно именуется равно всех людей, начиная с Адама.

Таким образом мы видим: у свт. Григория мысль, что человек (как «природа, понимаемая как целое») сотворен по образу Божию, означает: все люди (каждый индивид человеческой природы) сотворены по образу Божию.

Однако остается неразрешенным вопрос: если, по Лосскому, быть сотворенным по образу Божию значит быть «существом личностным», «личностью, которая не должна определяться своей природой», то не получается ли, что образом Божиим в человеке надо считать оную «личность» или «личностность», а не человеческую природу? Такая мысль вполне вероятна. Да и Лосский «проговаривается» ведь, что именно **личности** сообразны Богу. Обращение к свт. Григорию, кажется, не очень помогает Лосскому. Сотворение человеческой природы по образу Божию ставится под сомнение. «Человек, созданный по образу Божию, это природа, понятая как целое», – говорит Лосский. Но буквально в следующем предложении он «уточняет»: «Она же имеет в себе подобие Божие. Божественный образ, свойственный личности Адама». То есть получается, что всё-таки не человек, и даже не «Всечеловек», не душа и тело человека как «индивида» или «Всечеловека», а его личность – «несводимость, а не „нечто несводимое“», – понятие о которой невозможно сформулировать, имеет в себе образ Божий. Этого, понятно, вывести из слов св. Григория невозможно...

Лосский не может примирить свои взаимоисключающие утверждения и просто «забывает» о противоречиях и устремляется дальше, к пониманию «личности». И здесь нам нужно вновь вернуться к пониманию Лосским термина «личность» и к тому, каким способом он отличает личность от «индивида»:

⁴⁸¹ Не только, впрочем, с Лосским. Он здесь, вслед де Любаку, мыслит в парадигме взгляда Оригена.

«Мы привыкли, – говорит Лосский, – считать эти два выражения – личность и индивид – почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем, и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично. В нашем настоящем состоянии, сами будучи индивидами, мы воспринимаем личность только через индивид. Когда мы хотим определить, „охарактеризовать“ какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, „черты характера“, которые встречаются и у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно „личными“, так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его „им самим“ – неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и „бесподобной“. Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего „характера“ – наименее личен»⁴⁸².

Поскольку в природе человека, в индивиде человеческого рода (во всех душах и телах, составляющих индивиды; да и во всём, принадлежащем «общей природе», то есть «Всечеловеку» – общей душе и общему телу всецелого человечества – тоже) Лосский не видит «ничего такого, что относилось бы собственно к личности», то ему резонно кажется бесполезным и даже вредным обращать внимание на принадлежащие индивиду «черты характера» для достижения понимания «личности». Владимир Николаевич уверен, что «мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении»⁴⁸³.

Но в учении свв. отцов мы не найдем никакого «смешения» природных свойств и ипостасных особенностей, тех черт, которыми характеризуется ипостась. Именно ипостась дается нам в своих особенностях, в своих характерных чертах (*χαρακτήρ*), позволяющих отличить одну ипостась (личность) от другой, принадлежащей той же природе. В сочинении *К еллинам* свт. Григорий Нисский говорит:

«Петр разнится от Павла, поелику такая-то ипостась в каждом из них, потому что разнятся между собою в чем-либо,

⁴⁸² Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 173–174.

⁴⁸³ Там же. С. 173.

обыкновенно составляющим ипостась, а не сущность, каковы, например: неимение волос, рост, отечество, сыновство и тому подобное. <...> Слово *ипостась* прямо ведет мысль слушателя к тому, чтобы искать чела, покрытого рубцами, синего, отца, сына и подобного тому. Называю же вид, то есть сущность, чтобы познать именно живое существо словесное, смертное, обладающее умом и сведением, и живое существо бессловесное, смертное, ржущее, и тому подобное. Если же не одно и то же сущность и неделимое, то есть ипостась, то не одни и те же черты, отличающие ту и другую»⁴⁸⁴.

Приведем также слова прп. Иоанна Дамаскина:

«Ипостасная особенность (Ἰποστατικὸν δὲ ἰδιώμα), – поясняет прп. Иоанн Дамаскин, – то, которое отделяет ипостась от другой ипостаси, как курносый нос, белая или темная кожа, плешь и тому подобное – ведь не всякий человек курносый, но один курносый, другой крючконосый, а третий с прямым носом, и не всякий человек белокожий, но один белокожий, другой темнокожий, а третий смуглый, и не всякий человек плешив, но один плешив, а другой волосат, то есть густоволос» (О свойствах двух природ..., 6)⁴⁸⁵.

И далее прп. Иоанн обобщает сказанное:

«И проще говоря, относительно человечества: всё, что люди имеют данным от Творца, согласно святым отцам и истинному суждению, суть природны особенности (φυσικά εἶσιν ἰδιώματα) <...> А то, что одни из ипостасей того же вида имеют, а другие нет, суть ипостасные особенности (ἰποστατικά εἶσιν ἰδιώματα).

Итак, невозможно усмотреть ни совокупность свойств данного вида в другом виде, ни совокупности свойств данной ипостаси в другой ипостаси»⁴⁸⁶.

Напомним также цитированный нами при разборе взглядов Балтазара текст прп. Максима Исповедника:

«...как мы при определении ипостаси просто говорим: „Ипостась есть некая сущность с особенностями (Ἰποστασίς ἐστὶν οὐσία τις μετὰ ἰδιωμάτων), или же некая сущность, содержащая каждую из своих особенностей, которые присутствуют в отдельном индивидуе (ἐν τῷ οἰκεῖῳ ἀτόμῳ)“, так же и о дополнительно определяемой ипостаси, а не об ипостаси просто,

говорим: „Сложная ипостась есть некая сложная сущность с особенностями, или же некая сложная сущность, содержащая каждую из всех особенностей, которые присутствуют в отдельном индивидуе“» (Письмо XIII)⁴⁸⁷.

Разумеется, человеческая личность, ипостась обладает всеми своими свойствами: как природными (то есть видовыми), так и личными особенностями. Ибо, конечно, плешивость не отрицает ни наличия головы, ни разумности или смертности. Ипостась, повторим, несводима к совокупности своих свойств, но не потому что она ей противоположна. А потому что она природными свойствами и ипостасными особенностями не исчерпывается; потому что наша познавательная способность свойствами, чертами, характеризующими ипостась, ограничена. Истинная любовь к личности не может быть сведена, без сомнения, к любованию внешними чертами ипостаси. Но не следует игнорировать факт, что об ипостасных особенностях, по которым описывается ипостась, особенно много писалось во время борьбы за иконопочитание⁴⁸⁸. **И откуда бы было взяться иконописи, если бы мы пренебрежительно отвергали так называемые индивидуальные свойства, как «свойственное падшему человечеству смешение личности и природы»⁴⁸⁹!**

Мы принуждены сделать заключение, что попытка осмысления понятия «личность» в связи с сотворением человека по образу

⁴⁸⁷ Здесь, разумеется, нужно не забывать, что в отношении Христа сказать о *сложной сущности* (как общем для единосущных ипостасей) нельзя, ибо Он не является индивидуом какого-то вида «христов».

⁴⁸⁸ См., напр.: «При всяком изображении изображается не природа предмета, но самый предмет в своих частных чертах (ипостась). Ибо каким образом могла быть изображена природа, которая не была видима в отдельном предмете? Например, Петр изображается не в том отношении, поскольку он есть разумное существо смертное, способное к мышлению и познанию, так как это определяет не только Петра, но и Павла и Иоанна и всех остальных того же вида, но изображается лишь настолько, насколько он – вместе с общим определением – отличается от остальных людей, имея некоторые частные особенности, а именно: орлиный или тупой нос, или курчавые волосы, или хороший цвет лица, или красивые глаза, или что-либо другое, характеризующее присущий ему наружный вид. Затем, хотя он состоит из души и тела, но ни одно свойство души не отражается во внешности изображения. Да и как бы это может быть, коль скоро душа невидима? Так и в отношении ко Христу: Он может быть изображаем не с той стороны, что Он есть просто человек, хотя остается вместе и Богом; но постольку, поскольку Он, отличаясь личными свойствами от всех подобных Ему, был распят, и в таком виде изображается. Итак, Христос опишем по личному бытию (ипостаси), хотя по Божеству и неопишем, а не со стороны тех естеств, из которых Он состоит» (Прп. Феодор Студит. *Опровержение* III, 34 // О святых иконах и иконопочитании. – С. 143).

⁴⁸⁹ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 174.

⁴⁸⁴ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 91.

⁴⁸⁵ Иоанн Дамаскин, преподобный. Христологические и полемические трактаты. – С. 86. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁴⁸⁶ Там же. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

Божию оказалась основанной на учении Церкви Лосским не более чем попытка найти «новый смысл» термина «ипостась».

Представляется весьма вероятным, что **если он и богословствовал в некоем русле, то не в русле традиции отцов**⁴⁹⁰.

Еще одним подтверждением этому является понимание Лосским словосочетания «воипостазированной природы». Он пишет:

«Леонтий Византийский, богослов VI века, обозначает природу, заключенную в личности, особым термином *εὐλοστατον* – „воипостазированной“, то есть та, что содержится в ипостаси или личности. Всякая природа содержится в чьей-то ипостаси и не может иметь иного существования, заявляет он. Но на низших ступенях бытия ипостась означает личность только в том случае, если речь идет о существах духовных, о людях, об ангелах, о Боге. В качестве личности – а не индивида – ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ. Пресвятая Троица – не три Бога, но один Бог. Если множественность человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на множество индивидов, то это потому, что мы знаем только то поколение, которое появилось после грехопадения, знаем человеческую природу, утерявшую подобие природе Божественной» (*Очерк мистического богословия Восточной Церкви...*, VI)⁴⁹¹.

В примечании Лосский сообщает, что «**те же идеи** развивают св. Максим Исповедник (PG 91. col. 557–560) и св. Иоанн Дамаскин (ТИПВ, 53)».

Действительно, и прп. Максим, и прп. Иоанн вполне единомысленны с Леонтием. Однако нелишне заметить, что оба говорят не о содержащейся в человеческих ипостасях такой общей природе, которая соединяет людей в одного человека (какова общность

⁴⁹⁰ Поделимся одним наблюдением. В статье *Богословское понятие человеческой личности* Лосский пишет: «Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности?» (Богословие и Боговидение. С. 298). И вот что интересно. Перед нами, по сути, незакавыченная цитата из книги Анри де Любак «Католичество»: «личность не есть ни облагороженный индивид, ни возвышенная монада» (Анри де Любак. Католичество. С. 264). Де Любак корректно дает в примечании ссылку на слова Габриэля Марселя: «Личность не может быть ни разновидностью, ни возвышением индивида»: Gabriel Marcel. *Acte et Personne*, см. *les Recherches philosophiques*, t.4 (1934–1935), p. 160. Лосский не ссылается на источник, однако заимствование очевидно...

⁴⁹¹ Лосский Вл.Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие.* – С. 174–175.

природы Св. Троицы), а об **ипостасном соединении**⁴⁹² **конкретной души и конкретной плоти в сложной ипостаси**⁴⁹³, отличной от других ипостасей и тем, что душа и плоть одной ипостаси не являются душой и плотью – другой⁴⁹⁴. Говоря же о Христе, они подчеркивают то именно, что одушевленная плоть Его есть часть сложной ипостаси двух природ, и принадлежит не кому другому, а только Ему, и ничьи больше душа и плоть Ему не воипостасны:

«Мы знаем, опять же, что плоть Господня никогда не существовала сама по себе, и не имела никакого начала или причины существования, кроме Сына и Слова Божия, и не принадлежало это тело и непорочная душа никому другому, кроме Сына Божия» (*Слово о вере против несториан*, 20)⁴⁹⁵.

Лосский, стремясь понимать термины «сущность» и «ипостась», исходя из их употребления в триадологии, проводит слишком прямую аналогию единосущия ипостасей Троицы с единосущием ипостасей человеческих. Но не так у свв. отцов. И хотя и в случае, если речь идет о Троице, и когда речь идет о человечестве, понятия «сущность» и «ипостась» свв. отцы понимают как «общее» и «частное», но различие делается очень четко определенное. Свт. Григорий Богослов учит:

«У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в Трех; потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде,

⁴⁹² См.: «при одновременном схождении ради возникновения некоего целого истинное ипостасное соединение частей, сходящихся друг с другом для сложения некоего целого, принимая каждую их особенность, которая отграничивает часть от сущностной общности, вместе с общим, выказывает ее воипостасной, а не ипостасью, потому что она не существует отдельно сама по себе, отграниченная от однородных вещей, или же от того, что в соединении ради возникновения некоего целого сосуществует с ней; а именно это и свойственно ипостаси» (Максим Исповедник, преподобный. *Письмо XV // Письма*. С. 185); «Ибо, хотя нет природы, лишенной ипостаси, или сущности, не имеющей лица (ведь и сущность, и природа усматриваются в ипостасях и лицах), однако нет необходимости, чтобы природы, ипостасно соединенные друг с другом, имели каждая свою ипостась» (Прп. Иоанн Дамаскин. *ТИПВ*, 53 // Источник знания. – С. 248).

⁴⁹³ Буквально несколькими строками выше указанного Лосским фрагмента прп. Максим пишет: «одна и всё та же ныне и прежде ипостась Слова; только прежде она была беспричинна, проста и несложна, а потом по причине принятия умно одушевленной плоти стала, не меняясь, воистину сложной» (Письма. – С. 184). И у прп. Иоанна глава 53 *Точного изложения...* является пояснением к главе 51, где речь идет «об одной сложной ипостаси Бога Слова» (Источник знания. – С. 245).

⁴⁹⁴ «душа моя принадлежит мне, а не другому, и тело именно мое, а не другого, и все свойства души и тела моего мои, а не другого...» (Иоанн Дамаскин, преподобный. *Слово о вере против несториан*, 25 // Христологические и полемические трактаты. – С. 146).

⁴⁹⁵ Иоанн Дамаскин, преподобный. Христологические и полемические трактаты. – С. 144.

и Другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся; и всё то не имеет места, что бывает в вещах делимых. Напротив, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Поэтому, когда имеем в мысли Божество, первопричину и единоначалие, тогда представляемое нами – одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество⁴⁹⁶, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее одновременно и равночестно, тогда Поклоняемых – три.

Скажут: „Что ж? Не одно ли Божество и у язычников, как учат те из них, которые совершеннее других любомудрствовали? И у нас целый род – одно человечество. Однако же у язычников богов, как и у нас людей – много, а не один“. Но там, хотя общность и имеет **единство, усматриваемое (θεωρητόν),** **впрочем, мысленно (ἐπίνοια),** однако ж отдельных (καθ' ἑκάστον) [людей] много, и они разделены между собою временем, страстями и силою. Ибо мы не только сложны, но и противоположны, как друг другу, так и самим себе <...> Напротив того, каждое из Них (Лиц Божества. – *Авт.*), по тождеству сущности и силы, имеет такое же единство с Соединенным, как и с самим Собою» (*Слово 31. О Святом Духе*)⁴⁹⁷.

Совершенно то же говорит прп. Иоанн Дамаскин:

«Следует же знать, что одно – усматривается на деле, и другое – словом и примышлением. Итак, во всех созданиях различие лиц усматривается на деле – ведь Петр на [самом] деле созерцается отличным от Павла. Общность же, и связь, и единство созерцается словом и примышлением. Ибо мы умом постигаем, что Петр и Павел одной и той же природы, имеют одно общее естество. Ибо каждый из них – животное разумное, смертное; и каждый есть плоть, одушевленная душою, как разумной, так и одаренной рассудительностью. Итак, эта общая природа постигается умом; ибо ипостаси не существуют одна в другой, но каждая особо и порознь, т.е. сама по себе, и каждая имеет много такого, чем одна от другой отличается. Ибо они и местом отделяются,

и временем различаются, и отличаются умом, силой, видом или образом, нравом, темпераментом, достоинством, поведением и всеми характеристическими свойствами; более же всего тем, что существуют не одна в другой, но отдельно; поэтому и говорится: два, три человека и многие.

Это же можно видеть и во всей твари; но в Святой и пресущественной, и высшей всего, и непостижимой Троице иное; ибо здесь общность и единство усматриваются, на самом деле, по причине сочности лиц и тождества их сущности, действия и воли, по причине согласия познавательной способности и тождества власти и силы, и благодати – я не сказал: подобия, но тождества – также единства происхождения движения, потому что одна сущность, одна благодать, одна сила, одно хотение, одно действие, одна власть; одно и то же, не три, подобные одно другому, но одно и то же движение трех ипостасей; ибо каждая из них едина есть с другой, не менее как с самой собою; ибо Отец и Сын и Святой Дух во всем едины, кроме нерожденности, рождения и исхождения, мыслью же разделенные, ибо мы знаем единого Бога, но замечаем мыслью различие только по свойствам, т.е. отчеству, сыновству и исхождению, как различаем причину, зависящее от причины и совершенство ипостаси, или образ бытия. Ибо в отношении к неопишуемому Божеству мы не можем говорить ни о местном расстоянии, как в отношении к нам, потому что ипостаси находятся одна в другой, не сливаясь, впрочем, но соединяясь, по слову Господа, сказавшего: Аз во Отце и Отец во Мне (Ин. 14:11), – ни о различии хотения, или мысли, или действия, или силы, или чего другого, что производит в нас действительное и совершенное разделение. Поэтому об Отце, Сыне и Святом Духе говорим не как о трех Богах, но, вернее, как об едином Боге» (*ТИПВ, 8*)⁴⁹⁸.

Отметим интересную деталь: Лосский называет кажущимся **разделение** индивидов, а свт. Григорий называет мысленным **единство** отдельных людей. Лосский видит в этом отличии единства Троицы и человеческого рода последствие грехопадения:

«После первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов. Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он

⁴⁹⁶ Отметим, что слишком буквальное прочтение этого выражения свт. Григория послужило некоторым богословам «основанием» понимания общей сущности как содержимого ипостасей-резервуаров. См., напр.: «...мы можем воспользоваться разъяснениями Григория Богослова, который, как обычно, выражает очень многое в очень немногих словах. Так, в *Беседе 31, О Святом Духе*, он называет три ипостаси божества τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης („то, в чем божественность“ или, еще более буквально, „те, в которых божественность“), определяя, таким образом, ипостаси как своего рода „резервуары“ сущности. (Лурье В.М. История Византийской философии).

⁴⁹⁷ Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений. Т. 1. – С. 451–452. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁴⁹⁸ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 172–173. Вообще странно, что де Любак, Лосский и прочие учат о единосущности ипостасей Троицы, отождествляя его с единосущием ипостасей человеческих, при этом игнорируя ясное различие понимания единосущия в учении о взаимопребывании (τερηχθήσεως) ипостасей Троицы «одна в другой».

становится частью целого, но как личность – он отнюдь не „часть“; он сам в себе всё содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы» (*Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, VI)⁴⁹⁹.

Однако таким образом встает вопрос о времени грехопадения. Если разделение на индивиды, каждый из которых состоит из отдельных собственных души и тела, является следствием грехопадения, если телесное разделение есть уже следствие первородного греха, то не следует ли нам, вслед Оригену, думать, что грехопадение совершилось еще до творения Евы из тела Адама? Ведь трудно утверждать, что Ева имела такое же единство с Адамом (то есть душой и телом Адама), как и с самой собою (то есть со своими душой и телом). Однако Лосский берет за утверждение и это: «взятая от Адама Ева – „кость от кости его и плоть от плоти его“, новая человеческая личность, дополняла природу Адама, была той же природой, той же плотью. Только вследствие грехопадения эти обе первые человеческие личности стали двумя отдельными природами, двумя индивидуальными существами, связанными между собой внешними сношениями»⁵⁰⁰. Но можно догадаться, что Лосскому и в голову не приходит понять слова о плоти и костях буквально. Иначе он мог бы ужаснуться предстающей взору картине...

Кажется, что он мог бы сосредоточиться на открывающейся картине, когда писал: «сотворил Он женщину и привел ее к мужчине, и мужчина признал Еву себе „единосущной“ – костью от его кости и плотью от его плоти. Святые отцы сближают исхождение Святого Духа с тем, что они называют „исхождением“ Евы, – иной, чем Адам, однако имеющей одну с ним природу; единство природы и множественность лиц уже говорит нам о тайнах новозаветных»⁵⁰¹. Раз уж Лосский сам понимает, что Бог привел Еву к Адаму, то мог бы и понять, что даже неопределенное «содержимое» в них (и уж тем более их души и тела!) содержится не так, как у Лиц Троицы, ибо единосущная Адаму Ева даже до грехопадения была отделена хотя бы пространственно. Но нет. Да и как он смог бы это понять, ведь строкой выше он прозревает, что человек «является ипостасью земного космоса»⁵⁰². Эту непоследовательность мы можем объяснить или бессознательной, по-видимому, неготовностью Лосского, как человека субъективно верного православию, помыслить Всечеловека Андрогинном, которому предстояла задача преодолеть свою двуполость в себе, или – что кажется логичным в контексте

⁴⁹⁹ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 175.

⁵⁰⁰ Там же.

⁵⁰¹ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 296.

⁵⁰² Там же.

понимания существования индивидов (множества одушевленных тел) как последствия грехопадения – **представлением о самом Всечеловеке как существе нематериальном, лишенном плоти**. Второе, разумеется, вполне согласуется с учением Оригена о падшем человечестве как о тех, кто «из области невидимого переселились в область видимого и, ниспавши на землю, стали нуждаться в грубых телах» (*О началах*, III, 5, 4. Фрагмент из *Письма Иеронима к Авиту*)⁵⁰³.

Впрочем, нам нет нужды силиться представить себе это «онтологическое единство природы, общей всем людям» как единого «Всечеловека», как некие единые Душу и Тело, содержащиеся во всех личностях, ибо даже свт. Григорий Нисский, к авторитету которого Лосский прибегал, аналогию единства Лиц Троицы и человеческих ипостасей проводил на основании **общих понятий** (*ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*), а не в том фантастическом смысле, что видится Лосскому. И единство, о котором говорит свт. Григорий Богослов, единство, **усматриваемое мысленно** в отдельных людях, свт. Григорием Нисским утверждается как **единое устройство человеческой природы**.

Говоря, что «природа есть содержание личности, личность есть существование природы», Лосский имеет в виду вовсе не то, что мы могли бы подумать, если бы интерпретировали эти слова в согласии со святоотеческим учением. То есть не то, что ипостась (личность) есть единство души и тела, которые она содержит в себе как целое; и не то, что ипостась (личность) есть конкретное частное существование общего всем ипостасям устройства. Нет, как будто напрочь **забыв о человеческих душе и теле**, Лосский «содержание» личности/ипостаси представляет чем-то непредставимым, **бесформенным**, неким мутным, неопределимым «содержимым»⁵⁰⁴, и даже, вспомним, не содержимым «**чего-то несводимого**» к содержимому, а – **содержимым несводимости к содержимому**. И эта мутная картина мыслится Лосским «основой христианской антропологии»:

«Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это – основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо „христианство есть некое подражание природе Божией“, говорит святой Григорий Нисский»⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе. – С. 285.

⁵⁰⁴ См.: Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 175.

⁵⁰⁵ Там же.

Как «понимает» Лосский святителя Григория, мы уже видели. И в данном случае его понимание тоже нельзя назвать верным. Вот что говорит сам свт. Григорий:

«...одно и то же (Божество) есть и правда, и премудрость, и сила (1 Кор. 1:24), и истина (Ин. 14:6), благодать и жизнь (Ин. 14:7), и спасение (Деян. 4:12), и нетление, и непрелагаемость, и неизменяемость; а всё, что мыслится высокого чрез обозначение такими именами, всё это и есть Христос и изрекается о Нем. Итак, если в имени Христос разумеется совокупность всего высокого (ибо в высочайшем из значений содержатся и прочие, так что каждое из них созерцается в понятии царства), то, выводя отсюда следствие, мы, может быть, поймем, что значит христианство. Ибо, если именем, превосходящим (все) имена, служащие для изъяснения нетленного естества, именуемся также и мы, соединившиеся с Ним чрез веру в Него, то вполне необходимо, чтобы вследствие этого мы имели общность имен и относительно тех понятий, которые вместе с этим именем усматриваются в оном нетленном естестве. Ибо как по причастию ко Христу мы получили название: христиане, то по этой самой причине необходимо, чтобы это имя влекло за собою нашу общность со всеми высокими именами. И как в (рыболовной) сети потянувший за крайнюю петлю, за нее одну потянул бы и все соединенные друг с другом, так, поскольку с именем Христос соединяются и прочие имена, изъясняющие оное неизреченное и многовидное блаженство, то необходимо, восприяв одно (имя), вместе с одним привлечь и прочие.

Итак, если кто принимает на себя имя Христово, а того, что умопредставляется вместе с этим именем, не являет в жизни, тот ложно носит это имя; по представленному нами примеру, оно есть бездушная маска с чертами человеческого образа, наложенная на обезьяну. Ибо как Христос не может быть Христом, если Он не есть Правда, и Чистота, и Истина, и Отчуждение от всякого зла; так не может быть и христианином (то есть истинным христианином) тот, кто не обнаруживает в себе общности с этими именами. Итак, если бы нужно было кому-либо истолковать смысл слова: христианство посредством определения, то мы скажем так: христианство есть подражание божескому естеству» (*К Армонию о том, что значит звание «христианин»*)⁵⁰⁶.

Не о тождественности единосущия Троицы и единосущия человечества говорится здесь, а о том, что христиане должны уподобиться Христу в «правде, и чистоте, и истине, и отчуждении от всякого зла»

⁵⁰⁶ Творения святого Григория Ниссакого: [в 8 ч.]. Ч. VII. 1868. – 538 с. – С. 215–217.

и прочем, всем «что ни разумеется высокого чрез обозначение этими именами», свойственного Христу Богу.

Выше мы оставили без рассмотрения ряд высказываний Лосского о воспринятой Христом природе. Например, термин «ипостасное единство», «наводит» Лосского «на мысль о некоей природе, или человеческой сущности, которая бы предсуществовала воплощению и затем вошла в Ипостась Слова», несколько далее он говорит, что «человеческая природа, или субстанция, принятая на Себя Словом, получает свое существование в качестве этой природы, этой частной субстанции, только с момента воплощения <...> Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал „единосущным нам“, никогда не имело никакой другой ипостаси». В другом месте он утверждает:

«Человеческая природа, воспринятая на Себя и присвоенная Себе Сыном, получает свое бытие в Его Божественной Ипостаси: **никакой другой природы не было раньше, никакая природа не входила в соединение с Богом, но она проявилась с момента благовещения как человеческая природа Слова**»⁵⁰⁷.

Этот абсурд, когда **воспринято** оказывается **никогда не существовавшее** раньше, вызван абсурдным отказом следовать свв. отцам в их различении природы и ипостаси как общего и частного и неспособностью отчетливо мыслить содержание ипостаси как конкретных души и тела.

Ясность и строгость святоотеческой мысли превращаются в таинственное и туманное марево. Это «марево», застилающее богословское зрение и подменяющее собою святоотеческое учение о сущности и ипостаси, не может не оказывать влияния на другие связанные с ним (учением о сущности и ипостаси) аспекты богословия.

Рассматривая общую человеческую природу как общее содержание всех ипостасей/личностей по аналогии с Троицей, Лосский оказывается в ситуации, когда, как было сказано, существование отдельных сложных ипостасей/лиц/индивидов – частей человеческого рода – являющих собою ипостасно соединенные души и тела как свои части, должно быть признано последствием грехопадения. Более того, Лосский, полагая в своем примере с переписью при Августе, что переписи подлежали не ипостаси (прежде всего – ипостась Богочеловека, но и ипостаси людей), а индивиды, на которые вследствие грехопадения разделена общая природа, должен, по всей видимости, и **рождение Христа как «человеческого индивида» также признать последствием грехопадения**. И если прямо этого Лосский не говорит, то это всё-таки следует из

⁵⁰⁷ Лосский Вл.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 187.

его представления о том, что «если множественность человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на множество индивидов, то это потому, что мы знаем только то поколение, которое появилось после грехопадения, знаем человеческую природу, утерявшую подобие природе Божественной». Согласившись с такой логикой, придется признать, что и рождение Христа было последствием грехопадения, поскольку **Христос, как индивид, принадлежит к этому «поколению, которое появилось после грехопадения»**⁵⁰⁸.

Теперь мы попытаемся показать, что вышеизложенные взгляды Лосского привели его к чуждым учению Церкви сотериологии, экклесиологии и эсхатологии.

Домостроительство спасения раскрывается Лосским в учении о «**космическом Адаме**». Он, пытаясь опереться на учение прп. Максима Исповедника о «разделениях» и «соединениях», пишет:

«Основное разделение, в котором коренится вся реальность тварного бытия, это противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение на тварное и нетварное.

⁵⁰⁸ Позволим себе процитировать здесь сказанное нами выше относительно «новых теологов».

Именно учение Оригена видится нам лежащим в основании представления «новых теологов» (включая Балтазара и де Любака) о личности. Эта разными способами утверждаемая ими **инаковость личности по отношению к природе** имеет ясную параллель у Оригена, в его учении о том, что **человеческая природа** (в смысле, который нам внят из творений свв. отцов, то есть душа и тело) да и **вся совокупность творения** – это **состояние**, являющееся результатом грехопадения и последовавшего ниспадения Единого Существа, и **нуждается в преодолении**, и будет преодолено во всеобщем восстановлении духов/умов во Христе. Ориген, напомним, пишет об этом так:

«Ум, вследствие падения, сделался душою, и, наоборот, душа, научившись добродетелям, делается умом. Подтверждение этого мы можем найти, если исследуем относительно души Исава: за прежние грехи он был осужден на худшую жизнь. И о небесных телах должно полагать, что душа (или как бы мы ее ни назвали) солнца получила начало не в то время, когда сотворен был мир, но прежде чем она вошла в это светящееся и горящее тело. Подобным же образом мы должны думать и о луне, и о звездах, что они принуждены были подчиниться суете за предшествующие вины: ради награды в будущем – подчиниться не добровольно, не по своей воле, но по воле Того, Который указал им их должности» (*О началах*, II, 8, 3. Фрагмент из *Письма Иеронима к Авиту*);

«...разумное существо будет постепенно возрастать – не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но так, что совершенный ум, с обогащенной мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию; **при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств**» (*О началах*, II, 11, 7).

Такое понимание приоткрывает нам возможность более отчетливого уразумения неявного смысла, подразумеваемого «новыми теологами» под воплощением. **Боговоплощение оказывается принятием души и тела в смысле восприятия последствий грехопадения.**

Затем тварная природа разделяется на небесную и земную, на умозрительное и чувственное. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен рай. Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: мужской и женский.

Адам должен был превзойти эти разделения сознательным делом, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, от всего его отрешающей и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В-третьих, его дух и само его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с небесной ее твердью. На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И, наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему всё Его творение и получил бы от Него во взаимности любви – по благодати – всё, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса.

В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но Божественный план не изменился. Миссия Адама выполняется Небесным Адамом – Христом» (*Догматическое богословие*, II)⁵⁰⁹.

Далее в той же главе Лосский излагает то, что «выполняется Небесным Адамом – Христом»:

«Итак, чтобы после грехопадения человек мог становиться Богом, надо было Богу стать человеком. Надо было Второму Адаму, преодолев всё разделение ветхой твари, стать Начальником твари новой. Действительно, Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов и открывает для искупления «эроса» два пути, которые соединились только в одной Человеческой личности – Марии, Деве и Матери: это путь христианского брака и путь монашества. На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с раем,

⁵⁰⁹ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 299–300.

ибо после того, как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприкосновением со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, нет больше места проклятого. После воскресения сама плоть Христа, преодолев пространственные ограничения, соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество превыше чинов ангельских, Он вводит его как первый плод космического обожения в Самоё Троицу»⁵¹⁰.

В *Очерке мистического богословия Восточной Церкви* есть аналогичный пассаж:

«Если последовательные соединения или „синтезы“, преодолевающие природные разделения, в конечном итоге были выполнены Христом, это означает, что Адам своего призвания не выполнил. Их последовательно осуществляет Христос, соблюдая порядок, предложенный первому Адаму.

Рождаясь от Девы, Христос упраздняет Своим рождением разделение человеческой природы на мужскую и женскую. Своим Крестом Он соединяет рай – место жительства первых людей до их грехопадения – с земной реальностью, в которой пребывает падшее потомство первого Адама; Он ведь говорит благоразумному разбойнику: „Сегодня ты будешь со Мною в раю“, и тем не менее продолжает беседовать со Своими учениками во время пребывания на земле после Своего воскресения. Своим вознесением Он, прежде всего, соединяет землю с небесными сферами – с небом чувственным; затем Он проникает в эмпирей, проходит сквозь ангельские иерархии и соединяет небо духовное, мир умозрительный с миром чувственным. Наконец, Он приносит в дар Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной, как новый космический Адам, соединяющий тварное с нетварным»⁵¹¹.

Надо сказать, что Лосский в целом достаточно верно передает содержание сказанного прп. Максимом в *Амбигвах к Иоанну*, 101⁵¹². Однако он совсем не понимает, что означают слова прп. Максима о воплотившемся Боге:

«рай и мир, небо и землю, чувственное и умопостигаемое, как имеющий наши тело, чувство, душу и ум, коими по отдельности как частями, усвоив каждой [из них] совершенно сродное ей крайнее, вышеприведенным способом боголепно всё возглавил в Себе, показав всё творение пребывающим единым, словно другой человек»⁵¹³.

Лосскому, увлеченному идеей «**Всечеловека**», он-то – Всечеловек – здесь и видится. Всечеловек Адам, призванный соединить в себе весь тварный космос, стать неким «**Космическим Адамом**», дабы «совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса», – призвание свое исполнить не смог. Но его исполнил второй Адам – Христос. Однако то соединение всего творения, которое совершает Христос в Себе, вовсе не означает некоего космического процесса, направленного **вовне**, совершаемого «новым космическим Адамом, соединяющим тварное («всю полноту соединенной в Нем вселенной») с нетварным». Покажем это на примере «отъятия мужского и женского». Вот что говорит прп. Максим:

«...как человек делом и истиной исполнив по непреложному послушанию всё то, чему как Бог Он предопределил быть, и совершив всякий совет (βουλήν) Бога и Отца о нас, соделавшихся непотребными от злоупотребления этой изначально данной нам для сего по естеству силой, и прежде соединив нас в Себе с самими собой посредством отъятия разделения на мужское и женское, и явив нас вместо мужчин и женщин, – в которых особенно наблюдается этот тропос разделения, – просто человеками, в собственном и истинном смысле слова, целиком сформированными по Его [подобию] и носящими целостный и совершенно неподдельный Его образ»⁵¹⁴.

Лосский, описывая способ преодоления мужского и женского, как оно предстояло Адаму, считает, что «он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью». Это вроде бы верно. Однако он упускает, что речь у прп. Максима идет не о целомудренном соединении Адама и Евы в единую «целостность», а преодолении разделения **в самом человеке**, чтобы он «явился и стал согласно божественному намерению единым человеком, не разделяемым

⁵¹⁰ Там же. С. 300.

⁵¹¹ Там же. С. 184.

⁵¹² См.: Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 277–285.

⁵¹³ Там же. С. 283.

⁵¹⁴ Там же. С. 282–283.

по наименованию на мужское и женское»⁵¹⁵, существующим по общему логосу человеческой природы, сотворенной по образу Божию, в котором этого разделения нет. Это же и совершает новый Адам. Ясно, надеемся, что, говоря: «явив нас вместо мужчин и женщин <...> просто человеками, в собственном смысле слова, целиком сформированными по Его [подобию] и носящими целостный и совершенно неподдельный Его образ», прп. Максим не имеет в виду, будто все мужчины и женщины соединились в одно бесполое целое, а то, что **Христос являет в Себе то, каковы мы должны быть – «носящими целостный и совершенно неподдельный Его образ»**. И хотя Лосский, кажется, это видит, когда говорит о «пути христианского брака и пути монашества», но понятно, что это лишь дань здравому смыслу, ибо не соответствует главной задаче человека, как она мыслится Лосским.

Разница представления Лосского о задаче Адама и учением прп. Максима станет понятнее, если мы учтем, что, по Лосскому, мыслящему «космос как **продолжение нашего тела**» (*Догматическое богословие*, 10)⁵¹⁶, задачей человека является отказ от «своей» индивидуальной природы, отказ от бытия микрокосмом и объединение в себе всего тварного космоса:

«человеческая личность не может, не подвергнувшись распаду, претендовать на обладание своей природой, то есть именно своим качеством микрокосма в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу» (*Догматическое богословие*, 10)⁵¹⁷.

Отказ от «обладания своей природой» для Лосского – не поэтический образ, а буквальное **требование отказа от своих души и тела и утверждение независимого существования личности помимо и вне их**:

«наша личность не есть этот [душевно-телесный] „состав“, личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами; они всегда только составляют ее природу. <...> человек как личность может выйти из мира» (*Догматическое богословие*, 15)⁵¹⁸.

Возможно, Лосскому вспоминалось учение прп. Максима, когда он говорил:

«человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке» (*Догматическое богословие*, 10)⁵¹⁹.

Однако прп. Максим, объясняя, **«как и каким образом мир называется человеком, а человек – миром»**, видит отношение космоса и человека иначе:

«И опять же, согласно обычному сравнению, [старец] уподоблял весь мир, состоящий из видимых и невидимых [существ], человеку, а человека, состоящего из тела и души, называл миром. По его словам, умопостигаемые [сущности] обладают внутренним соответствием с душой, а душа – внутренним соответствием с умопостигаемыми [сущностями]; [вещи] же чувственные имеют образ тела, а тело – образ чувственных [вещей]. Умопостигаемые [сущности] есть душа [вещей] чувственных, а последние, в свою очередь, есть тело умопостигаемых [сущностей]. Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону [Творца], соединившего их. И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении. Также непозволительно утверждать, что своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разделению и разъединению их, обладают большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении. Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всеодержащей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе. И это до тех пор, пока не благоугодно будет Тому, Кто связал их воедино, расторгнуть сию связь, ради высшего и более таинственного Домостроительства, в годину всеобщего и чаемого нами свершения [веков]. Тогда и мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова во мгновение ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом [нами] воскресении. Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, восскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления. Тогда, по благолепию и славе, тело уподобится душе

⁵¹⁵ Там же. С. 279.

⁵¹⁶ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 297.

⁵¹⁷ Там же.

⁵¹⁸ Там же. С. 319–320.

⁵¹⁹ Там же.

и чувственное – умопостигаемому, благодаря ясному и деятельному присутствию во всём и каждом соразмерно проявляющейся божественной силы, которая посредством самой себя будет блюсти нерасторжимые узы единства на веки вечные» (*Мистагогия*, VII)⁵²⁰.

Даже если Лосскому показалось, будто «каждый из этих миров, сращенных в единении» в тождестве по ипостаси – это человек и космос, то и тогда представление о человеке как ипостаси всего космоса оказывается не соответствующим мысли прп. Максима. Однако даже и такого прп. Максим не говорит. Каждый из миров – малый и великий (микрокосм и макрокосм) – существует каждый тождественным по ипостаси («согласно единообразующей связи») «сращенных в единении» миров умопостигаемого и чувственного. И человеку – *лишь части целого* – не надлежит ни включить макрокосм в себя, ни явить его «снова во мгновение ока восставшим юным из одряхлевшего при чаемом [нами] воскресении». Не в человеке воскреснет космос и не чрез человека, но они совоскреснут, когда это «благоугодно будет» совершить Богу «ради высшего и более таинственного Домостроительства, в годину всеобщего и чаемого нами свершения [веков]».

Добавим, что прп. Максиму вообще странно приписывать взгляд, подобный исповедуемому Лосским, ибо даже слова «проклятая в делах Адама земля» (Быт. 3, 17) прп. Максим понимает как

«плоть Адама, вследствие дел его <...> всегда подвергаемая проклятию в виде бесплодия добродетелей», или как «сердце Адама, принявшее за преступление „проклятие“ – лишение небесных благ» (*Вопросоответы к Фалассию*, 5)⁵²¹.

Таким образом, для прп. Максима человек – микрокосм, призванный преодолеть «разделения» и осуществить «единение» в себе, а отнюдь не распространить себя во внешний космос и не принять космос в себя, став неким Космическим Адамом.

Представив Христа «новым Космическим Адамом», Лосский радикально меняет сотериологическое учение отцов Церкви.

Это обусловлено еще и тем, что Лосский превратно понимает различие свв. отцами природного и относительного усвоения. Он пишет:

«Именно в силу этого уничтожения Христос, Новый Адам, нетленный и бессмертный по Своей человеческой природе, – которая, к тому же, была обожена по ипостасному соединению, – добровольно подверг Себя всем последствиям греха, стал пророческим „мужем скорбей“ (Ис. 53:3). Таким образом Он ввел в Свою Божественную Личность всю немощь искаженной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической

⁵²⁰ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. I. – С. 167–168.

⁵²¹ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. II. – С. 40.

реальности, в которой должно было произойти воплощение. Поэтому земная жизнь Христа была постоянным уничтожением: Его человеческая воля непрестанно отказывалась от того, что Ему было свойственно по природе, и принимала то, что противоречило нетленному и обоженному человечеству: голод, жажду, усталость, скорбь, страдания и, наконец, крестную смерть. Итак, можно сказать, что Личность Христа, до окончания Его искупительного дела, до воскресения, имела в своем человечестве как бы два различных полюса – естественные нетленность и бесстрастие, свойственные природе совершенной и обоженной, и в то же время добровольно принятые тленность и подверженность страданиям, как условия, которым сама Его Личность уничтоженно подчинилась и непрестанно подчиняла Свое свободное от греха человечество. Поэтому святой Максим различает два усвоения Словом человечества: усвоение природное и усвоение относительное или домостроительное. Первое как бы „сокрыто“ вторым. Оно обнаруживается только один раз до страданий, когда Христос дал увидеть Себя трем апостолам таким, каким Он был по Своему обоженному человечеству, в сиянии света Своего Божества. Кондак праздника Преображения отчетливо выражает оба аспекта человечества Христа, состояние естественное и состояние вольного подчинения условиям павшего человечества: „На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мiрови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние“» (*Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, VII)⁵²².

Итак, Лосский полагает, будто природным усвоением прп. Максим называет усвоение «естественных нетленности и бесстрастия», относительным – «тленность и подверженность страданиям». Кроме этого Лосский отождествляет «относительное усвоение» и «домостроительство». Далее он поясняет, что «первое как бы „сокрыто“ вторым», и проявилось в Преображении. Он ссылается на некоторые тексты прп. Максима в подтверждение своего мнения. Рассмотрим его ссылки⁵²³, чтобы увидеть, верно ли он понимает сказанное прп. Максимом.

Первая ссылка Лосского – на *Амбигвы к Фоме*, 3 (PG 91, col. 1040) – дает нам мало полезного. Здесь прп. Максим ничего не говорит о двух усвоениях, но только утверждает, что «Само Слово воистину без преме-нения в нашу естественную страстность, истощило Себя и, став воистину через воплощение чувственно постигаемым, назвалось Богом

⁵²² Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – С. 192.

⁵²³ Лосский ссылается на: *Opuscula theologica et polemica*: PG 91, coll. 156–157, *De ambiguis*: PG 91, coll. 1040, 1049D–152, 1317D–1321.

видимым и Богом долным, соделывая явной через посредство по природе страстной плоти сверхнепостижимую силу»⁵²⁴.

Но вот в предыдущей главе прп. Максим раскрывает, что это было за восприятие «естественной страстности». Он говорит, что

«[Бог], поистине непреложно весь став человеком, явился Сам ипостасью из двух природ, нетварной и тварной, бесстрастной же и страстной, и явился применившим к Себе все без исключения естественные законы (τοὺς φυσικοὺς λόγους) природ, из которых [состоит] Его ипостась»,

и что «сущностно (οὐσιωδῶς) принял Он все естественные (φυσικοὺς) [из которых естеств Его ипостась] законы» (*Амбигвы к Фоме, 2*)⁵²⁵.

Здесь мы видим, что, назвав **сущностным** восприятие **естественной** (то есть **природной**) страстности человеческой природы, прп. Максим говорит нечто иное, нежели Лосский. И это сущностное восприятие природной страстности прп. Максим называет **домостроительством**, что тем более явно видно, если обратиться к другим ссылкам Лосского:

«Он поистине сделался человеком дышащим, говорящим, ходящим, двигающим руками, должным образом употребляющим чувства для восприятия чувственного, алчущим, жаждущим, едящим, спящим, трудящимся, плачущим, борющимся <...> Сам Он без изменения стал тем, чем именно является [человеческое] естество **немечтательно [т.е. не по видимости только] исполнил домостроительство о нас**» (*Амбигвы к Фоме, 5*)⁵²⁶;

«[Бог] воспринял умную и словесную душу вместе с подобающим ей телом, то есть [воспринял] совершенного человека – без какого-либо изъяна – и соединил [его] с Собою по ипостаси <...> Он соединил с Собою природу по ипостаси, [только если] воспринял ее именно такой, какой изначально создал» (*Opusc., 15*)⁵²⁷;

И если бы Он не воспринял ее такой, то получилось бы, что Он «не воспринял природу, а **изобразил** домостроительство»⁵²⁸;

«...изволивший сотворения (γενέσεως) ради первого Адама стать (γενέσθαι) человеком и не посчитавший по причине его преступления недостойным [Себя] родиться (γεννηθῆναι), показал посредством становления (γενέσεως)

[человеком] снисхождение к падшему, а посредством рождения (γεννήσεως) – вольное истощание (κένωσιν) к осужденному. Становлением естественно приводя Себя в тождество человеку согласно жизненному вдохновению, от которого прияв то, что по образу, как человек Он сохранил непроданным [греху] и непорочным [сокровище] Своей свободы и безгрешности. А рождением в воплощении добровольно принимая на себя подобие человеку [в его] тленности через [принятие] рабского образа, Он без греха претерпел то, чтобы Ему – безгрешному – по [Своей] воле стать почти как мы (παρὰλησῖος ἡμῖν) **по естественным** страстям, словно ответственному [за грех]» (*Амбигвы к Иоанну, 103*)⁵²⁹.

Добавим еще один очень ясный текст:

«будучи по природе человеком, Он же желал того, что по природе является человеческим – сохраняя таким образом домостроительство чистым от всякой призрачности» (*Opusc., 7*)⁵³⁰.

Разумеется, прп. Максим называет домостроительством не только сущностное восприятие «естественной страстности» человеческой природы, но и восприятие по относительному усвоению:

«Не позволительно, чтобы в них (погрешительных страстях) пребывало человечество Христа. Ведь если даже для нас они не свойственны по природе, но считаются противоестественными и неразумными, то каким образом к одной (человеческой природе Слова), скажу так, они могут присоединяться, хотя бы в самом отдаленном смысле? Не иначе как по относительному усвоению (οἰκειώσει), из-за Его милости [они могут быть отнесены к Нему] как к Главе всего тела, подобно тому, как ко врачу [относятся] страдания болящего, пока нас не освободит от них ради нас воплотившийся Бог. Он совершенным образом от нас [их] устраняет и уничтожает силой воспринятого Им тела. Существуют два вида страстей: „кары“ (ἐπιτίμιας) и „бесчестия“ (ἀτιμίας). Одни относятся к нашей природе, другие ей всячески вредят. Итак, первые („кары“) Он воспринял по сущности (οὐσιωδῶς κατεδέξατο), как человек ради нас возымевший желания, одновременно удостоверяя природу и уничтожая наше осуждение. А вторые („бесчестия“), о которых известно, что они проявляются в нас из-за нашего бесчинства, **также усвоил,**

⁵²⁴ Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 20.

⁵²⁵ Ср.: Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 18.

⁵²⁶ Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 29.

⁵²⁷ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 394–395.

⁵²⁸ Там же. С. 395.

⁵²⁹ Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 287–288.

⁵³⁰ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. – С. 344.

[но только] относительно по домостроительству (οἰκοδομικῶς φκεῖσθαι), как Человеколюбец» (*Opusc.*, 20)⁵³¹.

Понятие «домостроительста» включает в себе и природное, и относительное усвоение (потому что и то и другое есть способ устроения нашего спасения). Тем не менее эти два усвоения нужно различать и понимать, что относительным усвоением прп. Максим называет не усвоение того, что относится к **естественным страстям**, благодаря которым Спаситель стал «алчущим, жаждущим, едящим, спящим, трудящимся, плачущим, борющимся», а того, что относится к **страстям противоестественным**, греховным⁵³². А об усвоении естественной страстности прп. Максим говорит как о восприятии природы «**именно такой, какой изначально создал**». Он в точности следует уже приведенным нами словам свт. Григория Богослова, сказавшего, что Христос «**воспринял того Адама, первоначально свободного, который не облекся еще грехом**» и что «**хотя воспринял на Себя наши грехи и понес болезни, но Сам не подвергся ничему, требующему уврачевания**».

Но нет ли здесь противоречия? Ведь если противоестественные страсти Христос принял по относительному усвоению, то естественную страстность – по природному. И не означает ли это всё-таки, что Христос воспринял **поврежденную, утратившую здравие, а не здравую природу**? Это было бы так, если бы прп. Максим понимал утрату здравия Адамом как изменение природы, изначально нетленной и бессмертной, как это понимает Лосский. Однако это совсем не так. Прп. Максим, объясняя запрет Адаму на вкушение от древа познания, говорит:

«Так как видимое творение обладает и духовными логосами, питающими ум, и природной силой, улаждающей чувство, а ум извращающей, то она и названа древом познания добра и зла, то есть как обладающая ведением добра и зла, когда созерцается духовно, и ведением зла, когда воспринимается телесно. Ибо

она становится учительницей страстей для воспринимающих ее телесно, навлекая на них забвение [вещей] божественных. Потому-то, вероятно, Бог и запретил человеку вкушение ее, отлагая это на время, дабы человек прежде – что было весьма справедливо – познал через благодатное причастие Причину свою и через такое вкушение укрепил **данное [ему] по благодати бессмертие** в бесстрастии и непреложности, а потом уже, **став как бы богом в силу обожения**» (*Вопросоответы*, Письмо к Фалассию)⁵³³.

То есть, согласно мысли преподобного, **бессмертие Адам имел не по природе⁵³⁴, а по благодати⁵³⁵, и данное ему по благодати бессмертие он должен был укрепить «в бесстрастии**

⁵³³ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. 2. – С. 29.

⁵³⁴ «Роковая неизбежность смерти не коренилась в человеческой природе Христа», – говорит Лосский (*Догматическое богословие*, 19) // Мистическое богословие. – С. 329).

Однако свв. отцы говорят не так. Человек по своей природе есть существо тленное, говорит прп. Иоанн Дамаскин: «Человек есть смертное разумное живое существо. Всё это будет сущностные звуки. Ибо если что-нибудь из этого отнимешь у человека, он не будет человеком. Ведь если ты скажешь, что он не живое существо, то он уже – не человек; и если скажешь, что он не разумен, то он уже – не человек; подобным образом, **если скажешь, что он не смертен, он – не человек**; ибо всякий человек есть и живое существо, и разумное, и смертное» (*Философские главы*, 5 // Источник знания. – С. 60).

⁵³⁵ Надо также сказать, что нетление по благодати свв. отцы понимали двояко. С одной стороны, «всё, что существует вследствие возникновения, согласно естественному порядку подпадает тлению <...>, но благодатью Божию они поддерживаются и сохраняются» (*ТИПВ*, 20 // Источник знания. – С. 194). Так, по учению св. патр. Софрония, чье *Соборное Послание* было всецело утверждено отцами VI Вселенского собора как «согласное с истинной верой и сообразное с учением апостолов и святых славных отцов» (Деяния... Т. 4. – С. 184), «Даровавши всему временное начало, [Бог] чувственному назначил временный предел, а разумное и невидимое удостоил лучшей чести. И оно никогда не умирает и не предается тлению подобно тому, как течет и преходит видимое; впрочем, оно бессмертно не по естеству и не превратилось в существо несказанное (нетленное), но Он даровал ему благодать, не допускающую ему подвергаться тлению и смерти. Так души человеческие пребывают нетленными, так ангелы остаются бессмертными не потому, чтобы они в самом деле, как мы прежде сказали, имели естество нетленное или существо в собственном смысле бессмертное, но потому, что получили в удел от Бога благодать, обильно подающую бессмертие и пекущуюся о доставлении им бессмертия» (Деяния... Т. 4. – С. 155). То же говорит и прп. Иоанн Дамаскин (*ТИПВ*, 17, 26). Но он же утверждает: «Итак, Бог сотворил человека непричастным злу, правым, добродетельным, беспечальным, свободным от забот, украшенным всякою добродетелью, избилующим всеми благами, как бы некоторый второй мир; малый в великом, – другого ангела, смешанного почитателя, зрителя видимого творения, посвященного в таинства умопостигаемого творения <...> земного и небесного, **преходящего и бессмертного**, видимого и умопостигаемого» (*ТИПВ*, 26 // Источник знания. – С. 209. Ср.: Свт. Григорий Богослов. *Слово 38, На Богоявление или на Рождество Спасителя* // Творения. Т. 1. – С. 526), то есть, что бессмертие Адама по благодати иного рода, нежели бессмертие его души.

⁵³¹ Цит. по: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. – С. 371–372.

⁵³² Напомним также и слова прп. Иоанна Дамаскина: «Должно еще знать, что усвоение бывает двоякое: одно – естественное и существенное, а другое – личное и относительное (μία φυσική καὶ οὐσιώδης, καὶ μία προσωπική καὶ σχετική). Естественное и существенное – то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытал то, что принадлежит нашему естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому нисколько не относящиеся. Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, – усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо (ἡμετέρον ἀναδεχόμενος πρόσωπον) и поставил Себя наряду с нами» (*ТИПВ*, 69).

► То же видим у свт. Кирилла Александрийского: «**Человек есть животное хотя и разумное, но сложное, именно из души и скоропреходящего сего и земного тела.** Когда он сотворен был Богом и приведен к бытию, **не имея по собственной природе нетленности и неразрушимости,** ибо это принадлежит по существу одному только Богу, – он запечатлен был духом жизни, получив в подобии с Божеством это, **превышающее его природу, благо:** „вдуну, – сказано, – в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу“ (Быт. 2:7). Когда же за преступление подвергался наказанию, тогда, справедливо слыша: „земля еси и в землю отыдеши“ (Быт. 3:19), **лишен был благодати,** – и от земного тела отступил дух жизни, то есть Дух Говорящего: „Аз есмь жизнь“ (Ин. 14:6)» (*Толкование на Евангелие от Иоанна*, 1, 14 // Творения. Кн. 2. – С. 532).

Особо следует сказать о Правиле 109 (123) Карфагенского собора, которое некоторыми понимается как противоречащее сказанному нами (и чему в подтверждение мы привели большое число святоотеческих цитат):

«Собор противу ереси Пелагия и Келестия.

Признано всеми епископами Карфагенския церкви, представившими на святейший собор, которых имена и подписания внесены в деяния, яко Адам не смертным от Бога сотворен. Аще же кто речет, яко Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в наказание за грех, но по необходимости естества: да будет анафема» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. – С. 257).

Кажется, сказано совершенно однозначно: «Адам не смертным от Бога сотворен». Однако данное правило следует понимать в контексте учения блж. Августина – влиятельнейшего участника Собора и главного борца против ереси Пелагия. Вот как о смертности Адама говорит сам блж. Августин:

«Раньше греха тело могло быть названо в одном отношении смертным, а в другом бессмертным, – смертным потому, что оно могло умереть, а бессмертным потому, что могло и не умереть. Ибо иное дело иметь возможность умереть, а создал Бог некоторые бессмертные природы, и иное – иметь возможность не умереть, как бессмертным создан первый человек; его бессмертие проистекало не от устройства природы, а от древа жизни, от коего после греха он был отлучен, дабы мог умереть, – он, который, если бы не согрешил, мог бы и не умереть. Таким образом, по устройству душевного тела он был смертен, а по милости Создателя – бессмертен. Ибо раз тело его было душевное, оно непременно было и смертно, так как могло умереть, хотя, с другой стороны, оно было и бессмертно, потому что могло и не умереть, Бессмертным, т. е. таким, которое ни в каком уже случае не может умереть, тело будет только духовное, каким, по обетованию, будет наше тело в воскресении. Отсюда душевное, а потому и смертное, тело, которое по правосудию было бы духовным, а потому и бессмертным, сделалось вследствие греха не смертным, каким было и раньше, а мертвым, каким оно могло бы не быть, если бы человек не согрешил» (*О книге бытия*. Кн. 6. Глава XXV // Августин, блаженный. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 751 с. – С. 468); «Прибавлю и то еще, что хотя это дерево и представляло телесную пищу, и пищу такую, которая делала тело человека постоянно здоровым не как от всякой другой пищи, а в силу некоторого сокровенного вдохновения здоровья. <...> Или, может быть, мы усомнимся

► поверить, что Бог посредством пищи от некоего дерева, благодаря его особенному значению, давал человеку возможность, чтобы его тело не испытывало как в здоровье, так и в возрасте изменения в худшую сторону, или чтобы даже и не умирало...?» (*О книге Бытия*, 8, 5 // Там же. С. 505).

Правило как раз и **осуждает мнение, будто Адам смертен был в том смысле, что умер бы и не вследствие наказания, но необходимо, даже не согрешив.** Разумеется, никто из процитированных нами свв. отцов (включая и подписавшего Правила Карфагенского собора «Августина, епископа Иппонского» (Деяния Поместных Соборов, издаваемые при Казанской Духовной Академии. Издание второе. Казань, 1901. Деяния девяти поместных соборов / изд. при Казанской Духовной Академии в рус. пер. – изд. 2-е. – Казань: Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1901. – 155 с. – С. 133), говоривших о том, что бессмертие Адам имел не по природе, не отрицал бессмертие Адама в этом смысле.

В тех случаях, когда некоторые свв. отцы говорят, что Адам был сотворен ни смертным, ни бессмертным (См., напр.: свт. Феофил Антиохийский. *Послание к Автолику*, 2, 24–27 // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом»: 1988. – 734 с. – С. 488–490); Прп. Ефрем Сирий. *Толкование на книгу Бытия*, 3 // Творения иже во святых Отца нашего Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1901. Т. 6. – 482 с. – С. 237–238), мы имеем дело с тем, что по сути близко пониманию блж. Августина и свт. Афанасия Великого.

Так же можно интерпретировать и те случаи, когда авторы, по-видимому, прямо говорят о нетлении Адама. Например, прп. Симеон Новый Богослов говорит: «Адам был создан с телом нетленным, однако ж вещественным, а не духовным еще, и был поставлен Творцом Богом, как царь бессмертный над нетленным миром, не только над раем, но и над всем творением, сущим под небесами» (*Слово* 45, 1 // Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. Т. 1. Слова 1–52. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 496 с. – С. 370–371). Но эти слова нужно понимать в контексте других, из которых становится понятно, что речь идет не о природном, но о благодатном нетлении, которое должно было только возрастать, если бы не грехопадение: «И какою жили бы они жизнью, будучи бессмертны и нетленны, чужды греха, печалей, забот и тяжелых нужд?! И как, преуспев в хранении заповедей и в благоустроении сердечных расположений, по времени, востекали бы они к совершеннейшей славе и, изменившись, приближались бы к Богу, и душа каждого делалась бы светлосиянною, по причине осияний, какие изливались бы на нее от Божества! И это чувственное и грубовещественное тело делалось бы будто невещественным и духовным, высшим всякого чувства, а радость и веселие, какими исполнялись бы мы тогда от взаимного друг с другом обращения, воистину были бы неизглаголанны и невместимы для помысла человеческого» (*Слово* 45, 1 // Там же. С. 368–369). Последствие грехопадения прп. Симеон описывает так, что становится совершенно понятна не-природность нетления Адама: «**тотчас обнажился от нетленного оного одеяния и славы и облекся в наготу тления**» (*Слово* 45, 2 // Там же. С. 371).

Также у блж. Феодорита Кирского читаем: «Тело, по преступлении заповедей соделавшись смертным, приняло в себя страстные движения» (*Толкование на Послание к Римлянам*, 7, 17 // Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. М.: Паломник, 2003. – 718 с. – С. 144–145). Однако же в другом месте блж. Феодорит спрашивает: «**не баснословно ли утверждать, будто бы по**

► **преступлении заповеди прародители приняли смертную плоть?»** (Толкование на книгу Бытия, 40 // Блаженный Феодорит Кирский. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. – М.: Издательский Совет Русской Православной Цекви, 2003. – С. 38). Тут нет противоречия, так как блж. Феодорит несколько ранее поясняет, что считает тело сотворенным **смертным по природе**: «Так, например, провидя об Адаме и предузнав, что, преступив заповедь, соделается он смертным, такой устроил природу его и по телесному составу образовал мужеский и женский пол. Такое же телесное устройство свойственно смертным и для продолжения рода имеющим нужду в деторождении. Ибо бессмертная природа не имеет нужды в женском поле. Поэтому Творец вдруг привел в бытие всё число бесплотных, а смертных живых существ создал в каждом роде по два – мужа и жену, и дал им благословение на размножение. Ибо сказал: *раститесь и множитесь* (Быт. 1:22). Так и человека создал мужа и жену, и дал им тоже благословение: *раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ей* (Быт. 1:28). Поэтому Бог всяческих, предвидя всё, не только создал их такими, но дал им закон о пище. Ибо сказал: *се дах вам всякую траву семенную, сеющую семя, еже есть верху земли: и всякое древо, еже иметь в себе плод семени семенного, вам будет в снедь: и всем зверем земным, и всем птицам небесным, и всякому гаду пресмыкающемуся по земли, иже имеют в себе душу живота, и всяку траву зеленую дах вам в снедь* (Быт. 1:29–30). Бог всяческих изрек это Адаму прежде заповеди. Пища же эта прилична смертным, ибо бессмертная природа не имеет нужды в питании» (Толкование на книгу Бытия, 38 // Блаженный Феодорит Кирский. Т. 1. – С. 36–37). Единственный пример, когда мы этого сказать не видим возможным с полной определенностью, это слова прп. Анастасия Синаита. Но его мысль вообще представляется довольно неясно выраженной: «...душа, сотворенная из бессмертной и неизменной сущности Божией через вдыхание [Его], хотя она и снизошла вместе [с телом из рая] вследствие прикосновения к древу, тем не менее осталась в собственном нетлении и бессмертии, принадлежа к [созданному] по образу и по подобию Божию. Поэтому она не нуждается, как тело, в сущностном преобразении, но только в некоем разумном исправлении и исповеди» (*Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию*, 3, 4 // Анастасий Синаит, преподобный. Избранные творения. М.: Паломникъ; Сибирская благовонница, 2003. – 477 с. – С. 166–167). Мы затрудняемся дать объяснение как творения души из сущности Божией, так и сущностного преобразования тела. Однако, поскольку трудно заподозрить прп. Анастасия в представлении творения души как некой «эманации божества», то возможно понять этот текст употребляющим слово «сущность» не в собственном смысле слова. Кроме того, в пользу понимания изначальной смертности Адама по природе говорит мысль прп. Григория, что «Бог 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» (*Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию*, 2, 1 // Там же. С. 90). То есть по устройению Божию Адам в своей сложной ипостаси соединял смертное тело и бессмертную душу.

и непреложности»⁵³⁶, чтобы стать «**богом в силу обожения**». **Смертность, тленность стали естественным следствием лишения благодати, проявлением естественных смертности и тленности, благодати лишенных. И единственным способом исцеления стало новое обретение «благодатного причастия», дабы достичь такого соединения с Богом, чтобы стать «богом в силу обожения»⁵³⁷.**

⁵³⁶ В этом прп. Максим следует общей святоотеческой традиции, утверждающей (как мы показали уже прежде) причину нетления Адама до грехопадения не в его природных свойствах, но в причастности благодати Божией, которой он лишился после грехопадения. Заметим, что, утверждая изменение природных свойств, мы вынуждены будем утверждать неединосущие Адама до грехопадения самому себе, равно как и неединосущие сотворенному Богом Адаму нас самих как потомков Адама, уже впавшего в грех. Впору будет говорить **о двух Адамах**: Адаме до грехопадения и Адаме после грехопадения, что, может быть, уместно для какого-нибудь гностического представления, но не для православного.

⁵³⁷ Следует обратить внимание, что здесь прп. Максим говорит о том исцелении, которое не исчерпывается физическим нетлением и бессмертием, наследуемым всеми людьми по воскресении. Одними – для жизни в славе, другими – для вечных мук, когда нетление и бессмертие тоже будут следствием не природных человеческих свойств, а соединения с Богом. См: Qu. Thal. 59 (PG 90, 609 B14–C12). Ср.: «Любовь своею силою действует двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдавших долг свой» (Прп. Исаак Сирий. *Слова подвижнические*, 18 // Исаак Сирий, преподобный. Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. – 635 с. – С. 106).

Подчеркнем также, что, согласно прп. Максиму, изменение свойств естества (природы) «показывает силу чуда, являя, то есть, **естество подвергающимся воздействию и действующим превыше положенного для нее закона**» (*Амбигвы к Иоанну*, 109 // Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 310). Таким образом, поупущение тления и смерти в Себе Спасителем можно уподобить подпадению тлению и смерти Адама: как Христос попускает проявлению в Себе естественных тления и смерти, хотя сверхъестественно плоть Его была нетленна и бессмертна (вследствие ипостасного соединения с божеством), так и плоть Адам лишается **сверхъестественных** нетленности и бессмертия, как «действовавших превыше положенного для нее закона».

Возможно, таким же образом следует понимать и нетление грешников после воскресения: как следствие чудесного сверхъестественного изменения свойств.

Но Спаситель имел всецело обоженную в Себе вследствие ипостасного соединения человеческую природу, и поэтому в Нем не было «ничего, требующего уврачевания». Он лишь **пустил** в себе естественные тление и смерть, лишь **пустил** Своей человеческой природе пребывать в **как бы** безблагодатном состоянии⁵³⁸, что и означают слова прп. Максима: «воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и **имел ее без нетления**» (*Вопросоответы*, 21)⁵³⁹.

Что же было **сокрыто** во Христе по Лосскому? Лосский, который не понял, что было усвоено в Воплощении природно, а что – относительно, полагает, что сокрыта (и лишь однажды явлена на Фаворе) была под видом воспринятой относительно усвоением тленной и смертной природы – «нетленная и бессмертная» человеческая природа, «которая, **к тому же**, была обожена по ипостасному соединению»⁵⁴⁰. Он дает ссылку на PG 91, col. 1049. По ссылке можно прочесть следующее:

«Он <...> став по самой всецелой сущности истинно человеком принятием, то есть плоти, обладающей разумной душой, соединенной с Ним по ипостаси <...> пребывает ничуть не менее преисполненным пресущественности Приснопресущественный. Ибо Он не связался [человеческим] естеством, став человеком, но скорее наоборот – сочетал Себе естество, соделав

⁵³⁸ Ср.: «Разумеется, наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он **позволял** плоти претерпевать то, что ей свойственно, а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо, в Нем не усматривается ничего вынужденного, но всё – добровольное. Ибо волею Он алкал, волею жаждал, добровольно боялся, волею умер» (прп. Иоанн Дамаскин. *ТИШВ*, 64 // Источник знания. – С. 277).

⁵³⁹ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. 2. – С. 72.

⁵⁴⁰ Уточнение немаловажное, дающее нам понять, что нетленной, на взгляд Лосского, воспринятая в природном усвоении человеческая природа была бы и **без** обожения. В сочинении *Догматическое богословие* Лосский пишет: «Можно ли сказать, что Адам в своем райском состоянии был истинно бессмертен? „Бог не создавал смерти“, – говорит книга Премудрости. В древнем богословии, например в понимании святого Ириния, Адам не был ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным; его восприимчивая, богатая возможностями природа могла непрерывно питаться благодатью и настолько преобразываться ею, чтобы оказаться в состоянии преодолеть все опасности старости и смерти. Возможности смертности существовали, но существовали для того, чтобы человек мог сделать их невозможными» (*Догматическое богословие*, 11 // Мистическое богословие. – С. 302). Однако этот взгляд «древнего богословия» оставляется Лосским лишь упомянутым, но не продуманным. Местами Лосский как будто вообще не может сам понять, о чем говорит, заявляя, будто человеческая природа Христа была **по своей природе божественной**: «Его человечество, тленное по домостроительству, было нетленным по естеству, по Божественной своей природе» (*Догматическое богословие*, 16 // Мистическое богословие. – С. 332).

его иным таинством, а Сам пребывая по всему неуловимым [т.е. непостижимым], и Свое воплощение, получившее в удел пресущественное рождение, показал сверх всякого таинства непостижимым, став по причине его настолько же постижимым, насколько более познался посредством его как непостижимый.

Ибо Он **сокрыт** и после явления, – говорит учитель – или, чтобы сказать более божественно, и в [самом] явлении. Ведь это у Иисуса – сокрыто; и никаким словом, ни умом не изъяснить связанное с Ним таинство, но и говоримое оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое – **неведомым**» (*Амбигвы к Фоме*, 5)⁵⁴¹.

Что же **сокрыто** по прп. Максиму? Из приведенного текста ясно, что сокрыто непостижимое даже в явлении **божество** Христа, а вовсе не Его природно усвоенное нетленное человечество Христа, якобы явленное на Фаворе. Также обратим внимание на цитату из *Амбигв к Фоме*, 3 (PG 91, col. 1040), которую мы прежде назвали приносящей мало пользы. Однако в тексте присутствует фраза, теперь очень идущая к делу. Прп. Максим говорит о «**явной через посредство по природе страстной плоти сверхнепостижимой силе**», что, разумеется, тоже указывает именно на сокрытое страстной плотью божество Христа. Лосский, говоря, что страстной природой сокрыто не божество, но и божество, и бесстрастная нетленная природа Христа, противоречит не только прп. Максиму, но и VII Вселенскому собору, учившему о свете Преображения, что плоть Бога Слова является, напротив, **завесой** явленного в Преображении:

«**через эту завесу, то есть через плоть, люди зрели Самого Христа. Хотя божественное естество Его и было сокрыто, но Он обнаруживал его посредством знамений Своих**»⁵⁴².

⁵⁴¹ Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. – С. 27–28.

⁵⁴² Деяния... Т. 4. – С. 574. Между прочим добавим, что, утверждая, будто бы светом Преображения была, помимо божества, явлена и сокрытая относительно усвоением тленной – нетленная человеческая природа, Лосский позволяет, пожалуй, даже заподозрить себя в подпадающем под анафему Томаса Константинопольского собора 1368 года учении о нетварно-тварной природе этого света. Собор утверждает, что Фаворский свет показывает Бога (δειξίτι τοῦ Θεοῦ), а не тварную природу: «свет Преображения Христова на Фаворе является нетварным и вечным, безначальным и бесконечным Божеством, природным лучом, сущностной божественной энергией, воссиянием и желанной красотой Божества Бога Слова. Тех же, которые говорят, что он [Фаворский свет] тварный и нетварный, видимый и невидимый, тленный и нетленный (Лосский, впрочем, мог бы сказать о явлении в Преображении тварного, видимого, **но нетленного** света нетленной человеческой природы. – *Авт.*) <...> анафематствую» (PG 151, col. 709D). Перевод мон. Диодора (Ларионова).

Из всего сказанного мы можем сделать вывод, что понимание Лосским различия природного и относительного усвоения, как он раскрывает его «на основании» учения прп. Максима, действительно превратно⁵⁴³.

Прояснив для себя вопрос о различии относительного и природного усвоения, мы можем (вместе с Лосским) спросить у прп. Максима, прп. Иоанна Дамаскина и других свв. отцов: «А **зачем** Спаситель „рождением в воплощении добровольно принимая на себя подобие человеку [в его] тленности через [принятие] рабского образа, **без греха претерпел то, чтобы Ему – безгрешному – по [Своей] воле стать почти как мы по естественным страстям, словно ответственному [за грех]“?**»

Ответ Лосского, следующий из его способа различения природы и ипостаси и различия относительного и природного усвоения, очевиден: Христос должен прежде всего исцелить воспринятую в «относительном усвоении» падшую природу **в Себе**:

«Не только человеческая природа, но и то, что было **противоприродно – последствия греха**, – были приняты на Себя Христом, Который, тем не менее, оставался вне первородного греха в силу Своего девственного рождения. Он воспринял, таким образом, всю человеческую реальность, какой она стала после падения, кроме греха: воспринял природу, подлежащую страданиям и смерти. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и до ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало „совершенным человеком“, но Оно взяло на Себя все несовершенства, все ограничения, происходящие от греха» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви, VII*)⁵⁴⁴;

«**Христос исцеляет всё, что свойственно людям**, и прежде всего волю, ставшую источником греха. В Своем неизреченном кенозисе Богочеловек включает Себя в растленную реальность, истощая ее, **очищая ее изнутри** Своей нерастленной волей. Это добровольное включение Себя в условия падшего

человечества должно привести к смерти на кресте, к схождению во ад. Таким образом вся реальность падшей природы, включая саму смерть, все экзистенциальные условия, бывшие следствием греха и, как таковые, имевшие характер скорби, наказания, проклятия, были обращены крестом Христовым в условия спасения» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви, VII*)⁵⁴⁵;

«...для Него подлинный Крестный путь – это **постепенное осознание Своего человечества**, нисходящее постижение нашей бездны. Можно ли помыслить, что Слово осознавало Свое Божество? Но трагически необходимо, чтобы Оно осознало нашу погибель, как бы ее в Себе суммировало. Потому что, **принимая на Себя весь грех**, давая ему в Себя – Безгрешного – войти, **Христос его уничтожает**. Мрак, окутывающий крест, проникает в такую чистоту, которую он не в силах затмить, крестное же терзание – в такое единство, которого оно не может расторгнуть» (*Догматическое богословие, 18*)⁵⁴⁶.

По сути, **вся** человеческая природа таким образом (если помнить, что существование отдельных индивидуальных природ – лишь последствие грехопадения, но Христос «приносит в дар Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной, как новый космический Адам») должна оказаться **уже** спасенной. В нисхождении «до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и до ада», дело спасения **всей** природы **уже** должно быть осуществлено и завершено в Воскресении. Это непременно должно бы быть сказано Лосским, если он хочет быть последовательным.

Чтобы проследить начертываемый мыслью Лосского путь спасения человека, задержим внимание на его понимании Искупления. Сказав о «новом космическом Адаме», Лосский продолжает:

«В таком понимании Христа, как Нового Адама, объединившего и освятившего тварное бытие, искупление представляется нам одним из моментов Его дела, моментом, обусловленным грехом и исторической реальностью падшего мира, в котором произошло Воплощение» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви, VII*)⁵⁴⁷.

С мыслью, что Искупление есть лишь **один из моментов** дела Христова, нельзя не согласиться (однако неясно, каким именно образом

⁵⁴³ К тому же следует заметить большую неясность в вопросе о том, что означают «как бы два различных полюса – естественные нетленность и бесстрастие, свойственные природе совершенной и обожженной, и в то же время добровольно принятые тленность и подверженность страданиям». Идет ли речь о **двух** природах, воспринятых Богом Словом: нетленной и тленной? А если не так, то не оказывается ли реально воспринятой только природа нетленная, сокрытая лишь **видимостью** страстной, то есть не получается ли здесь некой версии **афтартодокетизма**? Скорее всего, эта неясность и двусмысленность связана с туманным пониманием усвоения природы самим Лосским...

⁵⁴⁴ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 188.

⁵⁴⁵ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 195–196.

⁵⁴⁶ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 327.

⁵⁴⁷ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 184.

он связан с пониманием Христа как «объединившего и освятившего тварное бытие», пока не прояснен вопрос о том **моменте**, когда это объединение и освящение осуществлено). Дальнейшее же рассуждение, особенным образом апеллирующее к «**тайне**» Искупления, размывающее ясность святоотеческого учения, уже прямо сомнительно:

«Присущая восточному богословию апофатическая характерность находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, – по выражению апостола Павла. Это дело называют чаще всего искуплением, что предполагает понятие уплаты долга, выкупа пленных – образ, заимствованный из юридической практики. Этот образ, воспроизведенный всеми отцами, так же, как и другой образ юридического порядка – образ „Посредника“, примиряющего людей с Богом через крест, на котором Он упразднил вражду, дан апостолом Павлом. Другие образы скорее характерно воинственны: борьба, победа, уничтожение силы противника. Святой Григорий Нисский представляет домостроительство спасения как некую Божественную хитрость, которая разрушила козни духа злобы и освободила таким образом человечество. Также очень часто прибегают к образам физического порядка: это – огонь, уничтожающий скверну естества, нетление, упраздняющее тление, врач, исцеляющий немощную природу, и т.д. Однако, если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, то мы рискуем заменить „тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков“, чисто человеческими и неподходящими понятиями. Святой Максим вмещает все эти образы искупления в своем сильном и глубоко значительном слове: “Смерть Христа на кресте, – говорит он, – это суд над судом“» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви, VII*)⁵⁴⁸.

А еще далее Лосский делает риторический ход, практически и вовсе отменяющий необходимость «образов, заимствованных из юридической практики»:

«Святой Григорий Богослов применяет к богословию искупления метод апофатический. Отбрасывая, причем не без некоторой иронии, один за другим непригодные образы, которыми обычно пытаются выразить дело нашего спасения, совершенного Христом, он приходит к неисследимой тайне победы над смертью: „Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования.

Кому и для чего пролита сия излишняя за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу; то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А, во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и всё устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием“» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви, VII*)⁵⁴⁹.

Лосскому видится, что:

«Невозможность рационально выразить необходимость искупительного подвига, используя юридическое содержание термина „искупление“, была показана св. Григорием Богословом путем приведения к величайшему абсурду» (*Искупление и обожение, II*)⁵⁵⁰.

За апофатическим методом он не видит у свт. Григория вполне катафатического утверждения: **выкуп заплачен Отцу, Который принимает выкуп**. Более того, у свт. Григория мы не видим отрицания того, что кровь Единородного приятна Отцу, но лишь – вопрос о причине⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 195.

⁵⁵⁰ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 278.

⁵⁵¹ Мог ли святитель не знать слов св. ап. Павла: *Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное* (Еф. 5:2)? Ответ на вопрос свт. Григория можно найти у свт. Иоанна Златоуста: «„И предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятно“. Видишь ли, что страдание за врагов есть благоухание приятное и жертва угодная? Хотя бы ты и умер, и тогда будет жертва: вот что значит подражать Богу» (Толкование на Послание к Ефессянам. Беседа 17 Еф. 4:32; 5:1–2) // Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 11. – Кн. 1. – С. 144.

⁵⁴⁸ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 194.

Даже «**богословски наименее сотериологичный**», как кажется Лосскому⁵⁵², прп. Максим говорил об Искуплении, отнюдь не чураясь выражаться ясно и рационально, не опасаясь использовать юридическое содержание термина «искупление»:

«Своим пришествием Он освободил и искупил естество человека, поработившее тлению, подвергшееся смерти через свое грехопадение и тиранически управляемое диаволом. Невинный и безгрешный, Он **заплатил за людей весь долг**, словно Сам был виновен, возвратив их к благодати Царствия и **отдав Себя Самого в выкуп и Искупление за нас**» (*Мистагогия*, 8)⁵⁵³;

«Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает не только тем, что, став Человеком, Оно сохранило волю свободной от страстей и несклонной к бунту, не поколебавшейся в своей естественной основе против самих распинателей, а наоборот, избравшей вместо жизни смерть за них. Из этого человеколюбивого расположения Страждущего [к распинателям] и видно, что Он добровольно пострадал. Однако [Господь воссоздал природу человеческую в ее первоначальной чистоте] еще и тем, что, **упразднив вражду, пригвоздил на кресте рукописание (Кол. 2:14) греха**, вследствие которого эта природа вела непримиримую борьбу против себя самой; призвав дальних и близких, то есть бывших под законом и бывших вне закона, *и разрушив стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир* (Еф. 2:14–15), **примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом**» (*Толкование на молитву Господню*)⁵⁵⁴.

Разумеется, смерть не была никогда следствием, как выражается Лосский, «тупого гнева тирана» (*Догматическое богословие*, 19)⁵⁵⁵. Но говоря о примирении с Отцом, прп. Максим подразумевает не только примирение человека с Богом, но и примирение с человеком Бога, **Бога разгневанного**, ибо

«**Бог отринул нас**, когда мы, изначала не блюдя заповедь [Его], показали себя недостойными общения с Ним лицом к лицу. Низложил же нас, когда вследствие нашей порочности

изгнал с высоты райской славы. **Разгневался**, когда в отмщение и наказание за нашу порочность предал каре смерти. А ущедрил нас, когда **через Единородного Сына Своего**, воплотившегося Бога Слова, **принявшего на Себя все наши долги, искупил нас от смерти** и вновь возвел к славе Своей» (*Толкование на 59-й псалом*)⁵⁵⁶.

А вот что говорит святитель Григорий Палама, на которого вроде бы постоянно опирается Лосский:

«Предвечное и неописанное Слово Божие и Вседержитель и Всемогущий Сын мог бы и без того, чтобы воплотиться, всячески избавить человека от тления, смерти и рабства диаволу, – ибо всё держится словом силы Его и всё послушно Божественной Его власти, как говорит Иов: *Ничто не возможно для Него*; потому что власти Творца не может противостоять сила твари, и нет того, что было бы сильнее Вседержителя. Но более соответствующий нашему естеству и немощи, и наиболее отвечающий Совершителю, был тот способ, который был благодаря Воплощению Слова Божия, как **способ, заключающий в себе и принцип правосудия**, без чего ничто не совершается Богом. *Праведен Бог и правду возлюби, и несть неправды в Нем* (Пс. 10:8), согласно Пророку Псалмопевцу. Но **поскольку человек в начале был справедливо оставлен Богом**, потому что он первый Его оставил, и добровольно притек к начальнику зла (диаволу), доверившись ему, обманным путем советовавшему противоположное (заповеди Божией), то он справедливо и был отдан ему; и таким образом, по зависти лукавого и по справедливому допущению Благого (Бога) человек ввел смерть в мир, которая, вследствие превосходящей злобы злоначальника, и стала сугубой: потому что не только она стала естественной, но также, по его действию, всякая смерть явилась насильственной.

Итак, поскольку справедливо мы были преданы в рабство диаволу и смерти, то **долженствовало, конечно, чтобы и возвращение человеческого рода в свободу и жизнь было совершено Богом по принципу правды**.

<...> Итак, долженствовало тех, которые послушают (Его), сделать свободными от рабства диавола; поскольку же человек, испытав на себе **гнев Божий** (гнев же Божий заключался в том, что **человек справедливо был оставлен Благим**), был предан в плен диаволу, то долженствовало человека примирить с Творцом, ибо иначе и не было бы возможным

⁵⁵² Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 185.

⁵⁵³ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. I. – С. 169.

⁵⁵⁴ Там же. С. 187–188.

⁵⁵⁵ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 331.

⁵⁵⁶ Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. I. – С. 169.

освободить его от оногo рабства. Следовательно, **была нужда в Жертве, примиряющей нас с Высочайшим Отцем** и освящающей осквернившихся общением с лукавым. Значит, была нужда в Жертве очищающей и чистой, но также была нужда и в Священнике, и то – чистом и безгрешном» (*Гомилия XVI*)⁵⁵⁷.

Ближайший сподвижник святителя св. Николай Кавасила прямо исповедует приписываемое Лосским исключительно Ансельму Кентерберийскому и его католическим последователям учение о «Богe, бесконечно оскорбленном грехом, и человеке, не способном удовлетворить требованиям карающей справедливости»⁵⁵⁸:

«Умер Бог, кровь Божия излита на кресте. Что может быть драгоценнее сей смерти, что страшнее ее? Чем столько согрешило естество человеческое, что нужно было такое искупление? Какова должна быть язва, что для уврачевания ее нужна была сила такого врачевства? Ибо **надлежало,**

чтобы грех был искуплен каким-либо наказанием, и чтобы только понесшие достойное наказание за то, в чем согрешили пред Богом, избавлены были от осуждения. Ибо уже не может быть обвинен наказанный в том, за что понес наказание, из людей же нет никого, кто будучи чист, сам потерпел бы за других, так как никто не в силах вынести надлежащее наказание ни за самого себя, ни весь род человеческий, хотя бы как можно было ему умереть тысячекратно. Ибо **какая цена в том, что постраждет ничтожнейший раб, сокрушивший царский образ и оскорбивший его величие?** Посему безгрешный Владыка, претерпев многие страдания, умирает и несет язву, приняв на себя защиту людей, как человек, освобождает же весь род от осуждения и дарует связанным свободу, потому что Сам не имел в ней нужды, будучи Богом и Владыкою» (*Семь слов о жизни во Христе, I*)⁵⁵⁹;

«Ибо невозможно человеческой силой восстановить падшего человека и человеческой правдой невозможно людям освободиться от нечестия. Ибо **грех составляет обиду Самому Богу,** ибо *преступлением закона,* – сказано, – *Бога бесчестуеши* (Рим. 2:23), и нужна вышечеловеческая добродетель, которой бы можно было освободиться от осуждения. Ибо для худшего весьма удобно нанести обиду лучшему, а вознаградить за обиду честью невозможно, и особенно когда Обиженному он должен многим, и притом **столь высоким, что нет ему и меры.** Ибо для того, чтобы освободить от осуждения, нужно **возвратить отнятую у Обиженного честь,** стараясь при сем привнести более того, сколько должен человек, и одно восстановить, а другое **вознаградить в той мере, в какой поступал он несправедливо.** Но так как человек не может приблизиться и к тому, что должен делать, как будет он в состоянии стремиться к большему? Потому **ни один человек не мог примирить с собой Бога,** принося собственную правду...» (*Семь слов о жизни во Христе, IV*)⁵⁶⁰.

Лосский, на наш взгляд, **очень** заблуждался, заявляя, будто для свв. отцов

«понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение Домостроительства, тайна

⁵⁵⁷ Григорий Палама, епископ Фессалоникийский, святитель. Беседы. Т. I. – С. 153–154; 163. Заметим кстати, что в данной Гомилии утверждается соблюдение справедливости Божией даже и в отношении диавола: «Богу было угодно сначала принципом правды низложить диавола, – именно, как тот является ее нарушителем, – а затем уже и силою (низложить его) в день Воскресения и Будущего Суда; ибо это – наилучший порядок: чтобы правда предшествовала силе, и есть дело божественного поистине и благого владычества, а не – тирании, где правда могла бы лишь следовать за силою. Происходит известная параллель – как от начала человекоубийца диавол восстал на нас по зависти и ненависти, так Начальник жизни подвигся за нас по презыбтку человеколюбия и благодати; как тот незаконно жаждал уничтожения Божией твари, так Творец сильно желал спасти дело Своего творения; как тот, действуя незаконием и обманом, соделал себе победу и падение человека, так Избавитель в праведности и премудрости нанес полное поражение начальнику зла и совершил обновление Своего создания. Итак, Бог мог бы действовать силою, но не сделал этого, а поступил так, как это соответствовало Ему, – именно действуя принципом правды. На основании же сего, самый принцип Правды (Правосудия) приобрел особое значение, именно по той причине, что она была предпочтена со стороны Того, Кто обладает силою непобедимою. <...> Ко всему сказанному, долженствовало справедливо перехитрить обманщика-диавола и свести на нет скопленное им богатство, которое тот приобрел путем обмана, при этом победив мудростью зло, в котором началозлобный спесиво достиг совершенства; и с своей гордыни он не был бы сбит, если был бы сломлен Божественною силою, а не мудростью и правосудием лишен владычества» (С. 154–155; 164).

⁵⁵⁸ «Св. Ансельм Кентерберийский с его трактатом «*Cur Deus homo*», несомненно, первый попытался развить догмат об Искуплении отдельно, отсекая от него всё остальное. Христианские горизонты оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, не способным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта драма находит разрешение в смерти Христа, Сына Божия, ставшего человеком, чтобы заменить нас Собой и уплатить наш долг божественному правосудию» (Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 275).

⁵⁵⁹ Николай Кавасила, святитель. Христос. Церковь. Богородица. – С. 20.

⁵⁶⁰ Там же. С. 53.

которого не может быть адекватно изъяснена в рассудочных понятиях» (*Искушение и обожение*, II)⁵⁶¹.

«Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» – эта много раз повторяемая Лосским мысль бесспорна, она действительно принадлежит свв. отцам и многаяжды была ими высказываема. Но Лосскому рисуется иной, чем свв. отцам, **путь** «становления богом», ибо он всячески затушевывает, игнорирует, а то и просто отрицает как абсурдное святоотеческое учение об Искуплении, как освобождении от ответственности за обиду и оскорбление, нанесенные человеком Богу, удовлетворении справедливости Божией, даже утолении гнева Божия Тем, Кто «седелася для нас правдой от Бога»⁵⁶².

Лосский же видит в Искуплении нечто другое: восприятие и исцеление Христом в Себе «всего, что свойственно людям». Это «**всё**», воспринимаемое и исцеляемое Христом в Себе, описывается даже так: «**принимая на Себя весь грех, давая ему в Себя – Безгрешного – войти, Христос его уничтожает**». В другом месте, отсылая к свт. Кириллу Александрийскому, Лосский говорит:

«Сын принимает позор, бесчестие, проклятие; **Он берет на Себя объективное состояние греховности**, подчиняет Себя условиям нашей смертности; отказываясь от Своих царственных преимуществ, Он всё глубже и глубже сокрывает Свою славу в страдание и смерть. Ибо Ему надлежит **обнаружить в Своей собственной плоти, насколько человек**, которого Он создал по образу совершенной Своей красоты, **обезобразил себя грехопадением**» (*Догматическое богословие*, 16)⁵⁶³.

Но что имеет в виду Лосский? В каком смысле он говорит о вхождении греха во Христа, и насколько его понимание может быть основано на учении свт. Кирилла? Приведем один фрагмент из сочинений святителя:

«Из-за преступления Адама человеческая природа подверглась растлению и наш разум терпит насилие со стороны вожделий плоти или прирожденных движений. Поэтому для спасения нас, живущих на земле, стало необходимым вочеловечиться Слову Божию – чтобы Он усвоил человеческую плоть, подверженную тлению и заболевшую сластолюбием, и поскольку Он есть Жизнь и животворящий, **тем самым прекратить в ней тление и обуздать прирожденные движения, те, разумеется, что влекут к сластолюбию**.

Ведь именно так был умерщвлен в ней **грех**. Помним мы и то, что блаженный Павел назвал врожденные в нас движения **законом греховным**. Итак, раз человеческая плоть стала собственной для Слова, в ней перестало действовать тление, а поскольку Тот, Кто усвоил ее и явил Своею собственною, как Бог не знает греха, то, как сказал я, прекратилась в ней и болезнь сластолюбия. И не для Себя Самого совершило это Единородное Слово Божие, – ибо Оно всегда есть то, что Оно есть, – но, конечно же, для нас. Ведь если мы подверглись тем бедствиям, что последовали за преступлением *в Адаме*, непременно на нас придет и то, что *во Христе*, то есть **нетление и умерщвление греха**. <...> И чтобы уверовали, что Он стал человеком, хотя и остался тем, чем Он был, а именно Богом по природе, о Нем говорится, что Он голодал и уставал от пешего пути, претерпевал и сон, и страх, и скорбь, и другие человеческие и **безукоризненные страсти**» (*1-е Послание к Суккенсу*, 8)⁵⁶⁴.

Нетрудно понять, что в данном тексте свт. Кирилла не содержится даже намек на усвоение греха и истребление его Христом в Себе. Вывести из слов «**усвоил человеческую плоть, подверженную тлению и заболевшую сластолюбием**» тот смысл, что Спаситель усвоил с плотью тление⁵⁶⁵ и сластолюбие, можно только не понимая, что само усвоение человеческой природы, согласно свт. Кириллу, есть умерщвление греха в ней таким образом, что **собственная**, то есть усвоенная в Воплощении, плоть от самого соединения с божеством не знает болезни греха. Справедливо замечание переводчика и исследователя творений святителя иером. Феодора (Юлаева):

«Плоть Христа свободна от греха сразу же после Воплощения, что является следствием того, что она – собственная плоть безгрешного Слова. В то время как тела всех остальных людей можно назвать „греховной плотью“, поскольку по природе подвержены действию „безместных сластей“ (ἐκτόλων ἡδονῶν), тело Христа именуется не плотью греха, но только „подобием“ греховной плоти (Рим. 8:3). „Хотя оно сходно с нашими телами, но уже не ведает болезни плотской нечистоты, ведь этот Божественный храм свят от чрева матери... Поскольку в ней (плоти Христа) поселилось Слово, освящающее всё творение, осуждена была сила греха“» (In Rom. // Pusey. Vol. 5. P. 212–213). <...> Итак, плоть Христа – изначально

⁵⁶¹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 279.

⁵⁶² Николай Кавасила, святитель. Христос. Церковь. Богородица. – С. 54.

⁵⁶³ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 321.

⁵⁶⁴ Кирилл Александрийский, святитель. Послание к египетским монахам. – С. 21–22.

⁵⁶⁵ Под «тлением», как видно из контекста, святитель подразумевает здесь не безукоризненные страсти, а греховные.

была безгрешна и не требовала в себе исцеления от греха. Но до времени в ней действовали „человеческие и безукоризненные страсти“, т. е. безгрешные немощи плоти»⁵⁶⁶.

Нужно различать у свт. Кирилла предмет усвоения, то, что предлежало Богу как что-то вне Бога, каково оно было до усвоения, и то, что оказалось усвоено – соделано Им своим. Нет ни одного даже мгновения существования греха во Христе. Усвоив Себе «плоть, подверженную тлению и заболевшую сластолюбием», Бог Слово **Своей собственной в Себе** соделывает плоть – «Божественный храм». Но не грех; грех не может быть принят Христом, явлен Своим. Нам снова следует обратиться к различению природного и относительного усвоения. Природное усвоение – это усвоение человеческой природы такой, какой она была сотворена, со всеми ее неукоризненными страстями, смертной. Эту природу и воспринял, усвоил, соделал Своей собственной Бог Слово, но грех, нечистота усвоены Спасителем не были:

«свойственное Слову стало собственным для плоти, свойственное же плоти – собственным для Слова, **кроме одного только греха**» (*О правой вере к царевнам*, 185)⁵⁶⁷.

Говорить же об усвоении греха можно только в смысле относительного усвоения, только в смысле принятия ответственности за вину человека. Напомним слова свт. Кирилла:

«говорится, что Он стал грехом, не как лишившийся Своей природы и не как преложивший в грех, коего Он не ведал, но так как Он *грѣхи наша*, – как написано, – *вознесе в теле Своем на древо*» (*Тезаурус*)⁵⁶⁸;

«Осужденный уже и подвергшийся смертному приговору, при всецелом отсутствии вины, Он выходит наконец, имея на плечах дерево, на котором должен был подвергнуться распятию. И это ради нас, ибо справедливо наложенные законом наказания на согрешивших Он взял на Себя. Ведь Он стал „за нас клятвою“, по написанному (Гал. 3:13), „ибо проклят, – сказано, – всякий повешенный на дереве“. Прокляты все мы, не старающиеся исполнять Божественный закон, „ибо много погрешаем все“ (Иак. 3:2) и весьма удобопреклонна к этому человеческая природа. Но так как Божественный закон сказал

еще: „Проклят, кто не пребывает во всем, написанном в книге закона сего, чтобы совершать это“ (Гал. 3:10; Втор. 27:26), то, следовательно, над нами проклятие, а не над кем другим. Ведь кто повинен в преступлении и постоянно отступает от закона, тем надлежит и подвергаться наказанию. Поэтому проклят ради нас Неведавший греха, чтобы освободить нас от проклятой клятвы. И совершить это был в силах пострадавший за всех сущий над всеми Бог, смертью Своей приобретший искупление всех» (*Толкование на Евангелие от Иоанна*, кн. 11, гл. 12, 19)⁵⁶⁹.

Позиция же Лосского очень запутанна. В одних местах Лосский отрицает наследование вины Христом и говорит, что в Нем не было «греховного корня»:

«Сын Божий Своей человеческой волей согласился на смерть как на следствие греха и плату за грех. Но в Нем не было „греховного корня“, следовательно, Он не должен был вкушать и смертного плода. Человек же носит этот корень в себе, и смерть для него, можно сказать, „естественна“, то есть биологически логична и психологически приемлема в том „нижеприродном“ состоянии, на котором Бог остановил падение и утвердил некий закон – закон смерти. Так слово благоразумного разбойника, обращенное к разбойнику неблагоразумному: „мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал“ – приобретает онтологическое значение. И благоразумный разбойник умирает легче, чем Христос. Христос же, когда Он соглашается принять ужасное последствие греха, когда в последних глубинах Своего нисхождения в наши меонические бездны Он познает смерть, видит, как обожженный человек противится в Нем этому „противо-природному“ проклятию. И когда собственная воля Слова, то есть Его человеческое естество, подчиняется, оно познает несказанный ужас перед смертью, ибо она Ему чужда. Один только Христос познал, что такое подлинная смерть, потому что Его обожненное человечество не должно было умирать» (*Догматическое богословие*, 18)⁵⁷⁰.

Он даже говорит (хотя и несколько неопределенно и неуверенно) о наследовании Христом природы Адама такой, какой она была до грехопадения:

⁵⁶⁶ Феодор (Юлаев), иеромонах, и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // Православная энциклопедия. Т. 34. 2014. – С. 225–291. – С. 271, кол. 3.

⁵⁶⁷ Перевод иеромонаха Феодора (Юлаева). Авторы благодарят о. Феодора за возможность использования рукописи перевода.

⁵⁶⁸ Кирилл Александрийский, святитель. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. – С. 165.

⁵⁶⁹ Кирилл Александрийский, святитель. Творения. Кн. 3. – С. 824.

⁵⁷⁰ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 328.

«Человечество, воспринятое этой Личностью, в какой-то степени сходно с человечеством Адама до грехопадения» (*Догматическое богословие*, 17)⁵⁷¹.

Но в других местах он говорит о том, что **грех входит во Христа**.

Представляется, что причина в указанном нами ином, чем святоотеческое, понимании Лосским различия природного и относительного усвоения. Для него словосочетание «относительное усвоение» означает хоть и не природное, тем не менее некое **реальное** усвоение. И так же, как Христос соглашается на реальное, а не призрачное проникновение в Себя смерти, как состояния «противоприродного», так попускает в Себя и вхождение греха. На Кресте Христос исцеляет в Себе человеческую природу, воспринятую Им в Себя «относительным» усвоением. **И грех, и смерть** уничтожаются Им в Себе на Кресте:

«...этой смертью безмерной, или, вернее, единственной измененной, грех уничтожается и исчезает в едином Лице Христа при соприкосновении со всеильным Его Божеством; ибо искупление есть не что иное, как раскрытие Себя для предельного разлучения между человеком и Богом, совершенное Тем, Кто нераздельно оставался человеком и Богом» (*Догматическое богословие*, 18)⁵⁷²;

«<...> дело Христа – реальность физическая и, следует даже сказать, биологическая. На кресте смерть поглощена жизнью. Во Христе смерть входит в Божество и в Нем испепеляется, ибо „не находит себе в Нем места“. Итак, искупление есть борьба жизни со смертью и победа жизни» (*Догматическое богословие*, 20)⁵⁷³.

То есть понимание Лосским различия природного и относительного усвоения можно понять еще и как восприятие природы в двух состояниях: в состоянии здравости и в состоянии падшести, «противоприродном». Однако свв. отцы определенно говорят, что **ничего «противоприродного» в Едином Безгрешном не обреталось, Христос воспринял только природные, безупречные страсти, неукоризненные немощи**. Это странное понимание Лосского реальности воспринятого в относительном усвоении⁵⁷⁴ позволяет, кстати, объяснить ту легкость, с которой Лосский полемизирует

с католическим догматом о непорочном зачатии Богородицы, о Той, чью плоть воспринял Спаситель:

«...нужно делать различие между первородным грехом как виной перед Богом, общей для всего человечества, начиная с Адама, и тем же грехом, силою зла, проявляющегося в природе падшего человечества; точно так же нужно делать различие между общей для всего человечества природой и лицом, присущим каждому человеку в отдельности. Лично Пресвятая Дева была чужда какого-либо порока, какого-либо греха, но по Своей природе Она несла вместе со всеми потомками Адама ответственность за первородный грех. Это предполагает, что грех как сила зла не проявлялся в естестве избранной Девы, постепенно очищенном на протяжении поколений Ее праведных праотцев и охранявшемся благодатью с момента Ее зачатия» (*Догмат о непорочном зачатии*)⁵⁷⁵.

Природно Богородица, по Лосскому, унаследовала первородный грех в обоих смыслах: и как вину пред Богом, и как силу зла. Но **лично** в ней унаследованная сила зла не проявлялась.

Разумеется, отвержение католического догмата о непорочном зачатии Богородицы не является для Лосского затруднительным, ибо он не находит никаких оснований для постановки вопроса о природной чистоте Богородицы в православии. На самом же деле проблема, которую Лосскому и в голову не приходило поставить, была. И основанием для вопроса о природной чистоте Богородицы был иной: **«Каким образом Христос не унаследовал болезни греховного состояния человеческой природы, если действительно, а не призрачно воспринял ее?»**

Если свт. Кирилл не уделяет этому вопросу пристального внимания, ограничиваясь лишь утверждением, что Христос «закона греховного» не усвоил, то многие свв. отцы этим вопросом задавались и отвечали хотя и не совершенно одинаково, но так, чтобы ответ удовлетворял условию абсолютной непричастности Христа греху не только лично, но и природно. **И большинство свв. отцов склонялись к утверждению о предочищении плоти Богородицы, воспринятой Спасителем.**

Свт. Григорий Богослов, сказавший, что «грех к злочестным людям перешел от прародителя», но что Христос «хотя воспринял на Себя наши грехи и понес болезни, но **Сам не подвергся ничему, требующему врачевания**», говорит также и о том, что это объясняется предочищением Св. Девы:

⁵⁷¹ Там же. С. 326. Вместе с тем нам не следует забывать, что сказанное Лосским говорится им в контексте идеи о единстве природы Адама до грехопадения и восстановления утраченного единства во Христе.

⁵⁷² Там же. С. 328.

⁵⁷³ Там же. С. 333–334.

⁵⁷⁴ Выраженное, пожалуй, даже откровеннее, чем мы видели у Бальтазара.

⁵⁷⁵ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 342.

«...чревоносит Дева, в которой душа и тело **предочищены Духом**» (*На Святую Пасху*)⁵⁷⁶.

Прп. Иоанн Дамаскин разъясняет это более подробно:

«после того как Святая Дева изъявила согласие, на Нее, по слову Господню, которое сказал ангел, сошел Святой Дух, **очищающий** Ее и дарующий Ей силу для принятия Божества Слова, а вместе и для рождения Его» (*ТИПВ*, 46)⁵⁷⁷.

А в *Словах на Рождество Богородицы* прп. Иоанн выражается даже сильнее, так, что его слова можно легко понять как чуждость Богородице первородного греха от рождения:

«...ныне рождается Дева, **чуждая прародительского тления**» (*Слово 1*);

«...когда все люди – скажу кратко – подверглись тлению, тогда милосердный Бог, не желая, чтобы уничтожилось создание рук Его, **творит другое новое небо, землю и море**, в которых Невместимый благоволил вместиться для возсоздания рода человеческого» (*Слово 2*)⁵⁷⁸.

Святитель Григорий Палама утверждает, что:

«Делу же совершенной правды принадлежало и то, чтобы само добровольно поработившееся и побежденное естество одержало победу над началозлобным и отвергло добровольное рабство ему; по этой причине Бог благоволил воспринять от нас наше естество, неизреченным образом соединившись с ним по ипостаси. **Было же невозможным, чтобы Она высочайшая и превосходящая ум Чистота соединилась с осквернившимся естеством; потому что единое, что – невозможно для Бога, это – сойтись в единство с нечистым, прежде чем оно не очистится**» (*Беседа, произнесенная*

в праздник Введения во Храм (во Святая Святых) Пречистая Владычицы нашей Богородицы, 4)⁵⁷⁹.

И этим утверждением святителя объясняется возможность утверждения, что, хотя:

«Господь, явившись на земле как Человек, по неизреченной пучине Своих щедрот, дабы исцелить наши духовные болезни и отнять грех мира, исцелял и те болезни, которые Закон являются действительно нечистотой и грехом, признал бы, что является Богом Тот, Кто избавляет человека от оных; если же прекрасным образом посчитал бы, что они являются лишь символами истинной нечистоты и греха, то и на основании того, что сделано Христом в отношении оных символов, уразумел бы в Нем Могущего отпустить и очистить грех мира» (*Беседа на 12-е воскресение Евангельских чтений по Луке*, 2)⁵⁸⁰,

но:

«Сам же Он, даже и как Человек, не нуждался в очищении, как рожденный от непорочной Девы» (*Омилия XVI, О Домостроительстве Воплощения Господа нашего Иисуса Христа*)⁵⁸¹.

Разумеется, Лосским, учившим о некоем реальном (хотя и как будто «относительном») усвоении Христом первородного греха, эта проблема не могла быть даже поставлена сколько-нибудь ясно.

Итак, согласно Лосскому, Христос принимает в Себя грех и смерть и уничтожает их, исцеляя в Себе Самом человеческую природу. И, как мы сказали выше, дело спасения **всей** природы таким образом уже должно бы быть осуществлено и завершено в Воскресении. Но Лосский старается быть тоньше:

«Обоженное во Христе – это Его человеческая природа, воспринятая в ее целостности Его Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или, вернее, энергией Божественной – обожающей.

Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе, которая не отделена от Бога грехом. Новая природа, обновленная тварь появляются в мире, новое тело, чистое от всякого

⁵⁷⁶ Собрание творений. Т. 2. – С. 667

⁵⁷⁷ Источник знания. – С. 236.

⁵⁷⁸ Избранные слова святых отцев в честь и славу Пресвятой Богородицы. Издание Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря. СПб, 1869. С. 15–43. И это не какое-то редко встречающееся мнение. То же говорит и прп. Андрей Критский в Слове на Рождество Пресвятой Богородицы: «Известно, что когда исчезает мрак, тогда является свет; так и здесь: за законом следует свобода благодати. Нынешнее торжество есть предел, отделяющий истину от прообразований и вводящий новое вместо ветхаго»; «Да ликует ныне всякая благодарная душа и природа да созовет тварь на свое обновление и возсоздание. Непогодны скоро стекайтесь: потому что бездетная и неплодная родила божественного младенца – Деву. Матери, радуйтесь: мать не родившая родила нетленную Матерь и Деву. Девы, веселитесь: ненасытная земля неизречно произрастила Того, Кто рождается от Отца. Жены, торжествуйте: жена подала древле повод ко греху и она же восприняла начатки спасения; жена, древле осужденная, явилась оправданною Богом, Матерь безмужная, избранная Создателем, и обновление (человеческого рода)» (Там же. С. 44–54).

⁵⁷⁹ Григорий Палама, епископ Фессалоникийский, святитель. Беседы. Т. 3. – С. 78.

⁵⁸⁰ Там же. С. 211–212.

⁵⁸¹ Григорий Палама, епископ Фессалоникийский, святитель. Беседы. Т. I. – С. 161.

касания греха, свободное от всякой внешней необходимости, отделенное от нашего беззакония, от всякой чуждой воли драгоценной Кровью Христовой. Это – Церковь, чистая и непорочная среда, в которой мы достигаем единения с Богом; это также и наша природа, как внедренная в Церковь, как часть Тела Христова, в Которое мы входим крещением.

Но если по своей природе мы – члены, части человечества Христова, то наши личности еще не дошли до соединения с Божеством. Искупление, очищение природы не дает еще всех необходимых условий для обожения. Церковь уже является Телом Христовым, но она еще не есть „полнота Наполняющего всё во всё“ (Еф. 1:23). Дело Христа закончено, теперь должно свершаться дело Святого Духа» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви...*, VII).⁵⁸²

Вхождение в Церковь, по Лосскому, есть то, что снимает преграду между индивидом и общей природой. **Природно** мы все соединяемся в Церкви, в Таинствах в одно Тело Христово, **«наша природа заключена в Его Ипостаси»** (*Очерк мистического богословия Восточной церкви*, 9)⁵⁸³, но этого мало:

«Соединения в таинствах, которые предлагает нам Церковь, и даже совершеннейшее из них – соединение евхаристическое, относится к нашей природе, поскольку оно получено через личность Христа. По отношению же к нашим личностям таинства суть средства, суть данные, которые мы должны в себе раскрывать, реализовать в непрестанной борьбе, полностью себе присваивать, когда наша воля должна сообразовываться с волею Божией в пребывающем в нас Духе Святом. Сообщаемые нашей природе церковные таинства делают нас способными к духовной жизни, в которой совершается соединение наших личностей с Богом. Наша природа получает в Церкви все объективные условия для этого единства. Субъективные же условия зависят только от нас самих» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви*, 9)⁵⁸⁴;

«Наше человеческое естество становится единосущным обоженному человечеству, соединенным с личностью Христа, но наша личность еще не достигла совершенства» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви*, 9)⁵⁸⁵.

Лосский, однако, не слишком последователен в понимании таинств. Как минимум одно из них он в другой своей работе характеризует как относящееся не к природе, а к личности:

«если наши индивидуальные природы включаются в прославленное человечество Христа, входят в единство Его Тела через крещение, приобщаясь к смерти и Воскресению Христа, то наши личности, дабы каждая из них могла свободно осуществлять свое соединение с Богом, должны утверждаться в своем личном достоинстве Святым Духом: таинство крещения – единства во Христе должно дополняться таинством **миропомазания** – многообразия в Духе Святом» (*Искупление и обожение*, IV)⁵⁸⁶.

Сходную мысль впоследствии высказал, как мы помним, протопр. Иоанн Мейендорф: «крещение спасает естество, миропомазание же, или конфирмация, является личным даром спасения, личным вовлечением человеческой ипостаси в Тело Христово»⁵⁸⁷. Но Лосский более радикален, представляя, будто совершенство человека означает, что как личность он оказывается не членом, не частью, но как бы «совладельцем» единого Тела как **один из многих «христов»**:

«Единство Тела относится к природе, „единому человеку“ во Христе; полнота Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть. Таким образом, человек по своей природе является частью, одним из членов Тела Христова, но, как личность, он также существо, содержащее в себе целое. Святой Дух, как царское помазание почивающий на человечестве Сына – Главы Церкви и сообщающий Себя каждому члену этого Тела, создает как бы многих христов, многих помазанников Божиих: это – личности человеческие на пути к обожению, стоящие рядом с Личностью Божественной» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви*, IX)⁵⁸⁸.

Для члена Церкви – и природно, и как личности – открывается дверь в Царствие Небесное:

«...в освобождении от смерти и введении человеческой природы в Царство Божие осуществляется единственно истинный исход. Конечно, этот отказ от собственной воли, на который не смог согласиться Адам, есть жертва искупительная; по прежде всего это таинство по преимуществу, свободный дар, в котором

⁵⁸² Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 196–197.

⁵⁸³ Там же. С. 220.

⁵⁸⁴ Там же. С. 215.

⁵⁸⁵ Там же. С. 214.

⁵⁸⁶ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 286.

⁵⁸⁷ См. прим. 373.

⁵⁸⁸ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. С. 209. Кажется, Лосскому должны быть близки слова Бальтара о Церкви: «Христос – это единственная ипостась Его мистического тела» (См. прим. 171). Однако есть отличие – идея о «совладельцах» Тела.

Христос приносит Богу, вместе со своим человечеством, начатки творения; она – то деяние, завершить которое должно будет новое человечество в безмерном священнодействии, первоначально возложенном на Адама: принесение в дар Богу всего космоса, как вместилища благодати. Воскресение изменяет падшую природу, оно открывает дивную возможность – возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство. Нам возвращена благодать; и хотя мы носим ее в себе как в „скудельных сосудах“, как во вместилищах еще смертных, однако в самой хрупкости нашей таится теперь сила, побеждающая смерть. Спокойная уверенность мучеников, которые не ощущали не только страха, но даже физической боли, свидетельствует о том, что отныне христианину доступно действенное сознание воскресения» (*Догматическое богословие*, 20)⁵⁸⁹.

Однако только ли членам Церкви открыта эта дверь? Может ли быть исключена – в эсхатологической перспективе – из Тела Космического Адама хотя бы одна «индивидуальная природа»? Может ли она быть в Тело включена, но подвергаться мучениям, что означало бы мучение части Тела? Очевидно, что Лосский не мог бы дать определенно положительные ответы на эти вопросы. Ведь он понимает общность человеческой природы «исходя из троичного догмата»:

«Кратко говоря, личность может быть полностью личностью лишь в той мере, в какой она не имеет ничего того, чем она хотела бы обладать только для себя, исключая других; то есть когда она имеет природу, общую с другими. Только тогда проявляется во всей своей чистоте различие между лицами и природой; в противном случае перед нами будут индивидуумы, разделяющие между собой природу. Нет никакого раздела, никакого разделения единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля – общая у Трех.

Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то сможем обнаружить, исходя из троичного догмата, общую природу во многих тварных ипостасях. Однако в реальности падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую моя воля противопоставляет всему тому, что не есть я. В этом аспекте то, что

мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а индивидуумом, то есть частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова, человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого – каждый человек потенциально содержит в себе целое, весь земной космос» (*Искушение и обожение*, 4)⁵⁹⁰.

Если же **вся** человеческая природа – **все тела и души всех людей** – спасена, то что сказать о личности, чьи тело и душа спасены и являются частью Тела Христова? Лосский говорит, что «**Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя**»⁵⁹¹. Однако как помыслить существование подвергаемой мучениям личности, когда спасены ее душа и тело? Нам приходится всерьез еще раз попытаться понять слова Лосского, сказавшего, что «личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами» и что «человек как личность может выйти из мира». И спросить: «**Как же существует личность вне души и тела, за пределами мира?**» Эта странная, абсурдная ситуация, когда оказывается возможным предположить спасение души человеческой и тела, притом что личность не будет спасена, является следствием отказа от святоотеческого учения о природе и ипостаси. И никакого выхода из этого абсурда Лосский не дает, просто его игнорируя.

Неудивительно, что сразу после того, как сказано о мучениях, Лосский отказывается от мысли ограничить «Божественное милосердие»:

«Во второе пришествие и последнее свершение времен вся совокупность мироздания войдет в полное единение с Богом. Это единение осуществится, или, вернее, проявится различно в каждой из человеческих личностей, стяжавших благодать Святого Духа в Церкви. Но где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни, – это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами» (*Очерк мистического богословия Восточной церкви*, 11)⁵⁹².

А в другом месте Лосский выражается еще более откровенно, и прямо утверждает спасение всех:

⁵⁹⁰ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 283–284.

⁵⁹¹ Лосский Вл. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – С. 250.

⁵⁹² Там же. С. 251.

⁵⁸⁹ Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – С. 334.

«После воплощения и воскресения смерть не спокойна, она уже не абсолютна. Всё теперь устремляется к *αλοκαταστασις των παντων* («восстановлению всяческих») – то есть к полному восстановлению всего, что разрушено смертью, к осиянию всего космоса Славою Божией, которая станет „всё во всём“; из этой полноты не будет исключена и свобода каждой человеческой личности, которой будет даровано Божественным светом совершенное сознание своей немощи» (*Догматическое богословие*, 20)⁵⁹³.

Это «совершенное сознание своей немощи» далеко не тождественно «нестерпимому мучению» личности, ибо **спасение простирается на всё человечество**: и крещеных, и некрещеных, и даже не верующих во Христа:

«Человеческая природа торжествует над состоянием противоположным, ибо **природа эта вся целиком сосредоточена во Христе**, Им, по слову святого Иринейя, возглавлена: Христос – Глава Церкви, то есть того нового человечества, в лоне которого никакой грех, никакая враждебная сила не могут больше окончательно отлучить человека от благодати. Каждая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы ни была она отягчена грехами; человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и чистой. И это дело **Христа простирается на всё человечество за видимыми пределами Церкви. Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие воскресения косвенно являются верой в Христа**, ибо одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых. После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари – не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что **каждый из нас его возглавляет**» (*Догматическое богословие*, 20)⁵⁹⁴.

⁵⁹³ Лосский Вл. Н. *Догматическое богословие // Мистическое богословие*. – С. 334.

⁵⁹⁴ Там же. С. 335. Нельзя не обратить внимания на сходство хода мысли Лосского с тем, что говорит де Любак (сходства, которое, с учетом показанных выше и прямых заимствований, можно назвать слишком большим, чтобы нам не предположить явного влияния мысли де Любака на Лосского). Лосский, как и де Любак, снимает вопрос о мучениях части единого природного Тела Христова, включающего все «индивидуальные природы». При этом уместно вспомнить, что если, по Лосскому, «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами», то, по сути, соединение всего человечества в Единое Тело есть лишь осознание разделения индивидов как кажущегося. Это также заставляет вспомнить де Любака с его идеей осознания человеком своей личностной изначальной причастности к природному телу и осуществленной в Воплощении причастности к телу сверхприродному – мистическому, то есть единству в Боге – как Церкви.

Прочитывая этот оригенистский по духу **гимн апокатастасису**, изложим кратко **выводы**, к которым мы пришли в результате исследования взглядов Лосского.

1. Ставя вопрос о богословском понимании человеческой личности (ипостаси), Лосский прибегает к методологии, прямо противоречащей святоотеческой, в соответствии с которой божественные догматы выражаются философским языком, при помощи философских терминов (при трезвом понимании недостаточности человеческого языка для выражения божественной реальности). Лосский же, напротив, полагает, что богословские термины, уже утратившие философский смысл, и как слова некоего сверх-человеческого языка, применяемого к сверхбытийной сфере, возможно и должно применять в сфере онтологии и антропологии.

Сталкиваясь же с неизбежными противоречиями с определением свв. отцами значений терминов, составляющих предмет вопрошания Лосского, противоречиями, порожденными искажением святоотеческой методологии, Лосский пытается их обойти, обращаясь к «невыраженным основаниям» такого искомого «нового смысла», которые, на взгляд Лосского, «сокрыты во всех богословских или аскетических верованиях».

2. Это хорошо видно на примере понятий троического богословия «усия» и «ипостась», традиционно имеющих значение «общего и отличительного», что Лосскому представляется недостаточным и неприемлемым.

Видя своей основной задачей обнаружение «нового смысла» термина «человеческая ипостась», Лосский, следуя своему методу, также ставит под сомнение общепринятые в святоотеческом наследии термины «сложная ипостась» и «ипостасное единство».

Прп. Анастасий Синаит, следуя святоотеческой методологии, называет единение души и тела «прообразом единения Христова», то есть указывает способ применения термина «ипостась» в христологии (то же говорит и прп. Иоанн Дамаскин, а ранее – свв. Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский). Человек – сложная ипостась, нераздельно соединяющая в себе две природы. Человеческая природа Спасителя не-отделима от Его божественной природы и составляет с ней единую Ипостась. Христос после воплощения Своего не называется ни отдельно божественной ипостасью, ни человеческой, но – богочеловеческой: *и божественной, и человеческой*, то есть ипостасью двух природ. Сказать, что Христос был ипостасью человеческой природы, и означает, что Он был человеческой ипостасью. В понимании Халкидонского догмата Лосский не обращает внимания,

что речь идет о соединении природ в единой ипостаси Христа. Божественная природа во Христе – не ипостась, а воипостасное, точно так же, как и человеческая природа (по учению свв. отцов, то, что природа (сущность) является воипостасным, относится к определению природы вообще, в том числе и божественной).

Таким образом, отказываясь от терминов «ипостасное единство» и «сложная ипостась» применительно и ко Христу, и к людям, Лосский это ипостасное единство, по сути, разрывает, отвергая не только понимание ипостаси как частного, несводимого к природе как общему, но отвергая и понимание сложной ипостаси как единства целого из своих частей. Лосский отменяет и целое, и части как части целого – ипостаси. Отметая понимание свв. отцов, он приходит лишь к выводу, что «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе». Именно невозможность сформулировать понятие ипостаси, личности есть закономерное следствие отказа Лосского всерьез относиться к формулировкам свв. отцов. Поэтому когда Лосский утверждает, что «„атом“ человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был человеческой личностью», с этим можно согласиться только в том смысле, что душа и тело Христа не составляли отдельной от божества личности, ипостаси, а не потому, что ипостась есть некая «несводимость».

Очевидно, что никакого «нового смысла» термина «человеческая ипостась» (равно как и термина «ипостась» применительно к троическому богословию) в святоотеческом учении Лосскому обнаружить не удастся. И место святоотеческого учения занимают собственные (более или менее самостоятельные) представления автора.

3. Еще один способ подойти к богословскому понятию человеческой личности Лосский предпринимает, обращаясь к понятию «образа Божия» в человеке. Он говорит о таком понимании личности, которое связывает понятие «личности» с творением человека по образу Божию. Как и в случае с термином «ипостась», Лосский отказывается от поисков ясно сформулированного святоотеческого учения, опираясь на справедливое признание непознаваемости образа как отражение непознаваемости Первообраза. Владимир Николаевич обнаруживает в определениях образа Божия в человеке, данных свв. отцами, «множественность и разнообразие», которые «показывают, что мысль свв. отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа». Но это заключение неправильно. Святые отцы учили о том, что по образу Божию сотворена именно часть существа человека – его душа, вся множественность и всё разнообразие определений относятся

И Вселенским собором к душе и являются описанием ее свойств. Мы затруднились бы найти у свв. отцов иное описание сотворенной по образу Божию души, кроме как через характеризующие ее свойства, ибо сущность души (как и вообще любая сущность) по святоотеческому учению – непознаваема, а познаваемы только свойства. В том же, что именно душа сотворена по образу Божию, отцы единодушны, и всё многообразие утверждений сводится, по сути, к двум: по образу Божественного естества сотворена душа человека, многообразные свойства которой суть отражение свойств первообразной природы; когда же говорится (например, у св. Ириния Лионского) о творении по образу Божию и тела человеческого, то речь идет о творении по образу человеческого образа Христа-Логоса.

Лосский говорит о том, что «как сотворенный по образу Божию человек является существом личностным, он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу». Однако остается не совсем ясно, сотворена ли по образу Божию человеческая личность, или – природа, поскольку он так же утверждает, что «человек, созданный по образу Божию, это природа, понятая как целое. Она же имеет в себе подобие Божие. Божественный образ, свойственный личности Адама, относится ко всему человечеству, ко „всечеловеку“». Путем сложных рассуждений автор приходит к выводу: «образ Божий достигает своего совершенства только тогда, когда человеческая природа становится подобной природе Божией, когда она стяжает полное приобщение нетварным благам. Однако существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами».

Поскольку природа человека, согласно свв. отцам, есть единство души и тела, то получается, что все «личности» имеют одну душу и одно тело на всех, а разнообразие и число душ и тел, то есть природ, «разделенных между индивидуумами», есть лишь то, что возникло вследствие грехопадения и только «кажется». Внешне Лосский опирается на мысль св. Григория Нисского, но у св. Григория мысль, что человек (как «природа, понимаемая как целое») сотворен по образу Божию, означает: все люди (каждый индивид человеческой природы) сотворены по образу Божию; единство «всцелого естества» есть единство морфологическое, оно заключается в едином устройении человеческой природы таким образом, что одно и то же устройство (включая и сообразность Образу) имеют «и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной». Ни о каком Всечеловеке, расколовшемся

на множество индивидов вследствие грехопадения, говорить на основании свв. отцов невозможно.

Попытка осмысления понятия «личность» в связи с сотворением человека по образу Божию оказалась основанной Лосским на учении Церкви не более, чем попытка найти «новый смысл» термина «ипостась».

4. В связи с идеей Лосского о Всечеловеке оказывается искаженным его понимание святоотеческого учения о «воипостазировании природы». Лосский, стремясь понимать термины «сущность» и «ипостась», исходя из их употребления в триадологии, проводит слишком прямую аналогию единосущия ипостасей Троицы с единосущием ипостасей человеческих. Обращаясь к Леонтию Византийскому и заявляя, что то же учение развивают прпп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, Лосский говорит: «Всякая природа содержится в чьей-то ипостаси и не может иметь иного существования...» А далее он уже сам развивает эту мысль: «Но на низших ступенях бытия ипостась означает личность только в том случае, если речь идет о существах духовных, о людях, об ангелах, о Боге. В качестве личности – а не индивида – ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ. Пресвятая Троица – не три Бога, но один Бог. Если множественность человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на множество индивидов, то это потому, что мы знаем только то поколение, которое появилось после грехопадения, знаем человеческую природу, утерявшую подобие природе Божественной».

Если обратиться к названным Лосским свв. отцам, то мы обнаружим, что прп. Максим Исповедник и прп. Иоанн Дамаскин вполне единомысленны с Леонтием, однако оба говорят не о содержащейся в человеческих ипостасях такой общей природе, которая соединяет людей в одного человека (Всечеловека), – какова общность природы Св. Троицы, когда три Ипостаси суть один Бог, – а об ипостасном соединении конкретной души и конкретной плоти в сложной ипостаси, отличной от других ипостасей и тем, что душа и плоть одной ипостаси не являются душой и плотью – другой. Говоря же о Христе, они подчеркивают то именно, что одушевленная плоть Его есть часть сложной ипостаси двух природ, и принадлежит не кому другому, а только Ему, и ничьи больше душа и плоть Ему не воипостасны. Лосский, подменивший методологию свв. отцов своею собственной, абсолютно неправомочно отождествляет единосущие ипостасей Троицы и единосущие ипостасей человеческих. Разделение индивидов он называет кажущимся, тогда как, например, свт. Григорий Богослов, напротив, называет мысленным единство отдельных людей. Единство, о котором говорит свт. Григорий Богослов, единство, усматриваемое мысленно в отдельных людях, свт. Григорием

Нисским утверждается как единое устройство человеческой природы. А Лосский видит в отличии единства Троицы и человеческого рода последствие грехопадения.

Полагая целью Всечеловека Адама «соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения», стать неким «Космическим Адамом», дабы «совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса», Лосский видит смысл Воплощения в выполнении Христом – Новым Адамом – этой цели, которая не была достигнута вследствие грехопадения Адама.

Идея «Всечеловека Адама», вследствие грехопадения «расколовшегося» на множество индивидов и нуждающегося в «восстановлении (что ведет к пониманию существования индивидуальных материальных человеческих тел как следствия грехопадения (очевидно, нематериального) Всечеловека, которое, как таковое, должно быть преодолено) особенным образом влияет на ряд серьезных отступлений Лосского от православного учения о Воплощении.

5. Прежде всего Лосский ошибочно понимает различие относительного и природного усвоения воспринятой Христом человеческой природы. Лосский полагает, что «природно» Христом воспринята природа Адама в состоянии до грехопадения, то есть нетленной не только в силу обожения, но и по собственным природным свойствам. У свв. отцов же мы находим противоположное учение. Действительно, Христос воспринял природу Адама в состоянии до грехопадения. Однако сама по себе человеческая природа не является нетленной и бессмертной; Адам был бессмертным в силу благодати Божией. И смерть оказалась следствием грехопадения не в том смысле, что изменились природные свойства природы Адама, но имела причиной отступление от него благодати. Тленность, смертность понимаются свв. отцами как естественные и потому неукорные страсти, свойственные здоровой природе Адама и только по благодати в нем прежде грехопадения не действовавшие. Восприятие человеческой природы с ее неукорными страстями свв. отцы и называют природным усвоением. Относительным же усвоением свв. отцы называют восприятие Христом ответственности за грех человека, приняв на Себя которую, Он искупил человеческую природу на кресте. Лосский же видит в относительном усвоении реальное восприятие последствий грехопадения в смысле изменения свойств природы (то есть приобретения тленности и смертности) и самого греха.

6. Соответственно, Искупление мыслится им как процесс очищения Христом воспринятой в Себя человеческой природы, акт, в коем «принимая на Себя весь грех, давая ему в Себя – Безгрешного – войти, Христос его уничтожает». Лосский, таким образом, противоречит учению свв. отцов о том, что Сам Христос, «как

Человек, не нуждался в очищении» (свт. Григорий Палама). Вместе с тем он противоречит и учению об Искуплении как принесении искупительной жертвы в том смысле, какой мы видели, например, в словах прп. Максима Исповедника: «Бог отринул нас, когда мы, означая не блюдя заповедь [Его], показали себя недостойными общения с Ним лицом к лицу. Низложил же нас, когда вследствие нашей порочности изгнал с высоты райской славы. Разгневался, когда в отмщение и наказание за нашу порочность предал каре смерти. А ущедрил нас, когда через Единородного Сына Своего, воплотившегося Бога Слова, принявшего на Себя все наши долги, искупил нас от смерти и вновь возвел к славе Своей».

7. Очищение Христом в Себе человеческой природы должно бы, по сути, означать, что дело спасения всей природы таким образом уже должно бы быть осуществлено, так как человеческая природа едина. Однако Лосский видит необходимость преодоления расколотиости ее на индивиды путем вхождения в Церковь. Вхождение в Церковь, по Лосскому, есть то, что снимает преграду между индивидом и общей природой. Природно мы все соединяемся в Церкви, в таинствах в одно Тело Христово, «наша природа заключена в Его Ипостаси». Далее личностям предстоит достичь совершенства, означающего, что как личность человек оказывается не членом, не частью, но как бы «совладельцем» единого Тела как один из многих «христов». То есть человечеством в Церкви достигается уподобление единосущию Троицы.

8. Возникают некоторые вопросы, проистекающие из утверждений Лосского. Может ли быть исключена – в эсхатологической перспективе – из Тела Космического Адама хотя бы одна «индивидуальная природа», если понимать общность человеческой природы «исходя из троичного догмата», то есть как нечто единое, расколотиость чего есть только кажимость? Может ли, с другой стороны, «индивидуальная природа» быть в Тело включена, но подвергаться мучениям, что означало бы мучение части Тела? Очевидно, что Лосский не мог бы дать определенно положительные ответы на эти вопросы. Но если же вся человеческая природа – все тела и души всех людей – спасена, то что сказать о личности, чьи тело и душа спасены и являются частью Тела Христова (а строго говоря, так понимаемое единство человеческой природы, когда расколотиость на индивиды есть лишь вызванная грехопадением кажимость, вообще не может предполагать сохранения дискретного существования душ и, тем более, материальных тел по воскресении, так что сомнительно даже, что возможно говорить о **частях** единого Тела)? Несмотря на колебания, Лосский всё же предполагает, что спасение простирается на

все личности, всё человечество: и крещеных, и некрещеных, и даже не верующих во Христа⁵⁹⁵.

⁵⁹⁵ В отличие от Лосского протоиерей Георгий Флоровский не сделал последнего шага, предпочтя не дойти до логического вывода из идеи восприятия Логосом всего человечества. Исходя из ошибочного понимания учения свт. Афанасия Александрийского (разбор учения свт. Афанасия мы сделаем ниже) он уверенно утверждает:

«Слово вочеловечилось, чтобы мы „обожились“, „чтобы *обожить нас в Себе*“. Обожение есть усыновление Богу, „чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими“. И мы, „восприятыя Словом, обожаемся *ради плоти Его*“, то есть в силу Его воплощения. Ибо не с одним каким-либо человеком соединилось Слово в рождении от Девы, но с человеческим естеством. И потому всё совершающееся в человечестве Христовом *непосредственно* (но не принудительно) распространяется на всех людей, как „сродников“ и „сотелесников Его“, в силу не только подобия, но и действительного сопричастия всех людей в человечестве Слова. Ибо Он есть лоза, а мы – ветви, „соединенные с ним по человечеству“. Как ветви *единосущны* с виноградною лозою и от нее происходят, так и мы, имея тела, однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем; и тело Его есть для нас „корень воскресения и спасения“. Общее обожление, повозмание, исцеление, вознесение уже совершилось во Христе, ибо *все понесены Им на Себе*. Это не простое „сходство“ или замещение, но подлинное единство. И потому во Христе все человечество помазуется Духом на Иордане, умирает на кресте и совоскресает в нетлении *в Нем*, „потому что носит Он на Себе *наше тело*“...»

Однако вопреки логике прот. Флоровский всё же говорит: «Но это соучастие и сопричастие человечеству Христову должно еще раскрыться и осуществиться в подвиге людей» (Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные отцы IV–VIII веков. Репр. изд. Париж, 1931, 1933 гг. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 542 с. – С. 36–37). Воспроизводя взгляд прп. Максима Исповедника на апокатастасис, протоиерей Флоровский говорит:

«В спасении нужно различать врачевание естества и врачевание воли... Естество врачует и исцеляется непременно, силою вседейственной милости Божией. Можно сказать – неким „насилием благодати“. Во Христе всё естество человеческое исцеляется всецело и во всёем своем объеме – исцеляется от неполноты и смертности. Это восстановление полноты откроется во всеобщем воскресении – в воскресении всех: и добрых, и злых... По естеству никто не изъят из-под царственной власти Христовой, никто не отчуждается от силы воскресения... Но воля человека не исцеляется насильственно – ибо весь смысл исцеления воли в ее свободном обращении, в ее творческом устремлении к Богу. Воля человека исцеляется только в подвиге и в свободе... Только через подвиг входит человек в ту новую вечную жизнь, которая открылась во Христе...» (О смерти крестной, IV // Флоровский Георгий, протоиерей. Догмат и история. – С. 218).

Но в таком случае не слишком понятно, почему несколькими словами ниже автор вдруг ставит воскресение в зависимость от крещения: («...в крещении верующий становится членом Христовым, вращается в тело Его – единым Духом крещаемся мы в единое тело (ср. 1 Кор. 12:13)... И таким образом на всех распространяется благодать воскресения» (Там же. С. 219)), но это можно отнести к отсутствию логической дисциплины. Важнее, что прп. Максим не учил, будто в восприятии человеческой природы Христос воспринимает всех. Потому перед прп. Максимом не могла встать проблема гееннских мучений части человечества как части Тела Христова. Впрочем, прот. Флоровский *открыто* так и не выносит окончательного решения, как бы оставляя место тайне: «Страшный Суд остается тайной» (О последних вещах и последних событиях // Там же. С. 465). Нельзя не заметить здесь близости мысли прот. Флоровского с идеей Бальтазара о «благом молчании»...

Таким образом, мы можем сделать следующий вывод: Лосский, отказавшись следовать учению свв. отцов о природе и ипостаси, их различении как общего и частного, и исходя из ложного, с точки зрения Православной Церкви, представления об ипостаси как лишь «несводимости к природе» и изначально единосути всех человеческих ипостасей, аналогичном единосути Ипостасей Троицы (что для Лосского означает обладание природой как общим «содержимым»), неизбежно приходит к совершенно чуждой православию идее всеобщего единства и спасения (природного и личностного) человечества в Боге через восприятие и исцеление в Себе единой человеческой природы Христом в Воплощении, что и составляет смысл оригенистической инклюзивистской версии гностицизма, которая по своей сути противоположна святоотеческому учению.

2.4. «Метафизика всеединства»

Фактическая рецепция В.Н. Лосским «расширительной» трактовки Воплощения (а по сути, речь идет лишь об оборотной стороне его концепции личности как несводимости к природе) позволяет нам без натяжки вписать его богословское творчество в русло известной традиции «метафизики Всеединства», которая формально находилась под прицелом богословской критики Лосского. Помимо указания на очевидную нам зависимость Лосского от идей «новой теологии»⁵⁹⁶ следует сказать и об испытанных им влияниях некоторых отечественных мыслителей. Здесь же следует отметить, что отказ от софианского богословия технически вовсе не означает отказа от идеи всеединства, которая ведь может быть защищаемой и без отсылки к учению о Софии как об особом Лице (как, например, в системе С.Л. Франка). Поэтому объемы понятий «метафизика всеединства» и «софиология» далеко не совпадают.

2.4.1. Л. П. Карсавин

Прежде всего скажем о русском богослове и религиозном философе, одном из ярчайших представителей философии «всеединства» Льве Платоновиче Карсавине. С идеями Карсавина Лосский имел возможность познакомиться в бытность свою студентом

⁵⁹⁶ Мы, практически мельком, вспомнили только де Любака и Бальтазара, при этом сознавая, что тема влияния «новой теологии» на идеи Лосского, безусловно, достойна специального исследования.

историко-филологического факультета Петроградского университета⁵⁹⁷. Разумеется, знакомство с идеями не означает непременно зависимости от них. Но, кажется, в том, как Лосский ставит и разрешает проблему «богословского понятия человеческой ипостаси», речь следует вести именно о зависимости от идей учителя.

Напомним, что свое новое понимание («новый смысл») личности Лосский ищет и находит в процессе рефлексии над понятием личности, ипостаси в области троического богословия в применении его к христологии и антропологии. Лосский пишет:

«Ипостась есть то, что есть уся, к ней приложимы все свойства – или же все отрицания, – какие только могут быть сформулированы по отношению к „сверхсущности“, и, однако, она остается к усяи несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне отношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но „триединство“»⁵⁹⁸.

Далее он обращается к понятию ипостаси в контексте христологии:

«Человечество Христа, по которому Он стал „единосущным нам“, никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природа была „индивидуальной субстанцией“, и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос „совершенен в своем человечестве“, „истинный человек“ – из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος)»⁵⁹⁹.

Исходя из сказанного и подчеркнув, что Иисус-человек никогда не имел человеческой личности, Лосский приходит к выводу, что

«этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет означать, что в человеческих существах

⁵⁹⁷ См. об этом в книге Н.К. Гаврюшина *Русское богословие. Очерки и портреты*, где автор, помимо указания на сам факт знакомства Лосского с идеями Карсавина, убедительно демонстрирует влияние взглядов последнего на Лосского. «Влияние Карсавина на молодого Лосского, – пишет Н.К. Гаврюшин, – в период между 1919 и 1922 годами можно считать определяющим. Карсавин способствовал выработке историсофских, политических и нравственно-психологических установок своего одаренного студента, и именно он в самых общих чертах поставил перед ним ту научно-богословскую проблему, под которой В.Н. Лосский трудился до последних дней жизни» (Гаврюшин Н.К. *Русское богословие. Очерки и портреты*. Нижний Новгород: Глагол, 2005. – 382 с. – С. 313). См. также относительно недавний обзор связи богословия В.Н. Лосского и метафизики Всеединства: Gallaher, B. 2013. ‘Sophiological’ Origins of Vladimir Lossky’s Apophaticism. *Scottish Journal of Theology*. Vol. 66. – P. 278–298.

⁵⁹⁸ Лосский В.Н. *Богословие и Боговидение*. – С. 290–292.

⁵⁹⁹ Там же. С. 296–297.

мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию»⁶⁰⁰.

Задолго до того, как В. Н. Лосский опубликовал этот вывод, его учитель шел к своему выводу весьма сходным путем:

«Ипостась – суть индивидуального бытия и само индивидуальное существо, существованием или бытийностью своею связанное с другими ипостасями в одно и единое бытие, в одну и ту же усию. Ипостась – необходимый образ существования (tropos hyparxeos) усии, так что нет ипостасной (anhipostos) усии, хотя может быть усия в чужой ипостаси (enhipostasis). Ибо в существующем (усии) есть суть (ипостась), а суть непременно существует. Ипостась – истинная личность. Но она – Божья Личность. И если мы спокойно называем Божьи Ипостаси Божьими Личностями и даже Лицами, нам не по себе, когда начинают называть ипостасью человеческую или тварную личность. С этим, несомненно, связано то, что в Богочеловеке два естества или две усии (а потому – две воли и две энергии), но только одна личность – Ипостась Логоса, которая, конечно, не является чем-то третьим между Богом и человеком, но есть сам Бог»⁶⁰¹.

Значит, в человечестве Своим Христос личен лишь потому, что человечество Его находится в Божьей Ипостаси (enhipostasis), причаствует Божьей Ипостаси (methexis), обладает Божьей Ипостасью, Богом, как самим собою. Но, **так как Богочеловек есть совершенный человек, невозможно допустить, чтобы в Нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в каком-либо человеке было сверх присущего Ему**»⁶⁰².

Сходство, как видим, весьма и весьма велико. По существу, текст Лосского воспроизводит **весь ход рассуждения** Л. П. Карсавина. Как и Карсавин, Лосский избирает метод подхода к понятию человеческой личности, диаметрально противоположный святоотеческому. Карсавин **исходит** в своем рассуждении из учения о единосущии Троицы при различии Лиц. Если, как это делает и Лосский, полученное представление о Божественной Ипостаси применить для понимания того, *что* есть человеческая ипостась, то результатом будет потребность **непременно** различать «личность» и «индивидуум». Если «быть индивидуумом» означает быть **отдельным** фрагментом общей природы, то,

⁶⁰⁰ Там же. С. 291.

⁶⁰¹ Нельзя не увидеть, как Карсавин, отрицая то, что Христос есть не только божественная, но и человеческая ипостась, по сути, приходит к утверждению, что Христос – не человек.

⁶⁰² Карсавин Л. П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. – 496 с. – С. 468.

исходя из догмата о единосущии Лиц Троицы, термины «ипостась» («личность») и «индивидуум» не могут обозначать одно и то же понятие. Далее, предваряя мысль Лосского, Карсавин ищет и «находит» разрешение вопроса о человеческой личности в Халкидонском догмате, то есть в том, что, как ему кажется, догмат говорит о человеческой личности Иисуса: Иисус-человек **не имеет** человеческой личности. К тому же самому приходит и Лосский. Но **вывод**, который делает Лев Платонович, оказывается (во всяком случае, на первый взгляд) иным:

«Следовательно, строго говоря, нет и не может быть человеческой или тварной личности»⁶⁰³.

Вывод учителя отличается, пожалуй, гораздо большей строгостью и последовательностью, нежели вывод его ученика. В самом деле, логичней предположить, что, «так как Богочеловек есть совершенный человек» и у этого совершенного человека нет человеческой личности, то, поскольку «невозможно допустить, чтобы в Нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в каком-либо человеке было сверх присущего Ему», то и, строго говоря, нет и не может быть человеческой или тварной личности. Карсавин делает совершенно логичный вывод из своей ложной посылки (что Христос не является **и** человеческой ипостасью):

«Исповедовать учение Православной Церкви о том, что в Иисусе Христе **нет особой человеческой личности** и что Его *совершенная* человеческая природа является *личной* только по единению своему с Божественной Личностью или Ипостасью и *потому* есть личность *Богочеловеческая*, но в то же время утверждать, будто у всякого другого человека есть своя *человеческая* личность, – значит впасть в противоречие с самим собою, в ересь, то есть в ложь и гордыню»⁶⁰⁴.

Лосский старается, конечно, некоторым образом преодолеть создающееся впечатление, что в его конструкции Христос-человек оказывается всё-таки не вполне человеком, так как не имеет того, что имеют все остальные люди – человеческой личности⁶⁰⁵. Лосский

⁶⁰³ Там же. С. 468.

⁶⁰⁴ Там же. С. 408. Не понимая, что быть **богочеловеческой** личностью означает быть личностью (ипостасью) *и* божественной, *и* человеческой, что, поскольку по воплощении Логос стал ипостасью сложной, ипостасью двух природ, и именование Его ипостасью **только** божественной есть отрицание Его человечества (если не хотеть сказать, будто Христос имеет *одну* некую «богочеловеческую» природу), Карсавин здесь вместо гордыни впадает в ложное смирение.

⁶⁰⁵ При этом Лосский, избегая представления об ипостаси как о чем-то, что можно иметь, всё-таки утверждает, что личность Христа «не есть человеческая ипостась <...> Его Личность есть Ипостась Божественная» (*Догматическое богословие*, 17 // Мистическое Богословие. – С. 325–326).

находит, как мы помним, выход в определении личности как «несводимости человека к природе» и заявляет:

«Именно несводимость, а не „нечто несводимое“ или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым“, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об „иной природе“, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он „воипостасирует“ и над которой непрестанно восходит...»⁶⁰⁶.

Но подобный выход есть скорее эмоциональное разрешение проблемы, когда автор (а нередко за ним, к сожалению, и читатель) не видит, что уходит от нее, погружаясь в нечто **таинственное и якобы невыразимое**. На возможный простой вопрос: есть ли в обычном человеке **нечто**, чего бы не было в человеке Иисусе – Лосский отвечает запретом считать то, чего в Иисусе явно нет (человеческой личности), **чем-то**, а только – **кем-то**. Таким способом можно удержаться от логически неизбежного, на самом деле, вывода, сделанного Карсавиным. Но только ценой потери ясности, затеняемой игрой слов.

В святоотеческом учении подобные усилия совсем не нужны, ибо, как мы помним, согласно свв. отцам, человеческая личность, **ипостась вообще не есть то, что можно «иметь», а только то, чем можно быть** – быть самостоятельным, самовластным, отдельным и потому несводимым к другим существам. Сообразно с этим и вопрос, которого избегает (или – преобразует?) Лосский, имеет простое и ясное разрешение. Было ли нечто, чего не имел человек Иисус, в отличие от других людей? Конечно. Он **не имел самостоятельного, отдельного от Божества существования**. И здесь нет никакой нужды пояснять, что, дескать, существование не есть «нечто» и т.п. Поскольку, как известно, **существование** (ипостасное или воипостасное – не имеет значения) **не есть определение** ипостаси, то и проблема именования в контексте святоотеческого понимания ипостаси поставлена быть не может, так как сказать о чем-то (или о ком-то), что оно имеет или не имеет существование, не значит определять существующее или его состав.

Вместе с тем не стоит видеть в этой – достаточно неловкой – попытке избежать столь радикального, каков дан Карсавиным, вывода из принятой Лосским интерпретации термина «ипостась», – преодоление влияния учителя и выбор иной, нежели у Карсавина, позиции в понимании как термина «ипостась», так и всей связанной с данной

⁶⁰⁶ См. прим. 399.

позицией проблематики. Да и сам Лев Платонович не был последовательным в отношении вывода о неимении личности человеком, предлагая и другое, более сложное решение. И с **этим** решением учение Лосского находится в почти абсолютном согласии. Сравним.

Карсавин выстраивает примерно следующую конструкцию⁶⁰⁷. Прежде всего он противопоставляет понятия личности и индивидуальности. Индивидуальность есть, по Карсавину, тварный человек, которому, чтобы стать личностью, надо соединиться с Ипостасью Логоса. Заявив, что тварь безлична и безыпостасна, Карсавин продолжает:

«Этим, конечно, не отрицается индивидуальность; напротив – благодаря этому только индивидуальное бытие, как таковое, и получает божественное оправдание и смысл. Оно не что иное, как причастие твари Божественной ипостаси или Личности чрез Иисуса Христа. И как не становится Ипостась Логоса ограниченной от того, что есть две других Ипостаси, так и сама Ипостась Логоса может быть и Ипостасью индивидуального человека Иисуса, и **Ипостасью Всеединого Христа, тело Коего – все спасенные Им человеки, и – по причастию** – ипостасью каждого единичного человека. *В применении к твари мы говорим о ее личности или ипостаси в смысле переносном*, и говорим только ради простого изложения: точнее будет говорить о тварном причастии к Божественной Ипостаси или личности.

Если во Христе и чрез Христа всё множество спасаемых Им человек становится Его телом и, причастуя Его Божественной Ипостаси, делается ипостасным и личным, **это множество или Церковь есть единая ипостась или личность** (по своему *Богочастию*). Но если Христос, делающий личным всё человечество, есть вместе с тем и один из человек Иисус, если он не сливает всех людей в безличии единой Личности, но всякого человека делает индивидуально-личным, подобным и Ему самому, – единая личность Церкви должна быть и всем множеством составляющих ее индивидуальных личностей. И потому мы называем Церковь всеединою личностью по причастию ее всеединой Ипостаси Логоса»⁶⁰⁸.

Каким же, однако, **способом** безличный индивидуум обретает личность, несводимую и отличную от других личностей и не

⁶⁰⁷ Следует отметить, что словоупотребление Карсавина не всегда отличается строгостью, и поэтому мы будем вынуждены несколько унифицировать терминологию, что не повлечет за собою, надеемся, искажение мысли автора.

⁶⁰⁸ Карсавин Л. П. Сочинения. – С. 408–409.

сливается с ними в «безличии единой Личности»? Карсавин, не скупясь на декларации, не отвечает на этот вопрос по существу, предпочитая твердить на разные лады, что «таким образом мир является для Церкви не только и не просто материей, которая должна и стремиться стать Церковью как Телом Христовым, но еще и тем, что в становлении своем этим Телом должно «причастовать личному бытию и сделаться личным по благодати»⁶⁰⁹. **Каким образом безличное** стремится стать чем-либо и, тем более, является чем-то, что может «сделаться личным по благодати» при этом одновременно и **не сливаясь, не растворяясь** в Личности Логоса, и **не дробя** Ее, Карсавин не объясняет. Нам остается лишь верить или не верить, но от понимания придется отказаться. Потому что, заявив человека безличным «субстратом, вполне самодвижным»⁶¹⁰, нельзя без противоречия сделанному заявлению утвердить возможность обретения личности, отличной от других, с ними не сливающейся, без отвержения сделанного ранее заявления. Карсавин же делает оба заявления зараз, не обращая внимания на противоречия.

Не спасает дела и представление о лике человека, как «образе Божиим» в человеке. Карсавин различает в человеке «личину» и «лик», отождествляя, по-видимому, первую с «индивидуумом», а «лик» – с некоей потенцией, делающей «безличный субстрат» способным к «лицетворению» посредством **обожения**. В своих *Прологоменах...* Карсавин говорит:

«Так в Боге мы находим единство, высшее, чем индивидуальная личность, ибо Бог – три-ипостасен, и единство **личное**, ибо ипостаси не вне Божией усии и ей не противостоят, а Бог – личный Бог. Этим окончательно устраняется, как заблуждение, признание индивидуальной личности за единственное конкретно-личное бытие, т.е. отрицается всякий индивидуализм, взамен чего утверждается реальность симфонически-личного бытия, а тем самым – и „строение“ самой индивидуальной личности как многоединства.

Человеческая личность по существу своему есть причастуемая непостижимым тварным субстратом Божья Ипостась, или обладаемое человеком имя Божие. И самый смысл человеческого и тварного бытия раскрывается как его „лицетворение“ или „**обожение**“ (theosis).

Естественно, что наибольшего обожения или личного бытия человек достигает в своем **совершенстве**. Потому-то именно лик человека наиболее близок Богу, а личина наиболее от Бога

удалена. Лик человека и есть „образ Божий“ в человеке. Но этим нимало не отрицается усовершенствующая личность, которой лик предносится как ее цель, ее идеал и ее ангел-хранитель. Ибо лика нет без личности; и нет необходимости мыслить совершенство как простое отрицание несовершенства, а можно мыслить его и как продолжение и восполнение несовершенства»⁶¹¹.

По всей видимости, под «личностью» в последнем абзаце понимать следует не «личность» в смысле предыдущего абзаца, а скорее «индивидуальную личность», «индивидуум». Тогда становится понятней мысль Карсавина: индивидуум, имеющий в себе лик – образ Божий, как некий идеал, цель свою, лицетворится посредством обожения и благодатно включается как личность (без обезличивающего слияния с другими личностями) во всеединство Ипостаси Логоса. Кроме того, по мысли Карсавина, «если под телом и телесностью мы разумеем соотносительную единству множественность этого единства (то есть всеединой Личности. – *Авт.*), и при том множественность не такую, как наша, то есть не несовершенную, а доведенную до своего конца и не только сущую, а и преодоленную – всеединая Личность Логоса, несомненно, духовно-телесна»⁶¹². Благодаря этому воплощенный Логос становится «Телом Божиим»⁶¹³, и потому-то Церковь Лев Платонович считает «всеединой личностью по причастию ее всеединой Ипостаси Логоса», то есть обоженной тварью, соединяющей в себе «лицетворимых» индивидуумов, – Телом Христовым.

Карсавин понимает, конечно, некоторую необычность, так сказать, сказанного им в сравнении со святоотеческим учением. Но он полагает, что на это можно пойти, ибо «необычный, и с точки зрения традиционной богословской терминологии, дерзкий вывод очень плодотворен по своим следствиям»⁶¹⁴.

⁶¹¹ Карсавин Л.П. Сочинения. – С. 468–470.

⁶¹² Там же. С. 469.

⁶¹³ Там же.

⁶¹⁴ Там же. Странное представление, усвоенное, как мы видели, и Лосским. Как только хотят сказать нечто, несогласное с **учением** Церкви, ясно выраженным в святоотеческом наследии, тут же представляют дело как проблему исключительно **терминологическую**. Видимо, в таком случае то, что на самом деле и не является не чем иным, как **дерзостью**, уже кажется **дерзновением**, преобразующим мертвую букву в «духе». Возможно, конечно, что подобная дерзость и «очень плодотворна», но не для целей уразумения учения Церкви, а для того, чтобы выдать за него **собственную** конструкцию. Если дерзновенно придавать терминам, которые употреблялись в определенных и далеко не случайных значениях, «новый смысл», то изменится **не терминология** (она-то как раз останется соблазнительно идентичной), но самый **смысл** учения.

⁶⁰⁹ Там же. С. 409.

⁶¹⁰ Там же. С. 468.

Думаем, что не менее благими мотивами руководствовался и Лосский, создавая свою версию карсавинского учения. Продолжим сравнение.

Как мы уже видели, Лосский, подобно Карсавину, противопоставляет понятия «личность», «ипостась» понятию «индивидуум». Личностью у Лосского оказывается «несводимость» ее к природе; а индивидуум есть последствие грехопадения, затемнения личности, определение ее природными чертами, «характером». Это, учитывая, что личность мыслится Лосским как образ Божий, весьма напоминает противопоставление Карсавиным «лика» – «личине». «Личность» Лосского, как и «лик» Карсавина, есть то, что скрываемое «индивидуумом», «характером», «личиною» способно к причастованию благодати обожения и соединению в некое «всеединство» с другими. Есть, возможно, некоторое различие у этих мыслителей в понимании и определении того, что такое «всеединство» личностей. Карсавин говорит о «всеединой Личности»; Лосский, скорее, – о «многоипостасной единой природе», «многоипостасном всечеловеке». Однако, если мы вспомним, что Карсавин не стал последовательно проводить мысль о слиянии «индивидуальных личностей» в «безразличии единой Личности», то становится ясно, что различие между «всеединством» Карсавина и «всеединством» Лосского не столь уж существенно.

Да, Карсавин выражается более откровенно, прямо воспроизводя в своей терминологии (и даже стиле!) отнюдь не святоотеческие источники «всеединства»:

«Есть лишь одна тварная сущность, реальная и определенная не в отдельности своей (такой отдельности нет), а в иерархическом целом ее индивидуализации, всё больших, всё более конкретных вплоть до меня и любимой моей. Эта сущность – мировая душа, в плотском же своем бытии – Адам Кадмон, весь мир в себе содержащий. Но мир он содержит в себе как многоединство всех своих индивидуализаций, как реальное и конкретное единство, превышающее пространство и время. Весь он во всех, мужа и жену воссоединяя ныне во времени, в неустанном круговороте самоизлиянья и самособиранья, смерти и жизни. Реальна личность каждого из нас, хотя и не так ограничено, и отъединенно, как предстоит она во времени. Реальна и наша двуединая личность: она – целый человек, весь мир содержащий в себе иначе, чем прочие люди, хотя и единый в Адаме Кадмоне со всеми» (*Noctes Petropolitanae*, 6, 1)⁶¹⁵;

⁶¹⁵ Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб: Алетей, 1994. – 532 с. – С. 164–165.

«Всё во всём, и каждая личность есть центр всеединства. Но в ведомом нам мире, и в земном и в тварно-небесном – истинный центр всеединства Христос, не ангел, не дух бесплотный, а Человек. Всё сотворено во Всеедином Человеке, в Адаме Кадмоне, отлично, но не отдельно – человек и мир, душа и тело, муж и жена, и всё в нем многоедино единством его с Божеством чрез Христа. Однако в себе и для себя, как творенья, Адам еще не достиг совершенства. Не приняв всего Бога, не отдав всего себя Богу, он от Бога «отпал», разрушил единство Любви. И не в Богобытии он еще для себя и в себе, а в бытии неполном – в разъединенности, в роковом круговороте времен. Отъединяясь от Любви, разрушая само единство, он не в силах его сохранить и внутри себя самого: распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену. И в отпадении своем он не единство материи и формы, а больше – образуемая формой материя, жажда оформления, София Ахамот, ниспавшая из Божественной Плиромы и в муках взыскующая небесного Жениха своего. Поскольку хранит он в себе образ и силу единства, поскольку образует себя и мир, он – Адам; поскольку утратил единство и, немощный, о нем вожделеет, он – Ева, в ней же, в Жене – начало греха.

Но в Богобытии павший Адам восстановлен извечно. Рядом с ним, его превышая и от него не отдельный – Второй Адам, Богочеловек. Богочеловек соединяет в Себе Божество и Адама. Он – муж совершенный и, как совершенный, – муж и жена, андрогин. Он и Адам, и жена Его, уже Непорочная Дева. Он в созидаемом Им человечестве Своим – Его, но – сотворенная Премудрость, София, тварная ипостась и, как всеединство людей и в них мира, – Церковь. И София-Церковь – и Он сам и Невеста Его, любимая Им. Нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, неясен лик Всеединой Софии, трудно отличен от лика Христа. Недостигаем еще ее на столпах семи созидаемый храм. Чтимая во всем мудрствующем, она всё еще сокровенное тело Христово.

Тогда лишь возможно полное общение любви между мною и Церковью-Софией, когда и мое эмпирическое „я“ находит себе в ней реальное соответствие, когда она предстоит мне и в индивидуальном лике своем. И только тогда полна Любовь между Церковью и Христом, если и Церковь такая же личность, как Иисус. Это и есть Пречистая Дева Мария, непорочно приявшая всю полноту Божества, Любви, и родившая

Иисуса, супруга и мать, земное явление Церкви-Софии» (*Noctes Petropolitanae*, 7, 3)⁶¹⁶.

Однако в мутных гностико-каббалистических словоизлияниях Карсавина без труда просматривается мысль его ученика. Не столь существенно, что в **экклесиологии** своей Лосский, в отличие (а скорее – в развитии) от мысли Карсавина, полагает «два аспекта»: христологический и пневматологический. Первому соответствует объединение (вос-соединение) человечества в единую природу – Тело Христово; второму – личное соединение с Божеством. Напомним сказанное Лосским:

«Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе, которая не отделена от Бога грехом. Новая природа, обновленная тварь появляется в мире, новое тело, чистое от всякого касания греха, свободное от всякой внешней необходимости, отделенное от нашего беззакония, от всякой чуждой воли драгоценной Кровью Христовой. Это – Церковь, чистая и непорочная среда, в которой мы достигаем единения с Богом; это также и наша природа, как внедренная в Церковь, как часть Тела Христова, в Которое мы входим крещением. Но если по своей природе мы – члены, части человечества Христова, то наши личности еще не дошли до соединения с Божеством. Искушение, очищение природы не дает еще всех необходимых условий обожения. Церковь уже является Телом Христовым, но она еще не есть „полнота наполняющего все во всем“» (Евр. 1:23). Дело Христа закончено, теперь должно совершиться дело Святого Духа»⁶¹⁷.

Без сомнения, Карсавин узнал бы здесь **свою** мысль о том, что Логос становится Телом Божиим – первым аспектом Церкви. И, возможно, не отказался бы признать «лицетворение», «обожение» – «делом Святого Духа».

И неудивительно, что у обоих авторов мы видим идею спасения и **апокатастасиса**, восстановления Космического Адама (хотя и имеющую у Лосского, который не обладал смелости учителя договаривать выводы до их логической завершенности, вид менее шокирующий):

«„Одним человеком грех вошел в мир... В нем все согрешили“ (Рим. 5:12); и все мы „умираем в Адаме“ (1 Кор. 15:22), в „ветхом нашем человеке“ (Рим. 6:6). – Разумеется, перво-родный грех прежде всего конкретно-всеединый грех человечества. Но в Адаме он и грех всего мира. Противопоставляя

эмпирическое бытие метаэмпирическому и несовершенное – идеальному, говорим о вине и „падении“ ангелов.

Раз „пал“ всеединый Адам, не могли не пасть и ангелы: ангельский мир должен был возникнуть в акте творения, как разъединенный с эмпирией и – в себе – на идеальное и греховное метаэмпирическое бытие (§ 57), причем эмпирия и метаэмпирия должны быть „после“ него. И ни один из ангелов не мог быть достаточным и невинным. Ибо совершенство одного, хотя бы малейшего момента всеединства невозможно без и вне совершенства всех. Если все ангелы не пали, мир не всеединство. Но Божья Благодать спасла во Христе весь мир. Во Христе и чрез Христа совершенны и спасены из предельного несовершенства все люди, все ангелы, всяческая тварь. А в Боге, в коем „нет изменения и тени премены“ (Иак. 1:17), все существа, сотворенные Им, „всегда“ совершенны. Поэтому и „ангельский мир“ истинно существует в Боге, т.е. не только „пал“, а и „восстановлен“ или – „и остался верным Богу“» (*О началах*, 68)⁶¹⁸.

2.4.2. Протоиерей Сергей Булгаков

К философии «всеединства», создав собственную ее версию, принадлежал и один из главных оппонентов Лосского – прот. Сергей Булгаков. Стало уже привычным видеть в их полемике спор православия с «софиологической ересью». Но не стоит ли попристальнее взглянуть в позиции сторон спора? Не окажется ли, что он, хотя бы отчасти, был **спором внутри единого направления**, между, так сказать, **членами всеединого организма?**

В работе *Спор о Софии* Лосский так определял одну из представившихся ему расходящимися с Православной традицией мыслей прот. Сергия:

«Говоря о софианской антропологии прот. Булгакова, мы уже имели случай отметить ее основную черту: ограничение человеческой природы душой и телом и отождествление личности, или ипостаси, с духом, который, таким образом, перестает быть для прот. Булгакова частью природы. Отсюда получается аналогичный вывод и в христологии: Божественная Ипостась (личность), Логос, отождествляется с человеческим духом (для прот. Булгакова – „личностью“) Христа, человеческое естество Которого, как и всякая человеческая природа

⁶¹⁶ Там же. С. 181–182.

⁶¹⁷ См. прим. 582.

⁶¹⁸ Карсавин Л. П. О началах. М. – Берлин: Директ-Медиа, 2016. – 476 с. – С. 329.

в антропологии прот. Булгакова, ограничивается душой и телом. Получается новое аполлиарианство, где Логос-дух заменяет человеческий дух в Христе»⁶¹⁹.

Но ведь и для Лосского **ипостась** не является вполне природной! А то, что он отождествляет ипостась не с духом человеческим, а с некоей «несводимостью», то это здесь не так важно, как кажется ему самому. Здесь, как и в случае с Карсавиным, различие в значительной степени лишь терминологическое. Всё-таки прот. С. Булгаков отождествляет скорее не ипостась с духом, а, наоборот, дух – с ипостасью. То есть то, что он называет «духом», есть нечто (или **некто**, как выразился бы Лосский) вполне соответствующее «ипостаси», как ее понимает Владимир Николаевич. Напомним, что ипостась, по Лосскому, несводима к природе и только произвольно, против языка не определяется им как «нечто». Под «духом» прот. Сергей подразумевает нечто ипостасирующее человеческую природу, образующее ее по образу Божию:

«Тварные ипостаси суть образы нетварных Божественных ипостасей. Как моноипостасные, эти образы в единичности своей не отражают триипостасности Божией, они могут отражать лишь ее отдельные ипостаси. Но может ли Отчая Ипостась быть первообразом для тварных ипостасей, когда сама она открывается в Софии, в Божественном мире не в Своем собственном лике, но чрез Сына и Духа Святого? <...> В отношении к человеку образ ипостаси его может быть лишь от ипостасей, открывающих Отца, как в его собственном мире, так и в тварном. Такая ипостась есть. Прежде всего, ипостась Логоса, которая и есть Первообраз тварных человеческих ипостасей, как Его лучей: „был свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мире“ (Иоан. 1:9). Человеческие духовные лики суть образы Логоса Небесного <...>»⁶²⁰.

Ипостась, или «духовный лик» человека, есть ипостасное начало, которое прот. Сергей **точно так же**, как Лосский (и Карсавин), и **не может** отождествить с природой, так как это начало, говоря словами Лосского, «сообщает человеку его личностное бытие» (*Богословское понятие человеческой личности*)⁶²¹.

В своем *Споре о Софии* Лосский неоднократно подчеркивает, что главной ошибкой прот. Булгакова является смешение ипостаси

⁶¹⁹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 458.

⁶²⁰ Булгаков С. Н. Агнец Божий // Булгаков С. Н. Агнец Божий. О богочеловечестве. М.: Общедоступный православный ун-т, основанный протоиер. А. Менем, 2000. – 464 с. – С. 167.

⁶²¹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 299.

и природы. Но этот упрек не вполне справедлив. Прот. Булгаков достаточно ясно и очень сходно с тем, как это делает Лосский, различает ипостась и природу. Более того, он точно так же не мог удовлетвориться обычным различием терминов «ипостась» и «усия», которое принято у свв. отцов, видя в нем «покров античной философии»:

«Античная философия даже и в высших своих достижениях не знает проблемы *личности* как таковой, философски не замечает самосознающего „я“, не „удивляется“ ему. Она знает и интересуется личностью не как „я“, но скорее как конкретной индивидуальностью, в которую облекается это „я“. Можно сказать, что она знает личность не в *личном* самознании, не в образе местоимения первого лица, но лишь как *он* или *она*, предмет или вещь, не подлежащее, а сказуемое. Но личность, хотя и имеет предикативное определение, однако им не исчерпывается и даже не устанавливается. Античная философия о личности спрашивает не *кто*, но *что* или *каков* <...>

И хотя античная патристическая философия *практически* всегда отличает, где идет дело об индивиде как личности и где как о предмете, однако философские средства античной и патристической философии дают ей возможность понимать личность лишь как особую вещь или индивид, *ѣтоцов*. Она знает личность лишь в свете противопоставления **общего** и **особенного**»⁶²².

Проведя некоторое исследование, отличающееся от проведенного Лосским в *Богословском понятии человеческой личности* только большей подробностью (он цитирует еще тексты свт. Василия Великого и Леонтия Византийского, кроме текстов, на которые ссылается Лосский), прот. Булгаков приходит к тому же выводу, что и его критик:

«Итак, можно сказать, что понятие ипостаси в античной и греческой мысли (прот. Булгаков здесь имеет в виду как Аристотеля, так и греческих отцов Церкви. – *Авт.*) есть преимущественно *физическое*: оно распространяется и на предметы неодушевленные (факел, дерево, куча камней, вообще индивидуум – *ѣтоцов*), оно возникает не в отношении к самознающему и в *этом* смысле ипостасному личному духу, но в отношении к объектам, в которых специфицируется общее начало, природа, никогда не проявляющаяся вне такой спецификации <...> Неудовлетворительность этой схемы состоит именно в ее объективно-физическом характере, в силу чего

⁶²² Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М.: ОГИ, 2001. – 330 с. – С. 134–135.

она оказывается недостаточна для того, чтобы уловить различие ипостаси и природы там, где оно единственно существует, т. е. в человеческом духе»⁶²³.

Кажется, что различие между Лосским и прот. С. Булгаковым всё-таки обнаруживается в том, что первый видит «различие ипостаси и природы» в «несводимости» личности, ипостаси к природе, а второй говорит о нетварной **духовной** природе ипостаси, не сводимой к **человеческой** природе. Отсюда – все обвинения Булгакова в гностицизме. Обвинения, на наш взгляд, совершенно справедливые, ибо он говорит прямо, что:

«человек отличается от всего тварного мира, которого поэтому он и есть господин, тем, что он (как и ангелы) **имеет в себе нетварное начало, искру Божественного духа**: „и вдунул (Господь Бог) в лице его дыхание жизни“ (Быт. 2:7). Если эти слова сопоставить с предвечным советом Божиим о сотворении человека „по образу нашему и по подобию нашему“ в главе 1, 26–27, то явный смысл этого в том, что человеческий дух („душа“) имеет не тварное, но божественное происхождение»⁶²⁴.

Таким образом, человек у прот. Булгакова есть нетварно-тварное существо:

«онтологически человек действительно двусоставен, имеет в себе нетварное, божественное начало, дух (душу), и тварное тело, воодушевленное душой, – плоть»⁶²⁵.

Но здесь прот. Булгаков лишь **выговаривает** то, о чем **молчит**, что **замалчивает** (возможно, даже не отдавая себе в этом отчета) Лосский! Если «ипостась» мыслить не так, как ее мыслили свв. отцы,

⁶²³ Там же. С. 140–141. Менее Лосского связанный необходимостью соответствовать учению свв. отцов, Булгаков не скрывает того, что и в триадологии своей они использовали столь же **неподходящую** обоим «оппонентам» схему различия природы и ипостаси: «Эту же самую схему различения сущности и ипостаси, как общего и частного, известную спецификацию, греческие отцы Церкви применяют к учению о божественных ипостасях во Св. Троице. Св. Василий учит: „Какое понятие приобрел ты в различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оно в Божественные догматы и не погрешешь“ (Письмо к Григорию брату (38)). „Сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному, ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности причастен бытию, и по свойствам своим есть такой-то и такой-то именно человек. Так же и в Боге понятие сущности есть общее. Ипостась же умопредставляется в **отличительном свойстве** отчества ли, сыновства, или „освещающей силы“ (Письмо 214 (206) к Терентию Комиту)» (Там же. С. 141).

⁶²⁴ Булгаков С.Н. Агнец Божий. С. 165. Собственно, от гностиков прот. Булгакова отличает здесь только инклюзивизм, так как к «пневматикам» причисляются **все** люди.

⁶²⁵ Там же. С. 165.

а как некую «несводимость», отличную от природы, обладающее природой, но **иное** по отношению к ней, то речь **неизбежно** должна вестись о некоем «ипостасном начале» не вовсе же неприродном, а **отличном именно от человеческой природы**, сверх-природном как сверх-человеческом и «ипостасирующем» человеческую природу⁶²⁶. Лосский, пройдя, по сути, весь путь **вместе** с Булгаковым, **вместе** с ним отвергнув святоотеческое учение об ипостаси, заканчивает, мягко говоря, «поэтическим образом», некоей зыбкой неясностью, позволяющей не заговорить об ипостаси как «нетварном ипостасном начале» в человеке, отличном от «ипостасируемой природы», и к ней, к человеческой природе, несводимой⁶²⁷. Тот способ, которым Л. П. Карсавин, прот. С. Булгаков и В. Н. Лосский мыслят ипостась, отличая ее от индивидуума, **заставляет** их при осмыслении Халкидонского догмата говорить или об отсутствии ипостаси в человеке (Карсавин), или – об ипостаси как начале «нетварном» и потому отличном от индивидуума-человека (Булгаков), или – о несводимости к индивидууму (Лосский). Но в любом случае, **все трое едины во мнении, что «то понятие об ипостаси, которым располагало восточное богословие, совершенно не дает возможности изложить этот догмат»**⁶²⁸. И мудрено ли, что в оценке способностей отцов Церкви ясно формулировать догматические истины все трое открыто сомневаются. Пусть читатель сам решит, насколько мысль Лосского о необходимости «попытаться обнаружить другое такое понимание личности, которое <...> хотя не зафиксировано само по себе строгим термином, тем не менее в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических верованиях, относящихся к человеку»⁶²⁹, –

⁶²⁶ Протоиерей Булгаков всё-таки понимает абсурдность полагания чего-то (или, если угодно, – кого-то), отличного от человеческой природы, вовсе не-природным: «Говорить о сотворенности человеческого духа можно лишь по отношению к Плироме Божества, в которую не входят тварные духи, пребывающие вне божественного бытия: они сотворены. Однако **в природе своей, как исходящие от Божества и Ему причастные, они не могут быть рассматриваемы только как тварные, ибо божественная их природа совечна Богу**» (Булгаков С. Н. Агнец Божий. – С. 166–167).

⁶²⁷ Однако и у Лосского «ипостась» есть то, что/кто **«замещается»** в человеке Иисусе – во всём остальном кроме этого таком же «индивидууме», как и все другие люди. То есть мысль Булгакова, что «Логос для человеческой природы Христовой, можно сказать, просто и естественно заменил Собой тварную ипостась» (Булгаков С.Н. Агнец Божий. С. 212–213), не может быть **принципиально** неприемлема для Лосского. Но это и есть **главное**, в чем понимание ипостаси Лосского и Булгакова отличается от святоотеческого.

⁶²⁸ Булгаков С. Н. Труды о Троичности. – С. 143.

⁶²⁹ См. прим. 399.

насколько эта мысль, по существу своему отказывающая свв. отцам в элементарной способности понимать собственные писания, отлична от сказанного прот. Сергием:

«Можно сказать, что лишь неким божественным инстинктом, вопреки всему несовершенству терминологии и связанной с нею неясности мысли, патристическая эпоха совершила свою гигантскую догматическую работу»⁶³⁰.

С одной стороны, сомнение в умственных способностях отцов Церкви выражено у Лосского более «сокрыто», с другой – и у Булгакова, хотя и инстинкт вместо «нуса», но всё-таки «божественный»...

Теперь взглянем на фрагмент, исключенный нами при цитировании текста прот. Булгакова о «неудовлетворительности схемы» свв. отцов. Он интересен в отношении указания на сходство мысли Лосского по вопросу о «единосущии» человеческой природы и представлении его о человечестве как одном многоипостасном существе не только с карсавинской, но и с булгаковской мыслью:

«Если природу обозначить А, ее реальное ипостасное существование выразится в суммах (точнее, сгустках): (A+a), (A+b), (A+c) и т. д. Так как природа не всегда $\epsilon\nu\nu\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$, и $\acute{\alpha}\nu\theta\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ не существует, то можно сказать, что и род, или сама природа, существуют только в абстракции человеческой мысли, которая выделяет общее слагаемое из всех этих величин. При этом, существенно аристотелевском, понимании соотношения рода и вида нет места *единосущию*, $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, но лишь *подобосущию*, $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, которое устанавливается абстрагирующей мыслью. Уже отсюда ясно, к каким трудностям ведет схема в проблемах антропологии и теологии. В первой она раздробляет единство человеческого рода на индивидуумы $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\alpha$, упраздняя единство человеческого рода в Адаме древнем и новом, т. е. колеблет основы христологии и сотериологии. Во втором она приводит к тритеизму, т. е. к рассечению Св. Троицы на три ипостаси как индивидуумы, в которых существует природа Божества»⁶³¹.

Понятно, что, проводя параллель между единосущием Троицы и человечества, прот. Сергей Булгаков не может сформулировать иное учение, нежели столь знакомое уже нам учение о «**Всечеловеке**»:

«Человечество есть не только ипостасная множественность, но и ипостасное многоединство, оно есть целокупный Адам. Адам же есть не только определенная человеческая личность, но он же есть и человеческое многоединство, все-личность, по образу

единого, но триипостасного Бога. Адам, как и каждая человеческая личность в Адаме, существует не только по себе и для себя, но и вместе с другими, как член многоипостасного всеединства. Эмпирически эта высшая действительность лишь слабо и ограниченно проникает в наше сознание и реализуется в нем, хотя человек, как родовое существо, никогда не способен вполне выйти из этого родового самосознания. Онтологически же это лично-родовое самосознание определяется из глубины его бытия и составляет самую основу его личности. Это значит, что, как Адам есть „родональник“ всего человеческого рода, носит в себе всё человечество, с ним связан, так же и сыны и дочери Адамовы все его в себе носят, суть в этом смысле и сами как бы Адам в его многоединстве. Из этого следует, что **вообще человечество, как и каждый отдельный человек, должны быть поняты не как ряд отдельных единиц, одна к другой прикладываемых в силу некоего подобия (это было бы еретическое омоусианство вместо православного омоусианства), но лишь в составе целого: в каждом человеке живет весь природный Адам и вместе со всеми членами рода человеческого.**

В этом смысле в Быт 1:27–8 говорится о сотворении человека вообще, или всечеловека, а не о сотворении только отдельной определенной личности: „и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог и сказал им Бог: плодитесь и размножьтесь и наполняйте землю и обладайте ею“ и т. д. Ср. 2, 7: „создал Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни и стал человек душою живою“ и т. д. Здесь на протяжении всей 2 главы говорится о всечеловеке или человеке вообще, и **лишь в 3 главе, после грехопадения, появляется индивидуальный человек Адам, а затем и Ева (8–9, 12, 17, 20–1)**»⁶³².

Протоиерей Сергей Булгаков тоже, как и Карсавин, прибегал к образу Адама Кадмона. Однако если для Карсавина Адам Кадмон тождествен ветхому Адаму, то для прот. Булгакова первый – прообраз второго и тождествен «Христу – Небесному человеку»:

«В Адаме перстном начертан лик Адама Небесного и предначинено их конечное соединение»⁶³³. Христос есть, по опре-

⁶³⁰ Булгаков С. Н. Агнец Божий. – С. 31.

⁶³¹ Булгаков С. Н. Труды о Троичности. – С. 140.

⁶³² Булгаков Сергей, протоиерей. Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945. – 641 с. – С. 121.

⁶³³ Церковь поет: «Солгася древле Адам и Бог возжелев быти не бысть; человек бывает Бог, да Бога Адама соделает» – обманулся древле Адам и, возжелав быть Богом, не стал Им; человеком становится Бог, чтобы сделать Богом Адама (Из стихир на хвалите праздника Благовещения). – Прим. прот. Булгакова.

делению ап. Павла, Небесный Человек, существующий прежде век и прежде всякого творения, Он есть истинный первый Адам. „Первый человек из земли перстный, второй человек Господь с неба – ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐκ οὐρανοῦ. Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носим образ перстного, будем носить и небесного“ (1 Кор. 15:43–4). „Кого Он предузнал, тем и предопределил быть общниками образа Сына Своего, чтобы быть Ему первородным между многими братьями – συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς“ (Рим. 8:29).

Учению о Небесном Человеке, Адаме Кадмоне, принадлежит центральное место в космологии еврейской Каббалы, согласно которой весь мир имеет его образ, есть антропокосмос. Идея о человеке как микрокосме, столь многократно высказывавшаяся в философской и мистической литературе старого и нового времени, нигде не получает столь углубленного истолкования как в Каббале. Адам Кадмон есть сефиротическое древо и содержит в себе всю полноту божественных энергий, или сефир. Каждая часть его вселенского организма соответствует определенной сефире, по образу его сотворен организм и земного человека, его тело. (Невольнo напрашивается на сопоставление с этим учением текст 1 Кор. 12:12–27.)

Христос есть Небесный Человек»⁶³⁴.

В этом контексте прот. Булгаков устанавливает связь между Адамом Кадмоном – Небесным Человеком Христом – и Божественной Софией:

«Есть нечто в человеке, что прямо должно быть соотносено к существу Божию, и это нечто не есть какая-либо отдельная черта, но сама его **человечность**, которая есть образ Божий. Человек, как тварный дух, имеет личность (ипостась) и свою природу, как и Бог имеет Личность (триипостасную) и Свою природу, Божество, Божественную Софию, Божественный мир, Всеорганизм идей Божественного бытия. Божественная природа должна быть понята в положительном соотношении к человеческой природе, как она существует во всей полноте своих сил, возможностей и заданий, хотя еще и неявленных в жизни целокупного ветхого Адама, но уже явленных в жизни Нового Адама. Человечество в нас самих есть еще нераскрытая и только раскрывающаяся сущность, которая раскроется, лишь когда „будет Бог всяческая во всех“. Исходная аксиома

откровения состоит именно в том, что существует со-образность между Божеством и человечеством. Другими словами, это значит, что **Божественная София, как всеорганизм идей, есть предвечное Человечество в Боге, как Божественный первообраз и основание для бытия человека**»⁶³⁵;

«[Логос] есть предвечный Человек, человеческий Первообраз до сотворения мира, и по Его образу сотворен человек. В этом смысле Он неоднократно называется у апостолов и в Евангелии Небесным Человеком, или просто Человеком, Сыном Божиим и Сыном Человеческим во всем таинственном соотношении этих имен. И, как Первочеловек, Он также есть Агнец, закланный прежде сотворения мира, т. е. предопределенный стать и земным человеком. Эта мысль является основоположной для христологии, сотериологии и антропологии в их единстве: **София есть предвечное Человечество**⁶³⁶, **а Логос есть Божественный Человек**»⁶³⁷.

Надо сказать, что в этих построениях проглядывает нечто сходное с учением прп. Максима Исповедника о прообразах тварного мира – нетварных логосах (как логосах природы, так и ипостасных), или – со сказанным прп. Иоанном Дамаскиным о «втором роде изображения»:

«...находящаяся в Боге мысль (ἐννοια) о том, что от Него имеет быть, то есть предвечный Его совет, всегда остающийся неизменным. Ибо Божество – неизменно и безначален Его совет, вследствие чего то, что Им постановлено, происходит в предопределенное Им время так, как Оно предвечно определило. Ибо образы (εἰκόνες) и образцы (παρδείγματα) того, что имеет от Него быть, суть мысль о каждом из этих предметов; и они у святого Дионисия называются предопределениями (προορισμοί). Ибо на совете Его то, что Им предопределено, и то, что имело в будущем ненарушимо случиться, было прежде своего бытия наделяемо признаками и образами» (*Третье защитительное слово против порицающих святые иконы, XIX*)⁶³⁸.

⁶³⁵ Булгаков С. Н. Агнец Божий. – С. 143.

⁶³⁶ Эта мысль была высказана в юношески гениальных «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьевым, который, к сожалению, не развил свои прозорливые мысли в богословское учение, но скорее замутнил и извратил их гностическими образами. – *Прим. прот. Булгакова*. Станным образом прот. Булгаков так и не разглядел гностической парадигмы в своей собственной системе! – *Авт.*

⁶³⁷ Булгаков С. Н. Агнец Божий. – С. 144.

⁶³⁸ Ср.: О святых иконах и иконопочитании. – С. 59.

⁶³⁴ Булгаков Сергей, протоиерей. Невеста Агнца. – С. 283–284.

Однако прот. Булгаков видит сообразность образа первообразу специфически:

«по божественному происхождению своему человеческий дух несет в себе причастность жизни Божией, хотя бы как возможность, причем и потенциальность здесь есть уже онтологическая действительность. В то же время **он внедрен и в тварную природу человека**, который таким образом есть уже богочеловек в предначертании, как имеющий единую ипостась и причастный двум природам; божественной и тварной. Иными словами, **первый Адам, как богочеловек, есть уже образ Христа**, ждущий своего полного раскрытия и свершения. Человек создан по образу Божию, но это именно и значит, что **он создан по образу Христа**, и Христос для человека есть раскрытие и совершение этого образа. Не только в теле, которое есть **образ софийного мира**, и не только в духе, который в известном смысле **посылается с небес**, но и в **строении человека, в единении двух природ (духовной и душевно-телесной) в одной ипостаси заключается в первоизданном человеке образ грядущего Христа**»⁶³⁹.

Это учение не соответствует святоотеческому. Как мы показали выше, свв. отцы, когда говорили о сообразности Адама Христу, не имели в виду «внедренности» во Христа-человека некоего «нетварного духа». Человек сообразен Христу как тварному человеку, и никакой иной, кроме **тварной душевно-телесной**, природы человек не имеет. Не является также и природа каждого отдельного человека общим **содержанием** всех человеческих ипостасей – как некая «человечность».

Но поскольку прот. Булгаков мыслит не сообразно свв. отцам, но сообразно мыслителям, рассмотрению соответствия текстов которых учению Церкви преимущественно посвящено наше сочинение, то ясно, что и учение о грехопадении, его последствиях и Искуплении не может не иметь знакомых черт:

«Только в связи с этой всечеловечностью каждого человека может быть понята идея первородного греха, как **падения именно всечеловека**, а в его составе и каждого индивидуального человека. Первородный грех, как повреждение всего человеческого естества, может быть понят лишь в отношении к всечеловеку, взятому в его родовом всеединстве Н, только как к агрегату или сумме отдельных индивидов: h1, h2, h3, h4... hm... hm-1...

След., наличие первородного общечеловеческого греха уже предполагает существование всечеловека и всечеловечности. Здесь также недопустима pars pro toto, как и в понимании боговоплощения. Первородный грех не может быть понят лишь как совокупность отдельных событий, которые случались и случаются в прошедшем и настоящем, но лишь имеют еще случиться в будущем. Подобное атомистическое понимание упраздняет идею родового, всеобщего греха и ставит на ее место ряд индивидуальных, между собой несвязанных грехопадений⁶⁴⁰.

Следовательно, понимание Искупления должно быть «антиюридическим», а спасение оказывается онтологическим фактом, всеспасением:

«Выражалось еще недоумение относительно самой возможности искупления (Социн): как может грех одного прощаться на основании страданий, понесенных другим? где правда и справедливость при такой субституции? Однако уже самая постановка вопроса грешит индивидуализмом и юридизмом, ибо она знает лишь отдельные обособленные личности, к которым и применяется начало формальной справедливости. Однако такое различие между „моим“ и „твоим“ преодолевается любовью, которая знает не только различие, но и *тождество* я и ты. То, что является абсурдом для отвлеченной справедливости, становится естественным для любви. И, прежде всего, Христос вовсе не является „другим“ для всякого человека, ибо в Своем естестве *природно*, а в Своей любви *сострадательно* Новый Адам включает всякого человеческого индивида, есть всечеловек. И грех, который Он возьмет силою любви, уже не есть чужой для Него грех, но Его собственный, хотя Им и не содеянный, а только принятый, – такова Сила *отождествления*, явленная в искуплении. Своеличный в Своем ипостасном бытии, Богочеловек соединен с нами в Своей Человечности. Поэтому Он и может в Своей спасающей любви без нарушения Божественной справедливости предстать за грех

⁶⁴⁰ Булгаков С. Н. Агнец Божий. – С. 122. В примечании прот. Булгаков, так же, как и Лосский, неудовлетворенный отсутствием у свв. отцов явного, стремится обнаружить некое неявное учение: «Обычное в патристике понимание первородного греха как наследственной болезни (помимо общей недостаточности этой концепции по отношению к греху вообще) **лишь окольным путем вводит идею всечеловека**, поскольку наследственность есть уже начало, связующее индивидов в родовое единство, и оно должно быть понято, именно исходя из этой онтологической презумпции». Зато страницей ранее он демонстрирует пример «эзегетики без количностей»: «лишь в 3 главе, после грехопадения, появляется индивидуальный человек Адам, а затем и Ева (8–9, 12, 17, 20–1)».

⁶³⁹ Булгаков С. Н. Агнец Божий. – С. 166.

всего мира, ибо Он соделал Его Своим собственным. Здесь мы имеем *не юридическое, но онтологическое отношение, которое основано на реальном единстве человеческого естества* при реальной его множественности в многоединстве ипостасных центров. **Христос принял всю человеческую природу, потому Он может принять в ней и чрез нее и весь человеческий грех всех индивидов**, хотя лично Он его и не совершал. Поэтому в Его святой человечности, как и во всечеловеческой личности Нового Адама, каждый адамит может найти и осуществить свою оправданность и примиренность с Богом. Силою Своей любви Спаситель отождествляется с каждым грешником, к Нему приходящим, так что может быть сказано о нем: „живу не ктому аз, но живет во мне Христос“⁶⁴¹.

Однако зачем тогда нужна Церковь? Ведь получается, что принадлежность к ней – не единственный путь ко спасению во Христе? На этот вопрос в своей **экслесииологии** прот. Сергей Булгаков отвечает, что сам факт Воплощения, являясь универсальным, включает в Церковь – Тело Христово – весь человеческий род:

«Мы знаем, с одной стороны, универсальность Христова воплощения и Пятидесятницы, их действительность распространяется на всех людей, без всякого исключения, **всё человечество есть Тело Христово**. Но в то же время Господу угодно сокрыть в неведение пути спасения и вечные судьбы тех, кому не открыто в этом веке святое Евангелие и не дано крещение, может быть, даже не по их, а по нашей вине. Церковь не судит внешних и хранит молчание о них, оставляя их на милость Божию. Ее практическое отношение к ним есть только долг проповедания: „научите все языки, крестяще их“. Сюда же относится еще и „проповедь Христа во аде“. Чрез это пределы Церкви и сила ее определяются еще шире, уже за пределами видимой земной жизни. Чрез это еще очевидней становится вся трудность и даже неверность попытки определять точные границы Церкви, сливая их с границами земной церковной организации. Приходится сказать, что **онтологически этих границ и вообще не существует**, п. ч. чрез признание их ограничивалась бы и умалялась бы сила Христова воплощения и искупительного подвига. Существующие границы имеют не абсолютный, но прагматический характер»⁶⁴².

Но протоиерей Булгаков идет и дальше, предполагая не только спасение (обожение) всего человеческого рода по факту Воплощения,

⁶⁴¹ Там же. С. 380–381.

⁶⁴² Булгаков Сергей, протоиерей. Невеста Агнца. – С. 341.

но распространяя его действие и на «духовный мир». Он прямо, по сути, **отождествляет Искушение и апокатастасис**:

«Здесь, конечно, уместно спрашивать себя, распространяется ли сила искупления на человеческий, или же и на духовный мир. Однако нет основания отрицать и последнее. По крайней мере, это невозможно относительно светлых ангелов, служащих самому Христу и делу Его, также являющихся свидетелями, а постольку и причастниками Воскресения Христова. Если же это так, то **какие же могут найтись онтологические основания отрицать силу его и для духов падших**, которые еще в земном служении Христовом просили Его „прежде времени не мучить их“ и „не посылать их в бездну“ (Мф. 8:29–31, Мр. 5:7–13, Лк. 8:28–33)? Если же бесы оказываются уже тогда доступны воздействию Иисуса и повинуются Его велениям, еще в земном Его служении, тем более надо это принять относительно пришествия его в силе и славе. Это и дает основание распространить силу апокатастасиса, внешнюю и внутреннюю, на век будущий или на веки веков.

Различие судеб на суде Христовом поэтому относится не к силе онтологического приговора, который свидетельствовал бы об его окончательности и неизменности, но к образу свершения спасения, в котором он является до времени не совершившимся, еще частичным и неокончательным. Сила же искупления или спасения непобедима и невыразима, как **дар обожения чрез боговоплощение**. И в этом смысле **можно действительно отождествить искупление и апокатастасис** в их внутреннем существе, как не допускающем никаких ограничений, кроме как только в образе свершения»⁶⁴³.

2.4.3. В. С. Соловьев

Нам следует хотя бы кратко сказать о «русском Оригене»⁶⁴⁴ Владимире Соловьеве и отметить ряд совпадений в воззрениях Лосского и Владимира Соловьева – мыслителя, являющегося основоположником философии «всеединства» в России.

У Соловьева мы не находим **прямого** указания на аналогию единосущия Троицы и единосущия человечества. Однако эта аналогия может быть усмотрена. Обратим внимание на его понимание

⁶⁴³ Там же. С. 583–586.

⁶⁴⁴ Так его назвал философ Александр Никольский, не будучи, впрочем, первым (См.: Никольский А. А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб.: Наука, 2000. – 419 с. – С. 379).

Троицы, требующее «необходимо признать» в «божественном начале как сущем с безусловным содержанием»

«трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый по-своему относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием» (*Чтения о Богочеловечестве*, 7)⁶⁴⁵.

Это видение **общего** как **общего содержания** «единосущных и нераздельных субъектов» было воспринято последователями Соловьева и использовано для проведения аналогии триединства Бога с многоединством человечества. Лосским эта аналогия была принята в упрощенном виде, без сложной конструкции Соловьева, когда преимущественно о Христе говорится как об «организме универсальном, выражающем безусловное содержание божественного начала» (*Чтения о Богочеловечестве*, 7)⁶⁴⁶. Поэтому вполне созвучное взглядам Лосского «представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм», в котором «необходимо признать <...> свою особенную вечную природу» (*Чтения о Богочеловечестве*, 7)⁶⁴⁷ было прямо применено им для проведения аналогии единосущия Троицы и единосущия человечества.

Соответственно, можно наблюдать определенное единомыслие и в учении о «Всечеловеке». Соловьев пишет:

«Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это **не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо**, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо суще все человеческие элементы образуют такой же **цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий**, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т.е. София, уже в своем вечном бытии необходимо

состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite* разумеем вечность каждой отдельной особи⁶⁴⁸, составляющей человечество» (*Чтения о Богочеловечестве*, 8)⁶⁴⁹.

Этой мысли о человечестве как едином организме, высказанной в раннем сочинении, Соловьев остался верен и впоследствии. В своей поздней речи *Идея человечества у Августа Конта* Соловьев главную заслугу Конта видит в том, что тот различает «человечество как совокупность народных, семейных и личных элементов» и «Человечество как существонное, действительное и живое начало единства всех этих элементов – Humanité (с большою Н), ou le Grand Etre⁶⁵⁰»⁶⁵¹.

Соловьев поясняет:

«И в этом-то *главном* смысле Человечество, хотя имеет собирательный характер по своему составу, само по себе есть более чем собирательное имя, – *обладает собственным существованием*.

<...> Ясно, что речь идет не о понятии, а о существе, – совершенно действительном, и если не совсем личном, в смысле эмпирической человеческой особы, то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо – *сверхличное*, а лучше сказать это двумя словами: **Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея**»⁶⁵².

Мысль Конта настолько дорога была Соловьеву, что он считал его «действительно заслужившим себе место в святцах христианского

⁶⁴⁵ Соловьев В. С. Собрание сочинений / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. – 2-е изд. – СПб: Просвещение, 1911–1914. Т. III. СПб., 1912. – 430 с. – С. 103.

⁶⁴⁶ Там же. С. 114.

⁶⁴⁷ Там же. С. 115–116.

⁶⁴⁸ Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы, по существу дела, не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различали между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, т. е. Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное. – *Прим. Соловьева* (Там же. С. 127. Прим. 22).

⁶⁴⁹ Там же. С. 127.

⁶⁵⁰ Humanité, ou le Grand Etre (фр.) – Человечество, или Великое Существо. – *Авт.*

⁶⁵¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. IX. СПб., 1913. – 435 с. – С. 186.

⁶⁵² Там же.

человечества», ибо «та Премудрость, которая „не внидет в душу злохудожну“ (Прем. 1:4), нашла себе место в душе этого человека и дала ему быть, хотя и полусознательным, провозвестником высоких истин о Великом Существовании и о воскресении мертвых»⁶⁵³.

Хотя Лосскому чуждо отождествление общей природы человечества и божественного мира идей (Софии как «идеальном, совершенном человечестве, вечно заключающемся в цельном божественном существе, или Христе» (*Чтения о Богочеловечестве*, 8)⁶⁵⁴), которую развивал Соловьев, но мысль о человечестве как «универсальном организме» ему вполне родственна. Лосский не пишет о **вечном** всечеловеческом организме (и составляющих его человеческих особях), однако же мысль Лосского о **Всечеловеке, включающем в себя все ипостаси-личности**, в вышеприведенном тексте Соловьева нельзя не узнать.

И, разумеется, Лосскому родственно представление о человеке, который «не есть только то существо, которое живет в природном мире»⁶⁵⁵, так как, напомним, согласно Лосскому, человек «как личность может выйти из мира»⁶⁵⁶.

Близок ему и образ грехопадения как падения «всемирного организма» и последствий этого падения, **раскалывающего единый организм на «частные элементы»**, предлагаемый Соловьевым:

«[Мировая душа]⁶⁵⁷ ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, – **все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов.** Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как «ничто», а не все, как

„это“, а не другое), не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь посредством мировой души, как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собою обнимающего. С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего, – **частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание.** Таким образом, вся тварь подвергается суеде и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни»⁶⁵⁸.

Отсюда – понимание Искупления у Лосского и Соловьева оказывается настолько сходным, что кажется, будто у Лосского мы видим незакавыченные цитаты из Соловьева:

«**Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе всё природное человечество, так и второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою всё возрожденное, духовное человечество.** В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, то есть свое внутреннее единство с Богом и природою, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент – в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилён Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, – вот существенный смысл воплощения. **Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего**

⁶⁵³ Там же. С. 193.

⁶⁵⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. III. – С. 121.

⁶⁵⁵ Там же. С. 127–128.

⁶⁵⁶ Мы указывали, что здесь просматривается стремление Лосского избежать – жертвуя логикой – уже совсем неправославного учения философов «всеединства» о **нетварном начале** в человеке.

⁶⁵⁷ Здесь «мировая душа» отождествлена Соловьевым с Софией.

⁶⁵⁸ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. III. – С. 142.

Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенно тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурским (так в оригинале. – *Авт.*) и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими **грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству.** Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, – оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. **Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества,** для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия (*Чтения о Богочеловечестве*, 11–12)⁶⁵⁹.

И неудивительно, что у Соловьева обнаруживается учение об апокатастасисе, ибо ему принадлежат философские и богословские основания, на которых строили свои системы философы «всеединства», а за ними – и Лосский:

«...безусловное нравственное требование («будьте совершенны, как Отец ваш Небесный»), обращенное к каждому человеку, но **не в отдельности, а лишь вместе с другими (будьте, а не будь)**»⁶⁶⁰;

«Высшая задача человека как такого (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, *чтобы собирать вселенную в идее*, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную *в действительности*.

И как растительная жизнь не упраздняет неорганического мира, а только указывает ему его низшее, подчиненное место, как то же мы видим и на дальнейших ступенях всемирного процесса, точно так же и в конце его **Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно-соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействием**

духовно-физические органы *собранный* вселенной. Вот почему Царство Божие есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или – что то же – всеобщее воскресение и восстановление всяческих (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*)»⁶⁶¹.

Общий вывод⁶⁶²

Надеемся, нам удалось показать, что мы имеем дело с **традицией**, связывающей себя с православным вероучением, но, однако, явно **основанной не на нем и искажающей его в важнейших пунктах: отнюдь не воплощения Бога Слова, искупительной жертвы и спасения.**

Традиция, которой оказались причастны русские богословы – представители «метафизики всеединства» через ключевого, как представляется, посредника – Владимира Соловьева, очень хорошо характеризуется кругом идей, им воспринятых у (непосредственно!) «Софии», в текстах гностиков, Оригена (родоначальника инклюзивистской версии гностицизма), Каббалы, масонов, немецких романтиков, Беме, Шеллинга⁶⁶³ и проч., о чем написано уже довольно

⁶⁶¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений. Том. VIII. СПб., 1914. – 722 с. – С. 220. Нам представляется, что смысл выражения «русский Ориген» более верно выражен в *Приложении* к изданию книги А.А. Никольского С.П. Заикиным в статье *Раннее творчество Вл. Соловьева: коррективы к пониманию*, где именно учение об **апокатастасисе** полагается автором как «необходимый компонент хорошо продуманной софиологической доктрины» (См.: Заикин С.П. Раннее творчество Вл. Соловьева: коррективы к пониманию // Никольский А.А. Русский Ориген XIX в. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2000. – С. 335–359. – С. 359).

⁶⁶² Мы считаем излишним здесь и далее подробно излагать выводы, к которым пришли в ходе исследования, так как уверены: читатель может сам сделать это без особого труда.

⁶⁶³ Влияние Шеллинга, кстати, интересно тем, что его ученика – представителя Тюбингенской католической школы Иоганна-Адама Мёлера – де Любак характеризовал как «**первого, вернувшегося на пути древней традиции**» (См.: Любак Анри де. Мысли о Церкви. – С. 70). Концептуальная связка Шеллинга, Тюбингена и новой теологии дается в монографии О’Меара, Т.Ф. 1982. *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*. University of Notre Dame Press. USA. 231 p. О влиянии Мёлера на Владимира Соловьева см. Sivric, I. 1975. *Bishop J.G. Strossmayer: New light on Vatican I*. Franciscan Herald Press. Chicago. USA. 320 p. /Р. 140. Мёлер, как известно, оказал влияние и на круг русских шеллингианцев-славянофилов, прежде всего – Хомякова (см.: Титова А. О. Мёлер и Хомяков // Русское богословие. Исследование и материалы. М.: изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 48–76; Вёрн Д. Философские и богословские традиции Тюбингена и экклесиология А.С. Хомякова // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. М., 2007. – С. 445–450), чья «борьба со схоластикой» имела самые печальные последствия для православного богословия. С сожалением ограничиваемся лишь упоминанием данной темы в нашем сочинении.

⁶⁵⁹ Там же. С. 163–164.

⁶⁶⁰ Там же. С. 225–226.

статей и книг⁶⁶⁴. Впрочем, как мы видели, обращение к указанным источникам напрямую присутствует и в текстах его последователей. Этой же традиции принадлежит и Владимир Лосский.

2.5. Митрополит Антоний (Храповицкий)⁶⁶⁵

В конце XIX – начале XX века учение о том, что единство и единосущие человеческого рода следует понимать так же, как единство и единосущие Троицы, проникло в Церковь. В 1892 году митрополит Антоний (Храповицкий) пишет в работе *Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы*:

«Когда Господь в прощальной молитве уподоблял будущее единство христиан единству Отца и Сына, то разумел, конечно, не единство личности, как пантеисты, а единство многих личностей по естеству. **Естественное единство предполагает не только взаимное подобие деятельности многих лиц, ибо тогда догмат Троицы был бы троебожием, но означает единство или тождество жизненного содержания многих лиц, единство воли, единство, как известную реальную силу, действующую в каждой личности**»⁶⁶⁶.

В 1901 году в статье *Церковь и личность* митрополит Антоний развивает свою идею:

«В Священном Писании и Предании церковном многократно говорится, что Господь пришел на землю для того, чтобы восстановить человека таким, каким он был до своего падения, и воссоздать в человеке и человечестве Свой

образ, потемненный страстями. Если мы теперь скажем, что образ этот и был образом триединого Божества и что именно таковой образ восстанавливается Христом в человечестве через устроение Церкви, то есть образ единосущен во множестве лиц, как сказано в первосвященнической молитве, то, может быть, поборники школьного богословия укорят нас в вольномыслии; но мы закроем им уста одним совершенно ясным изречением Священного Предания, если они не хотят убеждаться ни Евангелием, ни словами Павла об одном новом человеке, которого создает Христос из всех веровавших эллинов и иудеев. Но прежде поясним самую свою мысль о **единосущии церковном, которое есть восстановление единства естества человеческого, нарушенного грехом.**

В Существо Божием под понятием единого естества Божия богословие понимает духовную природу Божества, те духовные силы и свойства Божественной жизни, которые приводятся в действие свободной волей Божеских Лиц. То же понимается под естеством человечества и под естеством каждой отдельной личности»⁶⁶⁷.

Наконец, в 1917 году была опубликована книга *Догмат Искупления*, в которой содержится та же мысль:

«Мы под природой, особенно под природой человеческой, привыкли разуметь **только отвлечение и суммирование свойств**, присущих каждому человеку в отдельности, и, следовательно, составляющее общее отвлеченное понятие, – и только.

Иначе учат о естестве Божественное откровение и наша церковная догматика. **Едино естество Трех Лиц Пресвятой Троицы, и мы не говорим, что у нас три бога, но единый Бог; у Него единая воля, единая мысль, единое блаженство.** Отсюда видно, что естество, или природа, не есть отвлечение нашим умом общих признаков от различных предметов или лиц, а некая реальная сущность, реальная воля, реальная сила, действующая в отдельных лицах. – Хорошо, ответит возражатель, но это так лишь в высочайшем Естестве Божием: о триединстве мы знаем только в Нем, а в отношении

⁶⁶⁴ См., напр.: Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и В.С. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. №2. 2005. – С. 202–206; №3. 2005. – С. 220–229; Бурмистров К. Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 6. М., 2003. – С. 33–50; Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ, 1998. – С. 7–104; Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007. – 544 с.

⁶⁶⁵ Нижеизложенные взгляды митрополита Антония были подвергнуты основательной критике архиепископом Феофаном Полтавским и свт. Серафимом (Соболевым). См.: Феофан Полтавский, архиепископ. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате искупления. М.: Православное действие, 1998. – 90 с.; Серафим (Соболев), архиепископ. Искажение православной традиции в русской богословской мысли. М., 1997. Репринтное издание 1943 года. – 300 с.

⁶⁶⁶ Антоний (Храповицкий), митрополит. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Антоний (Храповицкий), митрополит. Собрание сочинений. Том II. М.: ДАРЬ, 2007. – 1024 с. – С. 360.

⁶⁶⁷ Антоний (Храповицкий), митрополит. Церковь и личность // Собрание сочинений. Том II. – С. 466–467. (Впервые опубликовано в: Вера и Церковь. М., 1901. Т. 2.)

к ограниченным существам, начиная с людей и продолжая животными, растениями и камнями, разве не правильно общепринятое воззрение на естество, как на отвлеченное понятие, содержащее в себе общие каждой особи свойства ее жизни? Разве вы решитесь утверждать, что у всех людей одна воля и что Иван, Петр и Павел, хотя и три лица, но один человек?

Представьте себе, на последний вопрос св. Григорий Нисский отвечает именно утвердительно» (*Догмат Искупления, 5*)⁶⁶⁸;

«Итак, природа всех людей одна: это **безличная, но сильная воля**, с которой каждая человеческая личность принуждена считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля, – в добрую или в злую» (*Догмат Искупления, 5*)⁶⁶⁹.

Такое понимание единства человеческого естества определило взгляд митрополита Антония на цель Воплощения и Искупления:

«Когда Господь в прощальной молитве уподоблял будущее единство христиан единству Отца и Сына, то разумел, конечно, не единство личности, как пантеисты, а единство многих личностей по естеству. Естественное единство предполагает не только взаимное подобие деятельности многих лиц, ибо тогда догмат Троицы был бы троебожием, но означает **единство или тожество жизненного содержания многих лиц**, единство воли, единство, как известную реальную силу, действующую в каждой личности» (*Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы*)⁶⁷⁰;

«...все мы отлично понимаем, что ни один человек не может мыслить иначе, как по четырем законам мышления, проходит известную последовательность при переходе

⁶⁶⁸ Антоний (Храповицкий), митрополит. Догмат Искупления. М., 2002. – 245 с. – С. 42. «Обоснованность» такого понимания единства человеческой природы опорой на учение свт. Григория нами была рассмотрена в главе о де Любаке. Мы предполагаем лишь изложить учение митр. Антония и не намерены давать опровержение тем мыслям и ссылкам на свв. отцов, приводимым в их подтверждение, которые будут содержаться далее в цитатах из его сочинений, потому что ничего принципиально нового сравнительно с прежде рассмотренными авторами аргументация митр. Антония не содержит.

⁶⁶⁹ Антоний (Храповицкий), митрополит. Догмат Искупления. – С. 44.

⁶⁷⁰ Антоний (Храповицкий), митрополит. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. – С. 360.

от какой-либо привычки к противоположной, не может ходить по воздуху, прекратить дыхание и т.д. Одним словом, мы чувствуем себя уже наделенными известной физической и психической природой, отчасти известным психическим содержанием, видоизменение которого предоставляется нашей свободе лишь на известной почве и притом со значительными ограничениями (например, легко ли матери не любить своих детей?). Вот эта-то **психическая природа наша, эта досознательная общечеловеческая воля**, нам неизбежно присущая, и есть человеческое естество <...>.

Но если мы остановимся на вышесказанном, то под единым естеством человеческим придется разуместь **не действительную (реальную) сущность, а некоторое умоотвлекаемое (суммарное) понятие**, которое не может дать почвы для уяснения **ни первородного греха, переходящего на все человеческие личности, ни искупительной благодати**, через которую освящается, по Писанию и Преданию, **именно естество человеческое, а не просто каждая человеческая личность, отдельно взятая**. Потеряв понятие о человеческом естестве как о действительной сущности, средневековые богословы принуждены были объяснять первородный грех лишь через **наследственное право, недостойное даже людей понятие родовой мести переносить на Творца и положить это понятие в основание объяснения нашего домостроительства**» (*Церковь и личность*)⁶⁷¹;

«...святитель Василий Великий говорит о том, во-первых, что человеческое естество было едино до падения; во-вторых, что падением или грехом оно было рассечено; в-третьих, что Ангелы, не впадшие в грех самолюбия и непослушания, сохранили это единство естества своего неповрежденным; в-четвертых, что **Спаситель пришел восстановить это единство в падшем человеческом роде**; в-пятых, что это восстановление выражается в освобождении людей от себялюбия, раздоров и упрямства и в восстановлении в сердцах их Христовой любви и послушания, и, в-шестых, что вопреки школьным богословским системам

⁶⁷¹ Там же. С. 467–468.

Божественное искупление заключается главным образом именно в восстановлении сего новоблагодатного единения любви и послушания людей с Богом, со Спасителем и между собой» (*Церковь и личность*)⁶⁷²;

«единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупающую любовь постепенно **восстанавливаться** с такою силою, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, и Христос, объединенный в одно Существо со всеми нами, **называется уже единым Новым Человеком** или единою Церковью, будучи, в частности, ее главою» (*Догмат Искупления*, 4)⁶⁷³;

«Своею сострадающей любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и **восстанавливает первобытное единство естества**, получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы, так что подчинившийся Его воздействию **человек не только в своих мыслях**, но и в самом характере своем **обретает уже новые**, не им самим созданные, но полученные от соединившегося

с ним Христа **расположения, чувства, стремления**, а теперь от его свободной воли зависит или **вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть**» (*Догмат Искупления*, 4)⁶⁷⁴.

Митрополит Антоний, видя своей главной задачей «**объяснять, почему для нас спасительны Христовы страсти**»⁶⁷⁵, находит и соответствующее своему пониманию Воплощения и Искупления объяснение способа, каким Спаситель искупает человеческий род. Прежде всего, он отвергает «школьно-катехизическое и школьно-богословское учения о сем догмате»⁶⁷⁶, так как:

«В настоящее время в науке достаточно выяснено: 1) что это учение заимствовано всецело из неправославного латинского учения в его формулировке Ансельмом Кентерберийским, Фомой Аквинатом и Петром Ломбардом; 2) его нет ни в св. Библии, ни у святых Отцов, ибо ни тут, ни там не встречаем термина *заслуги и удовлетворения*, на каковых юридических понятиях всецело покоится современное школьное учение об Искупителе; 3) доказано, что это учение не может быть согласовано ни с учением о Божественной правде, ни с учением об Его милосердии, хотя оно и претендует на введение сюда и того и другого Божественного свойства»⁶⁷⁷.

Возражая этому учению, митр. Антоний излагает его так:

«Высочайшее существо Божие оскорблено непослушанием Адама и недоверием первых людей к Божественным словам о древе познания; оскорбление чрезмерное: оно наказано проклятием не только виновников, но и всего их потомства. Однако страдание последнего и мучительная смерть, постигающая сынов Адама, недостаточны для смывтия ужасного оскорбления: для сего нужно пролитие крови не рабской, а Существа, равноценного оскорбленному Божеству, т. е. Сына Божия, Который добровольно и принял на Себя кару за людей и тем исходатайствовал им прощение от разгневанного Творца, получившего удовлетворение в пролитой Сыном Божиим крови и Его смерти. Господь здесь показал и Свое милосердие, и Свою справедливость. Мудрено возразить скептикам, утверждающим, что если б это толкование соответствовало откровению, то в последнем сказалось бы наоборот, немилосердие и несправедливость.

⁶⁷² Там же. С. 470. Митрополит Антоний как-то упускает из виду, что свт. Василию принадлежат слова:

«...послушайте, вам нужна искупительная цена для изведения вашего на свободу, которую вы утратили, будучи побеждены насилием диавола, потому что диавол, взяв вас в рабство, не освободит от своего учительства, пока не пожелает обменять вас, побужденный к тому каким-нибудь драгоценным выкупом. Посему предлагаемое в выкуп должно быть не однородно с поработенными, но в большей мере превышать их цену, чтобы диавол добровольно освободил от рабства пленников. Поэтому брат не может вас выкупить. Ибо никакой человек не в силах убедить диавола, чтобы освободил от своей власти однажды ему подпавшего. Человек и за собственные грехи не может дать Богу умиловительной жертвы. Как же возможен сделать это за другого? <...>

...всякая душа человеческая подклонилась под тяжкое иго рабства общему всех врагу и, утратив свободу, данную Творцом ее, отведена в плен грехом.

Но всякому пленнику для освобождения нужна цена искупления. Брат не может искупить брата своего, и каждый человек – сам себя, потому что искупающий собою другого должен быть гораздо превосходнее содержимого во власти и уже рабствующего. Но и вообще человек не имеет такой власти и пред Богом, чтобы умиловать Его за грешника, потому что и сам повинен греху. „Все бо согреша, и лишены суть славы Божия, оправдаеми туне благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе“, Господе нашем (Рим. 3:23–24).

Посему „не даст Богу измены (Εξίλασρα – умиловительная жертва. – *Прим. переводчика*) за ся“ „и цену избавления души своея“. Итак, не брата ищи для своего искупления, но Богочеловека Иисуса Христа, Который един может дать Богу „измену“ за всех нас, потому что Его „предположи Бог очищение верою в крови Его“ (Рим. 3:25)» (*Беседы на псалмы*, 48 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийския / Репринт. воспроизвед. изд. 1845 г. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1991–1993. Ч. 1. 1991. – 406 с. – С. 357–360.

⁶⁷³ Антоний (Храповицкий), митрополит. Догмат Искупления. – С. 46.

⁶⁷⁴ Там же. С. 47.

⁶⁷⁵ Там же. С. 16.

⁶⁷⁶ Там же. С. 8.

⁶⁷⁷ Там же.

Богословы-схоластики пытаются всё-таки возразить на это ссылкой на добровольность Христовых страданий и убедить читателей, что любовь проявил не только Божественный Сын, пойдя на распятие, но и Отец, подвергший Его последнему. «Любовь Сына распинаемая, любовь Отца распинающая». Но ведь это самый неубедительный софизм, игра словами, и только⁶⁷⁸. Что же за любовь, которая распинает? И кому это нужно? Мы ни на минуту не сомневаемся в том, что людям было бы невозможно спастись, если бы Господь не пострадал и не воскрес, но связь между Его страстью и нашим спасением совсем иная. Насколько это юридическое учение об искуплении расходится с церковным отношением к последнему, видно из того, что последователям первого некуда приткнуться к делу нашего спасения того события жизни Искупителя, которое в православном церковном сознании считается наиболее спасительным для рода человеческого и составляет предмет праздника праздников и общенародного духовного восторга» (*Догмат Искупления*, 1)⁶⁷⁹.

Вместо «неправославного латинского учения» митр. Антоний предлагает учение, именуемое им «**нравственным монизмом**». Согласно этому учению:

«нужно всё домостроительство выяснять в пределах только нравственных ценностей и от них ставить в зависимость даже метафизические понятия, напр., естества» (*Догмат Искупления*, 5)⁶⁸⁰;

⁶⁷⁸ Напомним, что эти называемые митрополитом Антонием «неубедительным софизмом, игрой словами и только» слова принадлежат свт. Филарету (Дроздову): «Любовь Отца – распинающая. Любовь Сына – распинаемая. Любовь Духа – торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Бог мир!*» (*Слово в Великий Пяток*). Ему же принадлежит текст *Пространного катехизиса*, содержащий неприемлемые, на взгляд митр. Антония, термины: «Иисус Христос, в Котором Божество соединилось с человечеством, благодатно соделался новою всемогущею главою человеков, которых соединяет с Собою посредством веры. Посему как в Адаме мы подпали греху, проклятию и смерти, так избавляемся от греха, проклятия и смерти в Иисусе Христе. Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи **бесконечной цены и достоинства** как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и **совершенное удовлетворение правосудию Божию**, осудившему нас за грех на смерть, и **безмерная заслуга**, приобретающая Ему **право без оскорбления правосудия** подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертию» (*Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви: учеб. пособие для преподающих и изучающих Православие / [сост. свт. Филарет (Дроздов)]. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2006. – 166 с. – С. 53*).

⁶⁷⁹ Антоний (Храповицкий), митрополит. *Догмат Искупления*. – С. 12.

⁶⁸⁰ Там же. С. 46.

«Домостроительство в пределах только нравственных ценностей» означает, что:

«спасение наше есть не иное что, как наше духовное усовершенствование, подавление похотей, постепенное освобождение от страстей и общение с Божеством» (*Догмат Искупления*, 1)⁶⁸¹;

«искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование чрез нравственную борьбу и богообщение» (*Догмат Искупления*, 1)⁶⁸².

В ранней статье *Размышления о спасительной силе Христовых страстей* он пишет:

«Дабы понять необходимоть того, что Христос, **уподобившись нам кроме греха, однако перенес на Себе все его мучительные последствия** и, быв за нас клятва, умер греху (Рим. 6:10), – для этого посмотрим, каким образом и поныне пред нашими глазами праведники усвают добродетельную жизнь грешникам. Бывает ли это путем одних рассуждений? Возможно ли переделать человека словами, даже примерами? Нет, **исправитель должен всецело проникнуть во внутренний мир исправляемого, перечувствовать, перемучиться всеми его падениями, спуститься духом в ту тьму, в которой он погибал, и в ней полюбить его, из ней-то показать ему путь обращения. То покаяние, ту скорбь о глубоком своем падении, ту стало быть смерть греху, в которой заключается сущность обращения, – всё это должен пережить человек, если хочет брата своего возвести от тьмы к свету. Но то, что мы друг для друга творим лишь отчасти, опираясь на благодать Христову, дающую нам силу любви, то самое Господь совершил всецело для человечества»⁶⁸³;**

«Итак, если наша вера и вера отцов наших, как объяснено в 11-й главе Послания к Евреям, состоит в постоянном умирании миру и в умерщвлении ветхого человека (см. 2 Кор. 2:16), то понятно, что Начальник и Совершитель нашей веры (см. также Евр. 12:2) должен был начало и раскрытие этой жизни совершить через страдание (см. Евр. 2:10); понятно, что Его

⁶⁸¹ Там же. С. 19.

⁶⁸² Там же. С. 22–23.

⁶⁸³ Антоний (Храповицкий), митрополит. *Размышления о спасительной силе Христовых страстей // Собрание сочинений*. Т. II. – С. 404–405. (Впервые было опубликовано в журнале «Церковный вестник», 1890 г., № 13.)

смерть миру и греху, соединенная с любовью к нам и ради нас принятая добровольно (см. Ин. 10:18), сама собою была для нас началом новой благодатной жизни, к которой может прийти всякий, любимый Им, т.е. всякий, кто только желает, так что Умерший становится Отцом нового потомства»⁶⁸⁴.

Таким образом, **Христос, воспринявший общее естество в смысле преимущественно общей воли, воплощается и страдает для исправления не одного отдельного человека, но «всецело для человечества».**

Каков же путь совершающегося исправления в смысле влияния на человека? По сути, страдания и смерть Христовы имеют для митрополита Антония значение педагогическое:

«Допустим на минуту, что Господь перенес тягчайшие муки только в Своей душе, напр., во время Своей *пачеестественной* молитвы (обратите внимание на это выражение Триоди), а потом, расставшись со Своим телом, сошел во ад для проповеди умершим и опять возвратился на землю воскресшим из мертвых. Могли бы тогда (даже богословы) представить себе глубину этих скорбей и понять то внутреннее сочетание Его души со всем человеческим естеством, со всеми людьми, которых Он тогда оплакал в Своей молитве, как мать оплакивает своего нравственно погибающего сына (вспомним соответственную картину Гоголя)?

И, если б один христианин знал только о душевных страданиях Спасителя, а другой, прослушавший страстные евангелия, представлял бы себе искупительные страдания Богочеловека только как множество телесных мук и перенесенных оскорблений (т.е. как страдали сотни тысяч мучеников – и только), то всё же сей последний наверно с большею благодарностью воспевал бы Его страсти и с большим умилением оплакивал бы ежегодно Его смерть, чем первый.

Почему так? – Потому, что наша природа так груба, так поработана телесным ощущениям и страху смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних.

Итак, телесные муки и телесная смерть Христова нужны прежде всего для того, чтобы *верующие оценили силу Его душевных страданий*, как несравненно сильнейших, нежели те телесные муки Его, которые и сами по себе приводят

в трепет читателей и слушателей Евангелия» (*Догмат Искупления, 7*)⁶⁸⁵;

«с точки зрения нравственного монизма Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения, ибо, умиляя людей, они открывают им хоть некоторую часть искупительной жертвы и, вводя их в любовь ко Христу, являются для них и для всех нас спасительными» (*Догмат Искупления, 7*)⁶⁸⁶.

Следует, однако, заметить, что у митрополита Антония возможно обнаружить еще один, более «метафизичный» смысл понимания Воплощения и Искупления, когда Воплощение мыслится необходимым для того еще, чтобы **благодать могла действовать изнутри, так сказать, общего человеческого естества в каждом человеке:**

«Спасение, принесенное человечеству Христом, заключается не только в сознательном усвоении первых Христовых истин и Его любви, но и в том, что Своею состраждущею любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, **получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы**, так что подчинившийся Его воздействию человек не только в своих мыслях, но и в самом характере своем обретает уже новые, не им самим созданные, но полученные от соединившегося с ним Христа расположения, чувства, стремления, а теперь от его свободной воли зависит или вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть. <...>.

Вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой, Его благих хотений, именуется благодатию, которая невидимо вливается в нас в различных настроениях и случаях нашей жизни, а с особенною силою в св. таинствах, достойно воспринимаемых, т.е., когда наша личная сознательная воля свободно подчиняется тому таинственному притоку благодатных расположений, которые вселяются в нашу душу Христом, чрез установленные Им особые способы общения. Вспомните слова Апостола: „*Живу ктому не аз, но живет во мне Христос*“, и многие другие подобные сему его изречения. Таково объяснение факта нравственного возрождения людей чрез сострадающую любовь Христову, подаемую непосредственно ищущим ее, а иногда чрез „соработников“ Христа, разделяющих Его сострадательную любовь. Субъективное чувство сострадательной любви становится объективною силою, восстанавливающею

⁶⁸⁵ Антоний (Храповицкий), митрополит. Догмат Искупления. – С. 62–63.

⁶⁸⁶ Там же. С. 63.

⁶⁸⁴ Там же. С. 406.

нарушенное грехом единство человеческой природы и переходящее из одной души в другие» (*Догмат Искупления, 5*)⁶⁸⁷.

Результатом Воплощения и Искупления Христовых будет соединение всех «подчинившихся Его воздействию» в «новом Существо»:

«О соединении всех спасенных в грядущем веке, **не в смысле единой души только, а в смысле существенного, реального единства, подобно единству Лиц Пресвятой Троицы**, читай те слова Единого от Троицы: „Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их. Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них и Ты во Мне, да будут совершены во едино“ (Ин. 17:11–23).

Апостол Павел прямо подтверждает слова Григория о том, что человек должен быть один, хотя много человеческих личностей. Вот его изречение: Христос „*есть мир наш, дабы из двух (иудеев и язычников) создать в себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем*“ (Ефес. 2:15).

Единое тело Христово, здесь упоминаемое, есть Церковь, которой глава Христос. Иногда Церковь возрожденных именуется просто „Христом“ (ибо Он ее глава и ее жизнь), а сыны Церкви – Его членами (1 Кор. 12, 12–13; Ефес. 4:13–16). Сам Господь тоже учит **о новом Существо, в коем Он объединится и уже объединяется с верующими**, как дерево, пребывающее единым растением во всех своих ветвях (Иоан. 15:1–9). Итак, **единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупающую любовь постепенно восстанавливаться с такою силою, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем Христос, объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком** или единою Церковью, будучи, в частности, ее главою» (*Догмат Искупления, 5*)⁶⁸⁸.

Митрополит Антоний не исповедовал учение об апокатастасисе. Остригание апокатастасиса совмещалось у него с учением о единстве человечества «в смысле существенного, реального единства, подобно единству Лиц Пресвятой Троицы» потому, по-видимому, что он понимал это единство как **единство воли** прежде всего, причем воли «**досознательной**». Присоединение к этому восстанавливаемому Христом единству совершается, «когда **наша личная сознательная**

воля свободно подчиняется тому таинственному притоку благодатных расположений, которые вселяются в нашу душу Христом», и происходит «видоизменение», которое «предоставляется нашей свободе». Взаимоотношения этих двух волей не были автором, увы, ясно объяснены (и скорее всего, не были им и ясно представляемы).

2.6. Архимандрит Иларион (Троицкий)

Единомышленник митрополита Антония (Храповицкого) архимандрит Иларион (Троицкий)⁶⁸⁹ писал, предпосылая своей статье *Триединство Божества и единство человечества* примечание:

«В русской богословской литературе на мысль об единстве церковного человечества по образу существенного единства Лиц Пресвятыя Троицы еще 20 лет назад указал Архиепископ Антоний (Храповицкий) в своей статье: „Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы“, а потом и в статье: „Нравственная идея догмата Церкви“. Но до сих пор не исполнена работа, указанная нашим богословом, – проверка этой мысли по святоотеческим творениям... Нижеследующее и да будет попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль указанных статей глубокочтимого Святителя и богослова Российской Православной Церкви»⁶⁹⁰.

Однако архимандрит Иларион (как и митрополит Антоний) не ограничивался мыслью о единстве **церковного** только человечества по образу Троицы, но проводит подобную аналогию и с природным единством, нарушенным через грехопадение и восстановленным через Боговоплощение.

Автор приводит цитаты из ряда свв. отцов, подтверждающие, как ему представляется, его мысль⁶⁹¹. Однако сама мысль его двойится. Без особого различения он цитирует и тексты, которые должны

⁶⁸⁹ Выражаем надежду, что критикуемые здесь взгляды смщч. Иларион пересмотрел к моменту своей мученической кончины, поэтому принадлежат они не священномученику Илариону, а архимандриту Илариону.

⁶⁹⁰ Иларион (Троицкий), священномученик. Творения: в 3 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. Т. 2: Богословские труды. – 391 с. – С. 362.

⁶⁹¹ Мы так же, как это сделали в отношении цитат, приводимых митрополитом Антонием, не будем рассматривать все приводимые архимандритом Иларионом, ограничиваясь лишь некоторыми, так как большинство из них рассмотрено нами прежде. Разбор учения архимандрита Илариона о Воплощении мы также сводим к минимуму, поскольку в интересующем нас аспекте оно достаточно серьезно рассмотрено уже протоиереем Валентином Асмусом. См.: Асмус Валентин, протоиерей. Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие // Богословский сборник. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 1997–2002. Вып. 7. 2001. – 335 с. – С. 56–81.

⁶⁸⁷ Там же. С. 47–48.

⁶⁸⁸ Там же. С. 45–46.

подтвердить и мысль о единстве Церкви, и вообще человечества. С одной стороны, он приводит слова свт. Василия Великого из *Письма 38*, в котором объясняется, как следует мыслить понятия «сущность» и «ипостась»:

«Одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение; таково, например, имя: человек. Ибо произнесший слово сие, означив этим именованьем общую природу, не определил сим речением одного какого-нибудь человека, собственно означаемого сим именованьем; потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков...»

Архимандрит Иларион справедливо замечает, что

«Подобное, по мысли св. Василия, можно сказать и о Пресв. Троице. „Какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное в божественные догматы, – и не погресишь“»⁶⁹².

А затем автор указывает на *Подвижнические уставы*, где свт. Василий говорит, что «единое человеческое естество рассечено грехом на множество враждующих частей», что «естество человеческое до грехопадения было именно отобразом Божественной триединой Сущности. Цель Церкви в том и полагается, чтобы восстановить это поврежденное грехом единое человеческое естество», и что образец его воссоединения можно увидеть в монашеских общинах:

«Они-то [монахи] ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое, по мере сил своих, снова приводят в единение и с самим собою и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и с Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство»⁶⁹³.

Архимандрит Иларион, видимо, не обращает должного внимания на то, что свт. Василий в первом случае говорит совсем не о той общности природы, что во втором. В первом случае речь идет о том лишь, что один человек «не больше есть человек», чем другой. И **эта общность** человеческой природы никак не нарушаема грехом. **Все люди**, по мысли свт. Василия, **единосущны между собою, независимо от их святости или греховности**. Во втором же случае свт. Василий говорит **об уподоблении** единству Святой Троицы, **насколько оно возможно для людей**, но это, повторим, совсем не

⁶⁹² Иларион (Троицкий), священномученик. Творения. Т. 2. – С. 84.

⁶⁹³ Там же. С. 84–85.

та общность природы, о которой говорится в первом, а **единство любви**. Неразличение этих смыслов может привести к неприемлемому представлению, будто после грехопадения люди перестали быть единосущны.

Но архимандрит Иларион продолжает множить цитаты из свв. отцов, не различая смыслов, в которых употреблено слово «естество». Показателен пример, когда он ссылается, помимо других текстов, на *Опровержение мнений Аполлинария* свт. Григория Нисского:

«Итак человеческое естество едино. Много только отдельных личностей. Во всех своих сочинениях св. Григорий Нисский постоянно говорит об этом едином естестве, но и он делает различие между естеством человека испорченным и естеством восстановленным, спасенным. <...> Грехопадение произвело разделение в естестве человеческом. „Естество наше чрез грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела“. Во Христе естество человеческое обновляется. „Слово, сущее в начале, и у Бога, и Слово Само сущее Бог, Который в последние дни посредством приобщения к уничиженности нашего естества соделался плотию по человеколюбию и, соединившись чрез оную с человеком, принял в Себя всё наше естество, дабы чрез растворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое, и начатком оным освятился вместе весь состав нашего естества“. „Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв чрез воскресение человека во Христе сросся совершенно“» (*Триединство Божества и единство человечества*)⁶⁹⁴.

Здесь мы наблюдаем просто удивительный метод автора подавать текст святителя, игнорируя как контекст (опровержение ереси Аполлинария, отрицавшего полноту воспринятого Спасителем человеческого состава), так и прямой смысл слов. Странно, если автор не понимает, что слова «естество наше чрез грех **рассеклось**, так как **в смерти душа отделилась от тела**» относятся не к чему иному, как только душевно-телесному составу человека. К тому же, цитируя эти слова о рассечении грехом естества, автор **разрывает** цитату надвое так, что становится (или – так, чтобы стало?) совсем непонятно, **насколько** мысль святителя далека от интерпретации:

«Ибо по примеру, взятому от трости, в одном конце, который от Адама, естество наше чрез грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела, в другом же, который от

⁶⁹⁴ Там же. С. 87.

Христа, естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв чрез воскресение человека во Христе сросся совершенно»⁶⁹⁵.

Следствием *такого* метода опоры на святоотеческие тексты является некое мутное учение о едином естестве, воспринятом Спасителем в Воплощении. Мы, разумеется, не сможем ничего понять в том, что же такое это «единое естество», кроме того, что оно «единое». Было ли естество Прародителей едино настолько, что Адам и Ева имели одно тело и одну душу, или Ева была образована из Адама в самостоятельную и отдельную ипостась? Если верно первое, то мы имеем некую версию Андрогина, и творение Евы нужно понимать как образование ее внутри Адама, а историю грехопадения – как рассечение Андрогина надвое. Если же всё-таки верно второе, то что между ними общего, кроме происхождения Евы от Адама и того, что оба они – люди? Архимандрит Иларион не объясняет внятно, что такое «единое естество». Потому и остается недоумение, как следует понимать фразу, сказанную в последнем абзаце статьи:

«[Сын Божий], восприняв человеческое естество в единство ипостаси, тем самым обновил, пересоздал это естество. И, конечно, не отдельный человек восстановлен в первую доброту, но именно естество человеческое» (*Триединство Божества и единство человечества*)⁶⁹⁶.

Если единство человеческого рода было разрушено, если люди перестали быть единосущны друг другу, то что такое это «именно естество человеческое», которое было воспринято Сыном Божиим? Некое Существо было рассечено на множество тел и душ? Или что-то такое, пребывающее рассеченным на множество частей, сохранялось в людях после грехопадения? Что за «естество» пребывало рассеченным в их телах и душах и было воспринято Спасителем и вновь соединено? Недоуменные вопросы можно множить. Без надежды, впрочем, получить вразумительные ответы в текстах архимандрита Илариона.

Архимандрит Иларион не является сторонником апокатастасиса, и утверждал: вне Церкви нет спасения. Однако думается, в его системе он был бы органичным.

В работе *Письма о Западе*, опубликованной в 1916 году, архимандрит Иларион писал:

«Пятнадцать лет назад выдающийся теолог Германии берлинский профессор Адольф Гарнак прочитал в берлинском

⁶⁹⁵ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 245.

⁶⁹⁶ Иларион (Троицкий), священномученик. Творения. Т. 2. – С. 94.

университете 16 лекций о „сущности христианства“. Одну (13-ю) лекцию он посвятил „христианской религии в греческом католицизме“. Странные суждения высказаны в этой лекции о православии. <...> Мне думается, мой дорогой Друг, что на Западе уже не уклонение от православия, но полное незнание православия» (*Письма о Западе*, 5)⁶⁹⁷.

Жаль, он не заметил содержащееся именно в 13-й лекции понимание Гарнаком православия – весьма родственное его собственному! Гарнак говорит:

«Вопрос о точном определении природы Христа-Логоса не получил бы в церкви того громадного значения, до которого он действительно дошел, если б одновременно с ним очень определенное представление о спасении не овладело умами и не предъявило бы безотлагательных требований. Среди всевозможных представлений о спасении как прощении грехов, освобождения от власти демонов и т. д., в третьем веке в церкви взяло верх то представление, которое под спасением понимало *спасение от смерти и, следовательно, возведение к божественной жизни, т. е. обожествление*. Этому представлению и в Евангелии можно найти твердое основание, укрепленное учением апостола Павла; но в принятом теперь виде оно ему чуждо, оно плод эллинского мышления: *смертность сама по себе считается величайшим злом и причиной всех зол вообще, а величайшее благо – вечная жизнь*. Сильное влияние эллинского мышления сказывается тут, во-первых, в том, что избавление от смерти представлялось совершенно реально, фармакологическим процессом – преобразованием смертной природы через вторжение божественной; а во-вторых – в том, что вечная жизнь и обожествление составляют одно и то же. Следовательно, тут требовалось реальное воздействие на устройство человеческого организма и обожествление его; поэтому сам *Спаситель должен был быть Богом и воплотиться в человеческом образе*. Вот единственное условие, при котором действительность этого таинственного процесса становится вообразимой» (*Сущность Христианства*, 13)⁶⁹⁸.

⁶⁹⁷ Иларион (Троицкий), священномученик. Творения. Т. 3: Церковно-публицистические труды. – 599 с. – С. 430.

⁶⁹⁸ Гарнак А. История догматов. Раннее христианство. В 2 т. Т. 1. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. Т. 1. – 656 с. – С. 137–138.

А вот как учит о спасении архимандрит Иларион:

«В кратком очерке учение о спасении, начинающееся в Вифлееме и через Голгофу приходящее к воскресению и Елеону, можно изложить так.

В раю люди согрешили. Их грех состоял в непослушании воле Божией, то есть в утверждении своей воли, в своеволии. Человек отвернулся от Бога, злоупотребив свободой. **Грех – не преступление, не оскорбление Бога.** Это болезнь и несчастье человека. Созданный в нетление и блаженство, человек мог оставаться таким, лишь осуществляя волю Божию. А нарушение этого основного закона бытия имело непосредственным следствием извращение естества человеческого. Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию. Первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства. Искаженное естество само в себе получило источник страдания. От этого состояния страдания и нужно было человека исцелить, спасти. **Дело не в прощении греха и не в удовлетворении оскорбленного Бога,** а в исцелении самого человека и в возвращении ему первобытного блаженства. Сам больной себя исцелить не мог. Премудрость и благодать Божия создает домостроительство воплощения. Сын Божий воплощается, и в единой Ипостаси Богочеловека соединяются два естества – Божеское и человеческое – „неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно“. Это единение естеств само в себе есть источник спасения человека. Происходит обновление человека, „обожение человека“, новое творение. Некогда Адама Бог сотворил, персть взял от земли. Адам снова в персть обратился. От этой персти Адама перстного, Слово, воплощаясь, заимствует от Чистой Девы плоть, естество человеческое. Естество человеческое едино и не есть только отвлеченная идея. Поэтому единение Бога и человека во Христе есть вечное единение Божества с человечеством. **Реальным единством человечества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе. Не долги здесь перекладываются с одного на другого, но самое естество человеческое изменяется.** Человечество получает новые силы. Восстанавливается красота изначальная нашего естества (слова святителя Кирилла Александрийского). Начинается новое бытие. **Восстанавливается рассеченное грехом единство рода человеческого.**

На основе воплощения создается Церковь, этот общечеловеческий организм любви. **Восприняв человеческое естество,**

Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой. Эта воля трепетала креста, хотела пройти мимо него, просила: да мимо идет крест, но, объединенная с волей Божественной во Христе, она сказала Отцу: «Не моя воля, но Твоя да будет». В страданиях Сын навек послушанию, смирил Себя, был послушным даже до смерти, и смерти крестной. <...>

Голгофа и Крест – перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где **за нас, ради нас** (выделено архимандритом Иларионом (Троицким). – *Авт.*), но и **вместе с нами** (выделено архимандритом Иларионом (Троицким). – *Авт.*), как братьями нас называющий, пострадал Христос. Воистину до крови за нас подвизался Христос на Голгофе. Но почему спасительна для меня эта страшная Голгофа? Не сама по себе, а потому, что **в Вифлееме Сын Божий мое естество воспринял** в единство Своей Ипостаси. Через единение естеств во Христе и смогло человечество сломить на Голгофе свою греховную волю. Так Голгофа получает истинное богословское освещение от Вифлеема, над которым Воинство Небесное в великую ночь Рождества славилло Бога. Нося мое же естество человеческое, Первенец из мертвых прошел через врата смерти и гроба, не увидав тления. Тление и смерть были побеждены, даровано нетление и вечная жизнь. Естества во Христе соединены неразлучно, и Христос, вознесшись во славе, посадил и наше естество одесную Божественной славы.

Но всё это опять вовсе не потому, что заплачены наши долги, понесено нам назначенное наказание, а потому, что от самого единения естеств в лице Христа мы действительно стали иными. При первом творении Бог вдунул в Адама дыхание жизни, и стал Адам душою живою. То же и при новом творении. «Носиму дыханию бурну», сошел на апостолов и дарован был всей Церкви Дух Божий, Который стал источником новой, благодатной жизни. Дело спасения, совершенное Христом, ложится в основание новой нравственной жизни человечества в Церкви. Если человек был болен, то теперь он исцелен и восстанавливается его духовное здоровье. Обновление естества должно пройти и через личность, спасение должно стать личным. И человек борьбою с греховной и страстной природой

содевает свое, **личное** (выделено архимандритом Иларионом (Троицким). – *Авт.*) спасение» (*Вифлеем и Голгофа*)⁶⁹⁹.

Как видим, представление Гарнака об отношении православия к «прощению грехов» как чему-то незначительному в деле спасения находит у архимандрита Илариона лишь еще более сильное подтверждение в отрицании им так называемой юридической теории Искупления. А заменяет его вполне **«фармакологический процесс»** восприятия и исцеления Христом в Себе всего человеческого естества, который описывается в той же работе архимандрита Илариона, где он так презрительно отозвался об Адольфе Гарнаке:

«Теперь естество человеческое иное, нежели в ветхом завете; теперь в нашем естестве есть „Божественное примешение“» (*Письма о Западе*, 8)⁷⁰⁰.

⁶⁹⁹ Иларион (Троицкий), священномученик. Творения. Т. 2. – С. 284–286.

⁷⁰⁰ Иларион (Троицкий), священномученик. Творения. Т. 3. – С. 454. Надо сказать, что у Гарнака архим. Иларион без труда мог бы обнаружить и свой собственный взгляд на учение о естестве:

«[Григорий Нисский («Большой Катехизис»)] совершенно определенно учит, что Христос принял природу не отдельного человека, а как второй Адам, всю человеческую природу, так что, согласно этому мистическо-платоническому воззрению, всё человеческое слилось с божеством; всё это он представляет себе как физическо-фармакологический процесс: человечество, как тесто, проникается закваской Божества (противовесом является требование добровольного исполнения закона); он поставил таинства в теснейшую связь с воплощением» (*История догматов*, 35 // Гарнак А. Раннее христианство. Т. 2. – С. 264).

Можно говорить о влиянии Оригена, но не следует забывать, что **в учении о евхаристии свт. Григорий учит о соединении со Христом, что невозможно при том воззрении, что соединение уже произошло:**

«Не иное что, как оное Тело, которое оказалось сильнее смерти и послужило началом нашей жизни. Ибо как, по слову Апостола, мал квас всё смешение делает подобным себе (1 Кор. 5:6), так и Тело, преданное на смерть Богом, входя в наше тело, целое претворяет и пременяет в Себя. Как по примешении тлетворного к здоровому всё срастворение стало ни к чему не годным, так и бессмертное Тело, когда бывает в принявшем Оно, всё претворяет в Свое естество. Но невозможно чему-либо стать внутри тела иначе как вошедши во внутренности ядением и питьем. Посему необходимо возможным для естества способом принять в себя животворящую силу Духа. <...> нашему телу невозможно иначе достигнуть бессмертия, как в общении с бессмертным став причастным нетлению» (*Большое огласительное слово*, 37 // Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 1. – С. 52).

В другом месте Гарнак приписывает тот же взгляд свт. Кириллу Александрийскому:

«Бог-Логос слился со всей человеческой природой, и всё же сам остался тем же, чем был. Не Он сам изменился, а всё человечество слил воедино со своим естеством. <...> Хотя он приписывает Христу все составные части человеческого существа, однако он отвергает взгляд, что Христос был индивидуальным человеком, подверженным в силу Своей природы всем страданиям. Христос есть Логос, принявший безличную человеческую природу» (*История догматов*, 41 // Гарнак А. Раннее христианство. Т. 2. – С. 305).

Если допустимо думать, что естество всех людей «преодолевает греховное самоутверждение твари» во Христе на Голгофе, что «самое естество человеческое изменяется», что «человечество получает новые силы», что «восстанавливается красота изначальная нашего естества», «начинается новое бытие», «восстанавливается рассеянное грехом единство рода человеческого», если допустимо верить, что **«реальным единством человечества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе»**, что **каждый из нас через соединение нашего общего естества с Богом имеет «Божественное примешение»**, то мысль об апокатастасисе не может не возникать пред нашим умным взором хоть тенью, а оговорка о необходимости еще и **дополнительного «личного спасения»** для тех, чье естество **уже спасено**, не может не казаться нелепой хоть изредка.

Некая **тьнь** предносилась, пожалуй, и уму архим. Илариона, когда он говорил:

«Всеобщее исцеление во всеобщем преобразении (выделено архим. Иларионом. – *Авт.*) – в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже хотя и в искаженном, рационализированном виде – у Толстого, а из мыслителей – у славянофилов, у Федорова, у Соловьева и у многих продолжателей последнего»⁷⁰¹ (*Прогресс и преобразование*)⁷⁰².

⁷⁰¹ Кн. Е. Н. Трубецкой. Свет Фаворский и преобразование ума. По поводу книги свящ. П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины». М.: Русская мысль, 1914, май, с. 27. – *Прим. архим. Илариона.*

⁷⁰² Творения. Т. 3. – С. 329.

3. ОРТОДОКСАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О БОГОВОПЛОЩЕНИИ

...правильно Павел сравнил Адама со Христом, полагая, что он (Адам) не образ только и подобие (Христа), но именно он сам и стал Христом оттого, что на него низошло Слово, существующее прежде веков. Ибо надлежало, чтобы перворожденный от Бога, первая и едиnorodная отрасль, т. е. Премудрость, вочеловечилась, соединившись с первозданным, первым и первородным из людей человеком, чтобы таким образом Христос был человеком, исполненным чистого и совершенного Божества, и Богом, вместившимся в человеке; ибо весьма сообразно было, чтобы древнейший веков и высший Архангелов, восхотев обращаться с людьми, вселился в древнейшего и первого из людей, Адама. Таким образом возобновляя бывшее в начале и восстанавливая от Девы и Духа, он образует того же самого (Адама); ибо и в начале, когда земля была еще девственна и невосделана, Бог, взяв персть, без семени образовал из нее разумнейшее животное (человека).

Святой Мефодий Патарский.
Пир десяти дев, или О девстве, III⁷⁰³

3.1. Священномученик Иринея Лионский и святитель Афанасий Александрийский

Переходя к положительному изложению учения Церкви о Воплощении⁷⁰⁴, мы рассмотрим для начала один текст. Этот текст был известен архимандриту Илариону (Троицкому), дававшему на него ссылку⁷⁰⁵. Мы говорим о труде профессора И. В. Попова⁷⁰⁶ *Религиозный идеал святого*

Афанасия Александрийского. По всей видимости, труд сей сыграл определенную роль в укреплении уверенности архим. Илариона в верности его учения учению Церкви. Но независимо от того, какова была эта роль, текст проф. Попова должен быть рассмотрен в любом случае, так как рассмотрение его сможет быть нам весьма полезно в дальнейшем изложении православного вероучения о Воплощении.

Итак. В своем сочинении проф. Попов напрямую касается вопросов, составляющих предмет нашего исследования, сосредоточив внимание преимущественно на учении сщмч. Ирины Лионского и свт. Афанасия Александрийского. Автор пишет:

«...> среди писателей, верных Церкви, скоро возникла сoterиологическая теория, в глубине которой лежало не что иное, как факт действительной жизни Церкви – ее духовные дарования. Я разумею учение св. Ирины о спасении, оказавшее большое влияние на св. Афанасия»⁷⁰⁷.

3.1.1. Священномученик Иринея Лионский

Вот основные черты, которые выделяет проф. Попов в учении сщмч. Ирины:

В Лице Иисуса Христа Божество и человечество снова соединились. Божественная нетленная природа проникла в смертное тело и истребила в нем смерть. Смертная человеческая природа Иисуса соединилась „с самим нетлением и бессмертием, когда нетление и бессмертие сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием“.

Последствия соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа **распространяются на весь человеческий род**, потому что Христос есть духовная глава всего человечества. Он возглавил всех людей в Своей человеческой природе и **стал в такое же отношение к ним, в каком находится их родоначальник по плоти – Адам**. Возглавление (*recapitulatio*) всех во Христе – одно из самых употребительных выражений св. Ирины. *Recapitulatio*, *recapitulati* имеют много значений, но в данном случае эти слова значат „сводить к единству путем краткого повторения“. Так, термином *recapitulatio* можно было бы назвать краткое обобщение всех мыслей исследования посредством повторения в конце его общих мыслей и результатов.

⁷⁰³ Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломникъ, 1996. – 391 с. – С. 47.

⁷⁰⁴ Для правильного уяснения философского контекста святоотеческого учения о Воплощении принципиально важными представляются работы Л. Бенакиса и его школы, конкретно реконструкция неоплатонического учения о тройном модуле существования общего (универсалий), воспринятого и переосмысленного в Византии. См. Benakis, L. 1982. The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought. In: D.J. O'Meara (ed.). Neoplatonism and christian thought. State University of New York Press, Albany, USA. P. 75–86. Обозры см.: Ierodiakonou, K., 2005. Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals. Quaestio. Vol. 5. P. 67–82 и Ierodiakonou, K., Bydén, B. 2018. Byzantine Philosophy. In: Zalta, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/byzantine-philosophy/>>.

⁷⁰⁵ См.: Иларион (Троицкий), священномученик. Творения. Т. 2. – С. 374.

⁷⁰⁶ Каноинизирован в лике мученика в 2003 г.

⁷⁰⁷ Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // И. В. Попов. Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. – 744 с. – С. 49–116. – С. 55.

Христос, по учению св. Иринея, возглавил всё человечество, **повторив в истории Своей земной жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей ее совокупности;**

Христос являлся как бы **суммой всего, пережитого человечеством.** Евангелист Лука возводит родословие Христово до Адама и перечисляет семьдесят два рода. Так как на земле существует только семьдесят два народа, то родословие по евангелисту Луке показывает, что Спаситель „восстановил в Себе Самом все народы, происшедшие от Адама, и все языки, и весь род человеческий вместе с самим Адамом“»⁷⁰⁸.

Далее проф. Попов говорит:

«...участие всех людей в плодах искупления, которые стоят в связи с Богочеловеческой личностью Искупителя и обусловлены соединением в Нем немощной и смертной природы с сверхфизическим Божественным принципом, основано на идее подобия между Христом и всеми людьми. Необходимо отметить здесь, что **это подобие не есть генерическое.** Плоды искупительной деятельности Христа усваются верующим не потому, что, как люди, они имеют общие родовые черты с человеком Иисусом, а, напротив, вследствие совпадения обстоятельств жизни Христа с самыми конкретными и индивидуальными подробностями жизни Адама, которые никоим образом не могут входить в состав общего понятия „человек“.

В Лице Иисуса Христа Бог вошел в существенное общение с человеческой природой вообще. Это имеет важные и благодетельные последствия для всех людей»⁷⁰⁹.

Нам представляется, что, если бы текст сщмч. Иринея, отсылающий к словам святого евангелиста Луки, был процитирован проф. Поповым полнее, то сам он и свидетельствовал бы о том, что единство человеческого рода во Христе и есть единство **генерическое:**

«Лука показывает, что родословие от рождения Господа нашего до Адама содержит семьдесят два рода, соединяя конец с началом и давая знать, что Он в Себе самом восстановил все народы от Адама распространившиеся и все языки и (весь) род людей вместе с самим Адамом. Посему-то и Адам назван у Павла „образом будущего“ (Рим. 5:14), потому что Создатель всего Слово **предобразовал в отношении к Себе Самому будущее устройство рода человеческого чрез Сына Божия,** так как Бог предопределил, чтобы первый человек

душевный был спасен духовным (человеком). Ибо когда предсуществовал Спасающий, надлежало, чтобы произошло и спасаемое, дабы не попусту был Спасающий» (*Против ересей*. Кн. 3, XXII, 3)⁷¹⁰.

Единство человеческого рода во Христе сщмч. Ириной видит отнюдь не только в «повторении в жизни Христа частных моментов жизни Адама и всего человечества», но Христос «стал в такое же отношение к ним (людям. – *Авт.*), в каком находится их родоначальник по плоти – Адам», в том как раз, что все люди «имеют общие родовые черты с человеком Иисусом». Сщмч. Ириной – один из тех свв. отцов, которые отчетливо понимают **творение ветхого Адама «по образу Божию» как творение его по образу Нового Адама – воплотившегося Бога Сына.** Господь воплотился от Девы, чтобы показать

«подобие Своего воплощения с воплощением Адама, и чтобы осуществилось написанное в начале: „**Человек по подобию и образу Божию**“ (Быт. 1:26)» (*Доказательство апостольской проповеди*, 32)⁷¹¹.

Что здесь имеется в виду? Несколько выше сщмч. Ириной говорит:

«...**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**» (*Доказательство апостольской проповеди*, 22)⁷¹².

Есть еще несколько мест, из которых сказанное становится совершенно ясно:

«...чрез Сына и Духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и **союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию**» (*Против ересей*. Кн. 5, VI)⁷¹³;

«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

⁷¹⁰ Ириной Лионский, св. еп. Творения. – С. 305.

⁷¹¹ Там же. С. 585.

⁷¹² Там же. С. 579.

⁷¹³ Там же. С. 455.

⁷⁰⁸ Там же. С. 56–58.

⁷⁰⁹ Там же. С. 58.

утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, 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» (*Против ересей*. Кн. 5, XVI)⁷¹⁴.

Что касается до «идеи возглавления (recapitulatio)», то надо сказать, что проф. Попов упускает, к сожалению, очень важный момент. Чтобы нам точнее понять мысль святителя, посмотрим, как он говорит об этом «возглавлении». В русском переводе читаем:

«<...> воплотившись и сделавшись человеком, Он **снова начал** (recapitulavit) длинный ряд человеческих (сущств) и сокращенно даровал нам спасение, так что потерянное нами в Адаме, т.е. бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе» (*Против ересей*. Кн. 3, XVIII, 1)⁷¹⁵.

Можно было бы перевести здесь recapitulavit и как «возглавил», и как «собрал воедино» (capitulum – еще и «набор новобранцев»). Но как? Каким образом Спаситель собирает человеческий род воедино? Христос, Который, по учению сщмч. Иринея, есть Первообраз Адама, потенциально содержавшего в себе всё будущее человечество, так же содержит в Себе род человеческий **потенциально** и, воплотившись, дарует ему спасение, однако собирает и спасает не только в смысле «повторения в истории Своей земной жизни всех подробностей жизни Адама» и «жизни каждого из его потомков и истории человечества во всей ее совокупности», но и в смысле восстановления бытия человечества сообразно Первообразу **через понесение наказания, предназначенного Адаму и потомкам его, через принесение искупительной жертвы за всех людей:**

«Грех первозданного человека получил исправление **через наказание Перворожденного**» (*Против ересей*. Кн. 5, XIX, 1)⁷¹⁶;

«<...> чрез сообщение с Собою Господь примирил человека с Богом Отцем, примиряя нас с Собою **чрез тело плоти Своей, искупая нас Своею кровью**, как Апостол говорит Ефессянам „в Котором **мы имеем искупление кровью Его, прощение грехов**“; и еще им же: „**вы, бывшие некогда далеко, стали близки кровью Христовою**“; и еще: „**упразднил вражду плотью Своею, а закон заповедей учением**“ . И во

всём послании Апостол ясно свидетельствует, что **мы спасены плотью Господа нашего и Его кровью**» (*Против ересей*. Кн. 5, XIV, 3)⁷¹⁷.

Добавим, проф. Попов не обратил внимания, что идея recapitulatio взята сщмч. Иринеем из которого святитель неоднократно цитирует и толкует. Например, сщмч. Иринея говорит о «воплотившемся для нашего спасения» Слове Божиим, о

«явлении Его с небес Отчей, чтобы «возглавить всё» (Еф. 1:10 (recapitulare omnia)) и воскресить всякую плоть всего человечества, <...> да сотворит Он праведный суд о всех: духов злобы и ангелов, согрешивших и отпадших, а также и нечестивых, неправедных, беззаконных и богохульных людей Он пошлет в огонь вечный, напротив, праведным и святым, соблюдавшим заповеди Его и пребывшим в любви к Нему от начала или по раскаянии, дарует жизнь, подаст нетление и сотворит вечную славу» (*Против ересей*. Кн. 1, X, 1)⁷¹⁸.

Понятно, что «воскрешение всякой плоти человечества» еще не означает спасения. Воскресение наследуют все люди, и утверждение проф. Попова, что «последствия соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа распространяются на весь человеческий род», верно. Однако, сказав, что через принятие наказания за грех первозданного человека Христос его исправляет, сщмч. Иринея в следующей главе уточняет, приводя слова св. ап. Павла, что **спасения Господь уdstаивает только тех,**

«которые повинуются Его заповеди, „возглавляя в себе всё небесное и земное“. Под небесным же разумеется духовное, а под земным – домостроительство относительно человеческой природы. Это Он возглавил в Себе...» (*Против ересей*. Кн. 5, XX, 2)⁷¹⁹.

У сщмч. Иринея есть более эксклюзивистское понимание воскресения: **воскресение, которое наследуют только причастники Тела Христова – те, кто, «принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»** (*Против ересей*, Кн. 4, XVIII, 5)⁷²⁰:

«...истинно Он искупил нас Своею кровью, <...> истинно сделался человеком, **возвращая Своему созданию то, что сказано о нем вначале, т.е. что человек сотворен по образу**

⁷¹⁴ Там же. С. 480–481.

⁷¹⁵ Там же. С. 286–287.

⁷¹⁶ Там же. С. 487.

⁷¹⁷ Там же. С. 476.

⁷¹⁸ Там же. С. 50.

⁷¹⁹ Там же. С. 489.

⁷²⁰ Там же. С. 365.

и подобию Божию <...> Господь <...> **искупил нас Своею кровью, и чаша Евхаристии** <...> **есть общение крови Его, и хлеб, нами преломляемый, <...> есть общение тела Его.** <...> Св. Павел в Послании к Ефессянам говорит: «потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5:30), – говоря это <...> об устройении истинного человека, состоящего из плоти, нерв и костей, и эта плоть питается от чаши Его, которая есть кровь Его, и растет от хлеба, который есть тело Его. <...> и питаемые от [Евхаристии] тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца, Который это смертное облакает бессмертием и тленному даром дает нетление» (*Против ересей*. Кн. 5, II, 2–3).

Из сказанного нами представляется правомочным сделать вывод, что, согласно учению сщмч. Ириния Лионского, **во Христе собран воедино весь человеческий род как в Первообразе ветхого Адама, что Христос «примиряет нас с Собою чрез тело плоти Своей, искупая нас Своею кровью», и актуально собирает в Себе принадлежащих Церкви, в которую, впрочем, включена и некоторая часть живших прежде Его Воплощения:**

«Ибо Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него, и Отец оказал Свое помышление не ради ныне только живущих людей, но для всех вообще людей, которые от начала в своем поколении по силе боялись и любили Бога и праведно и благочестиво вели себя в отношении к ближним, и желали видеть Христа и слышать Его голос. <...> Ибо как мы были прообразованы и преобразованы в первых, так они отображаются в нас, т. е. в Церкви, и получают награду за свои труды» (*Против ересей*. Кн. 4, XXII, 2)⁷²¹.

3.1.2. Святитель Афанасий Александрийский

Теперь рассмотрим, что проф. Попов говорит в своем сочинении о свт. Афанасии Великом:

«Из сочинений св. Афанасия, с одной стороны, видно, что воспринятый Словом человек был, по его мнению, **единичной личностью, индивидуумом, а не человеком вообще.** <...>

Все подобные выражения не позволяют думать, что в представлении их автора человечество Христа не было

индивидуальным человеком, отдельным определенным человеком Иисусом. С другой стороны, этим выражением можно противопоставить ряд мест, в которых **всё происшедшее с человечеством Христа вследствие Его тесной связи с Божеством приписывается как бы непосредственно всем людям, соединенным с человеческой природой Христа подобием**»⁷²².

Очевидно, что два ряда цитат требуют некоего примирения между собою. Автор это делает следующим образом:

«Итак, **отношение верующих к человечеству Христа в приведенных выдержках мыслится в смысле полного взаимного проникновения: мы находимся в теле Христа, человеческая природа Христа находится в нас, поэтому Христос понес всех нас на Себе.** Это проникновение человечеством Христа природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется платоническим термином „причастие“, например: „Все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино тело, имея в себе Единого Господа“. **Основой такого причастия у св. Афанасия служит не идея возглавления (recapitulatio), не повторение в жизни Христа частных моментов жизни Адама и всего человечества, как у св. Ириния, но, как и у Платона, подобие, сходство, однородность тел, то есть подобие генерическое, родовое.** „Господь приношением сходственного во всех подобных“ уничтожил смерть, „посредством подобного тела со всеми пребывая“. „Христос – виноградная лоза, а мы как бы розги, соединенные с Ним не по сущности Божества (это невозможно), но также по человечеству, потому что и розги должны быть подобны Ему“. „Как розги единосущны с виноградной лозой и от нее происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем, и тело Его есть для нас корень воскресения и спасения“. „Для нас полагается Господь в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как сотелесники, в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребывали бессмертными и нетленными“.

Итак, пояснением к платоническому термину „причастие“, употребляемому для обозначения единения всех в теле Христа, служит **идея сходства, однородности тел Искупителя и искупленных.** Очевидно, единение Христа по телу со всем человечеством мыслится в этом случае по логической схеме, определяющей взаимное отношение понятий

⁷²¹ Там же. С. 381.

⁷²² Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. – С. 84–85.

с различным объемом. Тело Христа присуще человеческим телам, как **общее понятие входит в содержание каждого единичного понятия того же класса, тело каждого человека носит в себе тело Христа, как в единичном понятии мыслится общее родовое понятие.** Таким образом, в учении св. Афанасия о единении Искупителя и искупленных как бы два различных течения: с одной стороны, **тело Христа есть единичное тело определенного человеческого индивидуума, с другой – оно является с признаками универсальности, как бы материализовавшейся идеей человечества, присущей каждому индивидууму и носящей в себе каждое неделимое. Тело Христа, соединясь в личном единстве с Логосом, как бы приобрело свойственные Божественному Слову черты универсальности и всеобщности.** Св. Афанасию предносилось платоническое учение о причастии всего индивидуального общим идеям, когда мысль его останавливалась на идее связи Искупителя и искупленных»⁷²³.

Объяснение нам представляется в целом верным, но требующим уточнения. Чтобы сделать это уточнение, приведем одно место из *Третьего слова на Ариан*, которое должно нам помочь.

Свт. Афанасий приводит три изречения Христа: *Аз и Отец едина есма* (Ин. 10:30); *да разумеете, яко Аз во Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14:10); *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14:9) – и говорит: «в этих трех изречениях один и тот же смысл»⁷²⁴.

Далее святитель поясняет:

«Это же ближе иной может усмотреть в подобии царского изображения, потому что в **изображении есть вид (εἶδος) и образ (μορφή) царя**, а в царе есть вид представленного в изображении, представленное в изображении подобие царя неотлично от него, почему, кто смотрит на изображение, тот видит в нем царя, и наоборот, кто смотрит на царя, тот узнает, что он представлен в изображении. А по сему безразличию подобия, желающему после изображения видеть царя изображение может сказать: „Я и царь – одно и то же, я в нем, и он во мне. Что видишь во мне, то усмотришь и в нем, и что видел ты в нем, то усмотришь во мне“. Почему кто поклоняется изображению, тот поклоняется в нем царю, потому что изображение есть его образ и вид. Так, поелику Сын есть образ Отца, то необходимо представлять себе, что Божество Отца

и свойственное Ему есть бытие Сына. Это-то и значит: *иже, во образе Божии сый, и Отец во Мне*»⁷²⁵.

Исходя из того, что для свт. Афанасия слова: *иже, во образе Божии сый и видеый Мене виде Отца* – означают сопребывание Отца в Сыне и Сына во Отце, мы можем заключить, что понимание им дальнейших слов Послания к Филиппийцам: *зрак (μορφή) раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретесе якоже человек* – должно быть таким же, и дает нам ключ к уразумению того, что имеет в виду святитель в процитированных проф. Поповым текстах. Очевидно, что единство Христа с человеческим родом имеет сходство с единством Сына и Отца. Что это действительно так, мы видим из дальнейших слов святителя:

«...известно, как Слово стало в нас, Оно облеклось в нашу плоть. Но *и Ты во Мне*, Отче, потому что Твое Я – Слово. И <...> Ты во Мне, потому что Твое Я – Слово, а Я в них по телу»⁷²⁶.

Однако сходство это, по слову свт. Афанасия, имеет пределы:

«[Слово] по естеству и в действительности есть едино с Отцом Своим, а мы, будучи однородны друг с другом, потому что все произошли от одного, и у всех людей одна природа, делаемся друг с другом едино по расположению, имея для себя образцом естественное единение Сына с Отцом»⁷²⁷.

Это различие станет еще очевиднее, если мы обратим внимание на метафору Царя, когда свт. Афанасий применяет ее к Богу Слову:

«Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, **посредством подобного тела со всеми сопребывая**, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела. Если великий Царь входит в какой-либо великий город и **вселяется в одном из домов** его; то без сомнения высокой чести удостоивается такой город, и никакой враг или разбойник не нападет и не разорит его; скорее же приложат о нем всё рачение, ради царя, вселившегося в одном из домов его. Так было и с Царем вселенной; когда пришел Он в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел;

⁷²³ Там же. С. 85–86.

⁷²⁴ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. II. – С. 375.

⁷²⁵ Там же.

⁷²⁶ Там же. С. 397.

⁷²⁷ Там же. С. 396.

тогда прекратились наконец вражеские злоумышления против людей, уничтожилось тление смерти, издревле над ними превозмогавшее. Ибо погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти» (*Слово о воплощении Бога Слова...*, 9)⁷²⁸.

Заметим, что, хотя говорится, что Христос воспринял наш образ (μορφή), став с нами однородным, но из того смысла, в котором употребляется святителем аналогия с Царем и изображением делается понятно, что Царь-Христос является Первообразом для тех, чей образ Он воспринимает в Воплощении, «вселяется в одно из подобных нашим тел». На это же указывает и аналогия лозы и розог, упоминаемая проф. Поповым: «Как розги единосущны с виноградной лозой и от нее происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним».

Таким образом, соглашаясь с проф. Поповым в том, что **основой утверждаемого свт. Афанасием «единения всех в теле Христа, служит идея сходства, однородности тел Искупителя и испу- пленных», «подобие, сходство, однородность тел, то есть подобие генерическое, родовое»,** нельзя ограничиться видением здесь лишь «взаимного отношения понятий с различным объемом», то есть того лишь, что «тело Христа присуще человеческим телам, как общее понятие входит в содержание каждого единичного понятия того же класса, тело каждого человека носит в себе тело Христа, как в единичном понятии мыслится **общее родовое понятие**». Скорее нам следует сказать об **общем всем людям образе, об общей форме (μορφή), образующей каждого индивида человеческого рода,** и именно в этом мы можем видеть «**черты универсальности и всеобщности**», о которых говорит проф. Попов. Приведем еще одну показательную цитату из свт. Афанасия:

«Ибо как под образом Божиим разумеется полнота Божества в Слове, так под рабиим зраком признается умное естество и членораздельный состав существа человеческого, так чтобы при речении *бе* (Ин. 1:1) разумелось Слово, а при речении *бысть* (Ин. 1:14) признавались плоть и душа, что и называется рабиим зраком» (*Против Аполлинария*. Кн. 2, 1)⁷²⁹.

Притом мы убеждены, что мысль сщмч. Иринея о **собирании воедино** (recapitulatio) человечества во Христе – Новом Адаме – как Первообразе ветхого Адама, может быть усмотрена и у свт. Афанасия, и она более всего соответствует словам проф. Попова о «**как бы материализовавшейся идее человечества, присущей каждому индивидууму**». Если мы не упустим из виду, что для свт.

⁷²⁸ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. I. – С. 202.

⁷²⁹ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. III. – С. 340.

Афанасия иметь «вид (εἶδος) и образ (μορφή) царя» означает быть с ним единым, то сможем понять: все люди едины с Новым Адамом – Христом как изображения Царя с Самим Царем, только в отличие от единства Сына с Отцом единство это есть единство сходства и происхождения от одного источника – ветхого Адама, сотворенного по образу Первообраза. И **Первообраз-Христос поселяется среди изображений для возобновления Своего в них образа** (что, как мы могли видеть выше, прямо соответствует мысли сщмч. Иринея). Продолжая свою аналогию с Царем, святитель говорит:

«Царь, хотя и человек, однако же не попускает, чтобы основанные им города отдавались в рабство другим <...>

Не тем ли паче пощадит Бог Свои твари, чтобы не уклонялись они от Него и не служили не существу, особливо же, когда такое уклонение делается для них причиной гибели и уничтожения? Не надлежало же погибнуть соделавшимся однажды участниками Божия образа.

Итак, что должно было соделать Богу? Или **чему надлежало совершиться, как не обновлению созданного по Образу,** чтобы через этот Образ люди опять могли познать Бога? А это могло ли совершиться, если бы не пришел Сам Образ Божий, Спаситель наш Иисус Христос? Не могло совершиться это через людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло – и через Ангелов, потому что и они не образы. Посему-то **Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчему Образу, можно было воссоздать по образу сотворенного человека.** С другой стороны, опять не совершилось бы это, если бы не были уничтожены смерть и тление. Посему-то Слову нужно было принять на Себя смертное тело, чтобы Им наконец могла быть уничтожена смерть и люди опять обновлись по образу. Итак, для дела сего не довел никто другой, кроме Отчего Образа».

Поскольку написанный на дереве лик сделался невидным от внешних нечистот, то **надобно было опять прийти тому, чей это лик, чтобы на том же веществе можно было возобновить изображение, ибо ради изображенного лика и само вещество, на котором он написан, не бросается, но восстанавливается на нем лик.** Подобно сему и Всесвятый Сын Отца, как Отчий образ, пришел в наши страны, чтобы **обновить человека, созданного по сему Образу, и как бы взыскать погибшего оставлением грехов...**» (*Слово о воплощении Бога Слова...*, 13–14)⁷³⁰.

⁷³⁰ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. I. – С. 207–208.

Каков же путь обновления человеческого рода? Повторим фрагмент уже процитированного нами текста из *Слова о воплощении Бога Слова...*, 9:

«Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, **Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своєю совершенно выполнило должное**, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения».

А вот что говорится в предыдущей главе:

«видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении, примечая также, что **угроза за преступление поддерживает в нас тление, и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его**; примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему само Оно было Создателем; примечая и превосходящее всякую меру злонравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти, – сжалилось Оно над родом нашим, умилилось над немощью нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти, и чтобы не погибло сотворенное и не оказалось напрасным, что соделано Отцом Его для людей, – **приемлет на Себя тело, – и тело не чуждое нашему**.

<...> **у нас заимствовав подобное нашему телу**, потому что **все мы были повинны** тлению смерти, **за всех** предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Оно по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поскольку все умирали, **закону** об истлении людей **положить конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле**, <...> людей обратившихся в тление снова возвратит в нетление и оживотворит их от смерти, присвоением Себе тела и благодатью воскресения уничтожая в них смерть, как солому огнем» (*Слово о воплощении Бога Слова...*, 8)⁷³¹.

Царь-Первообраз Христос поселяется среди Своих изображений, и «**ради царя**, вселившегося в одном из домов», **они искуплены Его смертью**. Но, как было показано выше, вселяется Он не так, как если бы они были включены в Его тело самим фактом вселения (воплощения). Единение человеческого рода в единое Тело Христово совершается не в Воплощении. Но и даже не через Искупление. Здесь уместно вспомнить одну из цитат, которую проф. Попов относит

⁷³¹ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. I. – С. 200–201.

к числу тех, где «отношение верующих к человечеству Христа в приведенных выдержках мыслится в смысле полного взаимного проникновения: мы находимся в теле Христа, человеческая природа Христа находится в нас». Проф. Попов, как мы видели, утверждает, что:

«Это проникновение человечеством Христа природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется платоническим термином „причастие“, например: „Все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино тело, имея в себе Единого Господа“».

Эта фраза в сочинении свт. Афанасия соседствует с другой, также приведенной проф. Поповым:

«Для нас полагается Господь в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как сотелесники, в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребывали бессмертными и нетленными»⁷³².

Мы согласны, что обе процитированные проф. Поповым фразы должны пониматься именно «в смысле полного взаимного проникновения». Однако сами тексты отсылают нас отнюдь не к Платону и относятся не к указанию на единение по однородности, и речь в них идет о полном взаимном проникновении Христа и **только верующих**, а не «природы всех людей». Рассмотрим на основании этих текстов, как обстоит дело в действительности.

Если исследовать данные тексты полнее и в контексте, то становится ясно, что они говорят о возможности **более совершенного** единения со Христом, чем единение по «сходству, однородности» Христа с людьми. Святитель здесь сравнивает два стиха из Евангелия от Иоанна: *да будут едино, якоже Мы едино есма* (Ин. 17:22) и *Аз в них, и Ты во Мне: да будут совершени во едино* (Ин. 17:23) – и различает сказанное в них о единстве людей со Христом. Первый стих святитель толкует как говорящий собственно об однородности Христа с людьми в отличие от единства Сына с отцом. Приведенная нами выше цитата⁷³³ относилась к объяснению именно этого стиха Евангелия. Присовокупим к ней еще пояснение свт. Афанасия:

«Весьма прилично и здесь не сказал: *да будут в Тебе, как и Я в Тебе*, но говорит: *якоже и Мы*. А говоря *якоже*, показывает в сказанном не тождество, но образ и пример»⁷³⁴.

⁷³² Там же. С. 359.

⁷³³ «[Слово] по естеству и в действительности есть едино с Отцом Своим, а мы, будучи однородны друг с другом, потому что все произошли от одного, и у всех людей одна природа, делаемся друг с другом едино по расположению, имея для себя образцом естественное единение Сына с Отцом».

⁷³⁴ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. II. – С. 397.

Однако следующий стих Евангелия свт. Афанасий толкует иначе:

«Слово подлинно и истинно имеет тождество естества с Отцом, а нам, как сказано: возможно только подражать. Ибо немедленно присовокупил: *Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино* (ст. 23). Здесь Господь **просит уже для нас чего-то большего и совершеннейшего**. Ибо известно, как Слово стало в нас, Оно облеклось в нашу плоть. Но *и Ты во Мне, Отче*, потому что Твое Я – Слово. И поелику Ты во Мне, потому что Твое Я – Слово, а Я в них по телу, и чрез Тебя совершилось во Мне спасение людей, то прошу, *и тиши едино да будут* по телу во Мне и по его совершению, *да и тиши совершени будут*, имея единство с телом сим и в нем став *едино*, да все как понесенные Мною на Себе будут едино тело и един дух и достигнут в мужа совершенна. Ибо все мы, **приобщаясь** Его тела, делаемся едино тело, имея в себе Единого Господа»⁷³⁵.

Это совершенное единение в одно тело, единение, о котором просит Господь, должно дать «нечто большее и совершеннейшее», чем сходство, делающее нас однородными со Христом, «совершается посредством приобщения Его тела – в Евхаристии.

И это дает нам понимание второй цитаты проф. Попова. Свт. Афанасий здесь говорить о полагании Тела Господня **в основании**, «чтобы мы, как сотелесники, в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти», **стали сотелесниками в более совершенном смысле, чем однородность, «связанность по подобию плоти», чтобы мы стали единым телом со Христом.**

И это единое тело Христово есть Церковь. Толкуя слова Псалма 15 *Сохрани мя Господи, яко на Тя уповах*, свт. Афанасий говорит:

«Прияв на Себя **как бы общее лицо всего человечества**, обращает речь к Богу и Отцу не о Себе паче, но за нас и о нас как единый из нас по домостроительству. Посему называет Отца Господом как восприявший на Себя зрак раба. Просит же о сохранении Своем **ради Церкви, которая есть плоть Его. И поелику Церковь есть плоть Его, то и просит о ее собственно сохранении. Почему сохранение это справедливо может быть относимо и к Его лицу»** (*Толкование на псалмы, 15*)⁷³⁶.

То есть Спаситель, восприявший зрак (μορφή) раба, просит **от лица** всего человеческого рода, сотворенного по Его образу, просит **от лица** всех однородных Ему, за которых Он принес Искупительную

⁷³⁵ Там же. С. 397–398.

⁷³⁶ Афанасий Великий, святитель. Творения. Т. IV. – С. 71–72.

Жертву «приношением сходственного во всех подобных». Но **как о Себе – Он просит о Своей плоти – Церкви.**

3.1.3. Учение о Боговоплощении сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Александрийского: вывод

Речи о буквальном телесном пребывании всех ипостасей человеческого рода во Христе ни сщмч. Иринея, ни свт. Афанасий не ведут, и, таким образом, **идея пребывания всех людей во Христе по факту Воплощения им абсолютно чужда, равно как и представление об общем естестве как некоем «содержимом» всех человеческих ипостасей.**

3.2. Святители Василий Великий и Григорий Нисский

В Книге II *Против Евномия* свт. Василий говорит:

«Названия Петра и Павла и вообще всех людей различны; но сущность всех одна (οὐσία δὲ πάντων μία).

Весьма во многом мы друг с другом одинаковы (οἱ αὐτοί); а отличается один от другого тем только, что усматривается в каждом особо: почему названия служат к означению не сущностей, а особенностей (ἰδιότητων), характеризующих каждого. Так, услышав имя Петра, мы не разумеем здесь сущности Петра (сущностью же называю здесь вещественное подлежащее (ὄντικὸν ὑποκείμενον), которого это имя вовсе не означает), а только напечатлеваем в себе понятие об особенностях, в нем усматриваемых. <...> Ничто из этого [особенностей] не есть сущность, которую можно было бы разуместь как ипостась (ὑπόστασις). Таким образом имя показывает нам отличительный характер Петра, но совсем не представляет его сущности» (*Против Евномия*. Кн. II. *О Сыне*)⁷³⁷.

Нужно сказать, что на первый взгляд в данном фрагменте свт. Василий может быть понят так, будто под «вещественным подлежащим» понимается общее всем людям материальное основание, некий единый субстрат наподобие того, как мы видели во многих разобранных нами текстах католических «новых теологов» и их единомышленников, относящих себя к православию. Однако это не так. Говоря «сущность всех **одна**», святитель в следующем предложении поясняет, в каком смысле это надо понимать: «весьма во

⁷³⁷ Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. В 4-х т. Ч. III. М.: Паломник, 1993. – 505 с. – С. 65–66. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

многим мы друг с другом **одинаковы**». Таким образом, указание на общность сущности означает здесь, что у всех людей сущность одинаковая. А имя указывает на особенности, отличающие одного человека от другого.

Однако это особенности, характеризующие **людей**, чего не следует упускать из виду, когда мы читаем: «Ничто из этого [особенностей] не есть сущность, которую можно было бы разумыть как ипостась». В данном фрагменте святитель не делает, по-видимому, точного различения между понятиями «сущность» и «ипостась», поэтому его мысль можно выразить так: **каждый отдельный человек – это сущность (ипостась) с особенностями**. Это относится и к пониманию сущности как «вещественного подлежащего»: каждый отдельный человек имеет одинаковое с другими вещественное подлежащее, но со своими особенностями.

В *Письмах* 214 (*К Терентию Комиту*) и 236 (*К Амфилохию*) святитель Василий уже последовательно различает⁷³⁸ сущность и ипостась как общее и частное:

«...сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному. Ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности причастен бытию, и по особенностям своим есть такой-то и такой-то именно человек» (*К Терентию Комиту*)⁷³⁹;

«И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например между живым существом и таким-то человеком» (*К Амфилохию*)⁷⁴⁰.

Таким образом **определение ипостаси как «сущности с особенностями»**, которое дают прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и другие свв. отцы, может быть совершенно корректно понято как соответствующее взгляду свт. Василия.

Сказанное о сущности и ипостаси свт. Василий применяет к пониманию единосущия Троицы:

«Так и в Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, благодать, Божество или другое что. Ипостась же умопредставляется в отличительной особенности отцовства,

⁷³⁸ Впрочем, различие он проводит уже в Книге I *Опровержения Евномия*, когда говорит, объясняя слова св. ап. Павла из *Послания к Евреям*, 1:3: «Сын – сияние и образ ипостаси. <...> невозможно представить образ несравнимого, невозможно быть сиянию не сообщимого по естеству». См.: Там же. С. 47.

⁷³⁹ Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. СПб., 1911. Т. 3. – С. 250. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁴⁰ Там же. С. 289.

или сыновства, или освящающей силы» (*К Терентию Комиту*)⁷⁴¹;

«Поэтому исповедуем в Божестве одну сущность и понятия о бытии не определяем различно; а ипостась исповедуем в особенности» (*К Амфилохию*)⁷⁴².

Однако свт. Василий, полагая людей единосущными, нигде не проводит аналогию с единосущием Троицы даже в логическом смысле, как это попытался сделать свт. Григорий Нисский в сочинении *К еллинам*. Ведь в самом начале цитированного нами фрагмента из Книги II *Против Евномия святитель говорит о «всех людях», но невозможно и представить себе, чтобы он вдруг заговорил о «богах»*. Святитель, напомним, весьма трезво оценивал пределы применения человеческих понятий в богословии:

«Многие и различные имена, взятые в **собственном значении** каждого, составляют понятие, конечно, **темное** и весьма **скудное**, но для нас **достаточное**» (*Против Евномия*. Кн. I)⁷⁴³.

Возвращаясь к антропологии, спросим: но что же тогда есть **сущность как общее** (в отличие от ипостаси как отдельно взятого), о котором говорится в *Письмах* к Терентию Комиту и Амфилохию? Очевидно, что святителем не мыслится здесь **ни некое единое «вещественное подлежащее», ни, тем более, единое Живое Существо**, включающее в себя отдельных людей. Общее – это именно то, что **одинаково** в каждом человеке, то, что делает его ипостась человеческой, а не какой-то иной. Что же такое это общее?

Говоря о сущности как «вещественном подлежащем», необходимо сознавать, что здесь свт. Василий упрощает описание человека, ибо он отчетливо различал в человеке тело и душу, и никакого единого телесно-душевного «субстрата» у него найти невозможно. В *Беседе о человеке* свт. Василий, толкуя выражение «И вылепил Бог человека», говорит:

«Некоторые говорили, что слово „**вылепил**“ (**ἐπλασεν**) **относится к телу**, а слово „**сотворил**“ (**ἐποίησεν**) – к душе. Пожалуй, такое толкование не лишено истины. В самом деле, когда говорится: „И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его“, то употребляется слово „сотворил“. Когда же нам повествуется о телесной сущности (**ὀλοσάσεως**), то употребляется слово „вылепил“. На это различие между творением и лепкой указывает Псалмопевец, когда говорит: „Руки Твои

⁷⁴¹ Там же. С. 250. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁴² Там же. С. 289.

⁷⁴³ Василий Великий, святитель. Творения. М., 1993. Ч. III. – С. 31.

сотворили меня и вылепили меня“. Сотворил внутреннего человека, вылепил внешнего. Ведь лепка имеет дело с глиной, а творение – с тем, что по подобию. Поэтому плоть вылеплена, а душа сотворена (*Беседа II, О человеке, 3*)⁷⁴⁴.

Раскрывая, как нам следует понимать слово «вылепил», святитель толкует его так:

«Выражение „вылепил“ вовсе не раскрывает нам процесс действия Бога по отношению к человеку. „Вылепил Бог“. Не вылепил ли Он так, как лепят из глины или как отливают из меди? Но **лепка статуи и отливка гипса воспроизводят только внешнюю сторону.** <...>

Лепка, осуществляемая Богом, совсем иная. Он вылепил человека, и Его творческая сила, **начиная изнутри, расположила в строгом порядке все внутренние органы.** Если бы у меня было достаточно свободного времени, чтобы объяснить тебе строение человека, ты на своем собственном примере постиг бы Божественную мудрость, (проявленную) в тебе, ибо человек – это поистине микрокосм, и правильно поступили те, кто назвал его этим именем» (*Беседа II, О человеке, 14*)⁷⁴⁵.

Из цитаты ясно: общим, тем, что объединяет одного человека с другим, тем, что делает их одинаковыми, является человеческое строение (как внешнее, так и внутреннее). Если не упускать из виду, что человек, по свт. Василию, душевно-телесен, то определение общего следует выразить так: **общим является одинаковое душевно-телесное устройство человека.** Это общее, которое свт. Василий именуется сущностью или естеством, он, как и свт. Афанасий, понимает исходя из *Послания к Филиппийцам*:

«слова *приим зрак раба* (Флп. 2:7) означают, что Господь наш родился в сущности естества человеческого» (*Опровержение Евномия, 1*)⁷⁴⁶.

То есть общая сущность, по свт. Василию, есть **общее всем людям устройство человека, общая человеческая форма (морфѣ).**

То же мы находим у свт. Григория Нисского. К сказанному выше о понимании им единства человечества добавим, что у свт. Григория

в сочинении *Опровержение Аполлинария* находим и прямое указание на то, как следует понимать общность воспринятого Спасителем человеческого естества. Так же, как и свт. Афанасий и свт. Василий, свт. Григорий обращается к словам св. ап. Павла из *Послания к Филиппийцам, 2:7*, в них обретая понимание общего естества как морфѣ:

«*Себе умалил*, говорит Апостол, *зрак раба приим*. Какой зрак раба? Конечно, тело, ибо от отцов слышим мы, что оный зрак есть не иное что, как тело. Итак, говоря, что принял зрак раба, а зрак есть плоть, утверждаем, что, будучи по Божескому образу нечто другое, Он принял рабский образ, как нечто иное по естеству» (*Опровержение Аполлинария, 20*)⁷⁴⁷.

Таким образом, следует признать, что свт. Василий и свт. Григорий совершенно единомысленны между собой и со свт. Афанасием и сщмч. Иринеем в определении человеческой сущности (естества) – того общего, которое **объединяет все человеческие ипостаси, – как единого (одинакового) внутреннего и внешнего устройства всех человеческих ипостасей, как единой формы (морфѣ)**⁷⁴⁸.

3.3. Учение о морфѣ у других свв. отцов

Понимание общего естества как морфѣ мы видим и у других свв. отцов. Приведем несколько примеров.

3.3.1 Святитель Григорий Богослов

Святитель Григорий, говоря о восприятии Богом Словом человеческой природы, выражается так:

⁷⁴⁷ Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Т. 2. – С. 204. Разумеется, согласно свт. Григорию, воспринято не бездушное тело, о чем он говорит несколько ранее: «говорящий, что воспринятое (Словом) есть человек, и признавший его одушевленным, <...> приписал Ему и разумную силу, которая свойственна человеческой душе» (*Опровержение Аполлинария, 7* // Там же. С. 193).

⁷⁴⁸ Думаем, не имеет смысла пространно доказывать, что речь идет вовсе не об учении, именуемом свт. Василием «нечестивым учением о мнимости (δόκησις)», «злочестивым лжеучением», что «Господь принял зрак раба, а не самого раба, что Он родился в подобии человека, а не самый человек воспринят» (*Письмо 253 (261) К жителям Сизополя* // Василий Великий, святитель. Творения. СПб., 1911. Т. III. – С. 326). Спаситель воспринял не «мнимость», но плоть Богородицы, и объединен со всем человечеством телесно единством происхождения от Адама. Но здесь мы обращаем внимание на то, что **общим** со всеми людьми является не сущность как единое, включающее в себя все ипостаси, тело (и душа) Всечеловека, а единое человеческое устройство, форма. При этом важно не упускать из виду, что **слово «форма» относится не к внешней форме лишь (равно как и слово «вид» (εἶδος) означает не только внешний облик), но о всем душевно-телесном устройении человека.**

⁷⁴⁴ Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Творения: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2008. (Серия «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе»). Т. 1: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. 2008. – 1135 с. – С. 306.

⁷⁴⁵ Там же. С. 312.

⁷⁴⁶ Василий Великий, святитель. Творения. М., 1993. Ч. III. – С. 45.

«как *зрак раба*, снисходит к сорабам и рабам и принимает чужую форму (μορφῶται τὸ ἀλλότριον), неся в Себе всего меня вместе со всем мне свойственным» (Слово 30, 6)⁷⁴⁹.

3.3.2. Святитель Кирилл Александрийский

Мы приводили уже одну цитату из свт. Кирилла, где он говорит: «явиться во образе (μορφῆ) нашем – это и значит „вочеловечиться“» (*На святой символ*)⁷⁵⁰.

В понимании святителя воспринять всё человеческое, т. е. *человеческую природу* и воспринять *зрак* (μορφῆ) *раба* – одно и то же:

Например, он пишет:

«ради спасения всех нас Он **облекся в зрак раба**, как человек справедливо говорит: „Господь созда Мя“» (*Тезаурус*, 15)⁷⁵¹.

Но в другом месте может выразиться и иначе:

«Он не как Слово называется преуспевающим, но поскольку **облекся в природу**, допускающую преуспеяние» (*Тезаурус*, 28)⁷⁵².

А далее святитель продолжает рассуждение о преуспевании Христа по человеческой природе, вновь используя слова св. ап. Павла:

«Павел негде говорит о Сыне, что Он *Себе умалил, зрак раба приим*. Итак, если никто этим не соблазняется и, слыша: „смирил Себе“, не думает о Боге ничего низкого, но скорее дивится Его человеколюбию, то как же не лишним будет соблазняться, слыша, что Он преуспел?» (*Тезаурус*, 28)⁷⁵³.

3.3.3. Святитель папа Лев Великий

Свт. Лев, явно обращаясь мыслью к словам *Послания к Филиппийцам* 2:6–7, безразлично употребляет слова «естество» (*natura*) и «образ» (*forma*) как синонимы:

«...при сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одно лице, воспринято величием уничтожение,

⁷⁴⁹ Творения. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Т. 1. – С. 366. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁵⁰ Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. – С. 574.

⁷⁵¹ Кирилл Александрийский, святитель. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. С. 166.

⁷⁵² Там же. С. 247.

⁷⁵³ Там же. С. 248.

могуществом немощь, вечностью смертность. Для уплаты долга нашего бесстрастное естество соединилось со страстным естеством, дабы один и тот же *Ходатай Бога и человек, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2:5), и мог умереть по одному (естеству), и не мог умереть по-другому, как того и требовало свойство нашего врачевания. Посему истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возвратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искуситель, и что прельщенный человек допустил (в себя). И хотя Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он восприял образ раба без скверны греха, возвеличивая человеческое и не уменьшая божественного: потому что то истощание, по которому невидимый соделался видимым и по которому Творец и Владыка всех тварей восхотел быть одним из человек, было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества. Посему Тот, Который, пребывая в образе Божиим, сотворил человека, Он же самый соделался человеком, приняв образ раба. Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба. Как образ Божий не уничтожает образа раба, так и образ раба не умаляет образа Божия» (*Окружное, или соборное послание, писанное к Флавиану, архиепископу Константинопольскому*)⁷⁵⁴.

3.3.4. Святитель Иоанн Златоуст

В толковании на *Послание к Филиппийцам* 2:6–7 святитель говорит:

«Скажи мне, что значат слова: „Приняв образ раба“? Они значат, отвечаешь, что Он сделался человеком. Следовательно, слова „будучи образом Божьим“ значат: был Бог. И там и здесь стоит одно и то же слово: „образ“. Если истинно первое, то и последнее. **Быть в образе раба значит быть человеком по естеству, и быть в образе Божьем значит быть Богом по естеству**» (*Беседы на Послание к Филиппийцам*, 6)⁷⁵⁵.

Надо сказать, несколько далее свт. Иоанн делает акцент на том, что «образ раба» относится к плоти. Однако в следующей беседе

⁷⁵⁴ Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. – С. 233–234. Перевод незначительно уточнен. – *Авт.*

⁷⁵⁵ Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений Т. 11 (1). – С. 266.

он уточняет, что под «образом раба» должно подразумевать всю полноту состава человеческого естества:

«Мы – душа и тело; Он же – Бог, душа и тело. Поэтому сказано: „сделавшись подобным“. <...> нужно сказать также против тех, которые не признают, что (Христос) принял душу. Если образ Бога есть совершенный Бог, то и образ раба есть совершенный раб» (*Беседы на Послание к Филиппийцам, 7*)⁷⁵⁶.

3.3.5. Святитель Софроний Иерусалимский

То же находим у свт. Софрония. В *Соборном послании* константинопольскому патриарху Сергию он пишет:

«[Бог Слово] воспринял весь состав (φύραα) наш, то есть единую плоть и разумную душу, однородную нашим душам, и ум, совершенно одинаковый с нашим умом» (*Соборное послание*)⁷⁵⁷.

В своем *Послании*, которое было торжественно зачитано на VI Вселенском соборе (так же, кстати, как и весьма близкие по смыслу (и даже текстуально) цитаты из *Соборного послания* св. папы. Льва), святитель, вослед другим свв. отцам, употребляет слова «образ» и «естество» как синонимы:

«<...> как во Христе то и другое естество сохраняет неизменно свою особенность, так и каждый образ в соединении с другим – то, что ему свойственно. Так Слово, (находясь) в общении именно с телом, совершает то, что свойственно Слову, а тело совершает то, что свойственно телу, тогда как с ним находится при этом в общении именно Слово. И это познается в одной ипостаси и отгоняет нечестивое сечение. Они не действовали отдельно, чтобы мы не подумали, что они раздельны. Пусть не торжествует поэтому Несторий, безрассудно обманывающий сам себя, потому что **тот и другой образ во едином Христе и Сыне после соединения обоих (естеств) совершал то, что было ему свойственно**. Потому что он сам по себе, не отделяясь от другого, совершал то, что было ему свойственно. Мы прославляем в Нем не двух христов и сынов, из которых один, будучи Сыном и Христом по естеству, совершает чудесное, а другой, будучи Сыном и Христом по благодати, совершает уничиженное. Хотя мы учим, что **два образа действуют вместе**, каждый согласно с своею естественною

особенностью; но мы говорим, что один и тот же Сын и Христос естественным образом совершает высокое и уничиженное, согласно естественному и существенному качеству каждого из двух естеств своих, потому что эти естества, пребывая неизменными и не слитными, и будучи ясно познаваемы как два, и будучи соединены не слитно, не были лишены этих (свойств своих) и являлись в одной ипостаси. Пусть не торжествуют напрасно Евтихий и Диоскор, распространители несуществующего безбожного смешения; **после соединения того и другого естества каждое из них совершало то, что ему свойственно**, избегая разделения, не принимая изменения, и сохраняя различие по отношению к другому, и удерживая общение и соединение нераздельным и неразрывным. Поэтому, оставаясь благочестивыми и держась пределов православия, мы говорим, что один и тот же Христос и Сын совершает то и другое, потому что Он Бог и человек; и не выдумываем никакого смешения. Равным образом мы говорим, что **тот и другой образ после взаимного общения совершает то, что ему свойственно**, так как в одном и том же Христе находятся два образа, естественным образом совершающие то, что им свойственно» (*Соборное послание*)⁷⁵⁸.

3.3.6. Святитель Феофан Затворник

Заметим, что то же понимание «образа» (μορφή) как того, что определяет общую природу вида, можно без труда найти у свв. отцов через столетия, в богословии Русской Церкви. Святитель Феофан Затворник, давая толкование на Флп. 2:7, говорит:

«*Но себе умалил, ἐκένωσεν*, – истощил. Слово это употреблено по противоположности: *не восхищением нещива*. Сознавая Себя равным Богу, Он не восхитил чуждого: но, пребывая таким нечуждо восхитителем, Сам Себя добровольно обхитил, – опустошил, Свое с Себя сложил, совлекшись видимой славы и величия, свойственных Божеству и Ему, яко Богу, принадлежащих. В сем отношении некоторые *умалил*разумеют: *сокрыл славу* Своего Божества. „Бог по естеству, имея равенство со Отцом, сокрыв достоинство, избрал крайнее смирение“ (блаженный Феодорит).

Следующие слова объясняют, как Он Себя умалил. *Зрак раба приим*, то есть приняв на Себя естество тварное. Какое

⁷⁵⁶ Там же. С. 279.

⁷⁵⁷ Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. – С. 146.

⁷⁵⁸ Там же. С. 149–150.

же именно? Человеческое: *в подобии человечеством быв*. Не получило ли от сего естество человеческое какого-либо отличия? Нет. Как все люди, таков и Он был: *образом обретаясь якоже человек*. Зрак раба принял. Кто? Тот, Кто есть во образе Божий сый, – Бог по естеству. Если Он принял, яко Бог, то и по принятии пребыл Бог, приивший зрак раба. *Зрак раба* – не признак, а норму раба. Слово: *раба* – употреблено в противоположность Божеству в словах: *во образе Божии сый*. Там образ Бога означает норму Божеского естества, Творческое Божество; здесь зрак раба означает норму раба – естества, работного Богу, тварного. *Зрак раба приим* – приняв тварное естество, которое, на какой бы степени ни стояло, всегда есть работно Богу. Из сего что следовало? То, что безначальный – начинается; вездесущий – определяется местом, вечный – проживает дни, месяцы и годы; всеовершенный – возрастает возрастом и разумом; всеодержащий и всеоживляющий – питается и содержится Другими; всеведущий – не ведает; всемогущий – связывается; источающий жизнь – умирает. И всё сие проходит Он, естеством Бог сый, принятым Им на Себя естеством тварным.

Какое тварное естество принял Бог? Человеческое. Не от Ангел приемлет, но от Семене Авраамова. Стал в зраке раба, *в подобии человечеством быв*. Святой Златоуст говорит: „маркиониты, привязываясь к словам, говорят: Он не был человек, а только в подобии человеческом. – Как же можно быть в подобии человеческом? Облекшись тению? Но это призрак, а не подобие человека. Сходное с сим выражение есть у святого Павла и еще. Он говорит: *в подобии плоти греха* (Рим. 8:3) (то есть плоть у Него такая же, как у всякого, только та плоть грешная, а у Него безгрешная. Она во всё подобна плоти грешной, кроме греха). Что же значат слова: *в подобии человечеством быв*? То, что Он имел много нашего, а иного не имел. Например, Он родился не естественным образом рождения, греха не сотворил. Вот, что имел Он, чего из людей никто не имеет. Он был не тем только, чем являлся, но и Богом. Он являлся человеком, но во многом не был подобен (нам), хотя по плоти и был подобен. Следовательно, Он не был простым человеком. Поэтому и сказано: *в подобии человечеством*. Мы – душа и тело: Он же – Бог, душа и тело. Поэтому и сказано: *в подобии*. И дабы ты, услышавши, что Он Себе умалил, не представил изменения, превращения и какого-либо уничтожения, то Писание говорит, что Он, пребывая тем, чем был,

принял то, чем не был, и, сделавшись плотию, пребыл истинным Богом Словом“.

Словами: *в подобии человечеством быв* – определяется, что Он принял человеческое естество; а словами: *и образом обретаясь якоже человек* – означает, что Он подчинился и всему быту человеческому, являлся живущим, как все люди, так что по этой видимости, *συῆματι*, – Он во всё был как человек. Святой Златоуст говорит: „так как в сем отношении Он подобен человеку, то Апостол и говорит: и образом, – чем выражает не то, будто природа изменилась или произошло какое смешение, но что Он по образу стал человеком. – Хорошо сказал Апостол: *якоже человек*. Ибо Он не был один из многих, но как бы один из многих. Поелику Бог Слово не превратился в человека и существо Его не изменилось, но Он явился как человек, не призрак нам представляя, но поучая смирению. – Замечай: говоря о Божестве, Апостол выражается: *во образе Божии сый*, – не *восхищением нещцева быти равен Богу*, – не употребляет слов: стал, принял. Но, говоря о человечестве, употребляет слова: принял, стал: *зрак раба приим, образом обретаясь*. – Сим стал, сие принял, тем был. Итак, не будем ни смешивать, ни разделять (Божества и человечества). Един Бог, Един Христос – Сын Божий. А когда я говорю: один, то выражаю соединение, а не смешение; так как одно естество не превратилось в другое, но только соединилось с ним“» (Толкование на Фил. 2:7)⁷⁵⁹.

А ранее он указывает:

«*Иже во образе Божии сый*. Образ (μορφή, не εἰκών) Божий здесь не в том смысле, как в человеке есть образ Божий – черты подобия Богу; а в том, что само естество Его есть Божеское. Для всякого рода существ есть своя **норма** бытия, по которой тотчас определяем мы: а! это вот кто! Всем известна норма человека, норма животного, норма дерева; так что, взглянув только, мы тотчас говорим: это человек, это дерево, это животное. Применительно к этому есть, рассуждая по-человечески, своя норма бытия и в Боге. Кто имеет сию норму Божеского бытия, тот Бог, как, кто имеет норму человеческого бытия, тот человек» (Толкование на Фил. 2:6)⁷⁶⁰.

⁷⁵⁹ Феофан Затворник, святитель. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М.: Правило веры; Звенигород (Моск. обл.): Саввино-Стожеевский ставропигиальный мужской монастырь, 2005. – 611 с. – С. 469–472.

⁷⁶⁰ Там же. С. 466.

3.4. Преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин

Особенное значение для понимания отождествления «сущности» как общего и формы имеют тексты прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина.

Для прп. Максима тождество «зрака раба» и «сущности» было очевидно, помимо прочего, и из учения прежде бывших свв. отцов⁷⁶¹.

В *Амбигвах к Фоме* он, толкуя слова свт. Григория Богослова, говорит:

«А как зрак раба, то есть – став по естеству человеком, снисшел к сорабам и рабам, приняв чужую форму (μορφῶται τὸ ἀλλότριον), вместе с естеством приняв на себя и свойственную нашему естеству страстность» (*К Фоме*, IV)⁷⁶².

В другом месте прп. Максим опирается на цитату из *Послания* св. папы Льва Великого:

«[Христос] желает и действует не порознь, а совокупно (или: единенно – ἡνωμένως); ибо „каждая из двух форм (μορφῆ)“ желает и „действует сообща со второй [формой]“. Ведь у каковых одна и та же сущность, у таковых и энергия, и воля – одна и та же; у каковых же сущность различна, у таковых различна и воля, и энергия; у каковых одна и та же энергия, у таковых и сущность – одна и та же; у каковых же воля и энергия различны, у таковых различна и сущность» (*Opusc.*, 3 A – C)⁷⁶³.

Отождествление прп. Максимом значений слов «сущность», «естество», «форма», «вид» весьма важно для правильного понимания нами того, как мыслилась свв. отцами общая сущность в отличие от ипостаси. Тождественность значений этих слов прп. Максимом утверждалась неоднократно:

«„Природа“ и „сущность“ – одно и то же, ибо и то и другое есть нечто общее (κοινόν) и универсальное (καθόλου). И то и другое высказывается (κατηγορούμενα) о многих вещах различных числом и никогда, ни в каком отношении не заключается в одном лице (*Opusc.*, 14)⁷⁶⁴;

⁷⁶¹ На нелепость атрибуции прп. Максиму Исповеднику расширительного понимания Боговоплощения уже указывалось в богословской литературе (см. Bathrellos, D. 2004. *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford University Press Inc., New York. USA. 240 p.)

⁷⁶² Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 22. В цитате автором перевода выделены слова свт. Григория. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁶³ Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полюемические сочинения. – С. 483.

⁷⁶⁴ Там же. С. 390.

«...„сущность“ означает сам вид (εἶδος) и природу – то, чем она является сама по себе; а [слово] „ипостась“ обозначает кого-то, кому сущность [присуща] (τὸν τίνα τῆς οὐσίας)» (*Opusc.*, 23)⁷⁶⁵;

«Сущность – то, что обозначает нечто общее и неопределенное (ἀπερίγραπτον), как, например, „человек“. Тот, кто сказал так, обозначил общую природу – этим словом он не определил какого-либо отдельного человека, узнаваемого по имени, [присущему ему] особо (ιδίως).

Природа – то, что созерцается в равной степени у всех, именуемых [вещами] одного и того же вида» (*Opusc.*, 23)⁷⁶⁶.

По слову *Ороса* Халкидонского собора, мы исповедуем «**истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела**»⁷⁶⁷.

Как было не раз показано выше, свв. отцы учат, что как каждый человек имеет свои собственные душу и тело, так и воспринятая от Богородицы плоть, одушевленная душою, не принадлежит никому другому, кроме Спасителя. Это исчерпывающе ясно высказано и в уже цитированных нами словах прп. Иоанна Дамаскина:

«Мы знаем, опять же, что плоть Господня никогда не существовала сама по себе, и не имела никакого начала или причины существования, кроме Сына и Слова Божия, и **не принадлежало это тело и непорочная душа никому другому, кроме Сына Божия**» (*Слово о вере против несториан*, 20)⁷⁶⁸.

Вместе с тем именно прп. Иоанн наиболее полно раскрыл, как следует понимать учение о восприятии Христом общей человеческой природы.

Во-первых, это означает восприятие полноты человеческого состава:

«...мы утверждаем, что со всей человеческой природой соединилась вся сущность Божества. Ибо из того, что Бог Слово насадил в нашем естестве, изначально сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но **воспринял всё: тело, разумную и мыслящую душу и их свойства** (ведь живое существо, лишённое одного из этого, не есть человек). Ибо Он весь воспринял всего меня и весь соединился со всецелым, чтобы всецелому даровать спасение. Ибо невоспринятое не исцелено» (*ТИПВ*, 50)⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ Там же. С. 462.

⁷⁶⁶ Там же. С. 465.

⁷⁶⁷ Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. – С. 407.

⁷⁶⁸ См. прим. 495.

⁷⁶⁹ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 244.

Во-вторых, прп. Иоанн говорит:

«Но утверждаем мы также и то, что **соединение произошло из общих сущностей**. Ибо всякая сущность общая для всех охватываемых ею ипостасей, и нельзя найти частной и особенной природы, или сущности, так как [иначе] необходимо будет одни и те же ипостаси называть и единосущными, и разносущными» (ТИПВ, 50)⁷⁷⁰;

«так как есть очень много человеческих ипостасей и все люди принимают одно и то же определение природы (ведь все они сложены из души и тела и все причастны природе души и обладают сущностью тела), то **общий вид (κοινὸν εἶδος) многих различных ипостасей мы называем одной природой**» (ТИПВ, 47)⁷⁷¹.

И далее прп. Иоанн уточняет:

«сущность обозначает вид общий и вмещающий в себе однородные ипостаси, как, например: Бог, человек» (ТИПВ, 48)⁷⁷².

Не получается ли противоречия, когда мы, основываясь на учении свв. отцов, разом утверждаем, что Бог воспринял человеческие душу и тело, которые никому, кроме Него, не принадлежали и которые не включали в себя иных душ и тел, – и тем не менее говорим вслед прп. Иоанну, что «соединение произошло из общих сущностей» и Бог Слово воспринял «вид общий и вмещающий в себе однородные ипостаси»? Чтобы нам это понять ясно, вспомним еще один фрагмент из *Точного изложения православной веры*:

«Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется природой, усматриваемой в виде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой в индивидуе (ἐν ἀτόμῳ). Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в индивидуе, тождественную виду (ведь Он воспринял начаток нашего смешения)» (ТИПВ, 55)⁷⁷³.

Очевидно, что прп. Иоанн прямо отрицает восприятие Богом Словом всех людей, их душ и тел. Но что же за «общую природу» Он воспринял? Что же в усматриваемом в неделимом существе тождественно усматриваемому в виде? *Ключом* к уразумению этого, как мы видим, для свв. отцов являются слова св. ап. Павла, которые понимаются как отождествление формы и сущности: *во образе Божиим сый, не восхищением нещцева быти равен Богу: но себе умалил, зрак (μορφῆν) раба приим.*

Об этом общем понимании говорит и прп. Иоанн:

«Блаженный Павел говорит: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи в образе Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек<...>* (Фил. 2:5–7). Скажите, кто есть „сущий в образе Божиим“, который не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба? Человек не есть в облике Божиим – ибо человек не в природе Божией. Ибо **весь сонм святых знает, что образ (μορφῆ) есть природа**» (Слово против несториан, 10)⁷⁷⁴.

Следуя свв. отцам, прп. Иоанн неоднократно утверждал тождество значения терминов «вид», «природа» («естество»), «сущность», «форма»:

«**Вид (εἶδος) у святых отцов называется природою (φύσις), и сущностью (οὐσία), и формою (μορφῆ)**» (ФГ, 5)⁷⁷⁵;

«...святые отцы, отказавшись от пространных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид, назвали сущностью (οὐσίαν), природою (φύσιν) и **формою (μορφῆν)**, – например ангела, человека, собаку и т. п.» (ФГ, 31)⁷⁷⁶;

«Форма есть как бы сформированная и видообразованная существенными разностями сущность» (ФГ, 42);

«...природа, согласно святым отцам, есть общий и неопределенный, то есть наиболее видовой вид, как человек, конь, бык, а ипостась – частность, существующая сама по себе, как Петр, Павел, Иоанн. Ибо природа есть общность, охватывающая и включающая многих, – ведь каждый вид есть природа, и прежде всего, хоть она и сверхсущностная, блаженная природа Божества, ибо она одна и общая, охватывающая три безграничные ипостаси, Отца, Сына и Святого Духа. Подобно

⁷⁷⁰ Там же.

⁷⁷¹ Там же. С. 238.

⁷⁷² Там же. С. 240.

⁷⁷³ Там же. С. 250–251. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁷⁴ Иоанн Дамаскин, преподобный. Христологические и полемические трактаты. С. 121–122. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁷⁵ Там же. С. 61.

⁷⁷⁶ Там же. С. 84.

и ангельская природа, и человеческая, и всякий вид животных, или растений, или неодушевленных предметов. **Следует же знать, что, согласно святым отцам, природа, сущность и форма (μορφή) суть одно и то же**» (прп. Иоанн Дамаскин. *О свойствах двух природ*, 4)⁷⁷⁷;

«Если же иногда говорится, что человек одной природы, то **имя природы принимается вместо вида**, когда мы говорим, что человек не отличается от человека никаким различием природы; но все люди, имея один и тот же состав и будучи сложены из души и тела, и каждый будучи из двух природ, все возводятся под одно определение. <...> Ибо всё, что усматривается обобщенно и во многом, не принадлежит чему-либо в большей степени, а чему-либо в меньшей, называется сущностью. Посему, **так как каждый человек сложен из души и тела, в этом смысле говорится об одной человеческой природе**» (*ТИПВ*, 60)⁷⁷⁸.

Принятие «зрака раба», то есть общей всем людям **человеческих формы, вида, единообразного устройства**, и является принятием того общего, что тождественно и в отдельном индивидуе, и в виде. Спаситель воспринял природу **общую в смысле общего со всеми человеческими ипостасями душевно-телесного состава**, и в том смысле, что это были именно **человеческие** душа и тело, **такие же, как у всех людей**. Прп. Иоанн говорит вслед за свв. Григорием Богословом, Максимом Исповедником, Кириллом Александрийским и другими свв. отцами:

«Бог принимает **форму** (μορφοῦται), **то есть чужую сущность, а именно такую, как наша** (καθ' ἡμᾶς)» (*ТИПВ*, 55)⁷⁷⁹.

Не о некоем Всечеловеке, включающем в себя всех людей, ведет речь прп. Иоанн, но что

«единство человека по виду показывает сходство, имеющееся во всех людях» (*ТИПВ*, 60)⁷⁸⁰.

Что это значит? «Природа», «сущность» есть то общее, что объединяет все ипостаси, то, в чем они сходны как имеющие один и тот же вид, одну и ту же форму. Заметим, что омонимию слова «вид» нужно постоянно держать в уме, когда мы говорим об ипостасях, принадлежащих к одной общей сущности, к одному виду как «охватывающему и включающему в себя многих».

⁷⁷⁷ Иоанн Дамаскин, преподобный. Христологические и полемические трактаты. – С. 84. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁷⁸ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 270.

⁷⁷⁹ Там же. С. 252. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁸⁰ Там же. С. 270.

То есть **ипостаси одного вида объединены сходством как имеющие одинаковый вид**.

Теперь вернемся к одному из важнейших текстов прп. Иоанна, раскрывающему то, как следует мыслить восприятие Богом Словом человеческой природы – главу 55 *Точного изложения православной веры*. Этого текста мы касались выше, разбирая взгляды протоиерея Олега Давыденкова, но, показав, что его понимание совершенно неудовлетворительно, не дали положительного осмысления текста. Так что приведем этот текст снова, но на этот раз несколько более полно:

«Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется природой, усматриваемой в виде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой в индивидуе (ἐν ἀτόμῳ). Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в индивидуе, тождественную виду (ведь Он воспринял начаток нашего *смешения*), не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала индивидуем и тогда уже была Им воспринята, – но осуществившуюся в Его ипостаси. Ибо сама ипостась Бога Слова стала ипостасью для плоти, и поэтому *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), – разумеется, без превращения; и плоть стала Словом без изменения; и Бог – человеком. Ибо Слово есть Бог, и человек – Бог из-за ипостасного соединения. Посему одно и то же – сказать: „природа Слова“ и „природа, которая в индивидуе“. Ибо это в собственном и единственном смысле не обозначает ни индивидуа, то есть ипостаси, ни общности ипостасей, но общую природу, усматриваемую и исследуемую в одной из своих ипостасей»⁷⁸¹.

Нужно понять, почему, хотя говорится о тождественности природы, усматриваемой в индивидуе, и – усматриваемой в виде, прп. Иоанн ясно различает восприятие одного и другого. Потому, что и в виде, и в индивидуе природа существует особым образом – «с присоединением привходящих признаков» (ипостасных особенностей). Но в виде природа усматривается не так, разумеется, чтобы в виде она усматривалась с присоединением особенностей вида (вид как множество ипостасей не является ипостасью, и потому ипостасных особенностей иметь не может), но – ипостасные особенности

⁷⁸¹ Там же. С. 250–251.

каждой ипостаси вида. А одним лишь умозрением воспринимается природа с отвлечением от ипостасных особенностей, отличающих одну ипостась вида от другой. Но без них не существует ни одна ипостась вида. Почему прп. Иоанн говорит, что таковая сама по себе не существует? Потому что природа сама по себе (то есть без ипостасных особенностей) не существует иначе как в умозрении. Отсюда мы видим: общее – природа, сущность – существует как общая форма ипостасей одного вида (с ипостасными особенностями), или существует лишь как абстрактное понятие (представление).

К сказанному добавим следующее.

Помимо общности природы как формы прп. Максим говорит, что **общность природы имеет предвечное основание в логосе природы:**

«Итак, вещи, соединяющиеся по одной и той же сущности, или же природе, то есть принадлежащие одной и той же сущности и природе, непременно единосущны друг другу и иноипостасны, а единосущны по логосу сущностной общности, неизменно усматриваемой в их природной тождественности, почему одна и является и называется тем, что есть, не более другой – ведь все они наделены одним и тем же определением и логосом сущности» (*Письмо 15 Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси*)⁷⁸².

Также, согласно прп. Иоанну, всё сущее существует еще и в соответствии с предвечным образцом:

«Он созерцал *вся прежде бытия их* (Дан. 13:42), вневременно замыслив, и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вневременной, соединенной с волей, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и образец» (*προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα*) (*ТИПВ*, 9)⁷⁸³;

«...находящаяся в Боге мысль (ἔννοια) о том, что от Него имеет быть, то есть предвечный Его совет, всегда остающийся неизменным. Ибо Божество – неизменно и безначален Его совет, вследствие чего то, что Им постановлено, происходит в предопределенное Им время так, как Оно предвечно определило. Ибо образы (εἰκόνας) и образцы (*παράδειγματα*) того, что имеет от Него быть, суть мысль о каждом из этих предметов; и они у святого Дионисия называются предопределениями (*προορισμοί*). Ибо на совете Его то, что Им предопределено, и то, что имело в будущем ненарушимо случиться, было

прежде своего бытия наделяемо признаками и образами» (*Третье защитительное слово против порицающих святые иконы*, XIX)⁷⁸⁴.

Выводы

1. Согласно ортодоксальному пониманию Боговоплощения, Ипостась Логоса воспринимает от Духа и Девы Марии человеческую природу – индивидуальную одушевленную человеческую плоть.

2. Воспринятый Богом Словом в Воплощении от Девы и Духа «зрак раба» (Фил. 2:7) отождествляется отцами Церкви именно с общей первоизданной человеческой природой, понятой в смысле εἶδος и μορφή.

3. Слова некоторых отцов о «падшести» естества, принятого Христом, следует понимать в плане указания на тождество человеческой природы Христа и всех людей, а не на состояние воспринятого Словом.

4. Понимание единства человеческого рода во Христе у отцов Церкви тождественно в основной мысли: воспринимая от Девы и Духа начаток человеческого рода – безгрешное человечество первоизданного Адама, Христос имеет общую со всем человеческим родом единую форму (μορφή), общее единое устройство; Новый Адам – Христос – содержит в Себе человеческий род, который есть совокупность людей, имеющих Его «вид (εἶδος) и образ (μορφή)», именно как Первообраз Адама ветхого.

5. Единство человека по виду показывает сходство, имеющееся во всех людях. Причинным объяснением этого сходства является происхождение всех людей от общего Праотца, сотворенного по образу Воплощенного Слова – истока человеческого рода, в свою очередь воспринятому Словом в Воплощении.

6. От лица всего человеческого рода Христос – Первообраз каждого из людей приносит Искупительную Жертву за весь человеческий род, открывающую человечеству путь ко спасению через актуальное соединение с Собою в Телe Своем – Церкви – посредством церковных Таинств.

7. Расширительное понимание Боговоплощения, смысл которого состоит в том, что вследствие Воплощения Тело Христово некоторым образом включает в Себя не только воспринятое от Девы, но и весь человеческий род, мыслимый то как «Единое Существо»

⁷⁸² Максим Исповедник, преподобный. Письма. – С. 181.

⁷⁸³ Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания. – С. 174. Перевод несколько уточнен. – *Авт.*

⁷⁸⁴ См. прим. 638.

(«Мистическое Тело»), то как «общая природа», то как совокупность индивидуумов (и подобное), и даже ангельские миры, или даже совокупность всего сотворенного, не может найти серьезной опоры в Предании. Такое понимание принципиально невозможно вписать и в рамки традиционного для византийских авторов философского учения о трояком модуле существования общего, без особого труда находимого и в писаниях отцов Церкви.

8. Согласно отцам Церкви, «общее» (природа, сущность, понятия в смысле εἶδος и μορφή) существует трояким образом:

- а) **до множества вещей (πρὸ τῶν πολλῶν, ante res) – как нетварный логос, парадигма, архетип, творящая мысль Бога;**
- б) **во множестве вещей (ἐν τοῖς πολλοῖς, in rebus) – как их общая форма (μορφή), вид (εἶδος), структура;**
- в) **после множества вещей (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, post res) – как понятие, представление в человеческом уме.**

9. Расширительное понимание Боговоплощения восходит к учению Оригена о Мистическом Теле Христа.

10. Как в России, так и за ее пределами критика заместительного или юридического понимания Искупления в конце концов опирается именно на явную или скрытую рецепцию расширительного учения о Воплощении Бога Слова, т. е. на те или иные версии оригенизма, иногда подкрепленные личным мистическим опытом того или иного богослова.

11. Процесс смешения ортодоксальной и расширительной трактовки Боговоплощения, восходя к инклюзивистскому гностицизму Оригена, является единым для определенных богословских течений и в католичестве, и в православии, будучи глубоко и давно взаимообусловлен. Генезис этого необычного явления современной богословской истории всё еще требует отдельного исследования.

Послесловие: Критский собор

Прошедший 18–27 июня 2016 года на острове Крит так называемый Всеправославный собор ознаменовался скандалом. Несколько Поместных Православных Церквей: Антиохийская, Русская, Болгарская и Грузинская – не приняли в нем участия. Причин неучастия было несколько, но мы хотим обратить внимание на одну – неприемлемость ряда формулировок в Проектах документов Собора.

Напомним, как развивались события.

На Собрании Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези 21–28 января 2016 года был подписан ряд проектов документов, которые предполагалось принять на предстоящем Всеправославном соборе. В *Постановлении* Архиерейского собора Русской Православной Церкви (2–3 февраля 2016 г.) говорится:

«Члены Архиерейского Собора свидетельствуют, что в своем нынешнем виде проекты документов Святого и Великого Собора не нарушают чистоту православной веры и не отступают от канонического предания Церкви»⁷⁸⁵.

Однако опубликованные тексты многими членами Церкви не были восприняты как «не нарушающие чистоту православной веры». Критика коснулась целого ряда документов, в частности документа *Миссия Православной Церкви в современном мире*. Резкое неприятие вызвала фраза:

«Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род»⁷⁸⁶.

Количество критических отзывов было достаточно велико для того, чтобы по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла 19 апреля в Москве в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете состоялась конференция на тему *Всеправославный собор: мнения и ожидания*⁷⁸⁷, где обсуждалась помимо прочих и указанная фраза. В числе других имел честь выступить на конференции с докладом один из авторов данного текста (К. Шахбазян), в котором сказал:

«В Проекте документа *Миссия Православной Церкви в современном мире* содержится фраза:

⁷⁸⁵ Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–3 февраля 2016 года) // <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/4367700.html>

⁷⁸⁶ Миссия Православной Церкви в современном мире // <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127353/>

⁷⁸⁷ Итоговая резолюция научно-практической конференции «Всеправославный собор: мнения и ожидания» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4437272.html>, 20.04.2016

„Ибо как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род“.

Нам представляется очевидным: смысл этих слов вероятнее всего, может быть понят так, что весь человеческий род уже собран во Христе – Новом Адаме. Однако это совершенно не соответствует учению Церкви! Это означает, что всё человечество имеет иной помимо Церкви путь к соединению со Христом и что вхождение в Церковь не является необходимым условием для соединения. Действительно, зачем Крещение, зачем Евхаристия – зачем Церковь, если **весь человеческий род собран во Христе (и, соответственно, спасен и обожен, ибо невозможно представить, чтобы собранные во Христе не были спасены и обожены)?** Таким образом оказывается, что не одна лишь Церковь, но всё человечество есть Тело Христово. Эта мысль является великим соблазном для всякого христианина, полагающего спасение невозможным помимо Христа. Цитированную же фразу можно понять так, что сохраняется как будто отрицание возможности спасения помимо Христа, зато допускается спасение помимо Церкви. Более того, спасение всего человеческого рода (апокатастасис) представлено уже свершившимся фактом».

На конференции были приняты предложения по поправкам к проектам документов Критского собора. Среди прочего было предложено вышеприведенную фразу из текста исключить.

На заседании Священного Синода от 3 июня 2016 года было сказано:

«В апреле 2016 года Священным Синодом Русской Православной Церкви был определен (журнал №34) состав делегации Русской Православной Церкви на Всеправославный Собор, о чем письмом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла был уведомлен Святейший Патриарх Константинопольский Варфоломей.

Одновременно с этим в отношении проектов соборных документов вскоре после их публикации стали высказываться критические замечания со стороны епископата, духовенства и мирян Русской Церкви. В Московскую Патриархию, Отдел внешних церковных связей и другие синодальные учреждения во множестве поступали письма православных верующих с критикой соборных текстов и самого процесса подготовки Собора. В ответ на смущения в пастве Отдел внешних церковных связей выступил с необходимыми разъяснениями и комментариями, опубликовав соответствующее заявление.

С целью более широкого обсуждения проектов документов Собора по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла 19 апреля в Москве в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете состоялась конференция на тему „Всеправославный Собор: мнения и ожидания“. По итогам конференции были подготовлены и переданы на рассмотрение Священноначалию поправки к соборным документам „Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром“ и „Миссия Православной Церкви в современном мире“.

Несмотря на всё сокращающийся срок до созыва Собора, сохраняется множество нерешенных проблем, которые ставят под вопрос возможность достижения на Соборе общеправославного консенсуса. Регламент Собора, подготовленный на состоявшемся 21–28 января сего года в Шамбези Собрании Предстоятелей Православных Церквей, не был подписан делегацией Антиохийского Патриархата. Проект документа «Таинство брака и препятствия к нему» не был подписан делегациями Антиохийского и Грузинского Патриархатов. Предложение Святейшего Патриарха Кирилла в оставшееся время приступить к общеправославному согласованию этих вопросов в рамках работы Всеправославного секретариата „с последующим рассмотрением выработанных предложений на Собрании Предстоятелей Поместных Православных Церквей“ (письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла Святейшему Патриарху Константинопольскому Варфоломею №01/818 от 26 февраля 2016 г.) не получило поддержки Константинопольского Патриархата. Секретариат за истекший период собирался лишь дважды и занимался преимущественно техническими вопросами. Предложение представителя Русской Православной Церкви во Всеправославном секретариате обсудить вопрос о согласовании документов было отклонено.

<...>

Постановили:

1. Одобрить усилия по участию в подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви, предпринятые Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и представителями Московского Патриархата в период после Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, состоявшегося 2–3 февраля 2016 года.

2. Утвердить предложения по поправкам Русской Православной Церкви к проектам документов Всеправославного Собора „Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром“ и „Миссия Православной Церкви в современном мире“, сформулированные на основе высказанных суждений архиереев, клириков, монашествующих и мирян.

3. Отметить, что по итогам обсуждения проектов документов Всеправославного Собора со стороны Грузинской, Сербской, Болгарской и Элладской Православных Церквей, а также Священного Кинота Святой Горы Афон представлены существенные поправки, во многом созвучные с предложениями Русской Православной Церкви. Они требуют основательного рассмотрения с целью нахождения общеправославного консенсуса.

4. Учитывая, что решения Всеправославного Собора могут быть приняты лишь на основе консенсуса (Решение Соборного Предстоятелей Православных Поместных Церквей, состоявшегося 6–9 марта 2014 года, пункт 2.а), то есть единодушным волеизъявлением всех общепризнанных автокефальных Православных Церквей, отметить, что неучастие в Соборе хотя бы одной из них составляет непреодолимое препятствие для проведения Святого и Великого Собора.

5. Констатировать, что решение Священного Синода Болгарской Православной Церкви от 1 июня 2016 года, а также продолжающаяся неопределенность относительно возможности участия Антиохийского Патриархата в Святом и Великом Соборе, как и отсутствие предварительного консенсуса по проекту Регламента Собора и документу «Таинство брака и препятствия к нему», означают, что в настоящее время, когда до намеченной даты открытия Собора остается две недели, существуют серьезные проблемы, требующие безотлагательных общеправославных действий.

6. Считать, что выходом из сложившегося чрезвычайного положения могло бы стать проведение экстренного Всеправославного предсоборного совещания для рассмотрения сложившейся ситуации и изучения представленных Поместными Православными Церквями поправок к соборным документам с целью выработки согласованных предложений.

7. Признать, что созыв такого совещания, с учетом большого объема работы и важности поднятых вопросов,

требуется осуществить безотлагательно, не позднее 10 июня сего года, дабы на основании решения, принятого по его итогам, Православные Церкви могли вынести суждение относительно возможности проведения Всеправославного Собора в намеченные сроки.

8. Просить Патриарха Московского и всея Руси Кирилла обратиться с соответствующим предложением к Святейшему Патриарху Константинопольскому Варфоломею.

9. Незамедлительно направить вышеописанные предложения Русской Православной Церкви Предстоятелям Поместных Православных Церквей»⁷⁸⁸.

За время, оставшееся до проведения Собора, предложение Священного Синода так и не было принято, и делегация Русской Православной Церкви в Соборе не участвовала.

После принятия Документов на Критском соборе Священный Синод РПЦ поручил Синодальной библейско-богословской комиссии их «изучить, принимая также во внимание могущие поступить отклики и замечания Преосвященных архиереев, духовных учебных заведений, богословов, клириков, монашествующих и мирян. По итогам всестороннего изучения представить выводы Священному Синоду»⁷⁸⁹.

Результатом работы СБКБ стал доклад Председателя Комиссии митр. Илариона (Алфеева) на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 29.11.2017. В частности, митрополит Иларион (Алфеев) высказал мысль, что

«Документ „Миссия Православной Церкви в современном мире“⁷⁹⁰ в том виде, в котором он был принят на Критском Соборе, **содержит формулировки, создающие впечатление, будто вследствие воплощения Слова Божия весь человеческий род уже собран во Христе, спасен и обожен**, что вызвало серьезную критику в православной среде. Такие выражения требуют обязательного прояснения»⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ Журналы заседания Священного Синода от 3 июня 2016 года. ЖУРНАЛ №35. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4486294.html>, 5.06.2016

⁷⁸⁹ Журналы заседания Священного Синода от 15 июля 2016 года. ЖУРНАЛ №48. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4561903.html>, 16.07.2016

⁷⁹⁰ См.: Миссия Православной Церкви в современном мире / Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church // <https://www.orthodoxcouncil.org/web/holy-and-great-council/-/mission-orthodox-church-todays-world>, 10.07.2016

⁷⁹¹ Митрополит Волоколамский Иларион рассказал на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о результатах изучения документов Критского Собора // <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5073482.html>, 30.11.2017

В *Постановлении Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 г.)* было сказано:

«Анализ документов Критского Собора, проведенный по поручению Священного Синода Синодальной библейско-богословской комиссией, показал, что **некоторые из них содержат неясные и неоднозначные формулировки, что не позволяет считать их образцовыми выражениями истин православной веры и Предания Церкви**»⁷⁹².

Надо сказать, что в *Докладе* митр. Илариона высказана важная мысль об **обязательном прояснении** содержащихся в документе *Миссия Православной Церкви в современном мире* формулировок. В свое время нами в адрес СББК был направлен текст, дающий указанной нами формулировке интерпретацию, которая соответствует святоотеческому учению о Воплощении⁷⁹³. Однако та же формулировка может иметь и другую интерпретацию, как, надеемся, нам удалось уже показать.

Сама она является точным воспроизведением сказанного архиепископом Афанасием (Евтичем)⁷⁹⁴, и для уяснения ее смысла полезно было бы посмотреть, как ее понимал он. В своей работе *Экклесиология апостола Павла* архиеп. Афанасий (тогда еще иеромонах) говорит, что человеческая природа была в Адаме единой, но вследствие грехопадения оказалась раздробленной. В Своем воплощении Бог-Слово вновь соединил человеческую природу, сделал ее единой, каковой она была в Адаме⁷⁹⁵. Но как нам следует понимать это «изначальное единство природы»? Архиепископ Афанасий говорит:

«существует единая общая природа во всех людях, хотя нам кажется, что она раздроблена грехом, разделена на множество индивидов»⁷⁹⁶.

⁷⁹² Постановление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 года) // <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5076149.html>. Данное решение, кстати, исправило некоторую каноническую двусмысленность ситуации, когда Священный Синод, одобрив поправки, сделанные на Конференции в ПСТГУ, отменил решение Архиерейского собора 2016 г., одобрявшего проекты документов.

⁷⁹³ Текст с некоторыми изменениями и уточнениями включен в настоящее сочинение. См.: **3.1. Свв. Ириней Лионский и Афанасий Александрийский.**

⁷⁹⁴ См.: Αθανάσιος Γεφύτις. Αλό την ελευθερία στην αγάπη. Δόμος, 2012. Σ. 188.

⁷⁹⁵ См.: Афанасий (Евтич), иеромонах. *Экклесиология Апостола Павла*: экклесиология. М.: Новоспасский монастырь, 2009. – 384 с. – С. 146.

⁷⁹⁶ Там же.

Здесь архиепископ Афанасий *буквально* следует в данном случае Лосскому⁷⁹⁷, прямо на него ссылаясь⁷⁹⁸. Работа архиепископа Афанасия изобилует цитатами из текстов Лосского, протоиерея Флоровского, и т.п., а также многочисленными ссылками на них (упомянут даже архиепископ Антоний (Храповицкий)).

Кстати, воспринята не только мысль, но и **метод переименования смысла святоотеческих текстов**, примеров которого было достаточно разобрано нами выше. Например, архиепископ Афанасий ссылается на тексты свт. Иоанна Златоуста:

«Человеческая природа едина и неповторима»⁷⁹⁹, но разбита грехом Адама. „Тогда природа человеческая разделялась сама в себе (καθ’ ἑαυτῆς)“⁸⁰⁰. Но Господь в Своем воплощении и вочеловечивании стал Новым Человеком, Новым Адамом, новым Родоначальником человеческого рода, Нового человечества (Церкви), и в Себе восстановил первоначальное единство человеческой природы. Эта вновь объединенная и во Христе восстановленная природа становится природой Церкви, ибо Христос одновременно и Глава и Первенец (κεφαλὴ καὶ ἀραρχή) Ее тела, „потому что и Господь

⁷⁹⁷ Напомним слова Лосского: «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами» (См. прим. 478).

⁷⁹⁸ См.: Афанасий (Евтич), иеромонах. *Экклесиология Апостола Павла*. Прим. 10. – С. 147.

⁷⁹⁹ Ср. св. Иоанн Златоуст. *Омилия 6, 2 на Послание к Колоссянам* (62, 229): «Человек не мал и не велик, но одна природа, и если что-то не от этой природы, то – не человек» (Ср. *Об имени усыпальницы и о Кресте*, 2 (49, 395); *Омилия 34, 3 на 1 Послание к Коринфянам* (61, 289); *Омилия 20, 1 на Послание Ефессянам* (62, 135). К этой одной природе относится и человеческая природа Христа (которая охватывает всецелую человеческую природу), но она безгрешна: «Христос имел не грешную плоть, а подобную нашей грешной, но безгрешную и по природе одинаковую с нами» (τῆ φύσει τὴν αὐτὴν ἡμῖν)» (*Омилия 13, 5 на Послание к Римлянам* (61, 515); ср. *Омилия 7, 2 на Послание к Евреям* (63, 63): «Наша плоть, – говорит Златоуст, – единосущна Христовой плоти, будучи из (того же) теста, ибо какова глава, таково и тело» (*О наслаждении будущими благами*, 6 (51, 352)»). Здесь видно всё значение выражения апостола Павла, что Христос – Глава и Первенец (κεφαλὴ καὶ ἀραρχή) тела Церкви. Об одной человеческой природе и ее единстве см. особенно св. Григорий Нисский. *К Авлавию о том, что не три Бога* (PG 45, 120): «Но естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, неувеличиваемая приложением, неумалаяемая отнятием; но, как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, нераздробляемою (συνεχῆς), всецелою (ὀλοκλήρος), неуделяемою причастникам ее по особой части каждому». – *Прим. иером. Афанасия*.

⁸⁰⁰ Св. Иоанн Златоуст. *О девстве*, 84 (48, 5950). – *Прим. иером. Афанасия*.

был из того же тела и того же состава (ἀπὸ τῆς μάζης καὶ τοῦ φύραματος τοῦτου)⁸⁰¹,⁸⁰².

Идя проторенным предшественниками путем архиеп. Афанасий приписывает свт. Иоанну мысли, которые невозможно обнаружить в цитируемых высказываниях святителя. Ничего другого, кроме того, что Христос единосущен нам по человеческой природе, имеет одинаковую с нами человеческую природу, то есть, как и мы, является человеком, только не имеющим греха, святитель не говорит. И «разделение самой в себе» человеческой природы означает отнюдь не то, что видит архиеп. Афанасий (что стало бы очевидно и самому архиеп. Афанасию, если бы он дал себе труд прочесть цитируемый текст полностью):

«Тогда природа человеческая разделялась сама в себе, и была непримиримая борьба; рассуждая о ней, Павел так говорит: *«но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих»* (Рим. 7:23). А теперь этого нет; „как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти“ (Рим. 8:3). За это, воздавая благодарность, Павел говорит: „бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом» (Рим. 7:24–25)⁸⁰³.

Итак, разделение природы совершается не в смысле разделения на индивиды, а в смысле внутренней борьбы в каждом человеке, в каждой человеческой ипостаси, в каждом индивиде. И примирение человека в самом себе с самим собою и с Богом совершается через Искупительную Жертву Спасителя. Что вставленное в цитату из *Послания к римлянам* слово «жертва» соответствует мысли свт. Иоанна видно, например, из таких его слов:

«Он принял на Себя наказание, которое мы должны были понести от Отца, и претерпел следовавшее затем мучение и здешнее поношение. Хочешь ли знать, как Он принял на Себя то и другое? „Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвой“, говорит апостол (Гал. 3:13). **Видишь ли, как Он принял наказание, угрожавшее свыше?»** (*На вознесение Господа нашего Иисуса Христа*, 2)⁸⁰⁴.

⁸⁰¹ Св. Иоанн Златоуст. Омилия 42, 1 на 1 Послание к Коринфянам (61, 363); ср. и Омилия 20, 3–4 на Послание к Ефессянам (62, 139). – *Прим. иером. Афанасия*.

⁸⁰² Афанасий (Евтич), иеромонах. Экклесиология Апостола Павла. – С. 96–97.

⁸⁰³ Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 1. – С. 372.

⁸⁰⁴ Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 2. – С. 487.

Как видим, интерпретация формулировки Документа имеет явно выраженный смысл, чуждость которого святоотеческой мысли была нами показана.

Добавим, что в написании Документа ведущую роль играл митрополит Иоанн (Зизиулас)⁸⁰⁵, испытывавший помимо влияния идей представителей «парижского богословия» еще и серьезное влияние де Любака⁸⁰⁶, который известен проповедью понимания Христа как «корпоративной личности»⁸⁰⁷.

Исходя из сказанного мы можем уверенно заключить, что происхождение формулировки в тексте Документа свидетельствует о том, что ее интерпретация определяется кругом совершенно чуждых православию идей, разбору которых посвящено наше сочинение.

По сути, **Критский собор мог стать (а отчасти и стал) аналогом II Ватиканского собора**, ибо на нем восторжествовала та же «новая теология», «вживляющая»⁸⁰⁸ инклюзивистский гностицизм Оригена в учение Церкви.

Но Бог не попустил Критскому собору обрести авторитет «всеpravославного», а его формулировкам – стать исповеданием веры Православной Церкви: документ *Миссия Православной Церкви в современном мире* не был подписан четырьмя Поместными Церквями, и его формулировки не были признаны выражающими православное учение на Архиерейском соборе РПЦ.

⁸⁰⁵ См.: Критский Собор одобрил документ «Миссия Православной Церкви в современном мире» // <https://www.sedmitza.ru/text/6401866.html>

⁸⁰⁶ См.: Ambrose Ih-Ren Mong. The One and Many: An Examination of John Zizioulas' Ecclesiology // *The Canadian Journal of Orthodox Christianity*. Vol. IX, 3. 2014. – P. 44–57.

⁸⁰⁷ См.: Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. – 275 с. – С. 182.

⁸⁰⁸ Выражение Бальгазара. См. прим. 272.

Вклады авторов

Идея: К. Г. Шахбазян, В. В. Крымов.

Обсуждение (включая черновые заметки): К. Г. Шахбазян, М. А. Шахбазян, В. В. Крымов.

Начальная редакция избранных фрагментов текста: К. Г. Шахбазян, М. А. Шахбазян, В. В. Крымов.

Текст в окончательной редакции: К. Г. Шахбазян, М. А. Шахбазян.

Библиографический список

Иностранные источники

1. Ambrose Ih-Ren Mong. The One and Many: An Examination of John Zizioulas' Ecclesiology // The Canadian Journal of Orthodox Cristianity. Vol. IX, 3. 2014. – P. 44–57.
2. Aristotle Papanikolaou. The Hermeneutical and Existential Contextuality of Orthodox Theologies of Personhood // Journal of Eastern Christian Studies 69 (1–4), 51–67, 2017.
3. Balthasar H.U. von. Our Task: a report and a plan (Communio Books). San Francisco: Ignatius Press, 1994. – 220 p.
4. Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1988.
5. Balthasar H.U. von. Presence et pensee : Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse. Paris: Beauchesne, 1942. XXVI. 152 p. [Микрофильм] М.: РГБ, 2007. – 1 рулон; 35 мм.
6. Balthasar Hans Urs von. Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. III. Dramatis personae: persons in Christ. San Francisco: Ignatius Press, 1992. – 550 p.
7. Balthasar H. U. von, Speyr, A. von. To the heart of the Mystery of the Redemption. San Francisco: Ignatius Press, 2010. – 136 p.
8. Balthasar H.U. von. Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco: Ignatius Press, 2003. – 424 p.
9. Balthasar H.U. von. Dare we hope that all men be saved?: with a short discourse on Hell. (translated by Dr. D. Kipp and Rev. L. Krauth). 2nd ed. San Francisco: Ignatius Press, 2014. – 260 p.
10. Balthasar, H.U. von v. Our Task: a report and a plan. Ignatius Press, 1994. Communio Books Series. 220 p.
11. Bathrellos D. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. Oxford University Press Inc., New York. USA. 2004. – 240 p.
12. Benakis L. The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // D.J. O'Meara (ed.). Neoplatonism and christian thought. Albany: State University of New York Press, 1982. P. 75–86.
13. Brian E. Daley sj. Apokatastasis and «Honorable Silence» in the eschatology of St. Maximus the Confessor // Maximus Confessor;

- Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 september 1980. Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982.
14. Cardinal Balthasar, H. U. v. Afterword / Anonymus. *Meditations on the Tarot: A Journey into Christian Hermeticism* (translated by R. Powell). Jeremy P. Tarcher/Putnam. New York, 2002. – 688 p.
 15. Gallaher B. ‘Sophiological’ Origins of Vladimir Lossky’s Apophaticism. *Scottish Journal of Theology*. Vol. 66. 2013. – P. 278–298.
 16. Ierodiakonou K., 2005. Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals // *Quaestio*. Vol. 5. 2005. – P. 67–82.
 17. Ierodiakonou K., Bydén, B. *Byzantine Philosophy* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/byzantine-philosophy/>
 18. Thunberg Lars . *Symbol and mystery in st. Maximus the confessor*. Fribourg Suisse, 1982. (Р.п.: URL =http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/thunberg_maxim.html).
 19. Marcel G. *Remarques sur les notions d’actes et de personne* // *Recherches philosophiques*. Fondées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier. Bd. 4, 1934. Paris: Boivin et Cie., Editeurs, 1935. VI, 530. – P. 150–164.
 20. Martin R. Balthasar and Speyr: First Steps in a Discernment of Spirits Angelicum. Vol. 91. 2014. – P. 273–302. URL =<https://www.jstor.org/stable/26392455>.
 21. O’Meara T. F. *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982. – 231 p.
 22. Origenes. *De Principes*. Lipsiae, In Bibliopolio Dykiano, 1836. – 394 c. [Электронный ресурс] https://books.google.ru/books?id=kZUUAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
 23. Origen. *Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*. By Hans Urs von Balthasar. Translated by Robert J. Daly S.J., Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1984. – XVIII + 216 p.
 24. Sivric I. *Bishop J.G. Strossmayer: New light on Vatican I*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1975. – 320 p.
 25. Speyr A. von. *Book of All Saints. Part One*. Edited with an introduction by H. U. v. Balthasar (thanslated by D. C. Schindler). San Francisco: Ignatius Press, 2008. USA. First edition. – 450 p.
 26. *The Errors of Vatican II* // http://www.sspxasia.com/Documents/SiSiNoNo/2003_May/errors_of_vatican_II.htm.
 27. Αθανάσιος Γιέφτιτς. Από την ελευθερία στην αγάπη. Δόμος, 2012.
- Источники на русском языке*
28. Августин, блаженный. *Беседы души с Богом*. «Public Domain». Мультимедийное издательство Стрельбицкого, 2015. – 80 с.
 29. Августин, блаженный. *Антипелагианские сочинения позднего периода*. М.: АС-ТРАСТ, 2008. – 480 с.
 30. Августин, блаженный. *Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты*. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 751 с.
 31. Августин, блаженный. *Трактаты о различных вопросах: бого-слобие, экзегетика, этика*. М.: Империиум Прес, 2005. – 347 с.
 32. Анастасий Синаит, преподобный. *Избранные творения*. М.: Паломникъ; Сибирская благовонница, 2003. – 477 с. (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви»).
 33. Антоний (Храповицкий), митрополит. *Догмат Искупления*. М., 2002. – 245 с.
 34. Антоний (Храповицкий), митрополит. *Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы* // *Собрание сочинений*. Т. II. М.: ДАРЪ, 2007. – 1024 с.
 35. Асмус Валентин, протоиерей. *Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие* // *Богословский сборник*. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 1997–2002. Вып. 7. 2001. – 335 с. – С. 56–81.
 36. Афанасий (Евтич), иеромонах. *Экклесиология Апостола Павла: экклесиология*. М.: Новоспасский монастырь, 2009. – 384 с.
 37. Афанасий Великий, святитель. *Творения: в 4 т.; [вступ. статья А. В. Горского]*. Репр. изд. М.: Изд-во Спасо-Преображенско-го Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. (Серия «Памятники церковной письменности»). Т. 1. – 478 с.; Т. 2. – 509 с.; Т. 3. – 541 с.; Т. 4. – 479 с.
 38. Бальгазар Х. У фон. *Истина симфонична*. М.: Институт фило-софии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 152 с.

39. Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие») – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 288 с.
40. Бальтазар Ганс Урс фон. Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Свящ. Писанием. М.: Мысль, 1992. – 205 с.
41. Бальтазар Ганс Урс фон. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и Жизнь, 2001. – 368 с.
42. Бальтазар фон Г. У. О простоте христиан // «Символ». Париж, 1993. № 29. – С. 7–69.
43. Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. № 3 (14). М., 1997. – С. 106–132; № 2 (16); М., 1998. – С. 108–140; № 1 (19); М., 1999. – С. 92–109; № 1 (23). – С. 67–86. М., 2000; № 3 (25). М., 2000. – С. 115–134.
44. Булгаков С. Н. Агнец Божий. О богочеловечестве. М.: Общеизвестный православный ун-т, основанный протоиер. А. Менем, 2000. – 464 с.
45. Булгаков С. Н. Труды о Троичности. (Серия «Исследования по истории русской мысли»: Т. 6). М.: ОГИ, 2001. – 330 с.
46. Булгаков Сергей, протоиерей. Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945. – 641 с.
47. Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ, 1998. – С. 7–104.
48. Бурмистров К. Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 6. М., 2003. – С. 33–50.
49. Василий Великий, святитель. Беседы на псалмы // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийския / Репринт. воспроизвед. изд. 1845 г. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1991–1993. Ч. 1. 1991. – 406 с.
50. Василий Великий, святитель. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. В 4-х т. Ч. III. М.: Паломник, 1993. – 505 с.
51. Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской: Новый испр. пер. Моск. духов. акад. Т. 1–3. СПб.: П. П. Сойкин, 1911. Т. 3. – 447 с.
52. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Письма / ред.: монахиня Иулиания (Самсонова). М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 559 с.
53. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. (Серия «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе»). Т. 1: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. 2008. – 1135 с.
54. Вёрн Д. Философские и богословские традиции Тюбингена и экклезиология А. С. Хомякова // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. М., 2007. – С. 445–450.
55. Восточные отцы и учителя церкви V века. М.: Изд-во МФТИ, 2000. – 416 с. (Серия: «Памятники святоотеческой письменности»).
56. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. – 382 с.
57. Гайденко П. П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и В. С. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. № 2. 2005. – С. 202–206; № 3. 2005. – С. 220–229.
58. Гарнак А. История догматов. Раннее христианство. В 2 т. Т. 1. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио. 2001. – 656 с. (Б-ка «Р. Х. 2000»). Серия «Религиозная философия»).
59. Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ. Сост. Э. Блейн. М.: Прогресс-Культура, 1995. – 416 с.
60. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений: в 2-х томах. Репр. изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. 1994. – 680 с.; Т. 2. 1994. – 596 с.
61. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Собрание творений: в 2-х томах / Репр. изд. [Б. м.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. 1994. – 680 с.; Т. 2. 1994. – 596 с.
62. Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. В 2 томах. Краснодар: Б-ка Свято-Ильинского храма: Текст, 2006. (Серия «Патристика: тексты и исследования»). Т. 1. – 362 с.; Т. 2. – 444 с.
63. Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения. Краснодар: Текст, 2006. – 368 с.

64. Григорий Нисский, святитель. Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009. – 464 с. (Серия «Патристика: тексты и исследования»).
65. Григорий Палама, епископ Фессалоникийский, святитель. Беседы: в 3 т. / Пер. с греч. архимандрит Амвросий (Погодин). М.: Изд. отд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. – 255 с.; Т. 2. – 248 с.; Т. 3. – 259 с.
66. Григорий Палама, святитель. Сто пятьдесят глав / пер. с греч. и примеч. А.И. Сидорова. Краснодар: Текст: Б-ка Свято-Ильинского храма, 2006. – 214 с. (Серия «Патристика: тексты и исследования»).
67. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. Творения: в 2 томах. М.: Сибирская благовонница, 2007. (Серия «Полное собрание творений святых отцов церкви и церковных писателей в русском переводе»). Т. 1: Слова. 2007. – 895 с.; Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. 2007. – 943 с.
68. Давыденков Олег, протоиерей. Догматическое богословие: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
69. Давыденков Олег, протоиерей. Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. – 328 с.
70. Давыденков Олег, протоиерей. Христологические основания православного учения об обожении. Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. Международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 15–18 ноября 2010 г.). М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2012. – 830 с. – С. 442–455.
71. Деяния Вселенских Соборов. В 4-х т. СПб.: Воскресение; Паломник; Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. Т. I. – 597 с.; Т. II. – 304 с.; Т. III. – 573 с.; Т. IV. – 645 с.
72. Деяния девяти поместных соборов / изд. при Казанской Духовной Академии в рус. пер. – изд. 2-е. – Казань: Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1901. – 155 с.
73. Дионисий (Шлёнов), иеромонах. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – С. 357–362.
74. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. – 854 с. (Византийская библиотека. Источники).
75. Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – 528 с.
76. Заикин С.П. Раннее творчество Вл. Соловьева: коррективы к пониманию // Никольский А. А. Русский Ориген XIX в. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2000. – С. 335–359.
77. Иларион (Троицкий), священномученик. Творения: в 3 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. Т. 1: Очерки из истории догмата о церкви. – 503 с.; Т. 2: Богословские труды. – 391 с.; Т. 3: Церковно-публицистические труды. – 599 с.
78. Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. – 275 с.
79. Иоанн Дамаскин, преподобный. Два слова на Рождество Пресвятой Богородицы // Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. Изд. Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря. СПб., 1869. СПб.: В Типографии А. Траншеля, 1868. – С. 15–43.
80. Иоанн Дамаскин, преподобный. Источник знания / Творения преподобного Иоанна Дамаскина; Пер. и коммент. Д.Е. Афиногенова [и др.]. М.: Индрик, 2002. – 414 с. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Серия «Святоотеческое наследие». Т. 5).
81. Иоанн Дамаскин, преподобный. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и коммент. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. – 349 с.
82. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста: в 12 т. [Репр. изд.]. М.: Православная книга; Златоуст; Православное братство «Радонеж», 1991–2004. Т. 1. Кн. 1. 1991. – 399 с.; Т. 4. Кн. 1. 1994. – 913 с.; Т. 8. Кн. 1.

2002. – 464 с.; Т. 8. Кн. 2. 2002. – 522 с.; Т. 9. Кн. 2. 2003. – С. 529 с.; Т. 11. Кн. 1. 2004. – 479 с.
83. Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Переступить порог надежды. М.: Истина и жизнь, 1995. – 288 с.
84. Иоанн Павел II. Верую в Иисуса Христа Искупителя. М.: Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, 1998. – 484 с.
85. Иринеи Лионский, св. еп. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1996. – 638 с. (Серия «Библиотека Отцов и учителей церкви»).
86. Исаак Сирин, преподобный. Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. – 635 с. (Серия «Сокровищница святоотеческой письменности»).
87. Искупитель человека (Redemptor Hominis). Окружное послание (Энциклика) Его Святейшества Папы Иоанна Павла II Верховного Понтифика // http://ccsconline.ru/redemptor_hominis.pdf
88. История II Ватиканского собора / под общ. ред. Джузеппе Альбериги, рус. изд. под общ. ред. Алексея Бодрова и Андрея Зубова. В 5-х т. М: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2003–2009 (Серия «История церкви»). Т. I. 2003. – 621 с.; Т. IV. 2007. – 849 с.; Т. V. 2009. – 882 с.
89. Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб: Алетейя, 1994. – 532 с.
90. Карсавин Л. П. О началах. М. – Берлин: Директ-Медиа, 2016. – 476 с.
91. Карсавин Л. П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. – 496 с. (Серия «Библиотека духовного возрождения»).
92. Катехизис Католической Церкви. 4-е изд. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 813 с.
93. Киприан (Керн), архимандрит. «Олицетворение» Михаила Акомината (К истории учения о человеке в Византии) // Православная мысль. Париж, 1949. Вып. VII. – С. 85–104.
94. Кирилл Александрийский, святитель. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / Перевод с древнегреческого, предисл. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад: МДАиС, 2010. – С. 15–31.
95. Кирилл Александрийский, святитель. Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / Перевод с древнегреческого, вступ. ст. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. № 7. Сергиев Посад: МДАиС, 2008. – С. 17–38.
96. Кирилл Александрийский, святитель. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Краснодар: Текст, 2014. – 383 с.
97. Кирилл Александрийский, святитель. Послание к египетским монахам / Перевод с древнегреческого, вступ. ст. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. № 11–12. Сергиев Посад: МДАиС, 2010. – С. 69–100.
98. Кирилл Александрийский, святитель. Творения Святителя Кирилла, епископа Александрийского / Общ. ред.: А. И. Сидоров. М.: Паломник, 2000–2002 (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви»). Кн. 1: О поклонении и служении в духе и истине. – 2000. – 733 с.; Кн. 2, ч. 1: Γλαφυρα или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея; Толкование на Евангелие от Иоанна. – 2001. – 797 с.; Кн. 3, ч. 2–4: Толкование на Евангелие от Иоанна. – 2002. – 909 с.
99. Кирилл, архиепископ Иерусалимский, святитель. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синод. б-ка, 1991. – 366 с.
100. Козырев А. П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С. А., 2007. – 544 с.
101. Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. – С. 199–220.
102. Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы / пер.: Савва (Тутунов), иеромонах // Богословские труды. М., 2007. № 41. – С. 146–211.
103. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
104. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – 632 с.
105. Лосский Вл. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. – 390 с.
106. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период / При участии В. А. Баранова. – СПб.: Аxioma, 2006. – 553 с.
107. Любак Анри де. Католичество. Пер. с фр. Вл. Зелинского. М. – Милан: Христианская Россия, 1992. – 397 с.

108. Любак Анри де. Мысли о Церкви. М. – Милан: Христианская Россия, 1994. – 302 с.
109. Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. Реджо Эмилия: Нова ет ветера, 1988. – 350 с.
110. Макарий Египетский, преподобный. Творения преподобного Макария Египетского. М.: Паломникъ, 2002. – 638 с.
111. Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 808 с. (Византийская философия. Т. 15; Smaragdos Philocalias).
112. Максим Исповедник, преподобный. Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д.А. Черноглазова; науч. ред. Г.И. Беневич; отв. ред. Д.А. Поспелов. М.; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. – 488 с. – (Византийская философия. Т. 6; Smaragdos Philocalias).
113. Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006. – 464 с. (Bibliotheca Ignatiana).
114. Максим Исповедник, преподобный. Творения / пер., вст. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993 (Серия «Святоотеческое наследие»). Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. 1993. – 352 с.; Т. 2: Вопросы к Фалассию / пер. и коммент. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. 1994. – 346 с.
115. Максим Исповедник, преподобный. Письма. / Пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневич. Отв. ред. Д.С. Бирюков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 288 с. (Византийская философия. Т. 2; Smaragdos Philocalias).
116. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 445 с.
117. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие. Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
118. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2000. – 316 с.
119. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: Эксмо; Православ. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013. – 832 с.
120. Николай Кавасила, святитель. Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2002. – 240 с.
121. Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб.: Наука, 2000. – 419 с.
122. О святых иконах и иконопочитании. Опровержения иконоборцев. Сборник трудов. Краснодар: Текст, 2006. – 330 с.
123. Ориген. Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе / Вып. I. О началах (с введением и примечаниями). Казань: Типо-литография Императорского Университета, издание Казанской Духовной Академии, 1899. – 504 с.
124. Ориген. Толкование на Евангелие от св. Иоанна / Перевод с греческого А. Цуркана. Электронное издание: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_3.shtml.
125. Папа Пий XII. Humani Generis. О некоторых ложных мнениях, угрожающих подрывом основ католического учения // http://www.unavoce.ru/library/humani_generis.html
126. Паскаль Блез. Мысли. СПб: Северо-Запад, 1995. – 572 с.
127. Пастырская конституция «Gaudium et Spes», 22. 7 декабря 1965 г. // Документы II Ватиканского собора. Изд-во Паолине, 1998. – 589 с. С. 377–466.
128. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007. – 200 с.
129. Платон. Тимей // Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1990–1994 (Серия «Философское наследие»). Т. 3. 1994. – 654 с.
130. Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Краснодар: Текст, 2011. – 272 с.
131. Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // И.В. Попов. Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. – 744 с. – С. 49–116.
132. Попов И.В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский // И.В. Попов. Труды по патрологии. Т. I. Сергиев Посад, 2004. – 744 с. – С. 417–734.
133. Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2-х т. Т. II. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. – 635 с.

134. Пространный христианский катихизис Православной Кафоллической Восточной Церкви: учеб. пособие для преподающих и изучающих Православие / [сост. свт. Филарет (Дроздов)]. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2006. – 166 с.
135. Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
136. Ранер Карл. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с. (Серия «Современное богословие»).
137. Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – 734 с.
138. Ратцингер Йозеф. Введение в христианство: лекции об апостольском символе веры. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2006 (М.: Типография «Наука»). – 301 с.
139. Серафим (Соболев), архиепископ. Искажение православной традиции в русской богословской мысли. М., 1997. Репринт. изд. 1943 года. – 300 с.
140. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. Т. 1. Слова 1–52. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 496 с.
141. Слова на Рождество Христово / Святитель Лев Великий; Пер. Д. Зотова. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000. – 93 с. То же: III, 1. PL 54, col. 200A.
142. Соловьев В. С. Собрание сочинений / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. – 2-е изд. – СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. III. СПб., 1912. – 430 с.; Т. VIII. СПб., 1914. – 722 с.; Т. IX. СПб., 1913. – 435 с.
143. Сонни А. Михаил Акоминат, автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Византийское обозрение. Юрьев, 1915. Т. 1. С. 104–116.
144. Спаский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, с кратким предварительным очерком его жизни. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 560 с.
145. Старшие Арканы Таро: Медитации авт., пожелавшего остаться неизвестным [Пер. с фр.] / Введ. Р. Шпемана; предисл. Балтазара Г. У. фон. – СПб.: Алетейя: ТО «Ступени», 1997. – 732 с.
146. Стацевич Доминик. Пространный римско-католический догматический и нравоучительный катихизис для руководства при преподавании Закона Божия во всех учебных заведениях, составленный Доминиканского ордена священником, ныне ректором Римско-католической духовной академии Домиником Стацевичем. Вильна: А. Г. Сыркин, 1885. – 190 с.
147. Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. М.: Паломник, 2003. – 718 с.
148. Творения иже во святых Отца нашего Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1901. Т. 6. – 482 с.
149. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви», т. 4). М.: Паломникъ, 1996. – 391 с.
150. Творения святого Григория Ниссакого: [в 8 ч.]. Москва: Тип. В. Готье, 1861–1872 (Серия «Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии»). Ч. 1. 1861. – 469 с.; Ч. VII. 1868. – 538 с.
151. Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск: Харвест, 2001. – 560 с.
152. Титова А. О. Мёлер и Хомяков // Русское богословие. Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 48–76.
153. Тихомиров Д. И. Св. Григорий Нисский, как моралист: Этико-историческое исследование / [Соч.] Д. Тихомирова. Могилев на Днепре: скоропечатня и лит. Ш. Фридланда, 1886. – 384 с.
154. Томос Константинопольского собора 1368 года // PG 151, col. 709D. Перевод монаха Диодора (Ларионова), рукопись.
155. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», М.: изд. кн-ва «Путь», 1914 // Русская мысль. 1914. Кн. 5. – С. 25–54.
156. Феодор (Юлаев), иеромонах, и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // Православная энциклопедия. Т. 34. 2014. – С. 225–291.
157. Феодорит Кирский, блаженный. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. Т. 1. – 440 с.
158. Феофан Затворник, святитель. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М.: Правило веры; Звенигород (Моск. обл.): Саввино-Сторожев. ставропиг. мужской монастырь, 2005. – 611 с. (Серия «Духовное наследие святителя Феофана Затворника»).

159. Феофан Полтавский, архиепископ. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате искупления. М.: Православное действие, 1998. – 90 с.
160. Феофилакт Болгарский, блаженный. Благовестник. В 3-х кн. Изд-во. Сретенского монастыря, 2000. – 2206 с.
161. Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные отцы IV–VIII веков / Репр. изд. Париж, 1931, 1933. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 542 с. (239, 260, 41 с.).
162. Флоровский Георгий, протоиерей. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. – 488 с.
163. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991. – 601 с.
164. Фома Аквинский. Сумма теологии / Перевод, ред. и примеч. С. И. Еремеева. Киев, 2002–2015. Часть II–I. Вопросы 49–89. Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2008. – 536 с. Ч. III. Вопросы 1–26. Киев: Ника-Центр, 2012. – 336 с.
165. Христианское вероучение: Догмат. тексты учительства церкви III–XX вв. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – 550 с.
166. Эве Франсуа, священник. Тексты о Церкви: Приложение к учебному пособию «Курс экклезиологии». М., 1994. – 28 с.
- Сетевые СМИ*
167. Состоялась первая в истории России защита докторской диссертации по теологии // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5439546.html>.
168. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–3 февраля 2016 года) // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/4367700.html>
169. Митрополит Волоколамский Иларион рассказал на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о результатах изучения документов Критского Собора // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5073482.html>, 30.11.2017
170. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 2017 года) // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5076149.html>
171. Билотас В. Карл Ранер: краткое жизнеописание // http://www.binetti.ru/studia/bilotas_2.shtml
172. Итоговая резолюция научно-практической конференции «Всеpravославный собор: мнения и ожидания» // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4437272.html>, 20.04.2016
173. Журналы заседания Священного Синода от 3 июня 2016 года. ЖУРНАЛ №35. Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4486294.html>, 5.06.2016
174. Журналы заседания Священного Синода от 15 июля 2016 года. ЖУРНАЛ №48. Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4561903.html>, 16.07.2016
175. Миссия Православной Церкви в современном мире // <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127353/>
176. Миссия Православной Церкви в современном мире / Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church // Официальный сайт. <https://www.orthodoxcouncil.org/web/holy-and-great-council/-/mission-orthodox-church-today-world>, 10.07.2016
177. Критский Собор одобрил документ «Миссия Православной Церкви в современном мире» // Седмица.RU. Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия». URL: <https://www.sedmitza.ru/text/6401866.html>

Именной указатель

Август стр. 173, 177, 205
Августин, блаженный стр. 34, 44, 45, 46, 82, 83, 133, 134, 218, 219
Анастасий Синаит стр. 108, 174, 176, 220, 245, 248
Ансельм Кентерберийский стр. 18, 24, 230, 287
Антоний (Храповицкий) стр. 3, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 343, 348, 356
Аристотель стр. 70, 75, 265
Асмус Валентин стр. 293, 348
Афанасий Александрийский стр. 3, 4, 55, 56, 127, 128, 136, 137, 138, 152, 219, 251, 302, 303, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 342, 343, 344, 349, 354
Афанасий (Евтич) стр. 342, 343, 344, 349
Афанасий Великий (см. Афанасий Александрийский)

Бальтазар Ганс Урс фон стр. 3, 22, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 127, 150, 177, 181, 184, 206, 236, 251, 251, 345, 349, 355
Бальтазар Ханс Урс фон (см. Бальтазар Ганс Урс фон)
Булгаков С.Н. стр. 3, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 349
Бурмистров К. стр. 282, 349

Василий Великий стр. 4, 37, 75, 92, 149, 158, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 265, 266, 285, 286, 294, 317, 318, 319, 320, 321, 349, 350
Вёрн Д. стр. 281, 350

Гаврюшин Н.К. стр. 253, 350
Гайденко П.П. стр. 282, 350
Гарнак А. стр. 54, 296, 297, 300, 301, 350
Георгий Флоровский стр. 126, 136, 137, 138, 153, 156, 180, 251, 343, 350, 356
Григорий Богослов стр. 128, 129, 135, 157, 164, 165, 168, 177, 200, 203, 216, 217, 226, 237, 248, 321, 322, 328, 350
Григорий Нисский стр. 4, 27, 28, 31, 35, 37, 38, 49, 54, 56, 59, 63, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 105, 107, 119, 120, 150, 154, 165, 169, 171, 177, 181, 184, 186, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 201, 203, 204, 226, 245, 247, 284, 295, 296, 300, 317, 319, 320, 321, 343, 350, 355

Григорий Палама стр. 123, 186, 187, 229, 230, 238, 239, 250, 350, 355

Давыденков Олег стр. 3, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 333, 350, 351
Дионисий (Шлёнов) стр. 67, 71, 208, 214, 215, 221, 223, 271, 334, 351, 353

Жиль Рутье стр. 5, 16

Заикин С.П. стр. 281, 351

Иларион (Троицкий) стр. 3, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 348, 351

Иоанн (Зизиулас) стр. 345, 351

Иоанн Дамаскин стр. 4, 13, 14, 43, 68, 101, 103, 104, 107, 108, 115, 124, 125, 135, 143, 158, 160, 164, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 196, 198, 199, 200, 201, 216, 217, 222, 224, 238, 245, 248, 271, 318, 328, 329, 332, 334, 351

Иоанн Златоуст стр. 4, 28, 33, 128, 131, 132, 149, 188, 227, 323, 326, 327, 343, 351

Иоанн Павел II стр. 11, 17, 19, 22, 352

Иринеи Лионский стр. 3, 4, 27, 185, 188, 189, 190, 222, 244, 247, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 317, 321, 342, 352

Исаак Сирин стр. 219, 221, 352, 355

Кавасила Николай стр. 130, 190, 230, 231, 232, 354

Карсавин Л.П. стр. 3, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 267, 269, 352

Киприан (Керн) стр. 187, 352

Кирилл Александрийский стр. 4, 27, 28, 31, 35, 106, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 176, 218, 232, 233, 234, 235, 298, 322, 332, 352, 354

Кирилл, архиепископ Иерусалимский стр. 31, 32, 153, 180, 353

Козырев А.П. стр. 282, 353

Конт Август стр. 277

Ларше Ж.-К. стр. 98, 156, 353

Лосский В.Н. стр. 3, 126, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 201, 203,

204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 282, 343, 353

Лурье В. М. стр. 200, 353

Любак Анри де стр. 3, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 79, 81, 93, 96, 97, 120, 192, 193, 194, 198, 201, 206, 244, 252, 281, 284, 345, 353

Макарий Египетский стр. 187, 188, 353

Максим Исповедник стр. 4, 27, 28, 54, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 97, 108, 123, 124, 143, 146, 147, 154, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 196, 198, 199, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 248, 250, 251, 271, 318, 328, 332, 334, 349, 351, 353, 354

Мейендорф Иоанн стр. 3, 102, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 241, 345, 351, 353, 354

Никольский А. А. стр. 275, 281, 351, 354

Ориген стр. 6, 8, 27, 40, 46, 49, 53, 57, 58, 61, 62, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 153, 194, 202, 203, 206, 275, 281, 300, 336, 345, 351, 354

Папа Иоанн Павел II стр. 22, 352

Папа Пий XII стр. 21, 354

Паскаль Блез стр. 39, 40, 354

Петров В. В. стр. 56, 176, 354

Платон стр. 39, 40, 309, 315, 354

Попов И. В. стр. 46, 47, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 354

Прп. Максим Исповедник стр. 4, 54, 56, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 84, 86, 89, 92, 94, 97, 123, 143, 146, 154, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 196, 198, 199, 206, 208, 212, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 228, 229, 248, 250, 251, 271, 318, 328, 332, 334, 349, 351, 353, 354

Ранер Карл стр. 3, 22, 24, 25, 26, 97, 354, 357

Ратцингер Йозеф стр. 17, 18, 19, 20, 22, 120, 355

Севир Антиохийский стр. 100, 350

Серафим (Соболев) стр. 282, 355

Симеон Новый Богослов стр. 219, 355

Соловьёв В. С. стр. 3, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 301, 349, 350, 351, 353, 354, 355

Сонни А. стр. 187, 355

Спасский А. А. стр. 55, 342, 355

Стацевич Доминик стр. 15, 355

Титова А. О. стр. 281, 355

Тихомиров Д. И. стр. 89, 90, 355

Трубецкой Е. Н. стр. 301, 356

Феодор (Юлаев) стр. 106, 113, 233, 234, 352, 356

Феодорит Кирский стр. 104, 133, 134, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 190, 197, 219, 220, 325, 355, 356

Феофан Затворник стр. 4, 325, 327, 356

Феофан Полтавский стр. 282, 356

Феофилакт Болгарский стр. 80, 356

Феофил Антиохийский стр. 219

Флоренский П. А. стр. 301, 356

Флоровский Георгий стр. 126, 136, 137, 138, 153, 156, 162, 180, 251, 343, 350, 356

Фома Аквинский стр. 12, 13, 14, 19, 352, 356

Шарден Пьер Тейяр де стр. 22

Эве Франсуа стр. 52, 356

Мы благодарны всем, кто своими пожертвованиями сделал возможным выход этой книги. Многие пожелали остаться неизвестными, но их имена знает Бог; чьи-то имена мы увидели в банковских сообщениях о переводе; кого-то мы знаем лично. Мы молимся обо всех вас и просим молитв у читателей.

Наши жертвователи

Александр Дубонос, Александр Петровский, Алексей В., Алексей Гудков, Алексей П., Алексей Буров, Андрей Ломоносов, Андрей С., Андрей Ш. (Иннокентий), Андрей Фёдоров, Артемий Рыжов, иерей Богдан Бойко, Вадим и Евгений Новиковы, Валерий Синильщиков, Василий Бубнов, Вячеслав М., Вячеслав Тихонов, Денис Б., Денис Мызников, Дмитрий Кочура и Валерия Сайченко, Дмитрий Артемьев, Дмитрий Судаков, Дмитрий Филин, Евгений Веселов, Евгений Газов, Евгений И., Елена Б., Елена Букина, Жанна Л., Иван Игнатенко, Игорь и Людмила Углевы, Игорь М., Илья Б., Кирилл Ковалев, Константин Борисович, иеромонах Корнилий (Колосков), Марина Марухно, Михаил (Ахмад) Еркауи, Михаил Еркович, Михаил Колесников, Михаил Михович, Михаил Смаглюк, Наталия Грачёва, Наталия О., Никита и Любовь Казаковы, Николай Мгебришвили, Николай Погорелов, Пётр Петров, Роман Д., протоиерей Сергей Золотарёв, Тамара А., Татьяна Сергеева, иеромонах Феодор (Юлаев), Эдуард А., Эмилия Никифорова, Юрий Гамрай, Юрий К.

Научное издание

К. Г. Шахбазян, В. В. Крымов, М. А. Шахбазян

ЗРАКЪ РАБА ПРИИМЪ...

*К вопросу об искажениях ортодоксального понимания
Боговоплощения в католической и православной богословской
мысли конца XIX – начала XXI в.*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ТРАДИЦИЯ»

350072, г. Краснодар, ул. Зиповская, 9.

Тел.: (861) 277-65-32, 274-08-38.

E-mail: id.tradition2006@gmail.com

www.idtrd.ru

Главный редактор *Е. В. Сидорова*

Литературный редактор *М. В. Юрченко*

Корректор *И. Б. Бородина*

Технический редактор *К. В. Александрова*

Вёрстка *К. П. Мятчин*

Подписано в печать 16.10.2020.
Формат $60 \times 90^{1/16}$. Бумага офсетная.
Гарнитура SchoolBook. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 21,4. Тираж 500 экз.