

Библейско-богословская коллекция
Серия «Догматическое богословие»
Современные богословские исследования

Леонов В., свящ.

**БОГ ВО ПЛОТИ.
СВЯТООТЕЧЕСКОЕ
УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
ПРИРОДЕ ГОСПОДА
НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА**

© Сканирование и создание электронного варианта:
издательство «Аксион эстин» (www.axion.org.ru), 2009



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009

Священник
ВАДИМ ЛЕОНОВ

БОГ ВО ПЛОТИ

Святоотеческое учение
о человеческой природе
Господа нашего Иисуса Христа



ДРАККАР
Москва 2005

По благословению
ЕГО БЛАЖЕНСТВА
БЛАЖЕННЕЙШЕГО ГЕРМАНА
Архиепископа Вашингтонского,
Митрополита всея Америки и Канады,
Предстоятеля Автокефальной Православной
Церкви в Америке

ББК 86. 372

Л-47

Леонов Вадим, свящ.

Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. – М., 2005. – 215 с.

Данная работа посвящена одной из важнейших и интереснейших тем в области православного богословия – тайне Боговоплощения. Как в древности, так и в наши дни Евангельское свидетельство о Спасителе подвергалось нападкам и искажениям с разных сторон. Общий смысл всех искажений направлен к одной цели – приспособить учение Церкви к греховному мировоззрению. Эта цель достигалась двумя путями: рационализацией тайны Откровения и оправданием греховных принципов жизни человека. И по сей день актуальным остается сохранение Божественного Откровения о Христе в неповрежденном виде. В данной работе раскрываются основы святоотеческого учения о Господе нашем Иисусе Христе, излагаются ключевые темы из области православной антропологии и христологии. Книга содержит множество цитат из творений святых Отцов и может значительно содействовать всем, изучающим и интересующимся этими темами.

В 2000-м году эта работа была защищена автором в Московской Духовной Академии в качестве кандидатской диссертации. В протоколе заседаний (комиссия № 30 Совета МДА от 1 июня 2000 г.) после защиты этой работы было вынесено следующее решение: «Постановили: оценить работу как отличную и просить Совет Академии о присуждении автору ученой степени кандидата богословия. Рекомендовать Редакционно-издательскому Совету работу священника Вадима Леонова к изданию».

На обложке книги – икона из иконостаса Храма св. вмц. Екатерины на Всполье, г. Москва.

© Священник Вадим Леонов, 2005

© ООО «Дракар»

© Щербина А. В., обложка

ПРЕДИСЛОВІЕ

Въ основѣ предлагаемой книги — кандидатская диссертация священника Вадима Леонова по кафедрѣ догматическаго Богословія. Это — достаточно рѣдкій случай, т.к. подавляющее большинство диссертаций и дипломныхъ работъ пишутся въ духовныхъ школахъ на темы церковноисторическія.

Многіе изъ насъ думаютъ, что въ области догматики все давно опредѣлено, и наша задача, задача многихъ десятковъ поколѣній послѣ эпохи Вселенскихъ Соборовъ — систематизировать постановленія Древней Церкви. На самомъ дѣлѣ все совсѣмъ не такъ. Догматическихъ вѣроопредѣленій Соборовъ очень мало. «Депозитъ вѣры» Православной Церкви — не только соборные Символы и оросы, но и творенія святыхъ отцовъ. Собственно, всѣ вѣроучительныя святоотеческія творенія можно разсматривать какъ пространнѣйшій комментарий къ соборнымъ постановленіямъ. Но мы не найдемъ въ этомъ необозримомъ корпусѣ трудовъ древнихъ богослововъ идеальной гармоніи. Тамъ существуютъ различныя направленія и столько же неповторимо личныхъ преломленій, сколько и самихъ личностей авторовъ. Этому великому наслѣдію просто невозможно дать какое-то одно, строго опредѣленное, общеобязательное истолкованіе. Недаромъ даже отдѣлившіяся отъ Православной Церкви общины — отъ «монофизитовъ» до католиковъ и даже нѣкоторыхъ протестантскихъ деноминацій и отдѣльныхъ теологовъ — ссылаются на свв. отцовъ и на древніе Соборы.

И въ самой Православной Церкви существуютъ различныя богословскія системы, по-разному понимающія даже ос-

новныя догматы триадологіи и христологіи. Можно сказать, что каждый вѣкъ, каждый періодъ церковной исторіи имѣлъ свои нюансы, свой обликъ христологіи. Съ одной стороны, это свидѣтельствуетъ о томъ, что «жизнь жительствоуетъ», и въ постоянно обновляемомъ богословскомъ видѣніи Живаго Бога и Христа проявляется не только устремленіе души христіанской, ищущей познанія Бога въ живомъ Богообщеніи, но и дѣйствіе благодати, обновляющей наши души и умы и дающей намъ Богопознаніе вѣчное и всегда новое, ибо живое и животворящее. Но, съ другой стороны, въ этомъ непрестанномъ процессѣ есть рискъ неощутимо выйти за предѣлы нерушимыхъ границъ, начертанныхъ Соборами.

В XIX в. русское богословіе имѣло ощутимый «антіохійскій» кренъ. Это выражалось въ недооцѣнкѣ александрійскаго богословія, въ частности, св. Кирилла; въ переоцѣнкѣ такихъ неоднозначныхъ богослововъ какъ бл. Феодоритъ; въ недооцѣнкѣ кирилловой составляющей Халкидона; въ крайне низкой оцѣнкѣ V Вселенскаго Собора съ его гармонизирующими усилиями. В предѣлѣ это вело къ несторіанскому видѣнію Христа. Извѣстный профессоръ начала XX в. писалъ: «На Голгоѣѣ совершено было Богочеловѣкомъ отреченіе отъ воли грѣховной, человѣческой. Эта воля трепетала креста, хотѣла пройти мимо его, просила, да мимоидетъ крестъ...». Здѣсь происходитъ раздѣленіе единаго Богочеловѣка на двѣ личности, причемъ человѣку Христу оказываются свойственными если не грѣховныя дѣла, то, во всякомъ случаѣ, грѣховныя движенія души.

Почему были возможны подобныя серьезныя ошибки? Одна изъ главныхъ причинъ — недостаточность патристической основы богословія. Были прекрасно извѣстны отеческія творенія первыхъ четырехъ вѣковъ. Но христологическія споры шли въ V–VIII вв. В минувшемъ XX вѣкѣ патрологическія изслѣдованія, въ которыхъ въ мѣру историческихъ возможностей имѣла долю и русская наука, сдѣлали большой шагъ впередъ и христологія получила новыя перспективы уточненія и углубленія. Осуществляется парадоксальный, но весьма точный призывъ прот. Г. Флоровскаго: «впередъ, къ святымъ отцамъ!».

Въ трудѣ свящ. В. Леонова разсматриваются основныя вопросы христологіи, получающіе въ богословской мысли раз-

ные отвѣты. Одинъ изъ главныхъ — воспринялъ ли Сынъ Божій человеческое естество, поврежденное грѣхомъ, или же оно было въ Немъ свято и непорочно. Эти вопросы получаютъ у Автора отвѣты, тщательно и убѣдительно вывѣренные на обширномъ святоотеческомъ матеріалѣ. Думается, работа отца Вадима будетъ способствовать тому, что и другіе богословы обратятся къ догматической проблематикѣ, и достиженія отдѣльныхъ богослововъ обратятся въ достояніе Церкви, опредѣлять ростъ нашего церковнаго сознанія.

Протоіерей В. Асмусъ.

ВВЕДЕНИЕ

«Слово стало плотью» (Ин. 1, 14) — эти слова святого евангелиста Иоанна Богослова являются неисчерпаемой темой для христианского богословия, в них содержится указание на величайшие тайны Божественной Премудрости, к ним с особым вниманием прислушивается каждый человек, желающий приблизиться к пониманию события, произошедшего 2000 лет назад.

По учению святых Отцов человеческий род, ниспавший после грехопадения Адама под власть диавола, греха и смерти, подчинившийся страстным пожеланиям, утратил истинное ведение не только о своем Создателе, но и о себе, о своем призвании и достоинстве. Поэтому на протяжении всей человеческой истории у каждого, кто пытался осмыслить свое бытие, постоянно возникали мучительные и неразрешимые вопросы: «кто есть человек», «зачем он существует»? Религиозно-историческая память человеческого рода хранила таинственные свидетельства о первозданном человеке, но возможности для «воссоздания» этой жизни не имел никто, «потому что все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3, 23).

«Единородный Сын, суший в недре Отцем» (Ин. 1, 18) явил миру не только Откровение об Отце, но и Откровение о человеке. Святитель Григорий Палама учил, что сам факт Боговоплощения открывает величие и значимость человека, ибо в лице Господа нашего Иисуса Христа «Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать до какой степени оно — вне греха и настолько

чисто, что было возможно соединить его с Собою по ипостаси»¹. Совершенный Бог стал совершенным человеком и тем засвидетельствовал о великом достоинстве человеческого естества в непорочном состоянии. Замечательно сказал об этом протоиерей Георгий Флоровский: «В Воплощении Слова открывается и осуществляется смысл человеческого бытия. Во Христе-Богочеловеке явлена мера и высший предел человеческой жизни»². Теперь каждому, кто хочет познать, каким должен быть человек, даровано во Христе это «антропологическое» откровение о человеческом совершенстве.

Этому откровению о человеке, явленному в воплотившемся Сыне Божиим и посвящена данная работа. В пределах небольшого сочинения, мы попытались показать, как святые Отцы излагали и обосновывали важнейшие положения православного учения о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. Поскольку указанная тема имеет непосредственное отношение и к антропологии, и к христологии, то, в соответствии с этим, и наше сочинение имеет две части: антропологическую и христологическую.

В антропологической части, рассмотрены вопросы, связанные с состоянием человеческой природы до и после грехопадения. Сами по себе эти вопросы являются неисчерпаемым источником для богословских рассуждений, мы же ограничились рассмотрением лишь тех положений, которые необходимо учитывать для понимания святоотеческого учения о человеческом естестве Спасителя.

Во второй части мы стремились изложить святоотеческое учение и важнейшие догматические положения в отношении человеческой природы Спасителя. Большинство из этих положений в сжатом виде выражены в вероопределениях и деяниях III, IV, V и VI Вселенских Соборов. Поэтому соборные свиде-

¹ Св. Григорий Палама. Беседы: В 3-х ч. Ч. 1. Беседа 16. М., 1993. С. 159.

² Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 181.

тельства, в силу своей непререкаемой авторитетности, являлись для нас определяющим руководством для догматического истолкования святоотеческих суждений.

Конечно, очень сложно в рамках сравнительно небольшого сочинения сделать исчерпывающий обзор огромного святоотеческого наследия по такой непростой теме. Поэтому мы, прежде всего, стремились излагать суждения тех святых Отцов, которых традиционно считаются наиболее авторитетными в области христологии и антропологии.

При изложении материала необходимо было учитывать и то, что данная тема тесно соприкасается со многими разделами православной догматики, такими как сотериология, амартология, мариология и др. Поэтому по ходу работы всегда приходилось искать трудноуловимую «золотую» середину между необходимостью развернутого изложения каждого вопроса и принципом достаточности, чтобы сохранить цельность и ясность в раскрытии избранной темы.

Необходимо отметить и то обстоятельство, что о человеческой природе Спасителя практически нет специальных православных богословских сочинений. Эта тема затрагивается православными богословами при изложении христологического учения Церкви, но, как правило, рассуждения на эту тему не превышают нескольких страниц. В самых авторитетных и объемных курсах Православного Догматического богословия (например, у еп. Сильвестра¹ или митр. Макария²), указаны и убедительно обоснованы три принципиально важных догматических положения: 1) Господь Иисус Христос имел истинное (реальное) человеческое естество, 2) Он был непричастен первородному греху по причине сверхъестественного рождения от

¹ См.: Еп. Сильвестр. Опыт Православного Догматического богословия (с историческим изложением догматов): В V-ти т. Киев. 1891. Т. IV. С. 55–58.

² См.: Архиеп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие: В 2-х т. Репринт. Коломна, 1993. Т. 2. С. 56–78.

Святого Духа и Марии Девы, 3) Он никогда не совершил личного греха. В данной работе мы учли все эти положения и их обоснование. Заметим лишь, что ими не исчерпывается содержание данной темы.

При чтении богословских работ, где затрагивается тема о человеческой природе Спасителя, часто создается ощущение, что авторы не предполагают, что в понимании этой темы возможно какое-либо недоумение, требующее развернутого святоотеческого обоснования. Поэтому у таких известных православных богословов как Н.Н. Глубоковский¹, прот. Георгий Флоровский², В.Н. Лосский³, прот. Иоанн Мейендорф⁴ глубокомысленные богословские рассуждения о человеческой природе Спасителя часто имеют крайне лаконичное догматическое обоснование. Некоторым исключением в этом отношении является работа известного русского патролога С.Л. Епифановича, посвященная пр. Максиму Исповеднику⁵, где христологическое учение пр. Максима, хотя и в сжатой форме, но достаточно подробно прокомментировано ссылками на творения святых Отцов.

В сочинениях греческих православных авторов (которые были для нас доступны) характер изложения принципиально

¹ См.: Глубоковский Н.Н. Ходатай Нового Завета. Экзегетический анализ Евр. 1, 1–5. Прг., 1914; Он же: Искупление и Искупитель по Евр. 2. Прг., 1917.

² См.: Прот. Георгий Флоровский. О смерти крестной // Догмат и история. М., 1998. С. 181–227. Он же: Воскресение жизни // Догмат и история. М., 1998. С. 228–255

³ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 107–108, 112–113, 116, 271–272, 279.

⁴ См.: Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г. С. 124–125. Он же: Anthropology and original sin // John XXIII. Lectures: 1965 Byzantine christian heritage. N.-Y., 1966. Vol. I. P. 57–58.

⁵ См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 86–92.

ничем не отличается. П. Неллас¹ и Г. Мантзаридис², раскрывая православное учение об обожении, Х. Янарас³, рассуждая об основных вероучительных положениях Православия, касаются указанной темы лишь вскользь, она является для них вспомогательной, при раскрытии других вероучительных вопросов. Несомненно, заслуживает внимания работа Н. Василиадиса⁴, представляющая собой развернутое изложение Православного учения о смерти, где имеются специальные христологические главы, посвященные святоотеческому учению о страданиях и смерти Спасителя, что непосредственно связано с учением о Его человеческом естестве.

Указанные обстоятельства осложняли работу по данной теме, но надеемся, что собранный и тематически изложенный материал позволит читателям понять основные положения святоотеческого учения о человеческой природе Господа Иисуса Христа.

¹ См.: Nellas Panayiotis. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. New York, 1987. P. 34–43.

² См.: Mantzaridis Georgios I. The Deification of man: Saint Gregory Palamas and Orthodox Tradition. New York, 1984. P. 28–33.

³ См.: Янарас Х. Вера Церкви / Пер. с новогреч. М., 1992. С. 145–151.

⁴ См.: Василиадис Н. Таинство смерти / Пер. с новогреч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 117–208.

Часть I

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА В АДАМЕ

*Если не уведем какими нас создал Бог, то
не познаем и того, какими нас соделал грех*

Святой Григорий Синаит

Глава I

ЧЕЛОВЕК ДО ГРЕХОПАДЕНИЯ

История бытия наших прародителей в раю — исключительный период в человеческой истории. Это даже не история в традиционном смысле слова, ибо мы и в малой мере не знаем, как можно соотнести наше историческое восприятие фактов, основанное на опытном свидетельстве в отношении всего произошедшего, с библейским повествованием о райской жизни. Мы отделены от этой жизни бездной грехопадения, и с того дня она находится вне нашего личного опыта, за пределом человеческих воспоминаний, на грани, а, может быть, и за гранью нашей возможности понять. Поэтому библейское повествование о создании первых людей и их жизни в раю — это, прежде всего, откровение тайны Божией, которое нам дарова-

но принять верой. «Трудно в нашем состоянии падения, — писал святитель Игнатий (Брянчанинов), — получить ясное понятие о состоянии совершенства, в котором были созданы наши праотцы, по душе и телу. О святом теле и святой душе их невозможно нам заключать по нашим душе и телу, пораженным и убитым греховной смертью. Они начали существовать непорочными и святыми; мы начинаем существовать оскверненными и грешными... Они находились в непрестанном мире сами с собою, со всем, что их окружало, в непрестанном духовном наслаждении, в созерцании изяществ мироздания, в богомыслии, в боговидении; мы волнуемся и раздираемся различными греховными страстями, потрясающими и терзающими и душу и тело, непрестанно боремся сами с собою и со всем, что нас окружает, страдаем и мучимся или находим наслаждение в наслаждениях скотов и зверей; все вокруг нас находится в ужаснейшем смущении, в неумолкающем и по большей части в суетном труде, в плинфodelании и рабстве фараоновом. Одним словом, мы падшие и погибшие от самого рождения нашего, они были святы и блаженны с самого сотворения своего. Все условия нашего существования и первоначального существования наших праотцев — далеко, далеко различны»¹. Суждения о бытии наших праотцев в раю мы можем составить только на основании Священного Писания и творений святых Отцов, познавших Духом Святым, кем был и кем стал Адам.

Слово Божие указывает нам, что Адам был совершенным творением Божиим. Господь *все* сотворил «хорошо весьма» (Быт. 1, 31), в лице же человека Он явил особый вид тварного совершенства, ибо, в отличие от всех иных тварных существ, Адам был создан по образу Божьему и потому имел особенную близость к Богу. Весь тварный мир был дан в удел человеку (Быт. 1, 28), но сам человек был призван стать уделом Божества. Он и его потомки предназначались, как выражался пр. Макарий Великий, стать «престолом» Божиим, местом Его «почивания». «Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку: так тело и душу человека создал он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоиваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасною невестою возлюбленную душу, сово-

¹ Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке. Спб., 1995. С. 28.

ренную по образу Его»¹. Человек был призван ответить на любовь Создателя своей любовью, славословием и благодарением Творца. «Ты, — писал святитель Василий Великий, — сосуд благоустроенный, получивший бытие от Бога: прославляй своего Создателя. Ибо для того только ты и создан, чтобы быть достойным орудием славы Божией; и весь этот мир есть для тебя как бы живая книга, которая проповедует славу Божию, и возвещает тебе, имеющему разум, о сокровенном и невидимом величии Божиим, чтобы ты познавал Бога истины. Храни твердо в памяти мною сказанное»².

Многие отличительные достоинства первозданного человека — его мудрость, непорочность, бессмертие, способность к богообщению и др. — были обусловлены его высоким предназначением. Наречение имен животным, «чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2, 19. 20) — это лишь один из примеров, подтверждающий не только мудрость Адама, но и его царственное преимущество над всеми живыми существами³. Святитель Иоанн Златоуст о наречении имен говорил: «И “приведе я”, сказано, “ко Адаму, видети, что наречет я”. Это делает Бог, чтобы показать нам великую мудрость Адама. Впрочем, это делается не для того только, чтобы мы видели мудрость его, но и для того еще, чтобы в наречении имен виден был знак (σύμβολον) владыче-

¹ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 49, 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 312.

² Св. Василий Великий. Слово об устройении человека // Христианское чтение. Спб., 1841. Ч. 4. С. 8.

³ В. Н. Лосский видел в этих словах Библии указание не только на особую мудрость Адама, но и на его особое призвание — совершенствовать мир: «Адам дает имена животным, которых Бог к нему приводит, потому что мир создан Богом для того, чтобы человек его совершенствовал. И человек изнутри познает живые существа, проникает в их тайну, повелевает их богатством: он — поэт, как бывает поэтом священник, он поэт для Бога, потому что Бог “привел их (животных) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их”. Тогда язык совпадал с самой сущностью вещей, и этот невозвратно утраченный райский язык обретают вновь не изыскатели оккультизма, а только те “милостивые сердца”, о которых говорит Исаак Сириин, те сердца, “которые пламенеют любовью ко всему тварному миру... к птицам, к зверям, ко всей твари»» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 239–240).

ства. И у людей есть обычай полагать знак своей власти в том, что они, купив себе рабов, переменяют им имена. Так и Бог заставляет Адама, как владыку, дать имена всем безсловесным... и притом имена собственные и соответствующие каждой породе. ... Имена те, которые нарек им Адам, остаются доселе»¹.

Совершенство первозданного человека означает, что Адам изначально обладал *всей полнотой* человеческой природы: имел разум, свободную волю, непорочную душу, совершенное тело — все, что является неотъемлемым достоянием человеческого естества. Всякие рассуждения, в той или иной степени отрицающие или умаляющие *полноту* естества Адама, чужды библейскому повествованию о сотворении человека и всегда отвергались Православной Церковью². После грехопадения человеческая природа претерпела серьезные изменения, поэтому невозможно ее нынешнее состояние отождествлять с состоянием естества первозданного Адама. Очевидно, что он значительно превосходил нас по своим природным качествам. Но, тем не менее, не смотря на это качественное превосходство, человеческая природа до грехопадения и после грехопадения осталась *онтологически* единой, самоидентифицирующейся. И в этом смысле, не смотря на всю трагедию грехопадения, единство человеческого рода сохранилось и потому не только о Христе, но и о каждом человеке можно с полным правом сказать, что он сын «Адамов, Божий» (Лк. 3, 38).

Совершенство нашего праотца до грехопадения предполагает и то, что все его природные качества и силы были неповрежденными, здоровыми и соответствовали тому назначению, для которого он был создан. «Бог сотворил человека правым» (Еккл. 7,

¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Беседа 14. Творения: В 12-ти т. Спб., 1898. Т. 4. Кн. 1. С. 115–116.

² Уничжительное отношение к человеческому телу, как к некоему орудью Божьего наказания за грехи, имело место в учении многих гностических сект, а также в концепции Оригена. (См.: «О началах»: кн. 1, гл. 5, 7 и др.). Такое мнение было предано анафеме на Константинопольском Соборе 543г. (2-й анафематизм), а общее осуждение Оригена произошло на V-м Вселенском Соборе (11-й анафематизм).

29) — учит нас Священное Писание. В нем не было и тени греха или хотя бы малейших признаков противления добру. Пр. Иоанн Дамаскин писал: «Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, свободным от печалей и забот, украшенным всякою добродетелью, изобилующим всеми благами, как бы некоторый второй мир — малый в великом, — как нового ангела, поклоняющегося Богу... Он создал его по природе безгрешным и по воле свободным»¹. Даже в малой мере нам трудно исчислить и, тем более, представить все совершенства первозданного человека.

Адам обладал не только тварными совершенствами, но и многими божественными достоинствами: бесстрашием, нетлением, святостью, бессмертием. Но эти качества свойственны были ему уже не по природе, а по благодати, к которой он был приобщен в самом акте творения² и возрастал в ней через дальнейшее богообщение, ибо по природе святостью, бесстрашием, нетлением и бессмертием обладает один Бог. Будучи образом Божиим, человек был приобщен к этим дарам, но в случае отпадения от Бога он мог их утратить. Пр. Симеон Новый Богослов пишет: «Бог в начале, когда создал человека, создал его святым, безстрастным и безгрешным, по образу и подобию Своему; и человек точно был тогда подобен Богу, создавшему его. Ибо святой, безгрешный и безстрастный Бог и творения творит святые, безстрастные и безгрешные. Но поскольку непрменяемость и неизменяемость есть свойство одного безначального и несозданного Божества, то созданный человек естественно был прменяем и изменяем, хотя имел способ и возможность, при помощи Божией, не подвергнуться прменению и изменению»³. Первозданный человек был безгрешным не в том смысле, что он по естеству не мог грешить, а в том отношении, что по свободной воле он в начале своего райского существования

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12. М., 1992. С. 50.

² Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «На душу первозданного при самом сотворении ее обильно излилась божественная благодать; душа первозданного по преимуществу была живою, как движимая, просвещаемая и управляемая Святым Духом» (Слово о человеке. СПб., 1995. С. 26).

³ Св. Симеон Новый Богослов. Слово 2, 1 // Творения: В 3-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1. С. 28.

ния жил вне греха. Грех не имел места в его богозданном естестве, но мог стать достоянием его свободной воли. Об этом св. Иоанн Дамаскин пишет так: Бог «создал его по природе безгрешным, не потому, что он не был восприимчив ко греху – ибо только Божество не доступно греху, – но потому, что возможность греха заключалась не в его природе, а скорее в его свободной воле. Это значит, что при содействии божественной благодати, он имел возможность пребывать и преуспевать в добре, а равно и, в силу своей свободы, при попущении Божиим, оставить добро и оказаться во зле»¹. Безгрешность и святость Адама не были абсолютными, но относительными, принадлежали его свободной воле и не были необходимым свойством его естества.

Человеку – существу хотя и прекраснейшему, но несамобытному и ограниченному – для богоугодного существования необходима была непрестанная помощь от Бога, ибо только Он дает миру «жизнь, дыхание и все», поэтому «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 25. 28). Святитель Василий Великий писал: «Тварь содержится, живет и существует, конечно, не тварью, которая сама имеет нужду в поддержке силою Сотворившего, – Божеский Дух все, что от Бога и что через Сына, поддерживает в бытии»². Всякое творение Божие, каким бы совершенным оно ни было, не способно к автономному, внебожественному существованию, ибо это противоречит самой природе тварного мира, созданного Богом и укорененного в Нем. Человек, в этом смысле, не является исключением и всегда подчинен этому фундаментальному принципу на всех уровнях своего тварного бытия. Об этом ясно писал пр. Макарий Египетский: «Бог, сотворив тело, назначил ему не из собственного естества его получать жизнь, пищу, питье, одежду и обувь; но все нужно, для поддержания жизни определил ему заимствовать отвне, так что тело, сотворенное нагим, само по себе, без внешних пособий, т. е. без пищи, питья и одежды, жить не может, и если бы оно оставлено было само себе, без всякого внешнего подкрепления, то скоро разрушилось бы и погибло. Так точно и душа, не

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. 12. С. 50.

² Св. Василий Великий. Против Евномия. Кн. 5 // Творения. М., 1993. Ч. 3. С. 208.

имея сама в себе Божественного света, но будучи сотворена по образу Божию, не из собственного существа заимствует себе пищу и питание духовное, и небесную одежду, т. е. истинную жизнь свою, но от Бога, от Духа Его и от света Его»¹. Таким образом, человек в раю был «причастником Божеского естества» (2 Петр. 1, 4), причастником «тех величайших благодеяний, которыми Бог по милости пополнил недостаток нашего естества»². Нетварные Божественные энергии, преображавшие тварное естество Адама, были животворящей сердцевиной первозданного человека, залогом бессмертия, силой возводящей его к Создателю.

Тварное совершенство Адама не было абсолютным. Оно было лишь неким природным основанием для его дальнейшего восхождения к Богу и осуществления своего нравственного призвания: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). «Наше естество, — говорил св. Григорий Нисский, — было первоначально создано Богом как некий сосуд, способный к принятию совершенства»³. Тварная ограниченность естества преодолевалась им с помощью Божией благодати, к которой он приобщался через непрестанное богообщение и созерцание славы своего Создателя. «Созданный и устроенный Богом человек, — писал св. Иринеи Лионский, — соделывался по образу и по подобию несозданного Бога, по благоволению и повелению Отца, по действию и творчеству Сына, при питании и укреплении от Духа, вместе с тем, как сам он преуспевал мало-по-малу и восходил к совершенству. Надлежало, чтобы человек прежде всего получил бытие, получивши возрастал, возрастая мужал, мужая укреплялся, укрепляясь усвершеншался, усвершеншаясь прославлялся, прославляясь удаивался видеть Бога»⁴. Такое относителное понимание совершенства естества Адама с древнейших времен исповедовалось Отцами Церкви и связано с понятием о Боге как о единственном Существо, Которое имеет абсолютное совершенство.

¹ Св. Макарий Египетский. Беседа 1, 10... С. 11.

² Св. Григорий Палама. Беседа 36... Ч. 2. С. 104.

³ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Спб., 1995. С. 45.

⁴ Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 23, 5 // Соч. Спб., 1900. С. 309.

Относительное совершенство первозданного Адама естественным образом предполагает, с одной стороны, определенную условность его бессмертия и нетления, а с другой стороны — возможность смерти. Актуализация этих свойств зависела от свободной воли человека. Эти качества не были неотъемлемым достоянием его естества, человек имел все возможности, как стяжать бессмертие и нетление, так и уклониться к смерти. Св. Феофил Антиохийский еще во II-м веке дал известное объяснение смертности и бессмертности первозданного Адама: *«Он сотворен по природе ни смертным и ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его в начале бессмертным, то сделал бы его Богом; если же наоборот сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным и ни бессмертным, но, как сказали выше, способным и к тому и к другому»*¹. Святой Феофил тонко подметил ущербность однозначного формального понимания смертности или бессмертия Адама. Ибо строго говорить о природном бессмертии Адама возможно только при пантеистическом воззрении на мир (*«если бы Бог сотворил его в начале бессмертным, то сделал бы его Богом»*), что в корне несовместимо с Божественным Откровением. С другой стороны, однозначное утверждение реальной смертности Адама в раю предполагает, что он рано или поздно должен был умереть, даже необязательно по причине грехопадения, но неминуемо по необходимости естества — все это несовместимо с изначальным замыслом Божиим — предназначением человека к бессмертию. В этом случае Бог действительно оказался бы единственным виновником смерти Адама. Другим классическим объяснением смертности и бессмертности Адама стали слова блаж. Августина: *«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*

¹ Св. Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику о вере христианской. Книга 2, 27 // Сочинения древних христианских апологетов. Спб., 1895. С. 159.

иметь возможность умереть, как создал Бог некоторые бессмертные природы, и иное – иметь возможность не умереть, как бессмертным создан первый человек»¹.

Эти суждения святых Отцов очень важны с догматической точки зрения, но на первый взгляд они могут показаться парадоксальными и потому непонятными. Ибо сразу может возникнуть вопрос: как смертность и бессмертие могут одновременно сосуществовать в едином естестве первоизданного человека? Ведь смерть и бессмертие являются несовместимыми понятиями: человек не может быть частично живым и частично мертвым, частично смертным и частично бессмертным. Он или живой, или мертвый и третьего состояния не существует. Очевидно, что между этими понятиями нет объединяющей онтологической грани в природе человека. Как же тогда возможно понять вышеуказанные суждения святых Отцов об одновременной бессмертности и смертности первоизданного человека?

В отношении этого вопроса «Бог не оставил нас в совершенном неведении»². У святых Отцов, с древнейших времен учивших об условном понимании бессмертия и нетления человека³, есть ответ, который подводит вопрошающих к граням метафизики че-

¹ Св. Августин Ипсонский. О Книге Бытия. Кн. 6. Гл. 25 // Творения. Киев, 1915. Ч. 8. С. 63.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 1. Гл. 1. Спб., 1913. С. 2.

³ И. Романидес, основываясь на изучении творений святых Отцов первых двух веков христианской эры, пришел к выводу, что учение об условном понимании бессмертия первоизданного человека является одним из существенных положений древнехристианской православной антропологии: «Согласно писателям исследуемого периода и вообще всем греческим Отцам, Бог есть жизнь или саможизнь, в то время как человек *не является жизнью, но причастен жизни*. Таким образом, одно есть человек и совсем другое жизнь человека. Человек причастен жизни, будучи причастным творческой и промыслительной нетварной энергии Бога. Но причастие этого животворящего действия Бога становится непрерывным только на пути нравственного усовершенствования, потому что только совершенное может стать действительно бессмертным» (Ρωμανίδου Ι., Το προπατορικὸν ἀμάρτημα. Αθήνα, 1992, σελ. 157).

ловеческого бытия¹. Этот ответ основан, прежде всего, на свидетельствах Священного Писания, согласно которым естество Адама было сотворено «из праха земного», (Быт. 2, 7) и потому само по себе оно было тленным и смертным. Подтверждением этого являются известные слова Божьи, обращенные к Адаму еще до грехопадения: «в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 17), – если Господь предупредил Адама о возможной смерти до грехопадения, значит такая возможность существовала для него изначально. Более определенно эта мысль высказывалась в других местах Священного Писания, например: «Ты дал Адаму тело смертное, которое было также создание рук Твоих» (3 Ездр. 3, 5)². С другой стороны, как уже указывалось

¹ Необходимо отметить, что слова «смертность» и «смерть» часто употребляются как синонимы, что в определенных ситуациях вполне допустимо, но, по сути, это не тождественные понятия. Ибо слово «смертность» указывает на свойство или возможность естества *при определенных условиях* умереть, а слово «смерть» указывает на фактическое разобщение с источником жизни. Эти два понятия тесно взаимосвязаны, ибо *смерть есть актуализация смертности*, однако наличие смертности в естестве еще не означает безусловную предопределенность к смерти. Слова «смерть» и «смертность» святыми Отцами используются как синонимы только в том случае, когда речь идет о смертности, которая с абсолютной неотвратимостью приводит к смерти вне зависимости от свободной воли и стремлений человека. Такая смертность возобладала над родом человеческим только после грехопадения Адама и она обусловлена греховным состоянием естества.

² См. так же: Быт. 3, 19; Иов. 34, 15; Пс. 89, 4; 103, 29; Еккл. 12, 7. Известный русский библиист Н.Н. Глубоковский, разбирая учение ап. Павла (1 Кор. 15, 45–48), видел здесь указание на естественную смертность тварного естества Адама: «Раз Адам был перстным и живая душа давала ему основы для существования лишь в земной сфере его происхождения, – отсюда вытекает не более того, что натурально он не был бессмертным... не будучи самобытным, Адам, сам по себе был бранным по своей ограниченности и должен был подвергнуться неизбежной участи всего тварного. Понятно, что из этого еще не следует логически, что – при чрезвычайных средствах благодатного взаимообщения со Всевышним – он и тогда был лишен всяких способов избежать смертности». Эта естественная смертность человеческой природы принципиально отличается от той смерти, которая вошла в мир после грехопадения, потому что естественная смертность человека «неотлучна от самой природы и не связана с виновностью» (Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. Спб., 1898. Март. С. 328–329).

выше, бессмертие первозданного не было его *естественным* свойством, но даром благодати Божией, который он должен был сохранить посредством добродетельной жизни. Эти два догматических положения являются важнейшими антропологическими утверждениями святых Отцов и достаточно полно раскрыты в их творениях. Основываясь на этих положениях, святые Отцы дали четкое объяснение смертности и бессмертности первозданного человека¹.

Уже у святого Иустина Философа находится прекрасное разъяснение сложнейшего вопроса о бессмертии человека и, в частности, о бессмертии человеческой души, где он показывает, что истинное бессмертие и истинная жизнь принадлежит только Богу, а душа бессмертна лишь по причине причастности Божественной жизни. Бессмертие человеческой души не онтологическое свойство ее природы и не может быть таковым. *«Что душа живет, никто не будет отрицать. Если же живет, то живет не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни: причастное чего-либо различно от того, чего причастно. Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, что бы она жила, и поэтому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтоб она не жила более. Ибо душе не свойственно жить так как Богу»*². Как выразился о богословии святого Иустина прот. Георгий Флоровский: «бессмертие» для него (св. Иустина – В.Л.) означает “нетварность”. Существование всегда есть дар Божий. С этой точки зрения даже человеческая душа по природе смертна, то есть зависима в своем бытии, потому что она – тварь и пребывает исключительно по милости Божией»³.

¹ Важность этого утверждения хорошо раскрыли и современные православные богословы прот. Георгий Флоровский (см.: Понятие творения у святителя Афанасия Александрийского // Догмат и история. М., 1998. С. 83–94; и в другой его работе: Тварь и тварность // Там же. С. 108–150), прот. Иоанн Мейендорф (см.: Творение в истории православного богословия / Богословский сборник. Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Вып. 4. М., 1999. С. 5–9) и др.

² Св. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 6 / Сочинения / Перев. Прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 144.

³ Прот. Георгий Флоровский. Понятие творения у святителя Афанасия Александрийского // Догмат и история. М., 1998. С. 83.

Св. Иринеи Лионский часто использовал подобную аргументацию против гностиков, отвергавших православное учение о неабсолютном бессмертии человеческой души и пытавшихся довести его до крайностей: *«Если же здесь скажут, что души, не много прежде начавшие существовать, не могут пребывать долгое время, но или должны быть нерожденными, чтобы быть бессмертными, или если получили начало рождения, должны вместе с телом умирать, то пусть знают, что только один Бог, Господь всего, не имеет ни начала, ни конца, истинно и всегда тот же и неизменяемый. Но все, от Него происшедшие (существа), которые были сотворены и творятся, получают начало своего рождения и по этому самому ниже Творца своего, поколику не безначальны, но пребывают и продолжают свое существование в течение длинного ряда веков по воле Творца Бога, так что Он дарует им и то, чтобы они произошли вначале, и то, чтобы существовали после... Все сотворенное имеет начало своего происхождения, но продолжает свое существование доколе Богу угодно, чтобы это было и продолжалось... Отец всего дает и то, чтобы спасаемые пребывали в век века. Ибо жизнь не от нас и не от нашей природы, но даруется по благодати Божией»¹.*

Великий подвижник Макарий Египетский также отрицал самодостаточность человеческой природы и указывал, что тело и душа человеческие сами по себе не бессмертны: *«Горе телу, если оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей природе, и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом; потому что умирает, не сподобившись вечной Божественной жизни»².*

О том, как бессмертие и смертность соотносились в жизни первозданного человека, прекрасно раскрыто святителем Афанасием Великим, который учил: *«Человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе*

¹ Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 2. Гл. 34, 2–4 // Сочинения. Спб., 1900. С. 214–215.

² Св. Макарий Египетский. Указ. соч. Беседа 1, 11. С. 12.

естественное тление, и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: “хранение законов утверждение нерастления” (Прем. 6, 19)»¹. Св. Афанасий четко указал причины, по которым Адама можно называть одновременно и смертным, и бессмертным: человек смертен, потому что смертно и тленно его тварное естество, сотворенное из ничего; однако, человек и бессмертен, но уже не по естеству, а потому что при сотворении он приобщен к Логосу, и тем самым к бессмертию. Такие рассуждения в сочинениях св. Афанасия занимают важное место, ибо являются существенным элементом его богословской системы. Вот еще один яркий пример, где он говорит о том же: «(люди – В.Л.) по природе были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприкоснувшегося им Слова, не приблизилось бы к ним естественное тление». В другом месте св. Афанасий пишет: «По закону собственного бытия (люди – В.Л.) не имели достаточных сил пребывать всегда» и далее: «преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление»².

Святитель Григорий Богослов, поддерживая эту богословскую линию, писал, что к бессмертию человек должен был

¹ Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 196–197.

² Там же. С. 195–197. Проф. И.В. Попов особо выделял, как существенно важное, утверждение св. Афанасия о том, что человек по природе смертен вследствие своей тварности: «Подобно всему миру и всему тварному человек создан из ничего и потому по самой природе своей стремится к уничтожению. Тление и смертность – это естественное состояние человеческой природы... Бессмертие первых людей было обусловлено проникновением их природы бытием истинносущим, божественным, сверхфизическим принципом, задерживающим естественное стремление человеческой природы к ничтожеству. Это не было только нравственным и, следовательно, внешним и поверхностным общением человека с Богом. Нет, это было существенным и как бы физическим обитанием в смертной природе человека бессмертного божественного естества.» (Религиозный идеал Святого Афанасия Александрийского. ТСЛ, 1904. С. 27–28).

прийти, но он не обладал им изначально: *«Если бы мы пребыли тем, чем были, и сохранили заповедь, то сделали бы тем, чем не были, и пришли бы к древу жизни от древа познания. Чем же бы мы сделали? Безсмертными и близкими к Богу»*¹.

Подобным образом высказывался и святитель Иоанн Златоуст: *«Бог сотворил человека, не для того, чтобы он погиб, но чтобы шествовал к нетлению»*², т. е. человек не обладал нетлением по естеству, но мог его достигнуть через добродетельную жизнь.

Святитель Кирилл Александрийский, говоря о бессмертии Адама, отвергал утверждения о том, что он имел нетление и бессмертие как некое неотъемлемое онтологическое качество человеческой природы, поскольку эти качества являются исключительно Божественным достоянием: *«Адам, не имея по собственной природе нетленности и неразрушимости, – ибо это принадлежит, по существу, одному только Богу, – был запечатлен Духом Жизни»*³.

На эту тему имеются рассуждения и у Леонтия Византийского: *«После грехопадения человек в лице Адама сделался тленным и смертным, ибо то, что давало Адаму бессмертие и нетление – древо жизни, было отнято у него»*⁴, – т.е. «бессмертие и нетление» Адам имел не по естеству, но приобщался к нему через «древо жизни».

В известном Послании св. Софрония Иерусалимского к Константинопольскому патриарху Сергию, одобренном Отца-

¹ Св. Григорий Богослов. Слово на память мученика Маманта... Т. 1. С. 657.

² Св. Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых... Т. 2. Ч. 1. С. 479.

³ Св. Кирилл Александрийский. In Joannem, lib. 5, cap. 4. PG 73, 805 ВС; цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Репринт. М., 1996. С. 187.

⁴ Цит. по: свящ. Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 348. По мнению многих современных исследователей, в Патрологии Миня к произведениям Леонтия Византийского ошибочно приписаны сочинения Леонтия Иерусалимского. В цитируемой нами работе свящ. В. Соколова текстуальное различие авторов не делается.

ми VI-го Вселенского Собора, выражается та же мысль, что любое тварное естество само по себе изменчиво, тленно и смертно. Бессмертие же для твари возможно не по природе, но по причастности Божественной благодати. Даже человеческая душа или ангел — любое разумное тварное существо «*бессмертно не по естеству и не превратилось в существо несказанное (нетленное), но Он даровал ему благодать, не допускающую его 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 от Бога в удел благодать, обильно подающую бессмертие и пекущуюся о доставлении им бессмертия... души человеческие благодатию Божию освободились от смерти естественным образом преследующей все в созданной природе...*»¹.

Совершенно определено о естественной тленности и смертности всей тварной природы писал пр. Иоанн Дамаскин. Он, в согласии со всеми православными Отцами учил, что бессмертие тварной природы возможно только по благодати Божией: «*По законам тварной природы все сотворенное подлежит тлению, но держится и сохраняется Божией благодатью*»². Пр. Иоанн даже о бессмертии ангелов говорил как об относительном бессмертии, ибо совершенное бессмертие является исключительным достоянием Бога: «*Он (Ангел — В.Л.) — бессмертен не по природе, но по благодати. Ибо все то, что началось, также и оканчивается по причине своей природы. Но один только Бог есть вечно сущий, вернее же: Он даже выше чем вечность*»³. Для человеческого естества в этом смысле не сделано никакого исключения, пр. Иоанн Дамаскин пишет об этом ясно: «*Плоть человеческая по своей природе не есть животворящая и не изъята смертности*»⁴.

Подобные суждения часто встречаются и в богослужебных молитвословиях Православной Церкви. Например, в 7-й све-

¹ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 4. С. 155.

² Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. М. 1844. Кн. 2. Гл. 6.

³ Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. М., 1894. Кн. 2. Гл. 3.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. М., 1844. Кн. 3. Гл. 21.

тильничной молитве, читаемой священником на вечерне, говорится, что бессмертие — это исключительное достояние Бога: «*Боже великий и вышний, един имеяй безсмертие...*», поэтому, обращаясь только к Нему, мы можем произнести такие слова: «*Источник жизни и безсмертия*»¹, ибо Он — «*Единый, имеющий безсмертие*» (1 Тим. 6, 16) истинно есть единственный Источник жизни и бессмертия для каждого человека и всего тварного мира в целом.

Таким образом, ответ на вопрос о том, как первозданный человек мог быть одновременно и бессмертным, и смертным, святыми Отцами давался через раскрытие способа единения тварной природы человека с нетварными Божественными энергиями, ибо смертность Адама, как это следует из приведенных суждений святых Отцов, связана с тварной ограниченностью его природы, а его бессмертие было обусловлено приобщенностью к Божественной благодати в самом акте творения. Основанием для данного суждения является понятие о Боге — как о единственном, Кто имеет бессмертие и нетление по Своей сущности, в отличие от всех Своих творений, которые произошли по повелению Божию из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων) и потому их природе свойственна тленность, а значит и смертность, которые могут проявиться в богоотчужденном состоянии. Однако тварные сущности могут быть участниками Божественных энергий, а значит и некоторых Божественных свойств, в том числе нетления и бессмертия, что и имело место в жизни первозданных Адама и Евы. Поскольку они, не смотря на все их совершенство, имели тварное естество, то и на них распространялись эти свойства тварности, т. е. как возможность тления и смерти, так и возможность бессмертия посредством обожения. Бессмертие и смертность имели разные онтологические основания для своей актуализации. Возможность смерти имела сво-

¹ Молитва св. Василия Великого 1-я из Правила ко Святому Причащению.

им основанием тварное происхождение естества человека, а возможность бессмертия была обусловлена его благодатной «близостью» к Богу¹.

Из утверждения святых Отцов, которых мы частично процитировали выше, о том, что в естестве несогрешившего Адама имелась возможность тления и смерти, не следует делать вывод о необходимости смерти Адама в раю даже в случае, если бы он не согрешил. Как сами Отцы прекрасно изъяснили, если бы Адам жил, исполняя волю Божию, то он жил бы вечно и не умер бы, например, от старости². Благодать Божия в раю восполняла

¹ Только при таком понимании диалектики бессмертности и смертности сотворенного человека становится понятной известная цитата из книги Премудрости Соломона: «*Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих*» (Прем. 1, 13). Она не противоречит словам Господа, обращенным к Адаму еще до грехопадения: «*в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь*» (Быт. 2, 17), ибо возможная смерть для Адама хотя и существовала изначально, однако осуществление этой возможности зависело только от свободной воли первозданного человека, и не было предопределено Создателем. Таким образом, можно сказать, что Адам, отвергнув Источник Жизни — Бога, сам «сотворил» свою смерть.

² В начале V-го в. Православие столкнулось с ересью, учителя которой Пелагий и Целестий (или Келестий) отвергали церковное учение о наследственном повреждении природы у потомков падшего Адама. Они заняли крайнюю позицию в отношении к тленности и смертности естества первозданного человека и стали учить, что Адам умер бы в раю, если бы и не согрешил, смерть была властна над ним также, как она властна и над его потомками. Поэтому состарившись, он обязательно умер бы в раю. Церковь отвергла их заблуждения на Карфагенском Соборе 418 г. и провозгласила: «*Признано всеми епископами карфагенской церкви, представшими на святой Собор, которых имена и подписи 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*» (правило 109 (123)). Впоследствии эта ересь также была осуждена на III-м Вселенском Соборе (правило 1 и 4).

все ограниченности тварного естества, а питаюсь плодами с древа жизни, «человек телом был безболезнен и бессмертен»¹. Это свойство древа жизни прямо указано в Священном Писании: «*И теперь, — сказал Господь после падения нашего праотца, — как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно*» (Быт. 3, 22). Святые Отцы говорили о древе жизни как о главном Божественном средстве для приобщения к бессмертию². Блаженный Августин писал: «*Его бессмертие происходило 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 (beneficio) Создателя бессмертен*»³. По причине исходившей из него животворящей силы, райское древо жизни явилось «прообразом будущего Крестного Древа и Таинства Евхаристии»⁴.

Желая окончательно укрепить свободную волю человека в добре, Господь дал «закон для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться и какого растения не касаться»⁵. За соблюдение этой заповеди Господь обещал человеку «бессмертие жизни и наслаждение вечных благ»⁶,

¹ Пространный христианский катихизис. О первом члене. Отв. на вопрос.: «Что такое древо жизни?».

² Св. Филарет Московский говорил: «*В древе жизни скрывалась такая сила, что правильное употребление плодов его составляло предохранительное врачество против старости и смерти и было не менее нужным, но несравненно более верным пособием для бессмертия тела, нежели обыкновенная пища просто для жизни... Плод этого дерева, приводя силы человека в одинаковое всегда равновесие, сохранял в нем способность жить во век и созреть к безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело*» (Библейская история п. 10).

³ Св. Августин Ипсонский. Указ. соч. Кн. 6. Гл. 25. Ч. 8. С. 63.

⁴ Протоиер. Ливерий Воронов. Догматическое богословие: Из лекций для студентов СпбДА. М.-Спб., 1994. С. 27.

⁵ Св. Григорий Богослов. Слово на Богоявление... Т. 1. С. 527.

⁶ Божественная Литургия по чинопоследованию св. Василия Великого. 2-я молитва Евхаристического канона.

причем предоставил человеку полную свободу действий, «чтобы добро принадлежало избирающему не меньше, чем и вложившему семена оного»¹.

Глава 2

ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ

Благо истинной жизни — жизни с Богом, было утеряно нашими прародителями. Добровольно преступив заповедь Божию в раю (Быт. 2, 17), они сразу же вкусили духовную смерть — богооставленность². Внешние обстоятельства грехопадения не послужили оправданием для них, ибо их свобода воли оставалась неприкосновенной. «Очевидно, — писал святитель Игнатий (Брянчанинов), — что праотцы, оказав преслушание Богу и склонившись в послушание диаволу, сами себя сделали чуждыми Бога, сами себя сделали рабами диавола»³. Они познали зло опытно, осознали величие утерянной ими райской жизни и уведали коварство диавола, ибо богами они так и не стали.

После грехопадения «Дух Святой, обитавший в них, отступил от них»⁴, и это сразу дало возможность проявиться тлению и смерти в их естестве. Прародители стали испытывать голод, жажду, холод, усталость и другие нужды, которые в раю их не отягощали. Диавол, имеющий «державу смерти» (Евр. 2, 14), посредством смерти и тления стал господствовать над человеком, подчиняя его душу и дух телесным потребностям, душевным

¹ Св. Григорий Богослов. Указ. соч. Т. 1. С. 527.

² Святитель Иоанн Златоуст, объясняя исполнение Божественного приговора над прародителями, писал: «Хотя много лет жили еще прародители, но как только услышали они: земля еси и в землю отыдеши, то приняли приговор смерти, — соделались смертными, и с тех пор, можно было сказать, что они умерли» (Беседы на книгу Бытия. Беседа 17, 9... Т. 4. Ч. 1. С. 153).

³ Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке... С. 47.

⁴ Там же. С. 47.

страстям и плотским похотям¹. Тем самым человек приводился в полное расстройство, а жизнь его становилась сплошным страданием. Однако, как учит пр. Макарий Египетский, «человек не всецело утратился, уничтожился и умер», после грехопадения «он умер для Бога, живет же собственным своим естеством»² – естеством, которое постепенно умирает от разрушительного действия страстей и греха.

Первозданные люди, отвергнув волю Божию, стали рабами и исполнителями другой воли – сатаны. Он стал господствовать над людьми. «Адам, преступив Божию заповедь и послушав лукавого змия, продал и уступил себя в собственность диаволу, и в душу, – эту прекрасную тварь, которую уготовал Бог по образу Своему, – облекся лукавый»³. Чтобы упрочить свою власть диавол приобщил человека к греховной скверне, как некоему яду. «Этот яд сообщил человеческому естеству диавол из своего растрепанного естества, преисполненного греха и смерти»⁴. Преподобный Макарий Великий учил, что в сущности этот греховный яд «есть какая-то сокровенная скверна и какая-то преизбыточествующая тьма страстей, через преступление Адамово привзошедшая во все человечество вопреки чистой природе человека и сие-то потемняет и оскверняет вместе и тело и душу»⁵. Таким образом, после грехопадения человек не только лишился благодати Духа Святого, что уже само по себе вынуждало человека жить по законам тленного и смертного естества, но через грех преслушания человек «заразил» свое естество скверной греха и тем самым обрек себя на нижеестественное существование в борьбе с греховными страстями и смертью.

¹ В Священном Писании и творениях святых Отцов можно довольно часто встретить персонифицированное отношение к смерти, тлению и греху, и чаще всего оно является образным указанием на того, кто понуждает человека ко греху и тем самым к смерти, т.е. подразумевается диавол.

² Св. Макарий Египетский. Беседа 12, 2... С. 93.

³ Там же. Беседа 1, 7... С. 8.

⁴ Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке... С. 47.

⁵ Св. Макарий Египетский. Беседа 4, 9... С. 388.

Адам со скорбью и в поте лица своего должен был добывать хлеб, а Ева обречена была на болезненное скорбное рождение детей и зависимость от мужа. Грехопадение прародителей в неведомой для нас степени исказило весь мир («*проклята земля за тебя*») (Быт. 3, 16–19)).

Для первозданных Адама и Евы преслушание заповеди Божией было их личным грехом, грехом их свободной воли, но у их потомков он стал проявляться как неизбежное греховное состояние. Все потомки Адама и Евы, в силу природного единства всего человеческого рода, стали наследниками этих горьких плодов прародительского преслушания. Апостол Павел говорит, что «*смерть перешла во всех человеков*» (Рим. 5, 12). Страх смерти стал неизменным спутником человеческой жизни, с одной стороны, он понуждал людей к неумному удовлетворению похотей и страстей, а с другой, «*ожидая постоянно, что они умрут, и, боясь смерти, они не могли чувствовать никакого удовольствия, потому что этот страх постоянно был в них*»¹. Никакая добродетель не избавляла человека от грядущего ада за порогом смерти. Святитель Иоанн Златоуст о человечестве, жившем до Христа, говорит: «*Тогда еще не были сокрушены врата ада, не были расторгнуты узы смерти, и смерть еще не почиталась успением. Смерть была чем-то ужасным для людей дохристианской эпохи..., поэтому они боялись смерти*»². Стремясь жить, люди умирали, и, желая познать жизнь, познавали смерть. Чувственность вела к гибели, а ум только подтверждал этот всеобщий мировой закон³.

¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Евреям. Беседа 4, 4... Т. 12. Ч. 1. С. 44.

² Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседа 67, 4... Т. 4. Ч. 2. С. 722.

³ Современный греческий богослов Н. Василиадис так описал состояние каждого человека после грехопадения прародителей: «С тех пор непрменным условием человеческого существования является не жизнь, а смерть. Каждый человек знает еще до наступления смерти, что она уже дана ему, или, вернее, что человек отдан ей» (Василиадис Н. Таинство смерти / Пер. с новогреч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 11).

Люди рождались духовно мертвыми, осужденными на смерть, удобопреклонными ко греху, в рабстве у диавола. Как это выражалось в их жизни? До падения человек имел ясный и светлый ум, так что он мог проникать в природу вещей (Быт 2, 19–20), после падения разум человека глубоко помрачился, и он с большим трудом и множеством ошибок стал приобретать познание об окружающих его предметах видимого мира. До падения человек находился в ближайшем общении с Богом и потому имел о Нем ясное и правильное познание (ср.: Быт 1, 27–30; 2, 19. 22; 3, 8), после падения человек естественным путем стал приобретать только самое общее представление о Боге (ср.: Рим. 1, 19–20; Пс. 18, 2), а сообщаемые ему путем Божественного Откровения истины оказывались для него непонятными и непостижимыми (ср.: Ис. 6, 9–10; Иер. 5, 21; Мф. 13, 13–15; Мк. 4, 12; Лк. 8, 10; Ин. 12, 39–40; Деян. 28, 26–27; Рим. 11, 8). Наклонность воли ко греху сделалась уделом человека (Быт. 6, 5; Рим. 7, 18–19; 21–23), и он должен употреблять большие усилия, чтобы побороть в себе эту наклонность и идти по пути добра (Мф. 11, 12; Лк. 16, 16). До падения сердце Адама и Евы отличалось чистотой и непорочностью, было исполнено высоких чувств; после падения в сердце прародителей и их потомков появились нечистые, чувственные желания и стремления к благам мира сего как к источнику счастья. До падения тело человека отличалось крепостью и силой и не испытывало болезней, но после падения болезненность стала его постоянным состоянием. Этот *«древний приговор, – как отмечает святитель Иоанн Златоуст, – пребывает в силе донныне»*¹.

Поскольку все люди ведут свое происхождение от Адама, то и все это ужасное греховное наследство становится достоянием каждого человека. *«Наследуемое через физическое рождение греховное состояние человеческой природы, проявляющее себя как всеобщая склонность людей к греховным поступкам»*², в богословской литературе

¹ Св. Иоанн Златоуст. О творении мира. Беседа 6... Т. 6. Ч. 2. С. 818.

² Прот. Ливерий Воронов. Указ. соч. С. 27.

получило наименование *первородного греха*. Это понятие является ключевым при рассмотрении многих богословских вопросов, поэтому рассмотрим его подробнее.

Глава 3

ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ

“Нет ничего известнее учения Церкви о первородном грехе, – но в то же время, и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания”

Блаженный Августин

“Что за таинство – рождение человека в грехе? Как не живший уже умер? не шедший – пал? ничего не делавший согрешил? Как дети в ложеснах праотца, отделенные от него тысячами, – участники его греха? Благоговейно взирает ум мой на судьбы Божии; не понимает их; испытывать не дерзает; но видит, удивляется им, – и славословит непостижимого, неведомого Бога”

Святитель Игнатий (Брянчанинов)

3.1. Происхождение термина и понятия

Словосочетание «*первородный грех*» (πρωτόγονος ἁμαρτία, проπάτορος ἁμαρτία – греч., peccatum originale – лат.) отсутствует в Священном Писании. Но это не значит, что соответствующий богословский термин ложный или что в нем нет необходимости. В истории Церкви есть много примеров введения новых небиблейских терминов для изъяснения Православной веры: «*кафолический*» (καθολικός), «*Троица*» (Τριάς), «*Богородица*» (Θεοτόκος), «*православный*» и «*православие*» (ὀρθόδοξος и ὀρθοδοξία),

«*единосущный*» (ὁμοούσιος)¹ и др. Понятие о наследственном греховном повреждении всех потомков Адама существовало в Православной Церкви всегда и является одним из важнейших для выражения сути христианского вероучения. Более того, достаточно ясное представление о поврежденности человеческой природы отражено уже в Ветхозаветном Откровении².

Происхождение термина «первородный грех» традиционно связывают с именем блаж. Августина, который ввел его в активное богословское употребление, хотя он едва ли является автором такого наименования. По мнению свящ. Н. Малиновского, «наименование наследственной греховной порчи природы и состояния осуждения за оную грехом первородным стало входить в употребление со времен Тертуллиана (*vitium originis*) и распространено блаж. Августином (*originale peccatum*) в борьбе с пелагианами, отрицавшими первородный грех»³. Тертуллиан говорил о *corruptio* (повреждении), проистекающем *ex originis vitio* (из первоначального порока), святитель Киприан Карфагенский активно развивал эту мысль, а святитель Амвросий Медиоланский придерживался уже того мнения, что мы все погибли в Адаме⁴. Заслуга блаж. Августина была в том, что он

¹ Так, например, слово «*кафолический*» (для обозначения Церкви — καθολικὴ ἐκκλησία) впервые встречается у св. Игнатия Антиохийского («Послание к Смирнянам» 8, 2 — около 110 г.), слово «*Троица*» (Τριάς) — впервые у св. Феофила Антиохийского («Послание к Автолику» 2, 15 — около 180 г.), выражение «*Богородица*» (Θεοτόκος) — впервые в письменных источниках у св. Ипполита Римского и у Оригена в первой половине III века. Еще более позднее происхождение слов «*православный*» и «*православие*» (ὀρθόδοξος и ὀρθοδοξία); они впервые встречаются у св. Мефодия Олимпийского, в начале IV века. Термин «*единосущный*» (ὁμοούσιος) впервые встречается у гностиков (Валентина и др.) во II веке. Этот термин, в понимании еретика Павла Самосатского, был отвергнут Церковью на Соборе в Антиохии в 270 г., но принят и утверждён в православном понимании на Никейском Соборе в 325 г. (См. об этом: Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М., 1968. Сборн. 4. С. 7).

² См. об этом специальный раздел в обстоятельной работе Д. Введенского Учение Ветхого Завета о грехе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 41–65.

³ Свящ. Н. Малиновский. Православное Догматическое богословие... Ч. 2. 1-ая пол. С. 342.

⁴ См. статья «Грех»: Энциклопедический словарь «Христианство»: В 3-х т. М., 1995. Т. 1. С. 432.

договорил эти мысли до конца. Он совершенно справедливо отвергал какое-либо приписывание ему авторства в этом вопросе и потому, обличая Пелагия, писал: «*Не я выдумал первородный грех, в который верует Вселенская Церковь искони, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения – новый еретик*»¹. Помимо этого, сам факт органичного церковного употребления этого термина на Западе в начале V в. (св. Иоанн Кассиан², св. Лев Великий³ и др.) и безболезненное отношение к нему на Востоке⁴ говорит о том, что термин, употреблявшийся блаж. Августином, являлся уже широко известным как на Западе, так и на Востоке и являлся вполне соответствующим церковному пониманию первородного греха⁵.

¹ Блаж. Августин. De nuptiis et concupiscentia ad Valerium. II, 12. PL, 44.

² См., например, «Собеседование 13-ое»: «*все заражены грехом первородным (originali peccata)*» (Collatio XIII. PL 49, 0909C).

³ См., например, «Второе Послание папы Льва к клиру и народу города Константинополя»: «*Ибо такова была вина всех смертных, перешедшая от первых родителей, что при сообщении первородного греха (originali peccata) потомкам, никто не избежал бы осуждения наказания, если бы Слово не сделалось плотью и не вселилось в нас*» (Epistola LIX. PL 54, 0870A).

⁴ О сути полемики блаж. Августина с Пелагием было хорошо известно восточным Отцам, которые осудили ересь Пелагия и Целестия (Келестия) на III Вселенском Соборе (правило 1 и 4) и тем самым выразили свое положительное отношение и к учению блаж. Августина в этом вопросе, и к используемому им термину peccatum originale. Кроме этого данный термин использовал св. Лев Великий в своих Посланиях, обращенных к восточным христианам (см. предшествующее примечание), и никакой негативной реакции у православных Отцов Востока этот термин не вызвал. На Востоке отрицательно отнесся к этому термину только известный ересиарх Феодор Мопсуестийский, который по этому поводу написал специальное сочинение «Против защитников первородного греха» (сохранились фрагменты этого сочинения, см.: «Ex libro contra defensores peccati originalis» PG 66, 1005–1012), из которого следует, что данный термин был широко известен на Востоке и имел там многочисленных православных защитников (См.: Гурьев П. Феодор епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 286–329).

⁵ Современный греческий богослов И. Романидес, написавший специальную работу, посвященную первородному греху, убедительно показал «*ошибочность утверждения, что прежде Тертуллиана и Августина никто на Востоке серьезно не занимался проблемой первородного греха, и что прежде Августина никто не осмыслил по сути апостола Павла*» (Ρωμανίδου Ι., Τὸ πρῶτον ἀπόστολος ἀμαρτίας. Αθήνα, 1992, σελ. 171).

Для обозначения наследственной греховности человеческого естества греческие Отцы использовали разные слова и образные выражения, но наиболее употребляемым был библейский термин «ἀμαρτία» в смысле расположения человека ко греху или греховности. В определенном контексте термин «ἀμαρτία» четко соответствовал понятию «первородный грех»¹. Синонимом «ἀμαρτία» является слово «ἀμαρτήμα» — «эти две формы обычно используются как взаимозаменяемые, хотя ἀμαρτία выделяет грех в абстрактном смысле, а ἀμαρτήμα — индивидуальный акт»². Для указания на *личный* грех чаще употреблялись слова «παράπτωμα» — прегрешение, «παράβασις» — преступление, «παρακοή» — непослушание. Употреблялось для этого и слово «ἀμαρτία» в соответствующем контексте, позволяющем избегать смешения понятий, возможного в русском языке, если все эти слова перевести как «грех». Примеров такого терминологического употребления достаточно много уже в Посланиях ап. Павла. Известный русский библеист Н.Н. Глубоковский, анализируя эти термины в контексте их новозаветного употребления, подвел такой итог: «ἀμαρτία встречается 174 раза в Н. З. и 71 у св. Павла, παράπτωμα — 21 и 16, παράβασις — 5 раз у Апостола языков и дважды в Послании к Евреям, παράπτωμα означает правонарушение вообще, а παράβασις преступление определенной заповеди в специальном акте воли, между тем ἀμαρτία указывает греховную силу или греховность»³.

Подобным образом эти термины использовались и греческими Отцами. Например, блаж. Диадок Фотикийский употреблял эти термины так: «*Через преступление Адама (τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ) загрязнились не только черты существа души, но и тело наше подпало тлению ... возрождаемся же чрез воду действием Святого и Животворящего Духа. Потому мы тотчас очищаемся душою и телом, если кто с полным расположением приступает к Богу, когда Святой Дух поселяется в нас, а грех (ἀμαρτία) изгоняется Им*»⁴.

¹ См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P. 81–83.

² Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon... P. 81.

³ Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе... С. 336.

⁴ Слово аскетическое. Гл. 78; цит. по: Попов К. Блаженный Диадокх... С. 434.

Пр. Максим Исповедник писал: «*через преступление (διὰ τὴν παράβασιν) [Адама] вошел в естество человеческое грех (ἡ ἁμαρτία), а через грех (διὰ τὴν ἁμαρτίαν) – страстность по рождению (τὸ παθητὸν κατὰ τὴν γέννησιν)*»¹.

Эти и подобные примеры показывают, что для греческих Отцов не существовала понятийная проблема при описании грехопадения Адама и его последствий. Однако можно определенно констатировать, что, по крайней мере, до V в. не было строгого единообразия при использовании амартологических терминов, что, впрочем, не осложняло восприятие святоотеческих творений того времени. Необходимости в жесткой терминологической дисциплине при обсуждении данных вопросов не было, поэтому чаще всего для понимания святоотеческой мысли было достаточно контекста высказываний, без введения специальных слов помимо ἁμαρτία².

Для более конкретного указания на понятие «первородный грех» святые Отцы иногда прилагали к слову «грех» (ἁμαρτία)

¹ PG 90, 313B. Творения преподобного Максима Исповедника. Вопросы-ответы к Фалласию. Вопрос XXI / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60.

² Например: св. Афанасий Великий: «*дьявол произвел грех (ἁμαρτία), всеяв его в разумное и духовное естество человека*» (PG 26, 1141B. Против Аполлинария. Кн. 2). Он же: «*человеческая природа изначала в преступлении Евы подпала греху (τὴν ἁμαρτίαν)*» (PG 27, 240D. Толкование на псалмы. Пс. 50, 7). Св. Макарий Великий: «*Ибо грех, вошедши в душу, стал ее членом (ἐπεὶ ἡ ἁμαρτία ἐπεισελθοῦσα τῇ ψυχῇ μέλος αὐτῆς γέγονε), он прилепился даже к телесному человеку, и в сердце струится множество нечистых помыслов*» (PG 33, 134. Беседа 15, 33). Св. Иоанн Златоуст: «*Благодатию истреблен не один только первородный грех, но и все прочие грехи (οὐκ ἐκεῖνὴν ἀνὴρ ῥέθη μόνον ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ πάσαι αἱ λοιπαί)*» (PG 60, 476. Беседа 10 на Послание к Римлянам). Св. Максим Исповедник: «*естество человеческое, в силу гнездящегося в страстности первородного греха (γενικὴν ἁμαρτίαν), подверлось воздействиям всех небесных сил, начал и властей*» (PG 90, 313B. Вопросы-ответы к Фалласию 21 / Пер. С. Л. Епифановича // Богословский вестник. 1917. Август-сентябрь. С. 107). Св. Иоанн Дамаскин: «*В Крещении Духом восстанавливается в человеке то, что было по образу и подобию, а водою плоть от греха (τῆς ἁμαρτίας)*» (Точное изложение... Кн. 4. Гл. 9).

уточняющие определения типа: «*пpародительский*»¹, «*пepвообразный*»², «*новонасажденный*»³, «*Адамов*»⁴, и др. или же употребляли выражения типа: «*гpеховный закон*»⁵.

В случае необходимости подчеркнуть скверность греховного Адамова наследства святыми Отцами использовался библейский термин «*ῥύπος*» — грязь, скверна, нечистота, который встречается книге Иова 14, 4: (слав.) — «*Кто чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день житие его на земли*»; (греч.) — «*τις γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐθείς ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς*». Так, например, в древнейшем христианском сочинении «Послании апостола Варнавы» говорится: «*Мы сходим в воду полные грехов и нечистоты (ῥύπου), а восходим из нее с приобретением – со страхом в сердце и с надеждою на Иисуса в духе*»⁶. Подобные выражения являются достаточно распространенными в святоотеческих творениях⁷.

¹ Пр. Максим Исповедник: «...уничтожение пpародительского греха (πρωτότορος ἀμαρτίας) из-за которого страх смерти властвовал над всей природой» (PG 90, 633D. Вопросоответ к Фалласию 61). Пр. Иоанн Дамаскин: «смерть ниспровергнута, пpародительский грех (πρωτότορος ἀμαρτία) уничтожен, ад ограблен, даровано воскресение» (Точное изложение... Кн. 4. Гл. 11).

² Св. Василий Великий: «разреши первообразный грех (τὴν πρωτότυπον ἀμαρτίαν)» (PG 31, 324. Беседа во время голода и засухи... Ч. 4. С. 137–138).

³ Св. Григорий Богослов: «Этот новонасажденный грех перешел к несчастным людям от пpародителя; отсюда прозяб колос (τοῖη πρωτογόνοιο κεσόπορος ἤλθεν ἀτὴ δειλοῖσιν μερόπεσσιν, ὅθεν στάχυς ἐβλάστησε) (Слово 7 «О душе»... Т. 2. С. 35).

⁴ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 1, 7; 12, 1 и др.

⁵ Св. Афанасий Великий: «*дьявол в естестве человеческом установил греховный закон (νόμον ἀμαρτίας)*» (PG 26, 1141A. Против Аполлинария. Кн. 2, 6).

⁶ Послание апостола Варнавы. Гл. 11 // Писания мужей апостольских... С. 42.

⁷ Блаж. Диадок Фотикийский: «*баня святых снимает с нас нечистоту (ῥύπον), протекающую от греха (ἐκ τῆς ἀμαρτίας)*» (Слово аскетическое. Гл. 78; цит. по: Попов К. Блаженный Диадокх... С. 435). Ориген: «*поскольку через Таинство Крещения очищаются скверны (ῥύπον) рождения, то крещаются и младенцы*» (In Luc. hom. XIV. t. III. p. 948). Св. Григорий Богослов: «*Крещение очищает (ῥύσιν) грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну (ἢ μολυσμάτων), привнесенную падением*» (PG 36, 368. Слово 40 «На святое Крещение»).

Часто святые Отцы отдавали предпочтение образным выражениям: «первородные немощи»¹, «повреждение»², «всаянное отложение»³, «посев диавола»⁴, «осуждение прародителя»⁵, «проклятие»⁶, «древняя прелесть»⁷, «первое преступление»⁸, «первоначальное проклятие»⁹, «прадедное падение»¹⁰ и т. п.

Какую бы форму выражения не использовали святые Отцы, есть все основания сделать вывод, что понятие о первородном грехе широко представлено в святоотеческих творениях и на

¹ Св. Григорий Богослов: «Христос совершил искупление первородных немощей и избавление мира» (Слово 8 «О заветах и о пришествии Христовом»... Т. 2. С. 37).

² Св. Григорий Богослов: «У тебя есть младенец? Не давай времени усильваться повреждению (Νήπιον ἔστι σοι; Μὴ λαβέτω καιρὸν ἢ κακία)» (РГ 36, 380. Слово 40 «На святое Крещение»).

³ Св. Афанасий Великий: «отринул всаянное отложение (τὴν ἐπισπαρείσαν ἀβέτησιν ἀβετήσας)» (РГ 26, 1141. Против Аполлинария. Кн. 2, 6).

⁴ Св. Иоанн Дамаскин: «грех не естественен и не Творцом всеян в нас, но возникает из последующего посева диавола (τοῦ διαβόλου ἐπισποράς) в нашей свободной воле» (Точное изложение... Кн. 3. Гл. 20).

⁵ Св. Афанасий Великий: «все, рождаемые от Адама зачинаются в грехах, подпадая осуждению прародителя (τοῦ προπάτορος καταδική)» (РГ 27, 240. Толкование на Пс. 50, 7).

⁶ Св. Афанасий Великий: «рождение стало подлежать проклятию (ὑπὸ κατάραν ἢ ἐννήσις γεύουεν)» (РГ 27, 240. Толкование на Пс. 50, 7).

⁷ Чин литургии Преждеосвященных даров. Молитва об оглашенных: «Призри на рабы Твоя оглашенные, и избави их древняя прелесть (τῆς πλάνης)». Блаж. Диадок Фотикийский: «древле господствовала над душою прелесть (ἢ πλάνη)» (Слово аскетическое. Гл. 76; цит. по: Попов К. Блаженный Диадок... С. 419).

⁸ Св. Симеон Новый Богослов: «Мы были Крещены как нечувствующие младенцы, как несовершеннолетние, получая разрешение первого преступления» (Гимн 55. 28–51; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 125).

⁹ Св. Симеон Новый Богослов: «В Божественном Крещении мы получаем отпущение прегрешений и освобождаемся от первоначального проклятия и освящаемся пришествием Святого Духа» (Сар 3. 45; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 126).

¹⁰ Св. Симеон Новый Богослов: «Ты меня заранее воссоздал и оживил и освободил от прадедного падения» (Еuch 2. 13–18; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 127).

Востоке, и на Западе с первых веков христианства. Отсутствие жесткой терминологической определенности по этому вопросу в восточном и западном богословии не являлось существенным препятствием для взаимопонимания. Греческие Отцы предпочитали, когда речь шла о личном грехе Адама в раю использовать термины: *παράπτωμα* — прегрешение, *παράβασις* — преступление, *παρακοή* — непослушание; в отношении наследуемого *первородного* греха преимущественно использовался термин *ἁμαρτία* — грех.

Теперь можно поставить следующие вопросы: какой верочительный смысл заключен в этих терминах, что такое первородный грех для потомков Адама? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо хотя бы кратко рассмотреть библейское учение о первородном грехе и в этом контексте соприкоснуться со святоотеческим учением.

3.2. Понятие о первородном грехе в Ветхом Завете

В ветхозаветном Откровении первое, в хронологическом порядке, косвенное указание на врожденное греховное состояние людей находится в словах Господних, обращенных к Каину: *«у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним»* (Быт. 4, 7). Предрасположенность Каина ко греху, обусловленная унаследованной греховностью и преумноженная личным соизволением, стала внутренней духовной основой для совершения братоубийства. Лежащие в сердце и несдержанные греховные помыслы прорвались наружу и, как некая внутренняя сила, произвели внешнее действие.

В отношении последующих потомков Адама и Евы Господь произносил не менее определенные слова, указывающие на всеобщность их греховного состояния. Незадолго до всемирного потопа Он раскрыл причину наведения его на землю: *«Велико развращение человек на земле, ... все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время»* (Быт. 6, 5). В данном случае речь идет не только о нравственном состоянии допотопного человечества, но и о всеобщей греховной пораженности человеческого рода,

ибо сразу после потопа, когда был спасен только праведный Ной со своим благочестивым семейством, и, кажется, исчезли внешние причины, провоцирующие грех, и созданы условия для богоугодной жизни, не смотря на это, Господь, предвидя весьма скорое приумножение греха, причиной которого являются не столько внешние обстоятельства, сколько внутренняя склонность человека ко злу, сказал: «*помышление сердца человеческого – зло от юности его*» (Быт. 8, 21). Т. е. греховная настроенность людей есть врожденное общее достояние всего человечества всех времен и всех возрастов. Сердце человека не свободно от злых помыслов уже в тот момент, когда еще только начинается сознательная жизнь, а, следовательно, и личное отношение к своим поступкам. Поэтому волны потопа смыли только *крайние формы* развращения человеческого рода, но не грех *вообще*, ибо он сразу после потопа возродился в семействе самого праведного Ноя (Быт 9, 11–22).

Другим важным ветхозаветным указанием на всеобщую пораженность рода человеческого грехом, являются слова молитвы царя Соломона, произнесенной им при освящении Иерусалимского Храма. Наследник Давида просил Бога, чтобы Он принимал в этом Храме не только молитвы Израиля, но и иноплеменников, потому что: «*нет человека, который не грешил бы*» (3 Цар. 8, 46; ср. 2 Пар. 6, 36). Премудрый Соломон не сделал исключения ни для младенцев, ни для праведников, ибо порабощенность греху всего человечества была для него очевидна.

Много высказываний о всеобщности греха содержится в учительных книгах. Так в Пс. 142, 2 святой Давид свидетельствует, что перед Богом «*не оправдается... ни один из живущих*» (Ср.: Пс. 13, 2–3; 52, 2–4). Подобная мысль высказана и в Пс. 129, 3: «*если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, – Господи! кто устоит?*». В книге Притчей высказывается подобная же мысль: «*кто может сказать: я очистился, я чист от греха моего?*» (Притч. 20, 9; ср. ст. 6, 24), в книге Екклесиаст решительно утверждает, что «*нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы*» (Еккл. 7, 20). В книге Иисуса Сына Сирахова эта мысль выражена несколько по иному: «*все мы находимся под эпитимиями (πάντες ἐσμέν ἐν ἐπιτίμῳς)*» (8, 6). Даже великие ветхозаветные праведники, такие как Иов, Давид, пророк Исаия и многие другие, хо-

тя и являли собой примеры добродетельной жизни, однако оставались причастными всеобщей греховности и осознавали это вполне отчетливо (ср. Иов. 14, 4; 2 Цар. 12, 13; 24, 10; Ис. 6, 5)¹.

Важным свидетельством о врожденной наследуемой греховности всего человечества является 7-ой стих 50-го псалма: «*Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя*». Святой пророк Давид, заглядывая в тайники своего сердца, исповедует Богу наряду со своей личной греховностью и духовную порчу, врожденную всем людям, не зависящую от личного изволения и передающуюся через акт зачатия и рождения². Эта мысль

¹ Исследователь данного вопроса проф. Д. Введенский обоснованно утверждал, что в ветхозаветные времена у иудеев существовало ясное представление о наследуемой всеобщей греховности человеческого рода, которая является непреодолимым препятствием для достижения абсолютной святости. «Идея общечеловеческой греховности весьма настойчиво проторгалась в сознание ветхозаветных благочестивых мужей и, так сказать, вселяла в их самосознание два идеала праведности: *осуществимый* – идеал *относительного* нравственного совершенства и – *недостижимый* – идеал *абсолютной* праведности. А вследствие этого и происходило то, что в тех случаях, когда речь шла об идеале первого рода, там ветхозаветные праведники являлись людьми совершенными в моральном отношении по сравнению с окружающей их средой; в тех же случаях, где имелся в виду идеал совершенной праведности, там они уже не выделялись, в виду господства общечеловеческой греховности, из ряда прочих людей» (Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С 49–50).

² Ветхозаветный взгляд на брак, как на благословленный Богом союз (Быт. 1, 28), сочетался с учением о передаче через зачатие и рождение первоначальной греховности, что нашло свое выражение в особой жертве за грех, которую должна была принести каждая родившая женщина: «*По окончании дней очищения своего за сына или за дочь, она должна принести однолетнего агнца во всесожжение и молодого голубя или горлицу в жертву за грех*» (Лев. 12, 6. 8). Проф. А. П. Лопухин комментировал это постановление так: «в жертве греха, для богатых и бедных состоявшей из птицы – молодого голубя или голубицы: этим равенством показывалась безусловно равная ответственность или повинность всех за грех первородный, а назначением самой малоценной жертвы указывалось отсутствие активного или сознательного элемента в очищаемом грехе» (Толковая Библия / Под ред. А.П.Лопухина. Репринт. Стокгольм, 1987. Т. 1. С. 444).

встречается и в книге Иова, где наряду с утверждением о всеобщей «нечистоте» (греч. — ῥύπος), говорится о рождении человека как акте приобщения к этой «нечистоте»: «Кто рождается чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14, 4)¹, и далее: «ибо что такое человек, чтобы быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным» (Иов. 15, 14). Эта мысль в книге повторяется: «как человеку быть правым пред Богом, и как быть чистым рожденному женщиною?» (Иов. 25, 4)². Причина такого отношения к женщине, как к некоему орудию для греховного порабощения всякого человека, раскрыта в книге Иисуса сына Сирахова, где имеется указание на праmaterь Еву, как виновницу греха и родоначальницу греховных рождений: «От жены начало греха, и через нее все мы умираем» (Сир. 25, 27). Ева первая преступила к запретному древу и потому вина ее считалась сугубой не только по от-

¹ Если в еврейском (и соответствующем ему русском) варианте этого места из книги Иова говорится о преемственности «нечистоты» через акт рождения, что и определяет всеобщую греховность, то в переводе семидесяти (и славянском) смысловой акцент смещен в сторону всеобщности «скверны»: (слав.) — «Кто чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день житие его на земли»; (греч.) — «τις γάρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐθεὶς ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς». В дальнейших стихах (15, 14; 25, 4), где затрагивается данная тема, принципиальной смысловой разницы в различных вариантах текста нет.

² Д. Введенский соглашался с мнением исследователей, которые считали, что ветхозаветный обряд обрезания является не только знаком завета человека с Богом, но «обусловлен чувством нечистоты человеческой природы» и является «знаком очищения» (Введенский Д. Указ соч. С. 62–65). Свящ. А. Бургов полностью поддерживал это мнение и писал: «На идею наследственной нечистоты указывает ветхозаветное установление обрезания, совершавшееся над всеми младенцами мужского пола. Служа знаком завета Авраама и Израиля с Богом, знаком праведности от веры, оно указывало на потребность очищения наследственной греховной нечистоты... Совершенное игнорирование связи обрезания с указанной догматической идеей, с точки зрения ветхозаветного воззрения на нечистоту, должно считать крайностью» (свящ. А. Бургов. Православно-догматическое учение о первородном грехе. Киев, 1904. С. 12–13).

ношению к потомкам, но и в отношении Адама, который поддался на ее уговоры¹.

Однако главным виновником грехопадения в Ветхозаветном Откровении признается диавол: *«Бог создал человека для нетления, и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его»* (Прем. 2, 24). Смерть (духовная и ее последствие — физическая смерть) стала внешним знаком для тех, кто принадлежит *«к уделу его»*, т.е. диавола.

Особо внимательно история грехопадения рассмотрена в 3-й кн. Ездры, где не только пересказывается история греха, но и подробно рассмотрены последствия прародительского преступления. *«Ты повелел ему (Адаму – В.Л.) хранить заповедь Твою, но он нарушил ее, и Ты осудил его на смерть, и род его и происшедшие от него поколения и племена, народы и отрасли их, которым нет числа»* (3 Езд. 3, 7). Однако не только смерть была последствием грехопадения для потомков Адама. Автор книги довольно часто указывает на *«корень зла»* или *«семя зла»*, которые сохраняются в естестве всякого человека и каждый личный грех имеет в этом свое первое основание: *«С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все, от него происшедшие. Осталась немощь и закон в сердце народа с корнем зла, и отступило доброе, и осталось злое»* (3 Езд. 3, 21–22). Эта мысль повторяется в книге многократно: *«Зерно злого семени посеяно в сердце Адама и означала, и сколько нечестия народило оно доселе и будет рождать до тех пор, пока не настанет молотба»* (4, 30), и в другом месте: *«О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходим»* (7, 48).

Итак, основываясь на всем вышеуказанном, можно заключить, что представление о врожденной всеобщей греховности человеческого рода или, другими словами, понятие о первородном грехе было хорошо известным и существенным пунктом

¹ Ап. Павел в первом Послании к Тимофею использовал похожую аргументацию для изъяснения положения женщины в христианской Церкви: *«не Адам прельщен, но жена, прельстившись, пала в преступление»* (2, 14).

ветхозаветного учения о грехе. Сущность этого представления заключается в том, что *«всем людям свойственна общая греховность, которая, будучи дана в самой природе человека, лежит гораздо глубже личного сознания и делает поэтому человека повинным греху еще до начала его активной жизни. Человек, независимо от акта саморешения, уже с самого момента рождения и даже зачатия, является носителем греха»*¹.

3.3. Понятие о первородном грехе в Новом Завете

Новозаветное учение о наследственной греховности человеческого рода, в наиболее полной форме, раскрыто ап. Павлом. Но было бы неверным считать, что помимо Посланий ап. Павла эта тема в новозаветном Откровении не представлена. О том, что люди с самого момента рождения являются духовно мертвыми и неспособными к наследию Царства Божия, возвестил Сам Господь наш Иисус Христос: *«если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»* (Ин. 3, 5–6). Несомненно, что речь здесь идет не о каком-либо тварном несовершенстве или ограниченности человеческого естества, но о врожденной греховности, ибо только грех является существенным препятствием для восхождения человека к Богу. Тварное несовершенство может быть восполнено Божественной благодатью, но, для исцеления *греховного* расстройства человеческого естества, восполнения природного несовершенства самого по себе недостаточно. Необходим акт особого Божественного воздействия на человека, при его личном соизволении, — новое духовное рождение — необходимо *«родиться от воды и Духа»*.

Ап. Павел более других новозаветных авторов обращался к этой теме, поэтому далее мы будем рассматривать, прежде всего, его Послания. Но необходимо сразу заметить, что его основной целью никогда не было детальное изложение христианской

¹ Введенский Д. Указ соч. С. 65.

амартологии. Он раскрывает эту тему чаще всего для того, чтобы наглядно показать величие жизни в Боге, дарованной всему миру через смерть и Воскресение Иисуса Христа. В его Посланиях описание греховной бездны ниспадения человека ярко оттеняет неисследимость тайны спасения и помогает верующему человеку воспринять Истину христианства.

Что касается терминологии, то для обозначения первородного греха в новозаветном Писании чаще всего используется термин *ἀμαρτία*, который в соответствующем контексте определенно указывает на понятие «первородный грех»¹. Н.Н. Глубоковский, анализируя новозаветное употребление этого термина и его смысловые отношения с другими словами, писал: «*ἀμαρτία* означает *греховный принцип*, проявляющийся в известных греховных актах и получающий в них специальный отпечаток. Но он вошел в мир через единого человека (Рим. 5, 12), потому что этот согрешил (5, 16), допустив τὴν παράβασιν — действие правонарушения (5, 14) в τὸ παράπτωμα (5, 15. 17. 18) или в частном и определенном проступке преслушания (5, 19) заповеди Божией, — и тем открыл место для греховного царства ἡ ἀμαρτία (5, 21) с роковым господством всеобщей смерти (5, 14)»².

Согласно учению ап. Павла, состояние святости первозданных людей было уничтожено их собственным преслушанием. Удалившись от райской жизни, они поработились диаволу и приобщились к скверне греха, распространив его на всех своих потомков. Посредством природного единства с первозданным

¹ При общем рассмотрении выделяются три смысловых употребления слова *ἀμαρτία* в Новом Завете: 1) действие против воли и закона Божия — «согрешение», «грех» (напр., 1 Тим 5,22); 2) состояние греховности, как неотъемлемый элемент природы — «греховность», «быть грешным» (напр., Ин. 9, 34); 3) нравственное последствие согрешения — «вина», «грех» (напр., 1 Ин. 1, 7). Подробнее см.: Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains / Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, Rondal B. Smith, Karen A. Munson. New York, 1989. Vol. 1. — 88. 289; 88.118; 88. 310.

² Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. Спб., 1898. Апрель. С. 472–473.

Адамом все люди «*сделались грешными*» через него (Рим. 5, 19). Это преступление вызвало новое состояние человеческого естества, переходящее на всех с неотвратимой преемственностью. Адам своим проступком породил «универсальную греховность»¹ человечества, которая собственно и именуется первородным грехом. Такая идея коренится в глубине апостольского учения и справедливо считается непререкаемым вероучительным положением.

Проявление этой греховности в человеке связано со смертностью и тленностью его естества. При этом, как замечает Н.Н. Глубоковский, «Апостол допускает натуральную брэнность человеческой природы — по ее происхождению от земли — и тем не устраняет возможности, что по тварному естеству она подлежала смерти... При своей естественной смертности — первозданный получил способность не умирать, которая была превышающею космические потенциальности и служила особым божественным отличием... Потому прежде всего у слушников отнимается сверхдолжное и физически обычная смерть — по определению Божию — делается наказанием уже в смысле возмездия за грех... Конечно, отныне эта смерть — в качестве греховной становится не просто естественной, но и ужасной, бывает знамением виновности и приносит все ее грозные последствия»².

Апостол Павел настаивает на врожденности и всеобщности первородного греха: «*как Иудеи, так и Еллины, все под грехом (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι)*» (Рим 3, 9 и далее ст. 10–23). Причина греха в преступлении одного человека — Адама: «*Как одним человеком грех (ἁμαρτία) вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, (потому что) в нем все согрешили*» (Рим. 5,12)³. Преслушание Адама произвело новое состояние человеческого естества — греховность (ἁμαρτία), переходящее на всех с неот-

¹ Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. Спб., 1898. Апрель. С. 473.

² Там же. С. 480–483.

³ (слав.) «*Единым человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша*».

вратимой преемственностью. Понятие греховности подразумевает не только расстройство или поврежденность человеческого естества, но и изменение отношений с Богом, ибо после грехопадения, подчинившись диаволу, люди стали «*по природе чадами гнева*» Божия (Ефес. 2, 3).

Смерть вступила в мир через грех (Рим. 5, 12: *διὰ τῆς ἁμαρτίας*) и им вызвана к историческому бытию. Она неотвратима и всеобща, действует во всех без исключения, потому что все потомки Адама восприняли от него грех (*ἁμαρτία*). В отношении самого способа восприятия греха (*ἁμαρτία*) Апостол высказался несколько загадочно, и его слова «*в нем все согрешили*» (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*) имеют различные филологические истолкования¹. В настоящее время большинство библеистов эти слова Апостола не относят к Адаму (если бы эта фраза относилась к Адаму, то вместо *ἐφ' ᾧ* в тексте Послания должно было бы стоять *ἐν ᾧ*). Слово *ᾧ* — относительное местоимение, которое может указывать на слово мужского или среднего рода. Исходя из этого, имеются две формальные грамматические возможности для понимания данного текста. Первый вариант: относительное местоимение относится к слову смерть (*θάνατος*), которое в греческом языке мужского рода. В этом случае, разбираемый текст значит: «*так и смерть перешла во всех человек, потому что из-за смерти все согрешили*». Это одна из грамматических возможностей, в которой можно было бы видеть фразу, описывающую круговорот смерти (страх перед смертью толкает человека на грех, а реально содеянный грех приобщает человека к реальной смерти). Однако при таком переводе возникает противоречие со всеобъемлющим смыслом первой части фразы «*смерть перешла во всех человек*». Констатация всеобщности смерти для всех людей не может быть объяснена только страхом перед смертью. Младенцы, например, не испытывают такого страха перед смертью, который бы их толкал на совершение личных

¹ Разные толкования этого фрагмента наглядно представлены в работе В.Н. Велтистова. Грех, его происхождение, сущность и следствия. Критико-догматическое исследование. М., 1885. С. 261–273.

грехов, однако и в них она реально перешла и существует¹. Значит дело не только в страхе. Второй вариант – это тот, который встречается во многих современных версиях перевода Библии: *ἐφ' ᾧ* имеет смысл среднего рода и тогда это место значит: *«так и смерть перешла во всех человеков, потому что все согрешили»*. В этом случае получается, что смерть не является следствием первородного греха прародителей (на связь с воспринятым грехом Адама нет указаний), а именно личных грехов каждого человека (*«все согрешили»*). Такое понимание также не согласуется со всеобщим смыслом первой частью фразы, где говорится о том, что *«смерть перешла во всех человек»*. Опять-таки на примере младенцев можно указать, что они, не имея личных грехов, порабощены смерти так же, как и все другие представители человеческого рода².

¹ Проф. Глубоковский Н.Н. не соглашался с таким вариантом перевода, игнорирующим понятие первородного греха, и писал: «тут нимало не изменяет дела и тонкая уловка, будто переходит от праотца не грех, а смерть. Правда, св. Павел больше говорит о царстве смертности (Рим. 5, 14, 15, 17), но он отпрямляется от реально-осязательного к раскрытию и утверждению своего принципа. Этот же (принцип – В.Л.) гласит, что смерть в своем бытии держится грехом, и ее владычество неотразимо убеждает в господстве последнего» (Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. Спб., 1898. Апрель. С. 479).

² Такая интерпретация текста, если бы была принята Церковью, то могла бы послужить оправданием как для пелагианства, так и для оригенизма. Пелагий действительно учил, что все люди рождаются абсолютно безгрешными и умирают только по причине своих личных грехов. Однако он не смог ответить на справедливый вопрос в отношении младенцев: если смерть каждого человека есть следствие его личных (!) грехов, то почему умирают младенцы, которые личных грехов не имеют? При таком толковании следовало бы признать, что во всех младенцев смерть не переходит, поскольку они совершенно безгрешны, и они являются бессмертными существами, но в действительности это не так – младенцы умирают. Ориген же и гностики исповедовали личностное предсуществование разумных существ, и для них весьма удобным было бы такое понимание данного места, но Церковь категорически анафематствовала эту идею, как совершенно чуждую апостольскому Преданию, значит и в устах Апостола она не могла прозвучать.

Оба рассмотренных филологических варианта перевода неудачны, во-первых в семантическом отношении: получается, что апостол Павел в пределах одной фразы противоречит сам себе, а во-вторых с богословской точки зрения, поскольку истинная причина всеобщей смертности – грех Адама, о котором идет речь в данном месте Послания, как бы замалчивается, а выдвигаются новые причины: страх перед смертью или личные грехи. Но в том то и дело, что **у этих причин нет всеобщности**, значит, они и не могут быть основанием для **всеобщности** смерти. Следовательно, указанные выше интерпретации текста несут в себе искажение.

Для точного понимания этого фрагмента (Рим. 5, 12) необходимо учесть контекст всего апостольского повествования и традицию святоотеческого толкования, которую наилучшим образом в обобщенном виде выразил святитель Феофан Затворник, прекрасно знавший как филологические тонкости данного текста, так и святоотеческую экзегезу: *«То правда, что если взять эти слова: «поелику все согрешили», вне связи, то они могут не давать той мысли, что все согрешили «в нем» (в Адаме – В.Л.); но если брать в связи и с предыдущим и с последующим, то и при этом переводе («поелику все согрешили») необходимо дополнять словом: «в нем», чтобы выдержать вполне мысль Апостола. Он говорит: «грех чрез одного вошел в мир и грехом смерть, и таким образом смерть во всех вошла». Грех отворяет врата смерти. Если она вошла во всех, то во всех предшествовал ей грех. Но во всех грех предшествовать смерти не мог иначе, как тем, что все согрешили в том, чрез кого грех вошел, т.е., в первом человеке – Адаме. Таким образом, читая: «смерть вошла во всех людей, потому что все согрешили», – не можем иначе понимать сие последнее, как – «согрешили в нем»¹. В связи с этими разъяснениями святителя Феофана становится ясным синодальный русский перевод данного фрагмента: «потому что в нем все согрешили», где переводчики последовали, прежде всего, общему смыслу апостольской речи и святоотеческой традиции истолкования.*

¹ Св. Феофан (Говоров). Толкование Послания св. апостола Павла к Римлянам. Репринт. М., 1996. С. 310–311

Последующие два стиха (Рим. 5, 13–14) и дальнейшие рассуждения апостола Павла наглядно подтверждают мысль о том, что смертное состояние человеческого рода обусловлено не личными грехами потомков Адама и не страхом перед смертью, но наследуемым грехом прародителей — *ἀμαρτία* (поэтому смерть могла царствовать и до закона). Незыблемой истиной остается утверждение, что смерть неразрывна от греха и, если она господствует над всем человечеством, то это неуклонно приводит к мысли, что «*все согрешили*», т. е. восприняли греховное состояние праотца Адама и в этом смысле «*в нем согрешили*», ибо находились «*в чреслах отца*», подобно тому «*сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его*» (Евр. 7, 9–10). Природное единство с первозданным Адамом стало онтологической основой для распространения первородного греха в человеческом роде, поэтому Апостол и говорит прямо: «*непослушанием одного человека сделались многие грешными*» (Рим. 5, 19), так же как и «*преступлением одного подверглись смерти многие*» (Рим. 5, 15)¹.

Исходя из суждений апостола Павла о наследственной греховности человеческого рода, Н.Н. Глубоковский сделал важный обобщающий вывод (относительно сущности первородного греха — *ἀμαρτία* и его воздействии на человека), который, не смотря на его пространность, мы приведем, ибо он заслуживает особого внимания. Н.Н. Глубоковский пишет, что, согласно учению апостола Павла, *ἀμαρτία* является «*демоническим началом в человеческой природе, развращающим ее при помощи плотяной бренности. Поэтому-то чада гнева, живущие по плотским похотям и исполняющие желания плоти, становятся вассалами “князя власти*

¹ О. Иоанн Мейендорф отмечал, что ап. Павел говорит о смерти «почти как о личностной реальности. Это есть нечто, которое царствует над космосом, над людьми и от этого порабощения люди и все человечество должны быть освобождены». Несомненно, что эта личностная реальность у смерти существует в лице «*имеющего державу смерти, то есть дьявола*» (Евр. 2, 14). (Meyendorff John, rev. Anthropology and original sin // John XXIII. Lectures: 1965 Byzantine christian heritage. N.-Y., 1966. Vol. I. P. 55).

воздушной”, а он – дух, действующий в сынах противления (Еф. 2, 3. 2). Понятно теперь, если грех рисуется, как живая энергия, входящая в мир и утверждающая в нем свое господство с царственными притязаниями (Рим. 6, 12. 14) и чахнущей обольстительностью (Рим. 7, 11). Он (первородный грех – В.Л.) демоничен и потому несокрушим для человека, расторгнувшего свой союз с Господом. Греховность развивается среди падших людей крайнюю интенсивность, раз за ней скрывается сатанинская мощь, получившая доступ и право через свободное согласие человеческой воли. Но она не в состоянии прямо покорить себе человеческий дух в каждом, для чего нужно убить его совершенно и заменить собой. Естественно, что грех пользуется подходящим орудием в индифферентной и брэнной плоти и делает ее своим органом настолько, что – по слабости падшего – духовность почти совсем исчезает в ней. Она бывает всецело греховною, потому что демонически захвачена грехом. *Σάρξ* [плоть] служит средством для организующего принципа в греховности.

Последняя (греховность – В.Л.) фактически бывает плотяною, ибо не имеет иной точки опоры для оппозиции со “внутренним человеком”; однако сама по себе она духовна и представляет могучую демоническую силу. Поэтому освобождение от нее возможно лишь при том условии, что личность парализует греховный натиск через подчинение другому, более властному, началу и – под его защитой – становится неуязвимою. Бог осудил грех во плоти через Сына Своего (Рим. 8, 3), – и, соединяясь таинственно со Христом, верующие бывают уже не во плоти, если в них потом живет Дух Божий (Рим. 8, 9). Таким путем каждый выходит из греховной сферы и за ее границами пользуется совершенною неприкосновенностью для греховных приражений»¹.

Подводя итог, можно сказать, что новозаветное понимание первородного греха органично связано с ветхозаветным, но имеет и свои существенные особенности: – это, прежде всего, ясное осознание и раскрытие:

1) глубины повреждения человеческой природы, охватывающей не только естество человека и окружающий мир, но и

¹ Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе... С. 512–516.

личностную сферу, прежде всего отношения человека с Богом, а так же межличностные отношения с ближними;

2) сущности греховного состояния человека, попавшего в зависимость от диавола;

3) той мысли, что порабощенность людей греху, диаволу и смерти и необходимость спасения человечества стало причиной Воплощения Сына Божия (1 Ин. 3, 8; Рим. 5, 21; 6, 23; 8, 3; 1 Кор. 15, 22; Гал. 3, 22; Евр. 2, 14–15).

При этом в Посланиях апостола Павла сделаны особые акценты на том, что греховное состояние всех людей является врожденным и всеобщим (Рим. 3, 9; 5, 12. 14; Ефес. 2, 3; Гал. 3, 22), воспринято от согрешивших прародителей (Рим. 5, 12. 15. 18. 19; 1 Кор. 15, 22) и обусловлено порабощенностью рода человеческого диаволу, так что смерть, тление, «греховный закон» в нашем естестве, есть лишь орудия осуществления этого рабства (Рим. 6, 12–13; 7, 5; Евр. 2, 14–15).

3.4. Святоотеческое учение о первородном грехе

Вопросы о врожденной греховности, разобщенности с Богом, поврежденности душевных и телесных сил человека волновали всех святых Отцов, что нашло ясное отражение в их сочинениях. Досадным недоразумением является распространенное (особенно в XVIII–XIX вв.) мнение будто бы этой темой *по преимуществу* занимались Западные Отцы Церкви¹. Никакого убедительного основания для такой точки зрения нет. В первой части нашей работы, в разделе 3.1) «Первородный грех. Происхождение термина и понятия», мы показали насколько распространенным было учение о первородном грехе не только на Западе, но и на Востоке. Ни в коей мере не умаляя значения богословского наследия святителя Амвросия Медиоланского, блаж.

¹ Выражение «Западные Отцы Церкви», относящееся к эпохе до 1054 г., отнюдь не используется нами с негативным подтекстом. Более того, есть все основания считать, что болезненная драматизация проблем западного богословия первого тысячелетия часто не позволяет нам увидеть и воспринять ценнейшие святоотеческие мысли.

Августина Иппонского, святителя Льва Великого и др. авторитетнейших Западных Отцов Церкви, мы, учитывая, что западная форма изложения учения о первородном грехе хорошо известна и широко обсуждается уже в течение более 100 лет¹, не стали заниматься ее подробным пересказом в весьма ограниченных рамках данной работы, и в большей степени обратили свои усилия на восполнение «восточного» пробела и то, лишь в той степени, насколько это может способствовать раскрытию православного вероучения о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа.

Даже поверхностное чтение творений Восточных Отцов Церкви поражает глубиной и силой духовных прозрений, незаслуженно забытых или незамеченных. Естественно, что святые Отцы, жившие в разные времена, в разных странах, в различных условиях, рассматривали эти вопросы, опираясь на свой личный духовный опыт. Поэтому в способе изложения и в круге затрагиваемых ими вопросов есть некоторые индивидуальные особенности, которые мы не в состоянии охватить. Внимание святых Отцов привлекали разные аспекты, но мы, исходя из темы и целей нашей работы, рассмотрим лишь два важных положения святоотеческого учения о последствиях грехопадения: 1) *существование первородного греха в человеке (формы его проявления)* и 2) *сущность первородного греха (бытийные основания его существования)*.

3.4.1. Существование первородного греха в человеке

При чтении святых Отцов постоянно встречаются суждения о том, что после грехопадения над человеком стала владычествовать смерть и тление. Эта мысль естественным образом

¹ См.: Фаворов Н. А. Жизнь и творения Блаженного Августина. Н. Новгород, 1907; архим. Порфирий (Попов). Учение Блаженного Августина о неповторяемости Таинства Крещения // Труды КДА. 1864. № 5. С. 3–47; Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Спб., 1902; Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. 2 т.; а так же учебники по Догматическому богословию XIX – нач. XX вв. и др.

связана, с одной стороны, с тем Божественным определением, которое прозвучало для наших прародителей еще в раю и осуществилось после их грехопадения: *«от древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь»* (Быт. 2, 17) и, с другой стороны, с той ужасающей реальностью смертного бытия для человека и окружающего его мира. Смерть и тление очевидны для всех, их нельзя предотвратить человеческими силами. Какова их причина и сущность, что означает их господство над миром — вопросы, которые волновали человечество во все века, но ответ на них был дан только христианством.

Слово «смерть» имеет несколько смыслов в зависимости от употребления. Обычно, когда говорят о смерти человека, то имеют в виду разлучение его души с телом, но с христианской точки зрения такое понимание смерти является ущербным. У святых Отцов под словом смерть имеется в виду, прежде всего, духовная смерть человека, его удаленность от Бога — источника истинной жизни. Смерть духовная — есть, по сути, истинная смерть. Эта смерть и постигла прародителей сразу после грехопадения, от этой смерти, прежде всего и избавил нас Господь наш Иисус Христос. Когда Православная Церковь в своих песнопениях и святые Отцы в своих творениях свидетельствуют, что Христос Своею смертью уничтожил нашу смерть и даровал всем нам Воскресение и жизнь вечную, то речь здесь идет прежде всего о уничтожении смерти духовной — нашего отпадения от Бога. Церковь с полным правом воспевает это событие в прошедшем времени, как уже свершившееся, ибо непреодолимое средостение греха между Богом и человеком уже уничтожено искупительными страданиями Сына Божия. Каждый, приобщившийся смерти и воскресения Христа, возрожденный в Таинстве Крещения — духовно бессмертен. Смерть телесная (которая, по сути, есть лишь временное разлучение души с телом до всеобщего воскресения) на фоне этого бессмертия в Боге правильной назвать не смертью, но усанием или сном. *«Истинная смерть, — поучает пр. Макарий Великий, — сокрывается внутри, в сердце; и человек умерщвлен внутренне. Посему, если кто в*

тайне прешел "от смерти в живот" (Ин. 5, 24); то истинно во веки он живет, и не умирает. Даже если тела таковых и разрушаются на некоторое время; то, поелику они освящены, восстанут со славою. Почему, успение святых и называем сном»¹.

В отличие от духовной смерти, телесная смерть имеет в естестве человека некоторые внутренние основания для своей актуализации, что и было явлено после грехопадения прародителей. Прот. Георгий Флоровский писал: «Первый Адам своим непослушанием раскрыл и реализовал врожденную способность к смерти»². Физическая смерть, будучи разрушением природной целостности, как мы уже указывали³, не является чем-то невозможным для тварного естества, более того, она возможна для всего тварного мира *в богоотчужденном состоянии* именно потому, что мир не имеет онтологического бессмертия. Бессмертен по природе только Бог. Все иноприродное Богу может быть лишь приобщено Божественному бессмертию по Божественному дарованию. Бессмертие по естеству — исключительный атрибут Божественного бытия, поэтому для всякого творения Божия оно является возможным лишь по мере обожения. Даже в отношении бессмертия высших тварных созданий — душ человеческих и бесплотных ангелов, богословские рассуждения святых Отцов носят условный характер. Например, как у святителя Игнатия (Брянчанинова): *«Душе, равно и Ангелам, даровано бессмертие Богом: оно не есть их собственность, не их естественная принадлежность»⁴. Тело, для поддержания жизни своей нуждается в питании воздухом и произведениями земли; душа, чтоб поддержать и сохранить бессмертие свое, нуждается в таинственном действии на себя Божественной десницы»⁵*. Отвержение христианством учения о вечности мира, по сути, есть и отвержение всякого утвержде-

¹ Св. Макарий Египетский. Указ. соч. Слово 1, гл. 2. С. 346.

² Прот. Георгий Флоровский. Воскресение жизни // Догмат и история. М., 1998. С. 245.

³ См.: Гл. I.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. 3.

⁵ Св. Игнатий (Брянчанинов). Судьбы Божии. Сочинения: В 7-ми т. Репринт. М., 1993. Т. 2. С. 89.

ния об онтологическом бессмертии естества тварей, в том числе и человека. В возможной естественной смертности тварных существ и возможности преодоления этого только через обожение видится премудрый Промысел Божий, пожелавший, чтобы это ведение о тварной ограниченности, о том, что мы по своему происхождению есть земля, прах и пепел, всегда было «уздой», повергающей в смирение человеческий ум не только после грехопадения, но и изначально с момента создания¹. От начала не только тело человеческое, но даже и душа, не смотря на то, что она духовна по своей природе и имеет многие Божественные дарования, несравнима со своим Создателем, ибо «*Он Бог, а она – не Бог; Он Господь, а она – раба; Он Творец, а она – тварь; Он Создатель, а она – создание; ничего нет общего в Его и ее естестве*»². Возможность умереть для человека могла никогда не реализоваться. Божественное Откровения и святые Отцы единогласны в том, что смерть стала реальностью только после грехопадения, и виновен в ней только человек.

Понятие о *тлении* естества человека тесным образом связано с понятием о смерти. Тление (флорá) есть, по сути, стремление к смерти, умирание, разрушение, гибель. Также как и слово «смерть», слово «тление» в святоотеческих творениях имеет несколько значений в зависимости от контекста. Определенный итог в отношении этого понятия подвел пр. Иоанн Дамаскин. Он писал: «*Слово – тленность (флорá) имеет два значения. Прежде всего, оно означает страдательные состояния человека, каковы: голод, жажда, утомление, прободение гвоздями, смерть или разлучение души с*

¹ Современный подвижник старец Иосиф Афонский так изъяснял эту истину своим духовным чадам: «*Каково же создание человека? Взял Он (Бог – В.Л.) землю – самое смиренное вещество, чтобы был человек всегда смиренным: ничего нет смиренней земли. Начертал глиняный домик и, вдохнув в него, создал человеческую душу... И так, как будто в четыре стены из глины, вложил Бог Божественное дуновение, вложил Своё дыхание. О величии небесное! О слава и честь человека! Он смиренная глина, но и Божественное дыхание!*» (Старец Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 229.)

² Св. Макарий Египетский. Беседа 49, 4... С. 312.

телом, и тому подобное... Но с другой стороны, тление означает также совершенное разложение тела на стихии, из коих оно составлено, и его разрушение, каковое многими лучше называется истлением (*δι αφθορά*)»¹.

Тление в смысле «страдательные состояния человека» именуется пр. Иоанном Дамаскиным, пр. Максимом Исповедником, Леонтием Византийским и другими Отцами «безупречными» или «естественными» страстями (*τὰ κατὰ φύσιν πάθη*)², а также «неукоризненными немощами», «неукоризненными страстями» (*πάθη ἀδικόβλητα*) и т. п. Естественные страсти «не находятся в нашей власти»³ и их существование в нас свидетельствует о тварной ограниченности человеческой природы, в полной мере проявившейся после грехопадения⁴. Нетленным по естеству, в строгом смысле слова, является только Бог, мы же приобщаемся к этому нетлению по мере нашего освящения в Боге. Как указывали многие святые Отцы, Адам был нетленным в раю в том же смысле, что и бессмертным, т. е. не онтологически, но в силу причастности Божией благодати⁵. Естественные страсти потому и являются безупречными или неукоризненными для нас, что для их существования в человеческом естестве имеются внутренние предпосылки (не предопределенность), обусловленные изначальной тварной ограниченностью человека. По мысли святых Отцов эта ограниченность некоторым образом проявляла себя даже в раю. Святитель Иоанн Златоуст учил, что уже в раю для укрепления естества Адама дано было Богом «три рода деревьев, – были деревья, дававшие ему пищу для жизни, были деревья, спо-

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 28.

² Там же. Кн. 3. Гл. 20.

³ Там же.

⁴ «Грех, совершенный человеком, отделил от него благодать и оставил человека в одиночестве, со всеми недостатками его тварной природы» (протопресв. Иоанн Мейендорф: «Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Перев. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997. С. 171).

⁵ Частично святоотеческие свидетельства по этой теме приведены в первой части данной работе в Главе 1.

собствовавшие благополучной его жизни, и было древо, охранявшее его для жизни вечной»¹. В связи с этим проф. В.В. Болотов отмечал: «о первозданном человеке нельзя сказать, что он не нуждался в питании и не подлежал усталости»². Но в полной мере эта тварная ограниченность человеческого естества явила себя после грехопадения человека, когда «они лишились покровов безсмертия, отнята была одежда славы, обнажилось тело и осталась уже одна земля»³. Это состояние, по сути, есть неотвратимое следствие грехопадения, ибо всякий грех действует разрушительно, удаляет человека от истинного Блага и приводит его к страданию. В личном плане это состояние тленности, воспринимается человеком как наказание за прародительский грех.

По мысли святых Отцов становление *укоризненных* или *противоестественных страстей* (τὰ παρὰ φύσιν πάθη), которые греховны с духовно-нравственной точки зрения, происходит путем сознательного и добровольного использования естества (естественных страстей) ради получения греховного удовольствия, вопреки Божественному замыслу и предназначению. Возникновение укоризненных страстей в человеке подробно описано преподобным Максимом Исповедником. Он учил, что их возникновение связано с повреждением воли человека, которое произошло при грехопадении, и которое мы наследуем в рождении (γέννησις). Поскольку «падение произошло в той области, в которой человек и должен был осуществить свое назначение, – в области произволения», то «здесь начало зла»⁴.

Святой Максим четко различал «природную волю» (φυσικὸν θέλημα) от сознательного выбора личности – так называемой «гномической воли» (γνωμικὸν θέλημα). По учению пр. Максима Исповедника природная воля (φυσικὸν θέλημα) – это «естествен-

¹ Св. Иоанн Златоуст. О творении мира. Беседа 6... Т. 6. Ч. 2. С. 799.

² Болотов В.В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 346.

³ Св. Иоанн Златоуст. О творении мира. Беседа 6 / Творения: В 12-ти т. Спб., 1898. Т. 6. Ч. 2. С. 809.

⁴ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 79.

ная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы»¹. Природная воля есть разумная и жизненная сила человека (*δύναμις λογική καὶ ζωτική*), в своих стремлениях она соответствует Божьему замыслу².

Гномическая воля (*γνώμικὸν θέλημα*) — по пр. Максиму Исповеднику (пр. Иоанн Дамаскин и другие позднейшие Отцы восприняли изложенное им учение), есть сознательный личный выбор, самоопределение, предшествующее любому волевому акту. Гномическая воля относится к личности человека. Она часто понимается как начало греха в человеке, поскольку неправильный выбор приводит к актуализации зла — греху. Однако в этом вопросе необходимо учитывать, что «гноми» становится источником греха лишь тогда, когда человек избирает нечто вопреки воле Божией. Сама возможность выбора есть Божий дар и одна из неотъемлемых характеристик разумных существ. Гномическая воля должна соотноситься с волей природной, которая естественно без колебаний следует к добру, и задавать богоугодный способ ее реализации. Но в грешном, поврежденном человеке, не ведающем Бога и Его благой воли, «гноми» такой возможности не имеет и поэтому делает выбор на основании других критериев. Для греховного человека таким главным критерием стало наслаждение³.

Истинная свобода человека богоподобна. Как Бог есть Благо и, будучи совершенно свободным, не имеет препятствий при осуществлении Своей благой воли, так и человек свободен лишь тогда, когда может беспрепятственно творить благо и осуществлять богоустановленный смысл своего существования в соответствии с природной волей. После грехопадения эта свобода, в силу природного повреждения человека, редуцировалась до свободы личного выбора (*γνώμη*) между разными вари-

¹ PG 91, 45D–48A.

² См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историкодогматическое исследование. СПб., 1888. С. 207.

³ См: Елифанович С.Л. и Сидоров А.И. Комментарии на Главы о любви; Вопросыответы к Фалассию № 2, 21, 42.

антами поступка, то есть сохранилась только в личном аспекте и в ущербном виде. По мысли св. Максима, проблема выбора — это характеристика согрешившего человека, указывающая на его неведение, несовершенство и греховность. «Ибо совершенная природа не нуждается в выборе, поскольку знает добро естественным образом»¹. Поэтому, посредством «гномической» воли, которая, выбирая и ошибаясь, принимает за благо лишь призрак — наслаждение, человек стал удобопреклонным ко злу, стал стремиться не к Богу — источнику истинного блага, но к греховным удовольствиям, путем извращения своего естества².

Неотвратимость для человека смерти и тления — это важнейшее свидетельство о греховном состоянии человеческой природы, но, при этом, смерть и тление не являются сами по себе грехом или греховностью (*ἀμαρτία*). Наличие неизбежного закона смерти в человеке говорит о том, что он еще не имеет должного духовного единения с Богом, что он отделен от Источника Жизни, отделен грехом (*ἀμαρτία*). Победа над смертью — это, прежде всего, уничтожение самой причины разделения — уничтожение греха (*ἀμαρτία*). Смерть и тление — это важнейшие следствия греховного отчуждения от Бога, «осязаемые» проявления этого состояния. Но какова сущность этого греховного состояния? К рассмотрению этого вопроса мы переходим и попытаемся найти ответ в сокровищнице святоотеческого Предания.

3.4.2. Сущность первородного греха

Бесспорно, что смерть и тление стали неотъемлемыми качествами человеческой жизни после грехопадения, однако, через описание только этих явлений смысл произошедшего и происходящего греховного расстройств в потомках павшего Адама ос-

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 96.

² См. об этом подробнее: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 80–81.

тается во многом непонятным. Если считать, что сущностью первородного греха является только природное повреждение человеческого естества (тление и смерть), то вне нашего внимания остается духовно-нравственный аспект этого явления — греховность, которая ярко охарактеризована и в Священном Писании (особенно в Посланиях апостола Павла), и в святоотеческих творениях¹. О наследуемом нами первородном грехе Православная Церковь, устами своих святых, всегда говорит в духовно отрицательных терминах. Выше мы уже приводили многочисленные терминологические примеры святоотеческих свидетельств о первородном грехе² и все они, в той или иной степени, имеют духовно-негативный смысл. Для понимания сущности первородного греха нельзя игнорировать это обстоятельство, ибо тогда останется непонятым существенно важное: почему то, что наследуется людьми от Адама, в подавляющем количестве случаев святыми Отцами (греческими, латинскими, сирийскими, русскими, сербскими и т. д.) именуется словом «*грех*».

Любой природный объект (в общем смысле) в поврежденном состоянии (если под повреждением иметь в виду деструктивные изменения природы) в нравственном смысле остается нейтральным. Сломанный стул или стол не несет в себе ничего доброго или злого. Больной человек (физически или душевно) не становится, в связи с болезнью грешником. Однако в Священном Писании и у святых Отцов, когда речь заходит о наследуемом повреждении человека после грехопадения, то, как уже отмечалось выше, в этих суждениях всегда присутствует духовно-негативная определенность: грех Адамов не только повре-

¹ Например, пр. Иоанн Дамаскин писал: *«родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и тление»*. Святой Отец в качестве последствия грехопадения выделяет не только природную сторону — *«тление»*, но и духовно-нравственную — *«проклятие»*. (Точное изложение... Кн. 4. Гл. 13.)

² См. в первой части раздел 3.1. «Происхождение термина и понятия».

дил наше естество, но сделал нас грешными — «*непослушанием одного человека сделались многие грешными*» (Рим. 5, 19), т. е. не просто поврежденными или большими, но именно «*грешными*»; в связи с этим мы стали «*по природе чадами гнева*» (Ефес. 2, 3). Святые Отцы отмечали, что все потомки Адама приобщились *скверне* первородного греха, и сущность этой скверны они не сводили только к повреждению человеческой природы. Исходя из смысла их суждений, сущность первородного греха невозможно описать только физическими терминами: смерть, тление, повреждение и т. п. Без понятий «грех», «греховность», затрагивающих личность человека и его духовно-нравственное состояние, не обойтись, и потому нужно быть крайне внимательным к смыслу амартологических рассуждений святых Отцов.

Самым распространенным значением слова «грех» является «сознательное преслушание воли Божией». Такой поступок, а точнее сказать проступок, есть *личный* грех человека и говорить непосредственно о его передаче невозможно, прежде всего, потому, что он не есть «нечто». Он не обладает сущностью также как не обладает сущностью зло. Он есть факт жизни конкретного человека, влекущий за собой совершенно определенные последствия, которые могут передаваться, но последствия греха, если даже они и передаются, это уже не есть сам грех. Хотя проявление смерти и тления связано с действием греха, как указывает апостол Павел, смерть есть «*возмездие за грех*» (Рим. 6, 23), однако смерть и тление сами по себе не есть грех и не греховны, подобно тому как трава полевая смертна и тленна по естеству, но не греховна. О грехе можно говорить тогда, когда мы по своей собственной воле вызываем к бытию смерть и тление, отвергая Божественный дар вечной жизни. Таким образом, если понимать слово «грех» строго, в смысле *личного* проступка перед Богом, то становится совершенно непонятно, как можно говорить о *наследовании личного греха*, о *передаче личного греха* от родителей к потомкам.

При формальном истолковании первородного греха существует такая богословская дилемма: *с одной стороны*, если мы

понимаем под наследованием греха прародителей *восприятие поврежденной природы*, то совершенно непонятна негативная духовная окрашенность большинства суждений об этом в Священном Писании и у святых Отцов, непонятно вообще, почему они употребляли в связи с этим слово «грех», ибо греха, по крайней мере, в личном смысле, здесь нет. Непонятным остается многое: почему потомки Адама удалены от Бога, ведь недостатки тварной природы, как и их совершенства, в отношении всеовершенного Бога ничтожны, и они не могут быть непреодолимым препятствием для обожения твари. *С другой стороны*, если мы буквально интерпретируем наследование потомками именно *личного* греха прародителей, то сразу возникает недоумение: как личный грех родителей может быть унаследован детьми, ибо личный грех не является сущностью, он существует лишь в момент совершения и то не в природном смысле, после же совершения греха остаются лишь его последствия. Личный грех несубстанционален, поэтому его нельзя передать¹.

Исходя из вышесказанного видно, что смысловые рамки каждого отдельно взятого богословского понятия: 1) *грех* (в личном смысле) или 2) *повреждение естества* (тление и смерть), недостаточны для целостного изъяснения учения Церкви о первородном грехе. Оно всегда будет порождать множество недоуменных вопросов, а изъяснения святых Отцов будут казаться противоречивыми. Святые Отцы шли дальше этих представлений и видели глубже. Они узревали трудноуловимую рациональным взором, но совершенно реальную грань между личным грехом и его естественными следствиями, объединяющую как одно, так и другое, и говорили о ней открыто и ясно. Они именovali ее *ἀμαρτία*, что по смыслу святоотеческого употребле-

¹ Учение о личностном наследовании первородного греха, опирающееся на талмудическую концепцию о личном предсуществовании всего человечества во всеедином Адаме-Кадмоне, (эту идею восприняли некоторые философы, напр., В.С. Соловьев, прот. С. Булгаков) и имеющую сходство с осужденным учением Оригена, мы не рассматриваем по причине ее очевидной чуждости святоотеческому Преданию Церкви.

ния можно перевести как *греховность* или *греховное состояние естества*. Это понятие не тождественно понятию «грех» в личном смысле и несводимо к повреждению естества, т. е. исключительно к природному аспекту. Это слово является ключевым и наиболее употребляемым в грекоязычной церковной письменности для указания и объяснения сущности греховного прародительского наследства, ибо оно несет в себе качества как греха (духовный аспект этого слова), так и его последствий (природный аспект).

Священное Писание и святые Отцы указывали не только на духовную пагубность, богопротивность *ἀμαρτία*, но и говорили о ней как о чем-то сущностном, бытийном, наличествующем в естестве человека, действующем, живущем. Без полноценного учета всего спектра свойств *ἀμαρτία* невозможно даже в малой степени приблизиться к пониманию суждений святых Отцов о первородном грехе и прочитав их непротиворечивым образом, не разделяя их на лагеря разномыслящих богословов.

Изложение святоотеческого учения о сущности наследуемого первородного греха лучше всего начать не с общего обзора высказываний святых Отцов, а с анализа некоторых аспектов *Таинства Крещения*. Рассмотрение этого Таинства важно потому, что, как исповедует Православная Церковь в Никео-Цареградском Символе веры, оно совершается «*во оставление грехов* (εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν)». Имеются ввиду не только личные грехи крещаемого, но и все скверное и греховное, что унаследовано человеком от праотца Адама — *ἀμαρτία*.

В Таинстве Крещения проводится разделяющая грань между человеком и грехом, в том числе и первородным. Но что именно разделяет эта грань? От чего, по сути, избавляется человек в Крещении? Ответы на эти вопросы принципиально важны для того, чтобы приблизиться к пониманию сущности первородного греха. При таком подходе, появляется возможность через содержание богослужебных молитвословий и святоотеческие истолкования Таинства обрести важные богословские ориентиры для понимания православного учения о первород-

ном грехе. Ценность этих ориентиров заключается в следующем: *в их древности* – ибо чинопоследование Таинства Крещения сформировалось во времена апостольские и сохранилось в своих главных частях и по сей день; *в их изъясненности* – многие святые Отцы оставили свои толкования на все существенно важные священнодействия этого Таинства; *в их безоговорочной авторитетности* для всей полнотой Вселенской Церкви.

Прежде чем перейти к выяснению сущности первородного греха на основании Таинства Крещения, необходимо дать твердый ответ на вопрос: *какие существуют основания в Предании Православной Церкви считать, что в Крещении человек избавляется не только от личных грехов, но и от греха первородного?*

Ответ на этот вопрос был дан на Поместных Соборах и в творения святых Отцов при опровержении еретиков, отрицавших учение Церкви о необходимости Крещения младенцев. Общий смысл церковного ответа таков: младенцы, не имеющие личных грехов, нуждаются в Крещении для омытия того, что они «заимствуют от прародительского Адамова греха»¹, и для единения со Христом². Если бы в Таинстве Крещения не происходило омытия первородного греха, то слова Символа веры «исповедую едино Крещение во оставление грехов» не имели бы к младенцам, свободных от личных грехов, никакого отношения, и тем самым разрушался бы смысл совершения этого Таинства для младенцев. Существуют совершенно ясные церковно-исторические свидетельства, подтверждающие древность церковной практики Крещения младенцев, указывающие на необходимость этого Таинства для них, непосредственно свидетельствующие именно об омытии первородного греха в этом Таинстве.

В древнейшем христианском сочинении «Послании апостола Варнавы» в простых словах дается четкое различие личных грехов и духовной нечистоты, которую люди наследуют от

¹ 110 (124) правило Карфагенского Собора 418 г.

² «Елицы во Христа креститесь во Христа облекостесь» (Гал. 3, 27).

праотца Адама, при этом утверждается, что в Крещении происходит омытие как первого, так и второго: «Крещение преподается во оставление грехов. Мы входим в водуотяженными грехами и нечистотою, а выходим из воды плодоносящими в сердце страх и надежду»¹.

У св. Иустина Философа имеется ясное свидетельство о Крещении младенцев. Он пишет об этом как о естественном и распространенном явлении: «Младенцы удостаиваются благ, даруемых через Крещение, по вере тех, которые приносят их к Крещению»².

Аналогичные суждения о необходимости Крещения младенцев имеются у св. Иринея Лионского. Он пишет, что Христос «пришел спасти через Себя всех, – всех, говорю, которые возрождаются через Него для Бога: младенцев, и детей, и отроков, и юношей, и старцев»³. Для св. Иринея как и для всех православных Отцов возрождение для Бога – это принятие Таинства Крещения⁴. Оно потому необходимо всем, в том числе и младенцам, что посредством него верующие омываются от «преступления Адамова»: «Человек, по плотскому рождению от Адама сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения»⁵.

Немногом позднее, знаменитый церковный учитель Ориген прямо указал, что «Церковь от апостолов приняла предание крестить и младенцев»⁶. Необходимость Крещения младенцев Ориген обосновывает не только древностью этого церковного Предания, он указывает и основную причину для совершения

¹ Письмо апостола Варнавы. Гл. 11 // Писания мужей апостольских / Пер. с древнегреч. прот. П. Преображенского. Спб., 1895. С. 42.

² Quaest. et Respons. ad Orthod. quaest. LVII; цит. по: О Крещении младенцев // Прибавление к изданию творений святых Отцов. М., 1857. Ч. 16. С. 106. Это свидетельство также приводится в Письме восточных патриархов о православной вере (Член 16).

³ Св. Иринея Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 2. Гл. 22, 4 // Сочинения. Спб., 1900. С. 174.

⁴ Там же. Кн. 3. Гл. 17, 1.

⁵ Там же. Кн. 5. Гл. 15, 3.

⁶ Comment. in epist. ad Rom. par. I. Lib. V. p. 397. edit. 1836; цит. по: О Крещении младенцев // Прибавление к изданию творений святых Отцов. М., 1857. Ч. 16. С. 107.

над младенцами этого Таинства — необходимость скорейшего омытия первородного греха. В толковании на книгу Левит он пишет: *«Если хочешь слышать, как мыслили святые о сем (плотском — В.Л.) рождении, слыши Давида, который говорит: “в беззаконных зачат емь и во гресех роди мя мати моя”, — показывая, что всякая душа, рождающаяся во плоти, заражена скверною греха, ... поелику “никтоже чист будет от скверны, аще и един день житие его на земли”. К сему можно присовокупить исследование того, почему, по заповеди Церкви, Крещение преподается и младенцам, когда Крещение преподается во отпущение грехов? Если бы ничего не было в младенцах такого, что бы требовало отпущения и прощения; то благодать Крещения казалась бы для них излишнею»*¹. В толковании на Евангелие от Луки он повторно дает такое же объяснение необходимости Крещения для младенцев, однозначно связывая это с необходимостью избавления от первородного греха: *«Младенцы крещаются во отпущение грехов. Каких грехов? или когда они согрешили? И каким образом может быть для них нужна купель Крещения, если не в том смысле, о котором мы только что сказали: “никтоже чист будет от скверны, аще и един день житие его на земли”. И поскольку через Таинство Крещения очищаются скверны рождения, то крещаются и младенцы»*².

На поместном Карфагенском Соборе 252 г., проходившем под председательством св. Киприана Карфагенского, специально обсуждался вопрос о Крещении младенцев, при этом на Соборе не стоял вопрос о возможности или невозможности крестить младенцев, но о том, необходимо ли дожидаться восьмого дня для Крещения, по аналогии с ветхозаветным обрезанием, или же можно совершить его ранее на второй или третий день после рождения. Отцы Собора пришли к выводу, что нет необходимости ориентироваться на ветхозаветные предписания и потому Таинство может быть совершено в любой день после ро-

¹ In Levitic. hom. VIII. t.II. p.230. edit. Delarue; цит. по: О Крещении младенцев ... С. 108.

² In Luc. hom. XIV. t.III. p.948. edit. Delarue; цит. по: О Крещении младенцев ... С. 108.

ждения. При этом было дано важное догматическое разъяснение, обосновывающее необходимость Крещения младенцев. «Что касается младенцев, ... то все мы (участники Собора 252 г. — В.Л.) за лучшее признали не отказывать ни одному рожденному в милосердии и благодати Божией И самая благодать, сообщаемая крещаемым, не изливается в большей или меньшей мере, смотря по возрасту принимающих.... Если и тяжким грешникам, которые прежде много грешили Богу, когда после этого уверуют, даруется отпущение грехов, и никому не возбраняется благодать Крещения; то тем более не должно возбранять ее младенцу, который, недавно родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что происшедши от плоти Адама, принял (contraxit) заразу древней смерти (contagium mortis antiquae) через самое рождение. Для него тем удобнее приступать к принятию отпущения грехов, поскольку ему отпущаются не свои, а чужие грехи (non propria sed aliena peccata)»¹. Из этого разъяснения понятно, что младенцы нуждаются в Крещении для очищения от скверны первородного греха и что сами лично они не участвовали в грехе Адама («отпущаются не свои, а чужие грехи»). Для Отцов Собора сам факт омытия первородного греха в Таинстве Крещения не подлежит сомнению.

Известнейшие Отцы IV и V вв. придерживались такого же мнения в отношении Крещения младенцев и давали аналогичные объяснения. Например, святитель Григорий Богослов, обличая порочную практику того времени откладывать совершение Крещения к старости, призывал всех скорее крестить детей в младенчестве и тем самым избавить их от разрушительного действия первородного греха в их естестве: «У тебя есть младенец? Не давай времени усиливаться повреждению»². Всевозможные возражения, связанные с неосознанным принятием этого великого Таинства, святитель отвергал как ничего не значащие

¹ Св. Киприан Карфагенский. Письмо к еп. Фиду о Крещении младенцев // Творения. М., 1999. С 544–546.

² Св. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение // Собрание творений: В 2-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 554.

и говорил: *«Лучше без сознания освятиться, нежели умереть незапечатленным и несовершенным»*¹. Также как и все другие святые Отцы, святитель Григорий Богослов утверждает, что в Крещении человек *«совершенно»* омывается от первородного греха, который он именуется *«нечистой и скверной, привнесенною падением»*: *«Крещение очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную падением»*².

Древность обычая крестить младенцев подтверждена Корпусом Ареопагитикум, где подробно изложено, при каких условиях возможно Крещение младенцев и их дальнейшее духовное возрастание. В сочинении «О Церковной иерархии» имеется такое важное суждение: *«Божественные наставники наши сказали, и совершенно справедливо, что младенцы, если будут наставляемы в священном законе, достигнут святого состояния, не притыкаясь заблуждениями и отдаляясь от жизни, чуждой святости. Это было в мысли наших божественных наставников, и потому им угодно было допустить к Крещению и младенцев под тем священным условием, чтобы естественные родители дитяти поручали его кому-либо из верующих, который бы хорошо наставил его в предметах Божественных, и потом заботился о дитяти, как отец указанный свыше, и как страж его вечного спасения. Сего-то человека, когда он даст обещание руководить отрока в благочестивой жизни, заставляет иерарх произносить отречения и священное исповедание; он не тайно водствует одного вместо другого, как говорят насмешники; поелику и восприемник не говорит: я произношу вместо младенца отречения и исповедание, но представляет самого младенца произносящим отречение и исповедание, и как бы так говорит: я даю обещание преподать этому младенцу Божественные наставления, когда он, пришедши в возраст, в состоянии будет понимать священное, чтобы он отвергся противника, и принял и исполнял Божественные повеления... Думаю, что нет ничего странного в том, что младенец допускается ко Крещению, имея такого вождя и*

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение // Собрание творений: В 2-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 562.

² Там же. С. 547.

руководителя, который предаст ему наставление в божественных предметах и сохранит его безопасным от противных сил»¹.

Аналогичные мнения мы встречаем и на Западе. Блаженный Августин твердо настаивал на апостольском происхождении обычая крестить младенцев и обосновывал необходимость этого тем, что в Крещении происходит омытие первородного греха. *«Не должно пренебрегать обычаем матери Церкви совершать Крещение над младенцами, и считать его излишним; но должно смотреть на него как на апостольское предание»².* В другом своем сочинении он объяснял это предание так: *«Матерь Церковь дает младенцам ноги других, дабы они ходили, сердце других, дабы веровали, язык других, дабы исповедовали, чтобы они, как соделались больными через грех другого, так и спаслись через исповедание других, соделавшихся здоровыми»³.*

Важная итоговая черта под святоотеческими суждениями подведена 110 (124) правилом Карфагенского Собора 419 г., где происходил разбор и опровержение ереси Пелагия. Отцы Собора не только засвидетельствовали о необходимости Крещения младенцев, но и соборно подтвердили святоотеческое учение о том, что в Таинстве Крещения происходит избавление от первородного греха (*«от прародительского Адамова греха»*). В полном виде это правило выглядит так: *«Определено такожде: 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 омыть 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 инаково, разве как разумела Кафолическая Цер-*

¹ О церковной иерархии. Г. 7, п. 2.

² Св. Августин Иппонский. О книге Бытия. Кн. 10. Гл. 23 // Творения. Киев, 1915. Ч. 8. С. 198.

³ De verb. Apost. serm. CLXXVI. T. V. p. 840. edit. Mavr. 1731.

ковь, повсюду разлитая 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». Правила Карфагенского Собора вошли во все канонические сборники Православной Церкви и имеют непререкаемый церковный авторитет, поскольку решения этого Собора были подтверждены позднейшими постановлениями VI-го (2 прав.)¹ и VII-го (1 прав.) Вселенских Соборов, как общезначимые для всей полноты Православной Церкви. В результате этой рецепции данные правила «получили вселенское значение и общеобязательную силу для всей Церкви»², что и нашло свое отражение в церковной богослужебной практике и писаниях позднейших святых Отцов.

Это, далеко не полное, перечисление свидетельств Православного Предания можно было бы продолжить, но и приведенного вполне достаточно, чтобы сделать вывод, что с первых веков христианской истории совершение Таинства Крещения означало не только избавление от личных грехов, но и омытие в крещаемом первородного греха, который унаследован всеми потомками Адама от своего прародителя. То, что Крещение с древнейших времен совершалось не только над взрослыми, но и над младенцами является одним из фактов, подтверждающим традиционность такого понимания Крещения, ибо младенцы, по всеобщему церковному учению, не имеют личных грехов, но, тем не менее, нуждаются в Крещении для избавления от па-

¹ По поводу обязательности правил, в том числе и Карфагенского Собора, там сказано «Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменяти, или отменяти, или кроме предложенных правил, приимати другия, с подложными надписаниями составленныя некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истинною. Аще же кто обличен будет, яко некое правило из вышереченных покусиа изменити, или превратити: таковый будет повинен против того правила понести епитимию, каковую оно отределяет, и через оное врачует от того, в чем преткнулся».

² Еп. Никодим (Милаш). Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима еп. Далматинско-Истрийского: В 2-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 435–436.

губного действия первородного греха. Таким образом, и над ними это Таинство совершается истинно «*во оставление грехов*», как исповедуется в Символе веры. Отрицать омытие первородного греха в Крещении дерзали в древности только пелагиане, за что и подпали соборному осуждению, в средневековье — анабаптисты, а в последние столетия — многие протестантские конфессии, что вызывает сожаление, но не удивление, ибо всех их объединяет пренебрежительное отношение к апостольскому Преданию Церкви Христовой.

Однако выяснение факта «смытия» первородного греха еще не дает ответа на вопросы: *что понимается под избавлением от первородного греха? какова сущность первородного греха?* Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо непосредственно обратиться к содержанию молитвословий Таинства Крещения. При формальном рассмотрении всего чинопоследования видно, что прямого упоминания о первородном грехе там нет, и об избавлении от него ничего не сказано. Термин «первородный грех» в тексте молитвословий не встречается. С одной стороны, это естественно, ибо молитвословия этого Таинства очень древние и относятся ко временам, когда все греховное в человеке именовалось одним словом — *ἀμαρτία*, а в чинопоследовании встречаются прошения об избавлении крещаемого «*от вольных и невольных грехов*»¹, «*остави от него ветхую оную прелесть*»² и т. п.; но, с другой стороны, этот факт может вызвать некоторое недоумение: неужели такое важное сакральное действие, как избавление от первородного греха, скрывается за такими общими молитвенными выражениями, которые к тому же можно понимать и как неотносящиеся к первородному греху?

Ответ на этот вопрос можно получить, если не ограничиваться поиском только в области амартологической терминологии, учитывая то, что она устоялась уже в более поздние века,

¹ Чин Крещения. Молитва «по еже облещи...». Третьяков. М., 1991. Ч. 1. С. 54, 83.

² Молитва во еже сотворити оглашенного. Третьяков ... С. 23.

но обратить внимание на духовное состояние преображенного человека, особенно младенца, не имеющего личных грехов. Что с ним происходит в Крещении? От чего он избавляется? В чинопоследовании Таинства Крещения имеются ответы на эти вопросы, указывающие на сущностные характеристики первородного греха.

Если рассмотреть содержание молитвословий Крещения с точки зрения «избавления», то сразу становится видно, что в Таинстве, помимо прощения личных грехов, происходит избавление от поработченности диаволу. Избавление от этой зависимости является необходимым условием для единения со Христом, поэтому чинопоследование Таинства начинается непосредственно с закликательных молитв, в которых священник именем Божиим закликает лукавых духов покинуть крещаемого: «*Запрещает тебе, диаволе, Господь, пришедый в мир, и вселивыйся в человецех, да разрушит твое мучительство, и человеки измет ... Той бо и ныне запрещает тебе нами. Убойся, изыди, и отступи от создания сего, и да не возвратишия, ниже утаишия в нем ... но отиди во свой тартар ...*»¹, «... *изыди от человека, и да не ктому увидеши в него ...*»², «*Господи ... възъщи, испытуй, и отжени от него вся действия диаволя, запрети нечистым духом, и изжени я, и очисти дела руку Твоею ...*»³, «... *Сам и создание Твое сие избавль от работы вражия, прими в царство Твое пренебесное*»⁴. Завершаются эти молитвы весьма выразительно: священник трижды дует на уста, чело и грудь крещаемого и при этом, обращаясь ко Господу, произносит такие слова: «*Изжени из него всякаго лукаваго и нечистаго духа, сокрытаго и гнездящагося в сердце его*»⁵. В молитвословиях первого этапа Крещения — чина Оглашения имеется множество свидетельств не только о зависимости некрещенного человека от диавола, но и указывается, что всякие лукавые и нечистые духи гнездятся в

¹ Запрещение первое. Требник ... С. 25–26.

² Запрещение второе. Требник ... С. 28.

³ Запрещение третье. Требник ... С. 29–30.

⁴ Молитва четвертая. Требник ... С. 30–31.

⁵ Там же. С. 31.

сердце человека, т. е. не искушают его со вне, но пребывают внутри некрещенного человека как в некоем заброшенном жилище или сосуде¹.

После этих молитв совершается чин отречения от сатаны, когда человек сознательно отрывается от «*сатаны и всех дел его*», т. е. высказывает свою решимость не иметь с ним чего-либо общего и исполнять в чем-либо его волю, чтобы в святой купели Крещения, при призывании имени Отца, Сына и Святого Духа, освободиться от сатанинского порабощения и войти в единение с Богом.

Таким образом совершается совлечение «*тела греховного*» (Рим. 6, 6), полное избавление крещаемого от порабощенности

¹ Необходимо заметить, что в современной практике совершения Крещения чтение заклинательных молитв значительно сокращено. Например, в IV веке заклинательные молитвы читались над оглашаемыми в течение 40 дней Великого поста. Паломница Эгерия (или Этерия, т.н. «Сильвия Аквитанская») так описывает иерусалимскую практику оглашения в IV веке: «*В течение сорока дней поста здесь существует обычай подвергать заклинанию всех тех, которые приготовляются к Крещению*» (К источнику воды живой. Письма паломницы IV века / Пер. Н.С. Марковой-Помазанской. М., 1994. С. 218). Как указывает Михаил Арранц, «Изгнание дьявола не считалось в древней Церкви простым делом, как видно из “Путешествия Эгерии” и из ритуалов других Церквей, как например Испано-Мозарабской, и вообще из всеобщей церковной традиции. Сам Симеон Солунский жаловался, что много христиан всю свою жизнь душевно страдали от дьявола из-за небрежного чтения заклинаний перед Крещением» (Михаил Арранц О.И. Крещение и Миропомазание. Таинства Византийского Евхология. Рим. 1998. 1-я часть. С. 90). Ежедневное чтение этих молитв было достаточно продолжительным и для некоторых готовящихся весьма изнурительным. Укрепляя их на этом молитвенном поприще, свт. Григорий Богослов говорил: «*Не презирай врачества заклинания; не ропщи на его продолжительность; и это есть испытание искренности, с какою приступаешь к Крещению*» (Слово 40 на Святое Крещение... Т. 1. С. 561). Конкретные и ясные исторические свидетельства о продолжительном чине заклинаний над оглашаемыми имеются начиная с III в. (Подробнее об этом изложено в основательном исследовании А. Алмазова. История чинопоследования Крещения и Миропомазания. Казань. 1884. С. 152–218).

дьяволу, очищение от состояния греховности, которое возникло после грехопадения Адама и Евы и стало распространяться на всех их потомков. Исходя из содержания молитв чинопоследования Таинства Крещения можно сказать, что **избавление от порабощенности дьяволу, возникшей вследствие греха прародителей, и является по сути тем, что позднее стало именоваться избавлением от первородного греха. Поскольку порабощенность дьяволу возникла из-за прародительского греха, совершенного в раю, то эти два явления отождествляются.** Для того, чтобы так думать, имеются основания не только в тексте чинопоследования Крещения, но и в творениях святых Отцов, которые достаточно много внимания уделяли изъяснению этого важнейшего Таинства Церкви.

Впечатляющее и ёмкое толкование Крещения имеется у блаж. Диадокха Фотикийского, который затронул очень многие трудноизъяснимые стороны этого Таинства. Не обошел он вниманием и сложнейший вопрос об избавлении крещаемого от первородного греха. Для блаж. Диадокха действие ἀμαρτία и действие сатаны в естестве человека тождественны. Он использует слова «ἀμαρτία» и «σατανᾶς» — сатана (дьявол, бес, дух обольщения) как синонимы. Например: *«Некоторые предполагали, что благодать и грех (τὴν ἀμαρτίαν), то есть Дух истины и дух обольщения (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης), одновременно скрываются у крещаемых в уме»*¹. Или в другом месте, продолжая речь о Крещении, он пишет: *«Потому мы тотчас очищаемся душою и телом, если кто с полным расположением приступает к Богу, когда Святой Дух поселяется в нас, а грех изгоняется им (τῆς δ ἀμαρτίας ὑπὸ αὐτοῦ φυγαδευομένης)»*² и далее он продолжает так: *«Сатана, как я сказал, святым*

¹ Гл. 76. Здесь и далее будет цитироваться «Слово Аскетическое» в 100 главах блаж. Диадокха, которое имеется в 3-ем томе Добротолюбия на русском языке, но мы для цитирования пользовались специальным изданием, подготовленным К. Поповым (Попов К. Блаженный Диадокх епископ Фотики древнего Эпира и его творения. Киев, 1903. Т. I. С. 19–526).

² Там же. Гл. 78.

Крещением извергается из души (Ο σατανᾶς ὡς εἶπον διὰ μὲν τοῦ ἁγίου Βαπτίσματος ἐκβάλλεται ἀπὸ τῆς ψυχῆς)»¹.

Блаж. Диадок таким словоупотреблением свидетельствует, что грех или греховность (ἀμαρτία) всех потомков Адама есть, по сути, проявление того единения дьявола и человека, которое произошло после грехопадения и о котором последний часто и не подозревает. И только в Таинстве Крещения действием благодати Божией этот греховный союз разрушается для создания нового — единения человека со Христом. Разрыв «рукописания» с сатаной происходит для каждого человека в Таинстве Крещения и является избавлением крещаемого от первородного греха. Однако это освобождение из рабства дьяволу не исключает дальнейшей возможности для человека вновь подвергнуться порабощению лукавому, ибо он, извергнутый «из самых глубин души» человеческой, продолжает искушать человека совне. В Таинстве Крещения происходит перестановка сил в естестве человека: «до святого Крещения благодать совне располагает душу к добру, а сатана скрывается в глубинах ее, пытаясь заградить все правые исходы ума, но с того самого часа, в который возрождаемся, демон выходит наружу, а благодать (входит — прим. пер.) во внутрь. Отсюда находим, что как прежде господствовало над душою обольщение, так после Крещения господствует над нею истина. Конечно, и после сего сатана действует на душу, как и прежде, и часто даже хуже, но не как сопричастующий благодати — да не будет, но как бы коптя ум, посредством мокроты тела, сладостью неразумных удовольствий»². В купели Крещения, когда «многообразный змий банею нетления извергается из хранилищ ума»³, происходит также и очищение человеческого естества «от нечистоты, протекающей от греха, но двойственность хотения нашего и теперь не изменя-

¹ Диадок «Слово Аскетическое». Гл. 79.

² Там же. Гл. 76. Чуть ниже, в гл. 78 блаж. Диадок, снова описывая действие Крещения на человеческую душу, уже вместо слова демон или сатана использует слово грех: «... когда Святой Дух поселяется в нас, а грех (ἀμαρτία) изгоняется Им...». Это еще один пример, подтверждающий, что избавление от ἀμαρτία (или от первородного греха) в Крещении для блаж. Диодоха есть избавление от рабства дьяволу.

³ Там же. Гл. 78.

ется в нас, и даже не препятствует демонам вести брань с нами или подсказывать обольстительные слова, дабы то, чего мы не сохранили, будучи в естественном состоянии, соблюли силою Божиюю, взяв оружие правды»¹. То есть и после Крещения бесы могут искушать человека и соблазнять его на грех, но в обновленном состоянии человек может с помощью Божией оказать им достойное сопротивление и одержать личную духовную победу.

Объяснения блаж. Диадоха удивительно цельны и органичны по отношению к содержанию молитвословий Таинства Крещения, поэтому мы уделили им особое внимание. Но не стоит думать, что такое толкование является чем-то особенным в Православном Предании. То, что в Крещении происходит избавление от порабощенности диаволу, что позднее стало называться омытием первородного греха — такие суждения в той или иной форме постоянно встречаются в святоотеческих писаниях.

Подобное толкование имеется, например, у святителя Иоанна Златоуста, который отмечал, что прежде чем человек становится «обиталищем Святого Духа», он освобождается от рабства и пленения сатаны: *«Да радуется человек, ибо прежде раб и пленник, сразу по выходе из святых вод стал свободным и усыновленным и к царской трапезе призван ... и обиталищем становится Духа»*².

Пр. Симеон Новый Богослов, говоря именно о водном Крещении³, учил, что в нем происходит избавление от первородного греха: *«В Божественном Крещении мы получаем отпущение прегрешений, освобождаемся от прародительской клятвы и освящаемся наитием Святого Духа»*⁴ (подобные суждения у него встречаются

¹ Диадокх «Слово Аскетическое». Гл. 79. Гл. 78.

² Св. Иоанн Златоуст. Огласительное слово // ЖМП 1972, №5. С. 76.

³ У пр. Симеона имеется учение о двух Крещениях. Первое — водою, при призывании имени Пресвятой Троицы, *«дает познание Бога и освобождает от первородного греха»* (архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 123). Второе — Крещение Святым Духом, возводящее человека к духовному совершенству, которого подвижники удостоиваются через искреннее покаяние и слезы (см. там же С. 123–128).

⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы. П.83 / Творения: В 3-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 533.

часто: «освобождаемся от первоначального проклятия»¹, «от прадедного падения»², «происходит разрешение первого преступления»³ и т. д.). Следуя его дальнейшей мысли видно, что для св. Симеона освобождение человека от первородного греха является освобождением от рабства диаволу: «Крещение не отъемлет самовластия и самопроизволения нашего, но дарует нам свободу от тиранства диавола, который не может уже более против воли нашей властвовать над нами»⁴. В другом месте он писал об этом так: «Он дал им (людям) власть посредством Крещения становиться чадами Божиими, освободив их от тиранства диавола»⁵.

Святитель Григорий Палама духовное возрождение в Таинстве Крещения толкует подобно блаж. Диадоху, как изгнание диавола, которому еще оставляется некоторый доступ со вне нападать на человека для духовного совершенствования: «Хотя через Божественное Крещение Господь нас и возродил и через благодать Святого Духа запечатлел в день Испуления, однако оставил еще иметь смертное и страстное тело, и хотя Он изгнал начальника зла из душ человеческих, однако допускает ему нападать извне, чтобы человек, обновленный, согласно Новому Завету, т. е. Евангелию Христову, живя в добродетели и покаянии, и презируя удовольствия жизни, перенося же страдания и закаляясь в нападениях врага, – уготовал себя в сем веке к вмещению нетления и оных будущих благ, которые будут соответствовать будущему веку»⁶.

Для святителя Феофана Затворника тот факт, что человек избавляется в Крещении от первородного греха, никогда не подлежал сомнению и описывал он это духовное изменение человека так: «Зачатый в беззакониях и рожденный во грехах, человек

¹ Сир 3. 45; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 126.

² Euch 2. 13–18; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 127.

³ Нумн 55. 28–51; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 125.

⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы... П. 121. С. 547.

⁵ Eth 10. 430–448; цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 124.

⁶ Св. Григорий Палама. Беседа 16... Ч. 1. С. 169–170.

до Крещения носит в себе яд греха, со всею тяготою его последствий. Он состоит в немилости Божией, есть естеством чадо гнева; поврежден, расстроен сам в себе, в соотношении частей и сил и в их направлении преимущественно на размножение греха; подчинен влиянию сатаны, который действует в нем властно, по причине живущего в нем греха. Крещение избавляет нас от всех этих зол. Он(человек) изымется из под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем»¹. Интересно отметить, что при дальнейшем, более подробном изъяснении благ, даруемых в Крещении, святитель Феофан обращается к толкованиям блаж. Диадокха, которые мы частично уже цитировали.

Подобным образом действие благодати Крещения на падшего человека описывал и святитель Игнатий (Брянчанинов). Для него бесспорным является тот факт, что в Крещении человек избавляется от первородного греха: «При Крещении человеку прощается первородный грех, заимствованный от праотцев, и собственные грехи, соделанные до Крещения»². Раскрывая смысл этой фразы, он тут же поясняет, что это означает избавление человека от рабства диаволу: «При Крещении, сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека; предоставляется произволу крещенного человека или пребывать храмом Божиим и быть свободным от сатаны, или удалить из себя Бога, и снова сделаться жилищем сатаны»³.

Таким образом, и содержание чинопоследования Таинства Крещения, и толкования святых Отцов, которые еще можно было бы продолжать цитировать, приводят к мысли, что первородный грех это не просто повреждение или расстройство человеческой природы, произошедшее в Адаме и унаследованное потомками, хотя это действительно произошло и, несомненно, имеет место в каждом человеке, но и особое духовное состояние — порабощенность человека диаволу. Омывтие же первородного греха — это, прежде всего, избавление от этой духовной за-

¹ Феофан (Говоров) свт. Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. М., 1899. Ч. 3. Отд. I. С. 18–19.

² Св. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения : В 7-ми т. Репринт. М., 1993. С. 18.

³ Там же. С. 18–19.

висимости, получение духовной свободы для единения с Богом. Человек получает духовное освобождение в Таинстве Крещения, но полного исцеления человеческого естества, которое должно было бы выражаться не только в духовном, но и в физическом нетлении и бессмертии, он мгновенно не получает. Оставаясь физически тленным и смертным, но, получив дар Святого Духа, он имеет благодатные силы достигнуть христианского совершенства, воссоздать с помощью Божией свою расстроенную грехом природу¹.

¹ В творениях святых Отцов (см.: св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова... Т. 1. С. 202; свт. Василий Великий. Творения. М., 1993. Ч. 2 С. 31; пр. Ефрем Сирий. Творения. М., 1887. Ч. 5. С. 128; блаж. Диадок Фотикийский, Слово аскетическое. Гл. 76–80; св. Григорий Палама, Беседа 16. М., 1993. Ч. 1. С. 170 и др.) встречается образное описание, восходящее к известному месту Евангелия (Мф. 12, 43–45; Лк. 11. 24–26) о нечистом духе, покинувшем человека и возвратившемся с семью злейшими духами, наглядно изъясняющее суть духовных изменений, происходящих в людях при совершении Таинства Крещения. В обобщенном виде этот образ-притчу можно изложить так. Некоторый город был захвачен разбойниками и стал их владением. Жители города, находясь в плену, были вынуждены постоянно исполнять приказы своих поработителей. Но пришло время, когда к ним явился царь-освободитель, который победил разбойников и выгнал поработителей вон. Жители получили возможность начать новую жизнь под властью нового правителя, который любил их и желал им блага. Однако восстановление города шло медленно, ибо новая жизнь оказалась непростой и не лишённой трудностей: город разрушен, не все готовы проявить послушание новому правителю, разбойники, хотя и изгнаны, но продолжают свои набеги. Те, кто поверили новому правителю и проявили ему послушание, смогли под его руководством восстановить свои дома и жить в благополучии и безопасности; у тех, кто пытался прислушиваться к угрозам разбойников, доносившихся из-за полуразрушенной стены города, восстановление домов происходило медленнее; а те, кто не хотел прислушиваться к словам нового царя и подчиниться ему, они как до его пришествия в город, так и после, продолжали жить в руинах и вновь попадали в плен к своим прежним поработителям. Этот образ замечателен тем, что он не только указывает на суть духовных изменений, происходящих в людях после Крещения, но и дает ответ на сложный, часто встречающийся вопрос: почему после Крещения люди продолжают болеть, страдать, умирать. Ибо освобождение от насилия диавола не означает еще полного исцеления поврежденного естества, для чего еще требуется духовный подвиг.

После Крещения люди еще продолжают болеть, страдать и умирать, потому что до Крещения в естестве каждого человека царствовал диавол, он принуждал человека ко греху, разрушал человеческое естество через грех и был властен взять его душу после смерти во ад. За время его владычества естество человеческое приходит в сильное расстройство, поэтому после Крещения требуется еще немалое время, чтобы восстановить поруганное естество, соделать его прекрасным храмом Духа Святого. Для этого требуется полное послушание Христу и духовный подвиг, ибо *«хотя Он изгнал начальника зла из душ человеческих, однако допускает ему нападать извне»*¹ и увлекать людей во грех. Поэтому каждому крещеному человеку приходится восстанавливать свой «храм», беря пример с вернувшихся вавилонских пленников, которые, восстанавливая святой город Иерусалим, *«одною рукою производили работу, а другою держали копье. Каждый из строивших препоясан был мечем по чреслам своим, и так они строили»* (Неем. 4, 17–18).

Для соотнесения наследственного первородного греха и власти диавола есть основания не только в чине Крещения и в толкованиях святых Отцов, относящихся к этому великому Таинству. Подобные рассуждения о наследственном греховном повреждении человеческого естества в той или иной мере имеются почти у всех православных Отцов, но не все из них подробно рассматривали эту тему. Среди святых Отцов есть те, кто не ограничивались внешним описанием последствий грехопадения, но указывали суть наследуемого всеми людьми первородного греха и проследили внутреннюю взаимосвязь между действием *ἀμαρτία* в естестве человека и его последствиями. На рассмотрении учения этих Отцов мы остановимся подробнее.

В данном случае уместно будет начать с изложения учения пр. Макария Египетского. Этот выбор обусловлен не хронологическим принципом рассмотрения святоотеческого наследия, но, прежде всего, глубиной и цельностью его суждений-со-

¹ Св. Григорий Палама. Беседа 16: В 3-х т. Репринт. М., 1993. Т. 1. С. 170.

зерцаний, основанных на глубоком личном опыте. Он подробно рассмотрел вопрос о повреждении человеческой природы и донес нам древнейшее церковное представление об этом. «Духовным беседам» пр. Макария чужда богословская отчужденность. «Скорее это интимные признания созерцателя, учащего и назидającego по личному опыту»¹. Его проникновенные слова с древнейших времен имеют высокий церковный авторитет. Практически во всех известных курсах Православного Догматического богословия, при рассмотрении данной темы, цитируется пр. Макарий Египетский². Протоиерей Ливерий Воронов отмечал исключительную важность его учения и говорил: «Преподобному Макарию Египетскому принадлежит наибольшая доля в раскрытии учения о степени повреждения человеческой природы через грехопадение»³. Поэтому рассмотрение данной темы начнем с изложения его учения⁴.

По слову великого египетского подвижника следствием грехопадения стало не только утрата человеком Бога («он умер для

¹ Прот. Г. Флоровский. Восточные Отцы V–VIII веков. Репринт. М., 1992. С. 148.

² См. например: архиеп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие... Т. 1. С. 488, 501, 507; архиеп. Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие... Ч. 1. С. 219, 224; еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Киев. 1898, Т. 3. С. 410, 419; архим. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исая (Белов). Догматическое богословие. Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 251 и др.

³ Прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие. Спб., 1994. С. 35.

⁴ Достаточно распространенное среди западных исследователей обвинение автора «Духовных бесед» в мессалианстве мы в рассмотрение не берем, во-первых, потому, что факт высокого авторитета и духовной неповрежденности этих сочинений засвидетельствован Церковью, отвергнувшей эту ересь и сохранившей «Духовные беседы» для своих чад, а во-вторых, потому, что обсуждение этого вопроса выходит за рамки избранной нами темы (см. об этом обстоятельные работы проф. А.И. Сидорова: предисловие к книге «Творения древних Отцов-подвижников...». М., 1997. С. 14–17; Его же «Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // Альфа и Омега. М., 1999. №3 (21). С. 109–129; №4 (22). С. 136–165).

Бога»¹), но и ниспадение человека в рабство к диаволу, который стал властвовать над Адамом и его потомками могущественно. «Адам, преступив Божию заповедь и послушав лукавого змия, продал и уступил себя в собственность диаволу, и в душу, – эту прекрасную тварь, которую уготовал Бог по образу Своему, – облекся лукавый»². Человек стал всецело зависеть от диавола и погрузился во тьму греха. Пр. Макарий многократно, посредством впечатляющих образов, раскрывал эту мысль: «Лукавый князь – царство тьмы, вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы, как облачают человека, чтобы сделать его царем и дать ему все царские одеяния, и чтобы от головы до ногтей носил он на себе все царское. Так лукавый князь облек грехом душу, все существо ее, и всю осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы. Как в теле страждет ни одна его часть, или не один его член, но все оно всецело подвержено страданиям: так и душа вся пострадала от немощей порока и греха. Лукавый всю душу, эту необходимую часть человека, этот необходимый член его, облек в злобу свою, то есть в грех; и таким образом, тело соделалось страждущим и тленным»³. С момента грехопадения диавол непрестанно разрушает человеческое естество грехом и страстями так, что «ни один член души и тела не свободен и не может не страдать от живущего в нас греха»⁴.

Ключевое слово «грех» (ἁμαρτία) пр. Макарий часто употребляет не в значении личного проступка человека перед Богом, но в смысле греховного состояния человеческой природы, в значении «первородный грех». Если представление о первородном грехе как о греховной порче человеческой природы достаточно часто встречается в святоотеческих творениях, то пр. Макарий идет дальше и дает важные и в определенном смысле уникальные сущностные характеристики наследственного первородного греха.

¹ Св. Макарий Египетский. Беседа 12, 2... С. 93.

² Там же. Беседа 1, 7... С. 8.

³ Там же. Беседа 2, 1... С. 14.

⁴ Там же. Беседа 2, 4... С. 16.

1) Для него понятие о первородном грехе, как мы уже отмечали выше, теснейшим образом связано с особой властью сатаны над человеческим родом. Естество человека, которое предназначалось Богу, стало престолом сатаны: «*Сатана, силы и князи тьмы, со времени преступления заповеди, возсели в сердце, в уме и в теле Адамовом, как на собственном своем престоле*»¹. Пр. Макарий указывал, что источником (содействующей силой) греховности человека является диавол, поработивший человека. Он изъясняет это так: «*Как скоро Адам преступил заповедь, – змий вошедши стал властелином дома, и он при душе, как другая душа... вошедши в душу, он стал ее членом, он прилепился даже к телесному человеку, и в сердце струится множество нечистых помыслов*»². Другими словами, поврежденность человеческой природы обусловлена тем, что в каждом потомке Адама в определенной степени действует диавол и с момента зачатия человека он разрушает его естество и склоняет его волю ко злу через греховные помыслы.

2) Первородный грех не есть нечто самобытное, его существование обусловлено грехопадением Адама, но в потомках Адама он проявляет себя как нечто субстанциональное, объективно существующее и реально действующее в естестве человека, например: «*грех (ἀμαρτία), живущий в членах души и тела*»³. Нет никаких оснований думать, что пр. Макарий давал такие характеристики греху не в прямом, но в каком-нибудь аллегорическом смысле. Он совершенно открыто и прямо учил, что «*у греха и у души – своя особенная природа*»⁴.

3) Пр. Макарий, весьма бережно и внимательно относившийся к значению слов, постоянно отождествлял действие диа-

¹ Св. Макарий Египетский. Беседа 6, 5... С. 62.

² Там же. Беседа 15, 33. С. 127.

³ Там же. Беседа 2, 3. С. 15.

⁴ Полностью эта фраза выглядит так: «*Когда светит солнце, и дует какой-нибудь ветер; и у солнца – свое тело и своя природа, и у ветра – своя же природа и свое тело, и никто не может отделить ветер от солнца, если единый Бог не прекратит ветра, чтобы не дул он более. Так и грех примешался к душе; но и у греха, и у души – своя особенная природа*» (Св. Макарий Египетский... Беседа 2, 2. С. 15).

вола в естестве человека и воздействие греха Адама. Для него это одно и то же, ибо «грех (ἀμαρτία) – эта какая-то умная и мысленная сила сатань». В своих «Духовных беседах» он возвращается к этой мысли часто и излагает ее подробно, четко и ясно: «Адамову роду невозможно было бы до такой степени совратится в порок и лукавство, если бы не вошла в него предварительно закваска порока, то есть грех (ἀμαρτία) – эта какая-то умная и мысленная сила сатань»¹. В других местах он разъяснял эту мысль так: «Видимый мир, от царей и до нищих, весь в смятении, в нестроении, в борьбе, и никто из них не знает тому причины, то есть этого явного зла привзошедшего вследствие Адамова преслушания, этого жала смерти; потому что прившедший грех (ἀμαρτία), как разумная некая сила и сущность сатань, посеял всякое зло: оно тайно действует на внутреннего человека и на ум, и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие, побуждаемые чуждою некою силою, напротив того, думают, что это естественно, и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это»². Для пр. Макария грех Адама (ἀμαρτία), который люди наследуют от прародителя, есть «умная, мысленная сила сатань», обитающая и действующая в человеческом естестве. По сути, это и есть ответ на вопрос о сущности первородного греха, выводящий нас за грань богословского рационализма и разрешающий дилемму между природным и личностным истолкованием первородного греха.

4) Пр. Макарий подмечает еще одно существенное обстоятельство – люди способны замечать поврежденность и духовное расстройство своего естества, но далеко не всем доступно видеть истинную причину этого. В последней приведенной цитате он говорит об этом открыто: «люди же не знают, что делают сие, побуждаемые чуждою некою силою, напротив того, думают, что это естественно, и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это».

¹ Св. Макарий Египетский... Беседа 24, 3. С. 183.

² Там же. Беседа 15, 47. С. 135.

Приведенные рассуждения пр. Макария не являются чем-то исключительным и нехарактерным для святоотеческого Предания Церкви. Его учение органично для всего Православного Предания. Подобные суждения имеются в творениях других святых Отцов и в литургическом наследии Церкви. Рассмотрим их подробнее.

Св. Иустин Философ указывал и естественные последствия первородного греха – смерть, и духовные – *«обольщение змия»*. Он писал, что род человеческий *«через Адама подвергся смерти и обольщению змия»*¹.

В творениях святого Афанасия Великого содержится достаточно развернутое учение о последствиях прародительского греха. Для александрийского святителя существование первородного греха в естестве человека или *«греховного закона»* – есть, по сути, действие греховных помыслов, которые диавол всеял в разумное естество человека. Он пишет об этом так: *«Преслушав Божию заповедь, человек впал в греховные помыслы, не потому что Бог создал эти пленяющие его помыслы, но потому что диавол обольщением всеял их в разумное естество человека, соделавшееся преступным и отринутое от Бога, так что диавол в естестве человеческого установил греховный закон – и смерть царствует через дело греха: “Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола.” (1 Ин. 3,8)»*². Подобные мысли св. Афанасий высказывал неоднократно. Важно заметить, что первородный грех (*ἀμαρτία*), действующий в естестве человека, и всеянные греховные помыслы для св. Афанасия, по сути, есть одно и то же, ибо в обоих случаях даются совершенно тождественные характеристики действий греховных помыслов и греха: *«Диавол произвел грех (ἀμαρτία), всеяв его в разумное и духовное естество человека. Потому невозможно было, чтобы разумное и духовное естество, согрешившее*

¹ Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем. П. 88 // Творения. М., 1995. С. 279.

² Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария Кн. 2, 6. Указ. собр. твор. Т. 3. С. 346.

добровольно и подвергшееся смерти, само себя возвратило на свободу»¹. Рассуждения о «греховных помыслах», всеянных «в разумное естество человека», близки по смыслу к высказываниям пр. Макария Великого об «умной мысленной силе сатаны», действующей в естестве человека, которые приводились выше. И там и здесь четко описывается не только повреждение природы, возникшее после грехопадения, но и приоткрывается духовная сущность греховности человеческого естества.

Важные свидетельства о первородном грехе имеются у преп. Максима Исповедника, который, говоря о страстности естества человека, не сводит к этому всю сущность греховного наследства Адама. Он различает два важных понятия: страстность и грех (первородный) — ἀμαρτία, сокрытый в этой страстности. Для преп. Максима страстность природы человека является следствием первородного греха, «гнездящегося в страстности», т.е. понятия «греховность» и «страстность» — это не синонимы, но причина и следствие. В 21-ом вопросе к авве Фалласию он говорит: «*Когда же он (Адам) согрешил, то осужден был на рождение, сопряженное со страстью и грехом, так что грех, в явившейся из-за него страстности, имел бытие уже как бы по закону природы ... Содержа в самой страстности по естественной принудительности умножение греха, естество человеческое, в силу (гнездящегося) в страстности первородного греха (κατὰ τὴν ἐν τῷ παθῆτω ὑεϊκτῆρι ἀμαρτίαν)² подверглось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, проявившихся через неестественные страсти и скрывавшихся в естественных страстях»³.*

Эта цитата интересна в нескольких отношениях: 1) рождение человека всегда сопряжено со страстью и первородным гре-

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария Кн. 2, 6. Указ. собр. твор. Т. 3. С. 346.

² Проф. А.И. Сидоров данное место перевел ближе к тексту: «*в силу (гнездящегося) в страстности родового греха*» (Творения преподобного Максима Исповедника. Вопросы к Фалласию. Вопрос XXI / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60)

³ Св. Максим Исповедник. Вопросы к Фалласию. Вопрос № 21 / Пер. С.Л. Епифановича // Богословский вестник. 1917. Август-Сентябрь. С. 107

хом (ἀμαρτία); пр. Максим Исповедник эти два понятия не отождествляет, но различает: «рождение, сопряженное со страстью и грехом (ἀμαρτία)»; 2) первородный грех и страстность рождения связаны между собой как причина и следствие: «грех (ἀμαρτία), в явившейся из-за него страстности»; 3) первородный грех — это не поврежденность естества, но некое скрытое в страстности начало: «естество человеческое, в силу гнездящегося в страстности первородного греха»; 4) из-за наличия первородного греха люди подвержены воздействию падших духов, это воздействие проявляется через неестественные страсти: «естество человеческое, в силу гнездящегося в страстности первородного греха, подверглось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, проявившихся через неестественные страсти и скрывавшихся в естественных страстях». Рассуждения преп. Максима созвучны словам преп. Макария, цитированным выше. Известный исследователь наследия пр. Максима С.Л. Епифанович так изложил общий смысл его учения о первородном грехе: «С момента зачатия человек грехом чувственного удовольствия был оторван от Бога и подчинен диаволу, власть которого «под пупом» (Иов 40, 11). И с этого момента на нем лежало ничем не отвратимое осуждение «прародительского греха» — смерти»¹.

Человек стал рабом диавола, но Господь не попустил лукавому безгранично владычествовать над человеком. Человек, даже не омытый святыми водами Крещения, может сопротивляться и не соглашаться с «приказами» своего поработителя, ибо определенная свобода воли сохраняется и у падшего человека, но происходит это сравнительно редко и с большим трудом. С одной стороны, из-за неведения, ибо многие греховные движения естества человек, если он не просвещен светом евангельского учения, воспринимает как естественные и природные, он не знает, что «грех не естественен и не Творцом всеян в нас, но возникает из последующего посева диавола в нашей свободной воле с нашего согласия и не владычествует над нами насильственно»². А с

¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 86.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... М., 1992. Кн. 3. Гл. 1.

другой стороны, падший человек, как выражались святые Отцы, «*куплен сладостью греха*», т.е. греховное удовольствие для него столь заманчиво и приятно, что он готов идти на любые жертвы, чтобы пережить это удовольствие вновь и вновь. Но в любом случае, даже если в течение своей жизни человек оказывал сопротивление своему поработителю, за порогом смерти диавол получает своего раба в свою власть, если он не был освобожден от этой зависимости благодатию Божией.

Таким образом, врожденное состояние греховности каждого человека связано с подчиненностью диаволу, ибо лукавый есть «*проповедник*» и родоначальник всякого греха. Пр. Симеон Новый Богослов пишет: «*Мы все рождаемся грешниками ... из-за Адама, принявшего действие лукавого диавола, его советом подвинутого на грех, поработившегося ему и потерявшего самовластие, и мы, как чада его, подлежим действию и властному господству диавола и бываем рабами ему*»¹. Даже младенцы, не имеющие личных грехов, рождаются в этом состоянии. Св. Иоанн Кронштадтский писал: «*Что удивительного, когда и диавол гнездится в ничтожном зародыше (в сердце) младенца, так что является на свет младенец с сокрытым и гнездящемся в сердце его диаволом? Как несомненно, что в сердце нашем гнездится часто диавол и всякий грех, так несомненно же, что в сердца наши вселяется Христос Жизнодавец, святыня наша. Болий есть Господь наш диавола!*»². В связи с этим младенцы нуждаются в Крещении, чтобы избавиться от этой разрушительной для всякого человека зависимости. Святитель Григорий Богослов потому и настаивал на скорейшем Крещении младенцев: «*У тебя есть младенец? Не давай времени усиливаться повреждению*»³. Диавол, пребывая в человеке, повреждает человеческое естество,

¹ Св. Симеон Новый Богослов. Творения: В 3-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 2. С. 151 и далее эта мысль подробно раскрывается (С. 152–153).

² Цит. по: архиеп. Вениамин (Федченков). Небо на земле. М., 1994. С. 65.

³ Св. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение // Собрание творений: В 2-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 554.

поэтому очень важно скорее прекратить это разрушительное действие его злой силы, что возможно только в Крещении. «Разрушения» лукавого имеют целенаправленный характер — они направлены именно на те части естества человека, посредством которых он общается с Богом (ум, сердце, воля и т. д.), но главным препятствием для богообщения остается сам диавол, его власть над человеком, и пока это владычество не разрушено, для постепенного восстановления или исцеления естества человека нет надежды. В Таинстве Крещения и происходит это избавление от рабства диаволу. Поскольку это порабощение произошло вследствие прародительского греха, то и избавление от этой зависимости позднее стало именоваться избавлением от первородного греха¹. Полное восстановление или исцеление человеческого естества возможно только после совершения Таинства, когда крещеный человек начнет жить по воле Божией, исполняя евангельские заповеди, становясь «*причастником Божеского естества*» (2 Петр. 1, 4). Но происходит это не мгновенно. Из крещальной купели человек хотя и выходит свободным от рабства диаволу и имеющим дар Святого Духа, но телесная «храмина» его остается разрушенной, и требуется еще немалое время, чтобы восстановить ее и преобразить в «*храм Духа Святого*» (1 Кор. 6, 19). Этим и объясняется то, что человек после Крещения продолжает страдать, болеть и умирать. По внешности он может казаться таким же, как и человек до Крещения, но по сути в нем происходит духовное преображение: он избавляется от личных грехов и греха прародительского, получает духовную свободу, получает «дар Духа Святого» и имеет все силы и возможности стать во Христе «новой тварью». После Крещения не исключается возможность для каждого человека снова добровольно подчиниться диаволу, и «*последнее быва-*

¹ Поэтому совершенно справедливо в «Православном исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной», говорится, что «*Крещение есть омытие, истребление первородного греха*» (Ответ на вопр. 20). В данном случае неуместно говорить о католическом влиянии, ибо эта фраза имеет совершенно определенный святоотеческий смысл.

ет для таковых хуже первого» (Матф. 12, 45). «Искупленному человеку — пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), — предоставлена свобода повиноваться или Богу или диаволу, а чтобы свобода эта обнаружилась непринужденно, диаволу оставлен доступ к человеку»¹.

Многие православные богословы XX в., размышлявшие над вопросами о первородном грехе, в конечном счете, пришли к выводу, что первородный грех — это есть некая сила диавола, действующая в поврежденной природе потомков Адама. Мы уже приводили подобные выводы Д. Введенского, сделанные на основе анализа ветхозаветного учения о грехе, и Н. Глубоковского, рассмотревшего учение ап. Павла. Укажем еще несколько авторов.

В. Велтистов, в своем серьезном исследовании «Грех, его происхождение, сущность и следствия» пришел к такому выводу в отношении сущности первородного греха и действия Таинства Крещения: *«Отступничество от Бога и переход на сторону диавола и составляет тот грех, с которым рождается на свет каждый человек, и от которого освобождается он в Таинстве Крещения. Через Крещение человек снова вступает в общение с Богом, снова становится Его сыном и оставляет общение с диаволом»².*

Православное учение о первородном грехе подробно изложил **проф. архим. Иустин (Попович)** в своем курсе Догматического богословия. Его высказывания близки по смыслу и по духу суждениям пр. Макария. Он писал: *«В действительности первородный грех означает отвержение человеком определенной Богом цели жизни — уподобление Богу на основе богообразной человеческой души — и замену этого уподоблением диаволу»³. «Своим грехом прародители ввели диавола в свою жизнь и дали ему место в бозоданном и богообразном естестве. Таким образом грех (первородный — В.Л.) стал творческим началом в их естестве, противоестественным и богоборческим, злолю-*

¹ Св. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения... Спб., 1905. Т. 1. С. 232.

² Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. Спб., 1885. С. 302–303.

³ Архим. Иустин (Попович). О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 35.

бивым и диаволо-центричным»¹, «в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец греха – диавол»².

О связи первородного греха и власти диавола, в выражениях близких пр. Макарию, писал **В. Лосский**. Он отмечал, что в грехопадении «воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, она подчинилась власти диавола... Грех, этот паразит природы, укоренившись в воле, становясь своего рода «противоблагодатью», проникает в тварь, живет в ней, превращает ее в пленницу диавола... Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать... Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы Божественная энергия, нетварная и обожающая благодать, становится чуждой человеческой природе и действует на нее только извне, производя тварные следствия в душе. Благодать действует, но не усваивается людьми как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным»³.

Подобные характеристики даются и в Православном богословском энциклопедическом словаре, где первородный грех не отождествляется с личным поступком Адама, но с «*греховным состоянием природы... в которой обитает грех, как некоторое живое начало, с силою влекущее к совершению личных грехов*»⁴. Такое определение созвучно суждениям пр. Максима Исповедника, которые мы уже приводили выше.

Современный греческий богослов **И. Романидес**, основываясь на исследовании греческих Отцов первых двух веков христианства, пришел к выводу, что согласно их общему мнению «*для ап. Павла и для писателей изучаемого периода, грех находится в основании состояния, которое существует, вопреки воле Божьей. Поэтому как раз все, рождающиеся в этой действительности, “сделались грешными” (Рим. 5, 19), “все созрелись” (Рим. 3, 12), “все согрешили*

¹ Архим. Иустин (Попович). О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 39.

² Там же. С. 43.

³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 100–101.

⁴ Полный Православный богословский энциклопедический словарь: в 2-х т. Спб., 1912. Т. 1. С. 691.

и лишены славы Божией» (Рим. 3, 23). Другими словами, из-за действия дьявола, при лишении Божией благодати и через болезненность плоти, все рождаются с сильной склонностью ко греху и все преступают в ведении или неведении волю Божью. Все люди рождаются пленниками дьявола, смерти и греха и вследствие этого уклоняются от своего начального призвания, т.е. нравственного совершенства, бессмертия и обожения и лишаются славы Божьей»¹.

Из сказанного выше следует, что понятие о первородном грехе недопустимо сводить лишь к повреждению человеческой природы, т. е. к подверженности болезням, страданиям, тлению и смерти и т. д. Несомненно, что все эти беды вошли в жизнь людей после грехопадения, стали «орудиями» дьявольского порабощения, но не они являются сущностью рассматриваемого явления. Если бы под первородным грехом подразумевались только эти проявления, то в этом случае Православное вероучение содержало бы внутренне неразрешимое противоречие, ибо, с одной стороны, очевидно, что эти проявления смертности и тленности сохраняются в естестве человека и после Крещения, а с другой стороны, Церковь совершенно определенно с древнейших времен устами святых Отцов и посредством Соборов, утверждает², что в Крещении человек избавляется от первородного греха. Отождествление первородного греха только со смертностью и тленностью тем более недопустимо, что в этом случае игнорируется греховность (ἀμαρτία) человеческого естества, которая обусловлена не только личными грехами, но и порабощенностью человека дьяволу — родоначальнику греха, который не только владеет над человеком, но и оскверняет, разрушает его естество, что выражается в болезненности, тленности и смертности. Эти проявления «больного» естества могут сохраняться определенное время даже после Крещения, когда удалена причина их вызывавшая — порабощенность дьяволу (подобно тому, как может сохраняться разрушение дома после того, как из него изгнан погромщик).

¹ Ρωμανίδου Ι., Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα. Αθήνα, 1992, σελ. 164.

² Некоторые важные свидетельства мы уже приводили выше.

Но, тем не менее, человек, очищенный от первородного греха в Таинстве Крещения, пребывает уже в новом духовном состоянии, ибо устранено то существенное и важнейшее препятствие для общения с Богом — грех (*ἀμαρτία*) и имеется возможность, при содействии благодати Божией, воссоздать все поруганное и оскверненное диаволом так, что оно может стать великолепным храмом Божиим. *«Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола»* (1 Ин. 3, 8)¹.

¹ Значимость вышеизложенного понятия о первородном грехе можно проиллюстрировать таким примером. Представим, что два врача дали описание одной болезни. Первый сказал: эта болезнь проявляется в виде головной боли, повышенной температуры, насморка и др. симптомов. Второй сказал: эту болезнь вызывает особый вирус, который, попадая в организм, размножается в нем, повреждая определенные внутренние органы, и вызывая этим, головную боль, повышенную температуру, насморк и др. симптомы. Оба эти ответа являются правильными, однако первый ответ только определяет, что человек болен, но не дает достаточных оснований, чтобы начать курс лечения, ибо названы только внешние симптомы, но не болезнь (такие симптомы могут быть у разных болезней). Второй же ответ, поскольку он указывает сущность болезни, дает возможность установить диагноз и позволяет начать лечение не внешних симптомов, но именно болезни, то есть поражать вирус. С понятием «первородный грех» происходит нечто подобное. Одни описывают внешние проявления поврежденности человека этим грехом (ум поврежден, воля удобопреклонна ко злу, тело подвержено болезням, смерти, тлению и т.д.). Другие же называют сущность наследуемой греховной скверны — «умная, мысленная сила сатаны», которая действует в естестве невозрожденного человека. Оба эти представления о первородном грехе правильны и не противоречат друг другу, но второе является более полным, ибо указана сущностная причина греховных проявлений в человеческой жизни.

Часть II

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА ВО ХРИСТЕ

Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти

Апостол Павел

Глава I

ХРИСТОС И АДАМ

После рассуждений о состоянии человека до и после грехопадения, кажется совершенно естественным, при переходе к учению о человеческой природе Спасителя, соотнести состояние Его человеческой природы с состоянием Адама до или после грехопадения и ответить на вопрос: *какую человеческую природу воспринял Христос – природу Адама первозданного или падшего?* Ответ на этот вопрос часто представляется существенно значимым, а остальные рассуждения кажутся уже вторичными и уточняющими. Поэтому и мы данный раздел начнем с рассмотрения этого вопроса.

Сразу необходимо отметить, что святыми Отцами этот вопрос в таком виде никогда не рассматривался. И это не потому, что на этот вопрос сложно ответить, но потому что сама поста-

новка вопроса о том, воспринял ли Христос природу Адама до грехопадения или после грехопадения, сущностно неверна.

Во-первых, всякое соотнесение возможно лишь тогда, когда то, с чем мы соотносим, для нас известно. Но можем ли мы сказать, что состояние Адама до и после грехопадения для нас является таковым? О состоянии Адама до грехопадения мы знаем очень мало. Те немногочисленные указания, которые имеются в Священном Писании и у святых Отцов, не поддаются четкому догматическому описанию. Например, такие важнейшие вопросы, как «образ Божий в человеке», «совершенство Адама», «духовность или материальность рая» и др. не имеют однозначного догматического истолкования, потому что райская жизнь первозданного человека находится за пределами нашего личного опыта, поэтому и описание этого состояния невозможно в рамках категориальной системы падшего мира. О состоянии человека после грехопадения мы можем говорить в большей степени, но всегда ли с достаточной догматической определенностью? Ибо после грехопадения состояние каждого человека не является чем-то однозначным. Например, в каком смысле можно считать тождественным состояние человека, потакающего своим страстям, и состояние человека, стремящегося жить по воле Божией? Тождественно ли состояние у Каина и Авеля, у апостола Петра и у предателя Иуды, у человека, принявшего Таинство Крещения, и некрещеного, у православного подвижника, достигшего бесстрастия, и у тех, кто еще только присоединился ко Святой Апостольской Церкви? Все эти люди являются потомками Адама после грехопадения, но с кем из них мы могли бы сравнить состояние человеческой природы Спасителя? Без ответов на эти вопросы всякое соотнесение состояния плоти Господа с состоянием человека до или после грехопадения, при догматической постановке вопроса, теряет необходимую определенность.

Во-вторых, существенным недостатком исходного вопроса является то, что в нем изначально предполагаются только два варианта ответа. Отвечающему априорно предлагается «втиснуться» в узкие рамки искусственно созданной двоичной антропологической системы. В связи с этим невольно возникает вопрос: является ли такое различие двух состояний челове-

ского естества достаточным для выяснения вопроса о состоянии плоти Спасителя? Можно с уверенностью сказать «нет», потому что человеческое естество Господа имело множество отличительных особенностей в отношении Адама и до грехопадения, и в сравнении с потомками Адама согрешившего (например: ипостасное единство с Божественной природой, зачатие от Духа Святого и Марии Девы, восприятие тленности, но чуждость ислению и др.).

По указанным причинам вопрос о том, воспринял ли Христос природу Адама до грехопадения или после, является некорректным в своей изначальной богословской постановке и потому он не может иметь удовлетворительного ответа в пределах предложенных двух вариантов.

Рассмотрим это несколько подробнее. У святых Отцов часто встречаются сравнения Господа Иисуса Христа и первозданного Адама¹. Если мы будем внимательны, то увидим, что эти сравнения используются или для изъяснения совершенства, чистоты и святости плоти Господа, или для изъяснения искупительного подвига Спасителя. Однако такое соотнесение у святых Отцов не является всецелым отождествлением природного состояния Адама и Спасителя. Посредством такого сравнения святые Отцы указывали на совершенную безгрешность и неповрежденность плоти Спасителя; они разъясняли, что подобно первозданному Адаму, возглавившему человеческий род, и Христос возглавил в Себе воссозданное человечество; образно соотносили сотворение Адама из девственной земли и рождение Христа от Девы и т. д., но, при таком соотнесении, не утверждается буквальная полная идентичность их природных состояний. В отношении отдельных качеств и свойств такое соотнесение уместно, но для полного отождествления нет оснований, ибо человеческое естество не бывает автономным по отношению к окружающему его миру и соотнобразует с ним. Поскольку Господь пришел в мир падший, то и Его человеческое естество находилось в некоем сообразном (уничужденном) состоянии, не утрачивая своей чистоты и совершенства. Адам первозданный

¹ Святоотеческие свидетельства об этом частично представлены в главе 3 «Совершенство человеческой природы Господа Иисуса Христа».

находился в других условиях и его естество было сообразно райскому состоянию, где еще не царствовало растение греха. Поэтому факт совершенства, неповрежденности и чистоты человеческого естества у Господа и несогрешившего Адама не говорит о совершенном тождестве их состояний.

Подобным образом святые Отцы, рассуждая об уничижении и страданиях Господа Иисуса Христа за человеческий род, соотносили Его и согрешившее человечество¹, но не в том смысле, что Он имел человеческое естество, поврежденное первородным грехом, подобно потомкам согрешившего Адама, но чтобы ярче выразить мысль о восприятии Им *страданий за* грехи всего человечества (но не греховности (ἀμαρτία) в собственном смысле).

Господь обладал истинной человеческой природой со всеми ее естественными свойствами имел. Однако, помимо этого, Он имел и только Ему свойственные особенности, которые выделяют его из общего ряда потомков Адама, но не разрывают Его природного единства с человеческим родом. Об этом ясно учили святые Отцы, например, святитель Кирилл Александрийский писал: «Господь наш Иисус Христос, имея нашу природу, не во всем был равен нам. Ибо хотя он и родился от жены, но не одинаково с нами, потому что изшел из девственной утробы; хотя был совершенный человек, как и мы, но имел более, нежели мы, – обитание и единение Бога-Слова; хотя, как и мы, имел плоть одушевленную и разумную, но не испытывал, подобно нам, греховных движений»². Поэтому полное отождествление состояния и свойств Его человеческого естества с Адамом до или после грехопадения невозможно.

Для уяснения святоотеческого учения о человеческой природе Спасителя изначальная богословская постановка вопроса должна быть иной, направленной на осмысление тех свойств и качеств Его плоти, о которых имеются конкретные свидетельства в Божественном Откровении и о которых мы в состоянии вынести суждения.

¹ Святоотеческие свидетельства об этом частично представлены в главе 4 «Уничижение Господа Иисуса Христа».

² Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа // Христианское чтение. Спб., 1847. Август. С. 181–182.

В данном случае полезно вспомнить полемику православных с афтартодокетами (о них еще будет идти речь далее). Когда афтартодокеты поставили вопрос: какую человеческую природу воспринял Христос — природу Адама первозданного или после грехопадения, святые Отцы (например, пр. Иоанн Дамаскин) ответили, что плоть Господа до Воскресения была тленной, но неистленной — в этом и состоял главный ответ афтартодокетам, указывающий на их заблуждения. Характерно, что прямой ответ от православных на вопрос о человеческой природе Христа и Адама так и не прозвучал. Святые Отцы, видя некорректность такой постановки вопроса, дали ответ в иной плоскости. Они рассмотрели конкретные качества человеческой природы Спасителя, о которых свидетельствует Священное Писание, и на этом основании опровергли заблуждение сторонников афтартодокетизма. (В контексте полемики — это качества «тления» и «нетления».) В таком подходе видится богословская мудрость, ибо делать всеобъемлющие суждения о совершенной человеческой природе Спасителя невозможно для ограниченного человеческого разума. Нашему рассмотрению доступны лишь некоторые проявления и качественные состояния человеческой природы Спасителя, и вполне достаточно, если мы постараемся для себя их уяснить на основе соборных определений Православной Церкви и учения святых Отцов. Этому и посвящена дальнейшая наша работа.

Глава 2

ИСТИННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

В Халкидонском оросе¹ Господь наш Иисус Христос именуется «*истинно человеком*» (ἀνθρώπων ἀληθῶς). Это утверждение означает, что Его человеческое естество является реальным (непризрачным) и единосущным с человеческим родом.

¹ Полный греческий текст и русский перевод вероопределения IV Вселенского Собора см. в Приложении к данной работе.

Поскольку Христос стал Посредником (Μεσίτης — 1 Тим. 2, 5) между Богом и человеческим родом, то необходимо, чтобы Он был не только истинным Богом, но и истинным человеком. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Посредник (Μεσίτης) должен быть в сродстве с Тем и другим, чтобы быть Ему посредником. Если Он будет иметь только сродство с одним, а с другим нет, то не может быть посредником. Если бы Он не имел естества единого с Отцом, не был бы Посредник, но чуждый. Ибо, как надлежало Ему иметь естество человеческое, поскольку Он пришел к людям; так надлежало иметь и естество Божеское, поскольку Он от Бога пришел. Будучи только человеком, Он не был бы Посредником; ибо посредник должен быть в ближайшем отношении к Богу. Будучи только Богом, также Он не был бы Посредником; ибо не могли бы приблизиться к Нему те, за которых Он посредствует (οἷς ἐμεσίτευσεν)»¹.

На истинность человеческой природы Спасителя имеются совершенно определенные указания в Ветхом Завете. Уже в так называемом первоевангелии (Быт. 3, 15) свидетельствуется, что грядущий Мессия должен быть *семенем жены*, т.е. родиться от жены, а значит и воспринять человеческое естество. Далее утверждается, что Он должен быть по плоти потомком Авраама, Исаака и Иакова (Быт. 12, 2–3; 22, 18; 26, 4; 28, 14). В книге пророка Иеремии Мессия назван потомком Давида (23, 5–6), а пророк Исаия предвозвестил, что Он должен родиться от Девы (Ис. 7, 14) и умереть за грехи наши (Ис. 53, 3–10). В псалмах пророка и царя Давида многообразно указано на разные обстоятельства жизни и смерти Господа (Пс. 71, 10–11; 77, 2; 21, 8–9 и др.). Эти и многие другие свидетельства ветхозаветного Писания дали твердое основание народу Израиля ожидать своего Мессию как истинного человека.

Если ветхозаветное Писание указывало на Христа как истинного человека, то в еще большей степени свидетельства об этом имеются в книгах Нового Завета.

¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на посл. к Тимофею. Беседа 7... Т. 11. Ч. 2. С. 291

Господь наш Иисус Христос в Новозаветном Откровении прямо именуется *человеком* – ἄνθρωπος, ἄνδρα (1 Тим. 2, 5; Деян. 17, 31; Ин. 8, 40; Рим. 5, 15. 19; 1 Кор. 15, 21), вторым Адамом (1 Кор. 15, 45; Рим. 5, 14), люди являются братьями Его (Евр. 2, 11–14). Новозаветное Писание исторически ясно и достаточно подробно описывает рождение Христа, показывая, что Он был Сыном Девы Марии (Мф. 1, 18–25; Лк. 1, 31. 42; 2, 5. 7; 1 Ин. 4, 2). В Евангелиях от Матфея (1 гл.) и Луки (3 гл.) приводятся родословия Господа Иисуса Христа, с указанием Его предков по плоти. Спаситель принял естество не ангельское, но человеческое: «но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены» (Гал. 4, 4). «Ибо не Ангелов воспримлет Он, но воспримлет семя Авраамово» (Евр. 2, 16). Сам Господь неоднократно называет Себя в Евангелии человеком и Сыном человеческим (Ин. 8, 40; Мф. 8, 20 и др.). Само выражение «Сын человеческий» — это мессианское наименование, восходящее к ветхозаветной книге пророка Даниила — применительно ко Христу упоминается в Священном Писании Нового Завета около 80 раз. Апостол Павел говорит, что Господь воспринял образ раба, подобие человека, однако это не является указанием на призрачность человечества во Христе, но означает добровольное лишение славы, приличной Сыну Божию, как св. Павел это сам изъяснил в Послании к Филиппийцам (2, 6–8).

Божественное Откровение ясно говорит *о истинном теле* Иисуса Христа — σὰρξ или σὰρξ καὶ αἷμα (Рим. 1, 3; Лук. 24, 39; Евр. 2, 14; Матф. 2, 24), что оно было воспринято от Девы Марии (Матф. 1, 18–25), как человек, имеющий реальное тело, Он был обрезан по закону Моисееву (Лук. 2, 21), возрастал (Лук. 2, 42. 52; 3, 23), алкал и жаждал (Матф. 4, 2; 21, 18), вкушал пищу (Лук. 4, 2; 5, 29; Ин. 2, 2; 12, 2), подвергался утомлению (Ин. 4, 6), спал (Лук. 8, 23), страдал от телесных истязаний. Его руки и ноги были пробиты гвоздями, а тело пронзено копьем (Ин. 19, 17–18. 34). Он умер и был погребен (Лук. 23, 52).

Священное Писание определенно говорит *о человеческой душе* Господа: о Его душевной радости (Ин. 11, 15. 41), о действии

воли (Ин. 2, 13; Матф. 11, 21; Лук. 22, 42; Фил. 2, 8), о душевных страданиях перед крестной смертью (Матф. 26, 37–50; Лук. 22, 40–44). Прямо говорится о душе Господа и о предании ее Богу в мгновение смерти (Лук. 23, 46; Матф. 26, 38; Иоан. 10, 15. 17).

Вопреки ясным свидетельствам Священного Писания о реальности человечества Спасителя с первых веков христианства, под воздействием идей греческой философии и ближневосточной мистики, против этой истины восставали лжеучителя разных толков. Они известны под общим именем *докетов* (от греч. δοκέω — кажусь), а их учения, отвергающие реальное единящие человеческой природы Христа с человеческим родом, называют докетизмом. *Докетизм* — это не особая религиозная система, но направление мысли, свойственное по преимуществу гностицизму. Особенно распространенными докетические воззрения были в первые два века христианства среди гностических сект — таковыми были последователи: Симона, Менандра, Сатурнина, Маркиона, Манеса, Василида, Валентина, Вардесана и др. О них есть упоминания у св. Ипполита Римского¹, св. Ириней Лионского, св. Епифания Кипрского², блаж. Феодорита Кирского³ и др. Гностики учили, что тело Христа было снишедшим с неба, тончайшим и призрачным, поэтому Он только казался человеком, Его тело лишь казалось телесным. В некоторых деталях своего учения докеты различались, например, допускали во Христе телесную природу, но не признавали Его тела подобным нашему, или утверждали, что тело Христово было, хотя и вещественное, однако тончайшее, составленное из сущности мира (ἐκ τῆς τοῦ κόσμου οὐσίας), или полагали, что Христос имел тело какое-то неземное, духовное, с которым Он прошел через утробу Девы как через трубу, не заимствовав от Нее ничего⁴. С докетическими идеями столкнулись уже апостолы, и

¹ Св. Ипполит Римский. Опровержение ересей 8, 8–11.

² Св. Епифаний Кипрский. Панарий. Кн. 1. Гл. 24, 26.

³ Св. Феодорит Кирский. История... Кн. 5. Гл. 11; Кн. 1. Гл. 24.

⁴ Св. Епифаний Кипрский. Панарий. Кн. 1. Отд. 2. 11 / Творения. М., 1863, Ч. 1. С. 105.

потому в Новозаветном Писании есть высказывания, решительно отвергающие докетизм: *“всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста”* (1 Ин. 4, 3). Необходимо отметить, что докетические идеи не исчезли вместе с гностицизмом, но в видоизмененном виде они присутствовали у Аполлинария (IV в.), у Евтихия (V в.), в учении афтартодокетов (VI в.) и в позднейшие времена¹.

Все докеты для обоснования своего учения опирались на отрывок из Послания апостола Павла к Римлянам: *«Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной»* (Рим. 8, 3). Они делали особый акцент на словах *«в подобии плоти»*, игнорируя слово *«греховной»*. При таком прочтении этого места они делали вывод, что Христос явился на земле в призрачной плоти, не восприняв реального человеческого тела. Докеты явно игнорировали общий контекст этой фразы, где специально оговаривается неповрежденность грехом тела Христова, в отличие от тел всех других людей, ибо это было необходимо по домостроительству нашего спасения. Подлинный смысл высказывания виден при целостном его прочтении: *«Как закон, ослабленный плотию, был безсилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу»*.

Для лучшего уяснения смысла слов апостола Павла обратимся к Церковному Преданию. **Тертуллиан** толковал это место так: *«(Апостол — В.Л.) под подобием плоти греховной предлагает разуметь не то, что сама плоть Христа греховна, но что она была тождественна плоти греховной по происхождению своему, а не по греху Адама. На этом основании мы утверждаем, что во Христе была та плоть, природа которой в человеке греховна, и грех в ней был упразднен так, что во Христе безгрешным было то, что в человеке не безгрешно»*². То есть апостол говорит, что Христос воспринял плоть реальную, которая имеет такое же естественное происхождение, как

¹ Докетические идеи присутствуют в некоторых протестантских учениях.

² Тертуллиан. О плоти Христа. П.16... С. 179

и у всех людей («Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4, 4)), но, в отличие от них, Его плоть непричастна первородному греху.

Св. Иоанн Златоуст, изъясняя это место, настаивал, что в данном случае отрицается не реальность плоти Христа, но ее греховность, которая имеет место в естестве всех потомков согрешившего Адама: «Если сказано, что “Бог послал Сына в подобии плоти”, не заключай отсюда, будто плоть Христова была не та же: слово “подобие” прибавлено потому, что человеческая плоть названа плотию греха, а Христос имел не греховную плоть, но хотя по природе одинаковую с нами, впрочем только подобную греховной нашей и безгрешную»¹.

Аналогичное толкование дает св. Кирилл Александрийский: «Апостол сказал: “В подобии плоти греха”, дабы мы знали, что слово “подобие” употребил он потому, что Спаситель наш был свободен от всякого греха, ибо Он, соделавшись человеком по естеству, кроме греха: посему в “подобии плоти греха осуди грех во плоти”. Восприняв человеческое естество, Он не принял ига греха, владычествующего над людьми», и далее: «осудил грех во плоти Спаситель наш, явившись “в подобии плоти греха”, т.е. восприняв естество человеческое, но не приняв греха издревле над ним владычествующего»². То есть, восприняв реальное человеческое естество, Он не воспринял первородный грех, из-за которого плоть всех потомков Адама являлась греховной.

Блаженный Феофилакт Болгарский близок в своем толковании ко св. Иоанну Златоусту. Он делает акцент на отсутствии греховного расстройство в плоти Христа: «Отец послал Сына Своего “в подобии плоти греха”, т.е. имеющего плоть, по существу подобную нашей греховной, но безгрешную. Так как упомянул о грехе, то и прибавил “подобие”»³.

¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам 13, 5... Т. 9. Кн. 2 С. 645.

² Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа // Христианское чтение. Спб., 1847. Август. С. 178.

³ Св. Феофилакт Болгарский. Толкование на Посл. к Римлянам... С. 47-48.

Святитель Феофан Затворник, следуя общей святоотеческой традиции толкования, обращал внимание на то, что греховность плоти есть «*неестественное прибавление*», возникшее у людей после грехопадения прародителей, поэтому Господь, воспринимая нашу плоть, отвергнул неестественную для нее греховность, т. е. первородный грех: «*У людей плоть обычно была греховная, а у Господа Иисуса нечастная сему неестественному прибавлению. Она была у Него, как естественная плоть всех людей, за исключением неестественной греховности. Почему и сказано: “в подобии плоти греха”. Если б сказал только: “в подобии плоти”, то выходило бы, что Он пришел не в настоящей нашей плоти, а в кажущейся. Если б сказал: “в плоти греха”, то сделал бы и Господа воплотившегося причастным греху. Но сказав: “в подобии плоти греха”, дает разуметь, что Он пришел в настоящей нашей плоти, только без греха, в ней живущего*»¹.

Из приведенных святоотеческих толкований видно, что в Предании Православной Церкви этот фрагмент из Послания ап. Павла понимается так, что слова «*в подобии*» относятся не к «*плоти*», а к слову «*греховной*». Таким образом, апостол Павел учит, что Господь имел человеческую плоть единую сущую нам, но чуждую греховного расстройству, к которому причастны все люди по естеству, или, другими словами, Он воспринял человеческое естество чуждое первородного греха².

Вторым отрывком, на который обычно ссылались докеты, была фраза из Послания ап. Павла к Коринфянам: «*Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного*» (1 Кор. 15, 47–49).

¹ Св. Феофан (Говоров). Толкование Послания св. апостола Павла к Римлянам. Репринт. М., 1996. С. 457.

² Подобный вывод содержится и во всех русскоязычных курсах догматического богословия. Например: «Если слово Божие говорит, что Сын Божий пришел в “подобии плоти греха” (Рим. 8,3), то выражает мысль, что эта плоть была истинной человеческой, но не греховной, а совершенно чистой от всякого греха и растления, как от греха прародительского, так и от произвольного».(протоиер. Михаил Помазанский. Православное догматическое богословие. Джорданвиль, 1963. С. 119).

Как в первом случае, так и здесь святые Отцы никогда не видели указание на призрачность плоти Христа, но по слову святителя Афанасия Великого: «*Господь есть небесный человек не потому, что с неба явил плоть, но потому, что плоть, взятую от земли, соделал небесною*»¹, т. е., восприняв плоть, Он воссоздал ее и обожил.

Св. Кирилл Александрийский истолковал это место подобным образом, обратив внимание на то, что Слово Божие снизошло к нам с неба: «*Христос называется небесным человеком не потому, будто Он с небес принес тело, а потому, что Слово, будучи Богом, низошло с небес и соделалось подобным нам, то есть по плоти родилось от жены, между тем и по Воплощении не перестало быть тем, чем было до рождения по плоти, именно небесным и с небес, и сущим превыше всех Богом*»².

Подобным образом изъясняли это место св. Иоанн Златоуст³, блаж. Феофилакт Болгарский⁴ и другие Отцы Церкви, так что можно с уверенностью сказать, что этот фрагмент Послания, согласно святоотеческому Преданию Церкви, указывает не на призрачность плоти Христа, но на реальность общения свойств Божественной и человеческой природы в едином Лице Спасителя, что и дало повод ап. Павлу сказать «*второй человек – Господь с неба*»: Христос и как человек называется небесным, и как Бог пригвожден ко Кресту (1 Кор. 2, 8) – то и другое по причине соединения двух естеств в одном Его Лице.

Святые Отцы настаивали, что учение о какой-либо призрачности плоти Христа недопустимо, ибо, как писал св. Кирилл Иерусалимский, «*если вочеловечение Его призрак, то и спасение наше мечта*»⁵. Посредством древнейших символов веры, в том числе и в Никео-Цареградского, словами, относящимися ко Христу, –

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 2, 16 / Творения: В 4-х т. Репринт. М., 1994. С. 357.

² Св. Кирилл Александрийский. Dialog. IX. р. 723; цит. по: Филарет Черниговский, архиеп. Православное Догматическое Богословие. Спб., 1882. Ч. 2. С. 46.

³ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Коринфянам. Беседа 47... Т. 10. Кн. 1.

⁴ Феофилакт Болгарский, св. Толкование на посл. к Коринфянам... С. 203.

⁵ Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 4, 9... С. 47.

«*воплотившагося... и вочеловечшагося*» (σαρκωθέντα... καὶ ἐνανθρωπήσαντα), Церковь свидетельствовала о реальном единосущии человеческой природы Иисуса Христа с нами. Такое общецерковное свидетельство против докетизма имело важное значения, однако к IV в. докетические идеи вновь проявились в ином виде. Если в первые три века христианской истории докетизм сводился к отрицанию единосущия Христа по плоти с нами, то в IV в. докетизм выразился в исповедании ущербной, неполной человеческой природы Господа.

В IV в. христологическое учение в искаженном виде стали излагать Арий и Аполлинарий. Они оба утверждали, что во Христе Логос был вместо человеческой души или ее высшего начала¹. И один, и другой понимали Христа как единое существо или «природу»², но при этом, в их христологических представлениях имелось существенное различие. Арий, исповедуя природное единство во Христе, делал вывод о «тварности» Логоса, Который, по его мнению, был лишь высшим «умом» (νοῦς). Аполлинарий же считал, что поскольку человек впал во грех посредством ума (νοῦς), то во Христе эта высшая часть души отсутствовала. Вместо него во Христе был Логос. Таким образом, думал он, был исправлен и восстановлен в прежнем достоинстве согрешивший человек. Следуя своей логике, Аполлинарий пришел к выводу, что Христос есть «человек небесный», т. е. Логос, соединившийся с особенным человеческим естеством и возвысивший его к Богу³. Таким образом, у Ария и Аполлинария было общее отрицание того, что во Христе существует выс-

¹ Св. Афанасий Великий писал: «У ариан человеческая плоть во Христе — это только покров Божества, Которое заменяло в Нем душу».

² Знаменитая фраза «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), которая стала богословским лозунгом монофизитов, принадлежит Аполлинарию и является основной формулой его христологической доктрины.

³ Св. Афанасий Великий так излагал докетический аспект учения Аполлинария и его последователей: «Еретики... предполагают, что домостройство страдания совершено только по видимости, называя плоть Христову то несозданною и небесною, то единосущною Божеству» (Против Аполлинария. Кн. 1, 2... Т. 3. С. 316). См. также: Сократ. Церковная история. Кн. 2. Гл. 46; Блаж. Феодорит Кирский. Церковная история. Кн. 4. Гл. 8, Кн. 5. Гл. 11.

шее начало человеческой души — $\psi\upsilon\lambda\eta$, «и это негативное их согласие привело их к совместному утверждению во Христе полного единства Логоса и плоти — единства тварного, по мнению Ария, и единства небесного, по мнению Аполлинария»¹.

Святые Отцы много писали против этих ересиархов и суть святоотеческой аргументации состоит в том, что для спасения человека недопустима ущербность, неистинность или неполнота какой-либо из двух природ во Христе. Если Христос не истинный Бог, единосущный Отцу, то человек не восстановлен в общении с истинным Богом (против Ария). Если же во Христе ущербная, неполная человеческая природа, то всецелый человек не был спасен (против Аполлинария).

Св. Григорий Богослов аргументацию обоих ересиархов опровергал так: *«Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума: то он действительно не имеет ума, и не достоин быть всецело спасен; ибо не воспринятое не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасется... Если он человек не имеющий души; то сие говорят и ариане, чтобы приписать страдания Божеству; так как то, что приводило в движение тело, то и страдало. Если же Он человек, имеющий душу, то не имея ума, как мог быть человеком? – Человек не есть животное неразумное... Если же Он человек разумный, а не лишенный ума; то да умолкнут безумствующие.*

Но говорят: “вместо ума достаточно Божества”. Что же мне до этого? – Божество с одною плотию еще не человек, а также и с одною душою, или с плотию и душою, но без ума, который преимущественно отличает человека. Итак, чтобы оказать мне совершенное благодеяние, соблюди целого человека, и присоедини Божество»².

Св. Кирилл Александрийский, опровергая Аполлинария, указывал на другие сотериологические основания: *«если воспринятое естество не имело ума человеческого, то вступивший в брань с диаволом – был Сам Бог; Бог же был и одержавший победу. Если же Бог победил, то я, как несколько не содействовавший этой победе, не получаю от нее никакой пользы, не могу даже и радоваться о ней, как гордя-*

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., 6/г. С. 9.

² Св. Григорий Богослов. Послание к пресвитеру Кледонию, первое... Т. 2. С. 10–11.

щийся чужими трофеями. А диавол гордится и хвалится, величается и тщеславится, как имевший борьбу с Богом и побежденный Богом; ибо велика честь для него и побеждену быть Богом»¹. Кроме этого св. Кирилл указывал на нравственную неблаговидность аполлинарианской концепции спасения, ибо в этом случае отворяется «дверь извинения всем грешникам и преступникам Божественных заповедей. Тогда сии могли бы справедливо сказать Богу всяческих: грехи наши, о Владыко! извинительны, и не заслуживают наказания, потому что нами управляет ум слабый, немогущий исполнить Твоих заповедей... Ты Сам, Владыко, пришедши во плоти, хотя и воспринял нашу плоть, но отверг нас ум и не восхотел принять его, потому что он претяствует добродетели и легко увлекается обольщением греха»².

Многие святые Отцы IV–V вв. писали сочинения против ариан и аполлинариан, где подробно разобраны их заблуждения. Желая оградить последующие поколения христиан от подобных богословских идей, Отцы IV Вселенского Собора, в сформулированное ими вероопределение, внесли слова, отвергающие любую разновидность докетизма. Согласно Халкидонскому оросу, во Христе необходимо исповедовать «истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела»³.

Глава 3

СОВЕРШЕНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

3.1. Понятие о совершенстве человеческой природы Спасителя

Согласно Божественному Откровению и Преданию Православной Церкви Господь наш Иисус Христос по Своему человечеству есть не только истинный человек, что говорит о реаль-

¹ Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа // Христианское чтение. Спб., 1847. Август. С. 194–195.

² Там же. С. 197.

³ В дальнейшей христианской истории имело место возрождение докетических идей (афтартодокеты, квакеры и т.п.) в неправославной среде.

ном единосущии Его человеческого естества с нами, но и человек «*совершенный*» (τέλειος)¹, т. е. Его человеческое естество является целостным, полным, неповрежденным, непорочным, непричастным первородному греху (ἀμαρτία)².

На Халкидонском Соборе в лаконичных словах было изложено учение о совершенстве Спасителя в обоих естествах и определено исповедовать Господа нашего Иисуса Христа «*совершенного в божестве и совершенного в человечестве... во всем подобного*

¹ В древнегреческом языке слово «τέλειος» указывает на совершенство, полноту, целостность, законченность, безукоризненность, беспорочность того, к кому (или чему) оно относится, и может употребляться как в природном (отсутствие повреждения), так и в нравственном (отсутствие греха или порока) смысле (См.: Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Под ред. С.И. Соболевского: В 2-х т. М., 1958. Т. 2. С. 1611).

Подобное употребление этого слова имеет место в Септуагинте (духовно-нравственное совершенство: Быт. 6, 9; Быт. 18, 3 и др.; природное совершенство: Прем. 9, 6 и др.) В Новозаветном Откровении, в отношении Господа, слово «τέλειος» преимущественно используется в трех смыслах: 1) духовно-нравственное совершенство (напр., Мф. 5, 48); 2) природное совершенство, отсутствие какого-либо повреждения (напр., Евр. 9, 11); 3) зрелый (напр., Еф. 4, 13). (Подробнее см.: Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains / Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, Rondal B. Smith, Karen A. Munson. New York, 1989. Vol.1. — 88. 36; 79.129; 88. 100). В творениях святых Отцов в отношении Господа Иисуса Христа это слово употребляется и в нравственном, и в природном смысле (См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P.1380).

² Утверждение о непричастности первородному греху плоти Господа содержится во всех известных изложениях или курсах Православного догматического богословия. См., например: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 107–109; прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие: Из лекций для студентов СПбДА. М.-СПб., 1994. С. 42; прот. Михаил Помазанский. Православное догматическое богословие. Джорданвилль, 1963. С. 119; архиеп. Филарет Черниговский. Православное Догматическое Богословие: В 2-х ч. СПб., 1882. Т. 2. С. 46–49; архиеп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие: В 2-х т. Репринт. Коломна, 1993. Т. 2. С. 67–78; еп. Сильвестр. Опыт Православного Догматического богословия (с историческим изложением догматов): Киев, 1891.Т. 4. С. 57. свщ. Н. Малиновский. Православное Догматическое богословие: В 2-х ч. Ставрополь-Губернский, 1903. Ч. 2. Втор. половина. С. 66–74 и др.

нам *кроме греха*» (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι... κατὰ πάντα ὁμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας). Вероятный смысл этой важной догматической фразы раскрыт в Послании (томосе) св. Льва Великого к архиеп. Константинопольскому Флавиану. «*Это Послание, наряду с Посланиями святителя Кирилла Александрийского, было положено в основу Халкидонского вероопределения*»¹ и справедливо считается наилучшим развернутым толкованием текста Халкидонского вероопределения². В отношении человеческой природы Спасителя в Послании сказано: «*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*»³. В этой фразе св. Льву удалось точно и ёмко, не вводя новых богословских терминов, выразить мысль о совершенстве и непорочности человеческого естества Спасителя, отвергнув любое суждение о поврежденности или греховном расстройстве Его плоти, привнесенном в человека грехопадением. Таким образом, вероопределением IV Вселенского Собора, было утверждено церковное учение о совершенстве человеческого естества Спасителя, исключаяющее всякую возможную мысль об ущербности или греховном расстройстве плоти Христовой.

Безгрешность, непорочность, неподвластность первородному греху (ἁμαρτία) отличает Спасителя от всех нас, но не разрывает нашего с Ним природного единства. Ибо греховное состояние природы неестественно для человека (святые Отцы

¹ Прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие: Из лекций для студентов СПбДА. М.-Спб., 1994. С. 41.

² Будучи прочитанным, это Послание получило всеобщее одобрение и поддержку Отцов, присутствовавших на IV Вселенском Соборе. В деяниях Собора сообщается: «*По прочтении послания Льва, почтеннейшие епископы воскликнули: “это вера отеческая! это вера апостольская! Все так веруем. Православные так веруют. Анафема тому, кто не так верует!...”*» (См.: Деяния Вселенских Соборов : В 4-х т. Спб., 1996. Т. 2. С. 242).

³ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 2. С. 233.

называли его противоестественным или нижеестественным), оно возникло после грехопадения и потому не является необходимым свойством человеческой природы. Поэтому восприятие Спасителем полной человеческой природы не означает, что Он воспринял ее в греховном состоянии. Пр. Иоанн Дамаскин пишет: «Он воспринял всего человека и все, свойственное человеку, кроме греха (*χωρίς ἀμαρτίας*), потому что грех (*ἀμαρτία*) не естественен и не Творцом всеян в нас»¹. Преподобный Ефрем Сирий эту мысль изложил в более развернутом виде: «Поскольку тело Адама создано было ранее, чем явились в нем расстройства, посему и Христос не принял расстройства, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым приделком немощности к здоровой природе. Итак, Господь здоровую принял ту природу, здравость которой погибла, дабы человек через здоровую природу Господа возвратил себе здравость первобытной своей природы»².

Апостол Павел учит, что «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3), т. е. плоть (человеческая природа), воспринятая Сыном Божиим, была только подобна (*ἐν ὁμοίωσιν*) нашей грехолюбивой, склонной ко греху, плоти (*σαρκὸς ἀμαρτίας*, а не *ἀμαρτήματος*), но непричастной первородному греху. Такое понимание Рим. 8, 3 является традиционным в святоотеческой экзегезе³. Наличие неукоризненных немощей, тленности и смертности в человеческом естестве Спасителя⁴ давало повод некоторым еретикам (например, Феодору Мопсуэстийскому) учить о расстроенности грехом плоти Христа. Но, согласно мысли святых Отцов, наличие неукоризненных немощей говорит о Его уничижительном состоянии (воспринял «зрак раба»), но не о греховном расстройстве Его человеческой природы.

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 20. М., 1992. С. 113.

² Св. Ефрем Сирий. Толкование на Четвероевангелие. Гл. 1... Т. 8. С. 12

³ См. святоотеческие толкования Рим. 8, 3 в предыдущей главе «Истинность человеческой природы Господа Иисуса Христа».

⁴ Подробнее об этом изложено в следующей главе «Уничужение Господа Иисуса Христа».

Уже упомянутый нами св. Лев Великий в своем известном Томосе писал: «Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха»¹.

Церковное учение о том, что Христос имел совершенное человеческое естество, непричастное первородному греху, является существенно важным с сотериологической точки зрения.

Православная Церковь через Священное Писание и единый голос Отцов свидетельствует, что «Христос заклан за нас» (1 Кор. 5, 7). Об этом предсказывали пророки: «Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего [было] на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53, 5). Святые Отцы настаивали, что Христос «распят не за Свои грехи, а для того, чтобы мы освободились от своих грехов»². Эта ключевая сотериологическая идея была навечно запечатлена святыми Отцами в словах Символа веры: «распятого же за ны». Мысль о том, что Сын Божий стал человеком, чтобы пострадать **за нас, за наши грехи**, непререкаема и лежит в основании православной сотериологии. Но в каком случае возможно такое страдание за чужие грехи?

В первых главах Библии открыто нам, что люди стали страдать после грехопадения, когда они лишились блаженной райской жизни с Богом. Для потомков первых людей страдания связаны с тем греховным состоянием природы, которое они унаследовали от согрешивших праотцев, и с их личными грехами. Возможно ли, чтобы кто-либо, находящийся в таком состоянии, мог страдать за другого и освободить его от страданий, если сам он не избавился от этого страдательного состояния?

¹ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 2. С. 233.

² Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 4, 10... С. 47. Подобные высказывания являются традиционными для святых Отцов (например, св. Афанасий Великий писал, что «Господь претерпел смерть не ради Себя, но для безсмертия и спасения всех» (Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 233)).

В Священном Писании Господь ясно указывает, что человек не способен к этому, ибо никто из людей не может дать «выкуп» даже «за душу свою» (Мф. 16, 26; Мк. 8, 37), тем более «человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него» (Пс. 48, 8). Поэтому страдания **за нас** Господа нашего Иисуса Христа возможны только в том случае, если Он не имеет необходимости страдать **за Себя**, т. е. если Он не имеет греховного расстройств в Своем человеческом естестве (первородного греха) и не имеет личных грехов.

Вероучительное положение о совершенной безгрешности Господа (и в отношении личных грехов, и в отношении греха первородного) ясно выражено в Священном Писании. Апостол Иоанн Богослов учил: «Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха (*ἀμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*)» (1 Ин. 3, 5; ср. 2 Кор. 5, 21)¹. Апостол Павел эту мысль выразил так: «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников» (Евр. 7, 26). Апостол Петр учил, что Христос, чтобы спасти мир от греха, должен был быть «непорочным и чистым агнцем» (1 Петр. 1, 19)², только при условии непорочности и чистоты (т.е. отсутствия личных грехов и греховной поврежденности естества) Он мог стать именно тем Агнцем Божиим, «Который берет на Себя грехи мира»

¹ Учитывая то, что значение слова *ἀμαρτία* и в Писании Нового Завета и в творениях святых Отцов чаще всего указывает на общее греховное состояние духовно-разумного существа (см. об этом подробнее в данной работе: Часть I. Гл. 3 «Первородный грех»), то в приведенных словах ап. Иоанна Богослова уместно видеть указание на безгрешность Христа не только в личном смысле, но и в смысле неповрежденности Его естества наследственным прародительским грехом.

² Спасителя мира в Ветхозаветной Церкви прообразовал пасхальный агнец, к которому предъявлялись строгие требования, имеющие также прообразовательный смысл неповрежденности и непорочности человеческого естества Христова: «Агнец у вас должен быть без порока» (Исх. 12, 5), «никакого животного, на котором есть порок, не приносите (Господу); ибо это не приобретет вам благоволения» (Лев. 22, 20. Ср.: Втор. 15, 21; 17, 1; Мал. 1, 8. 13–14).

(Ин. 1, 29), «*Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу*» (Евр. 9, 14), а Его святая кровь могла стать искупительной для нас (Еф. 1, 7; Кол. 1, 14; 1 Петр. 1, 18), стать жертвой «*за грехи всего мира*» (1 Ин. 2, 2).

Если бы Господь имел расстроенное и поврежденное перво-родным грехом человеческое естество, тем более, если бы Он хоть в какой-либо мере допустил личный грех, то тогда Его страдания перестали бы быть спасительными для нас, ибо в этом случае они были бы уже страданиями не за нас, но по необходимости расстроенного грехом естества, за Свои грехи, **за Себя**. О спасительности таких страданий для всего человечества не может быть и речи. Всякие попытки внедрить подобные мысли в церковное сознание под видом учения о совершенствовавшемся в течение земной жизни Христе (такую попытку предпринимал, например, Феодор Мопсуэстийский), святые Отцы отвергали категорически. Святитель Григорий Богослов писал: «*Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела... да будет анафема: ибо то не Бог, что получило начало, или преуспевает, или усовершеняется, хотя и приписывается сие Христу (Лк. 2, 52), относительно к постепенному проявлению*»¹. Совершенство человеческого естества Спасителя означает, что оно «*непорочно и нескверно; потому что врачует 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 врачевания*»². Другой великий святой Отец Церкви святитель Григорий Нисский высказывал такие же утверждения: «*Пусть никто не думает, что наша природа преобразовалась во Христе в более божественную действительность поступательно и последовательно*»³. Пр. Марк Подвижник, полемизируя с последователями Феодора Мопсуэстийского и Нестория, категорически отвергал любые суждения о повреж-

¹ Св. Григорий Богослов. Послание к пресвитеру Кледонию, первое... Т. 2. С. 9–10.

² Св. Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху... С. 670.

³ Св. Григорий Нисский. Ер. III, 16: Sources Chretiennes 363, 136, 129–132.

денности плоти Христа как несовместимые с православным вероучением: «*Мир умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа... подпала греху (ὑπὸ τῆ ἀμαρτίαν ἐτύχῃσεν); как же она тогда могла быть отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему мнению, в искуплении... Если, как ты говоришь, плоть (Христа) была простой, нуждающейся в очищении (προσδεομένη καθαρισμοῦ), то откуда тогда нам спасение?*»¹. Те же мысли мы встречаем и у пр. Максима Исповедника в его сочинениях, где он обличает несториан за учение о поврежденности плоти Христа и ее постепенном исцелении².

На V-м Вселенском Соборе (12-й анафематизм) прозвучало окончательное общецерковное осуждение мнения о самосовершенствовании Христа, согласно которому Он будто бы «*отдалялся от более дурного мало по малу, и таким образом, преуспевая в делах, улучшился, и путем жизни стал непорочен... и после Воскресения сделался неизменяемым в помышлениях и совершенно безгрешным*»³.

Предание анафеме этого злоумышления было крайне важно, ибо принятием учения о том, Христос страдал вследствие греховного повреждения Своей плоти, отвергается не только учение о непорочности и чистоте человеческого естества Спасителя, которое ясно выражено в Священном Предании Православной Церкви, но и фундаментальный принцип христианства, что Христос, «*не знавший греха*» (2 Кор. 5, 21), «*умер за грехи наши*» (1 Кор. 15, 3). Признание подвластности плоти Христовой первородному греху, было бы, по сути, признанием власти дьявола над человеческим естеством Спасителя⁴, что в корне противоречит собственному свидетельству Спасителя о Себе:

¹ Св. Марк Подвижник. Против Несториан // Богословский сборник. Православный свято-Тихоновский институт. Выпуск 4. М., 1999. С. 140.

² Opusc. 2: PG 91, 44D

³ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 3. С. 473.

⁴ Святоотеческое учение о взаимосвязи первородного греха и власти дьявола было подробно изложено в первой части данной работы, в Гл. 3.4.2. «Сущность первородного греха».

«Идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14, 30) и является откровенным богохульством.

Идея постепенно совершенствующегося Христа превращает христианство в нечто подобное буддизму: получается, что Христос всю Свою земную жизнь занимался самосовершенствованием, а христианам остается лишь каким-то образом воспринять этот путь самосовершенствования. Такое понимание страданий Христовых, помимо той опасности, что низводит идею всеобщего спасения мира на уровень индивидуального исцеления конкретного человеческого естества, может являться и прекрасной вероучительной платформой для религиозного синкретизма. Может быть поэтому эта еретическая богословская идея так популярна среди протестантских экуменических теологов на Западе.

Ясное учение о совершенстве человеческой природы Господа изложено в творениях святых Отцов, которые с первых веков христианства именовали плоть Спасителя «совершенной» (τέλειος). Для более подробного уяснения церковного учения о совершенстве человеческой природы Господа нашего Иисуса Христа обратимся непосредственно к богословскому наследию святых Отцов.

Уже в писаниях мужей апостольских есть прямые указания на церковное учение о совершенстве плоти Спасителя. Св. Игнатий Антиохийский (ок. 107 г.), ограждая своих учеников от докетических воззрений, учил о Христе, что «Он соделался человеком совершенным (ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου)»¹.

Святой Ириней Лионский говорил, что Христос есть «человек... во всем совершенный»², непорочность плоти Спасителя он противопоставлял состоянию нашей плоти, «связанной грехом». Комментируя фразу ап. Павла (Кол 1, 21), св. Ириней писал: «Он (ап. Павел — В.Л.) говорит: «Вы примирены в теле плоти Его», т.е., что праведная плоть (плоть Христа — В.Л.) примирила плоть,

¹ Св. Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнянам Гл. 4... С. 303.

² Св. Ириней Лионский. Доказательство апостольской проповеди. Гл. 39... С. 588

связанную грехом (нашу плоть – В.Л.), и привела в дружбу с Богом»¹. Св. Иринея настаивал, что отсутствие наследственного греховного расстройства – важнейшее отличительное качество плоти Спасителя в сравнении с нашей плотью: «Если кто скажет, что плоть Господа потому была различна от нашей плоти, что она не имела греха и не обрелось обмана в Его душе, а мы грешники, то скажет справедливо»². Для св. Иринея, человеческое естество Спасителя в отношении чистоты и непорочности сопоставимо с состоянием первозданного Адама: «Господь принял этот телесный образ первозданного, чтобы вступить в борьбу за Отцов и посредством Адама одержать победу над тем, кто порази нас в Адаме»³.

Тертуллиан в своем трактате «О плоти Христа» настаивал, что церковное учение о реальности плоти Господа несовместимо с мнением, что Он имел ее в греховном состоянии. Тертуллиан писал, что еретик Александр «говорит будто мы считаем греховной саму плоть Христа. Мы же настаиваем, что во Христе упразднена не плоть греха, а грех плоти, не материя была упразднена, а (свойство ее – прим. пер.) природы»⁴. Свое суждение Тертуллиан обосновывал цитатой апостола Павла (Рим. 8, 3): «Апостол под подобием плоти греховной предлагает разуметь не то, что сама плоть Христа греховна, но что она была тождественна плоти греховной по происхождению своему, а не по греху Адама. На этом основании мы утверждаем, что во Христе была та плоть, природа которой в человеке греховна, и грех в ней был упразднен так, что во Христе безгрешным было то, что в человеке не безгрешно»⁵. Согласно толкованию Тертуллиана, которое соответствует традиционному церковному пониманию Рим. 8, 3, апостол говорит, что Христос воспринял плоть реальную, которая имеет такое же естественное происхо-

¹ Св. Иринея Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 14, 2... С. 475.

² Там же. Гл. 14, 3... С. 476.

³ Св. Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди. Гл. 31... С. 584.

⁴ Тертуллиан. О плоти Христа. П. 16... С. 178.

⁵ Там же. С. 179

ждение как и у всех людей, но, в отличие от нас, Его плоть не причастна первородному греху.

Развернутое учение о человеческой природе Спасителя содержится в творениях святителя Афанасия Великого. Он учил, что совершенство плоти Христа сообразно совершенству Божественного естества, поэтому он именовал Христа, как и св. Ириней Лионский, «*по всему совершенным*»¹. Он писал: «*Христос именуется совершенным Богом и совершенным человеком; не потому, что Божеское совершенство переменялось в совершенство человеческое (что нечестиво), и не по преспянии в добродетели и присвоении правды (да не будет сего!); но по полноте бытия, да то и другое будет единый, по всему совершенный, вместе Бог и человек*»². Из этой цитаты видно, что св. Афанасий решительно отвергал любую мысль о постепенном совершенствовании Христа («*не по преспянии в добродетели и присвоении правды (да не будет сего!)*»), но утверждает изначальное совершенство Его плоти. По мысли св. Афанасия Великого, совершенство плоти Христа не разрывает нашего природного единства с Ним, но является Его отличительным достоинством: «*Христос освободил нас в Своем, подобном нашему, но совершенном и самом истинном образе*»³. В этом смысле иногда он говорил о «*несходстве естества Его с нашим*»⁴. Св. Афанасий использовал термин «совершенный» не только в смысле полноты человеческой природы во Христе, но и в смысле ее неповрежденности грехом, поэтому «*князь мира сего не обрел во Христе ни одного из своих дел*»⁵. Опровергая Аполлинария, учившего, что при наличии полного человеческого естества во Христе должно было проявляться греховное расстройство, св. Афанасий писал: «*Итак, поелику Господь соделался человеком по естеству, а не по так называемому присвоению; то не можете приписывать Создателю гре-*

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 1, 7... Т. 3. С. 323.

² Там же. Кн. 1, 16... С. 334.

³ Там же. Кн. 1, 14... Т. 3. С. 332.

⁴ Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 234.

⁵ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 1, 15... С. 333.

ха в естестве, или в деятельности. Ибо в нашем естестве, по немощи нашей, продолжается еще греховная борьба и произрастание всяенного; но Воплощение Слова, совершившееся сообразно с Божиим естеством, соделалось недоступным тому, что делается еще по нашему обветшанию в нас»¹. В отношении безгрешности и непорочности плоть Христа сопоставима с естеством «первозданного Адама, какой принял на Себя во образе Божиих сущий Бог»². Св. Афанасий изъяснял эту мысль неоднократно: «Господь во плоти пожил на земле и недоступно греху показал ту плоть, какую и Адам при первом создании имел безгрешную»³. Для св. Афанасия, как и для всех православных Отцов, было сотериологически важно, что Христос воспринял плоть безгрешную и неповрежденную, подобную естеству первозданного Адама. Объяснял он это так: «Посему пришло Слово, Бог и Создатель первого человека, чтобы сделаться человеком для оживотворения человека и низложения злобного врага; и родилось от жены, восставив себе от первого создания человеческий зрак в явлении плоти без плотских пожеланий и человеческих помыслов, в обновленном образе; потому что в Нем воля единого Божества и целое естество Слова в явлении человеческого зрака и видимой плоти первого Адама, не в разделении лиц, но в бытии Божества и человечества. Посему диавол приступил к Иисусу как к человеку, но, не обретая в Нем признаков древнего своего всеяния ... уступил над собою победу... Потому и Господь сказал: "Грядет сего мира князь, и во Мне не обретает ничегоже" (Ин. 14, 30); хотя знаем, что Второй Адам имел душу и тело и целого первого Адама. Ибо если бы речение "ничегоже" относилось к бытию человеческому, то каким обрел бы видимое тело Сказавшего: "ничегоже"? Но не обрел в Нем ничего такого, что сам (диавол) произвел в первом Адаме»⁴. По мысли св. Афанасия Великого восприятие Спасителем совершенной человеческой природы не исключает и восприятие смертности и тленности, ибо эти свойства, как учил

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 1, 17... Т. 3. С. 334–335.

² Там же. Кн. 1, 5... Т. 3. С. 319.

³ Там же. Кн. 1, 7... Т. 3. С. 322.

⁴ Там же. Кн. 2, 10... Т. 3. С. 350–351.

св. Афанасий, изначально присутствовали в естестве человека: «Человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление, и пребыл бы нетленным»¹. Однако в полной мере смертность и тленность проявились лишь по грехопадению, как пишет св. Афанасий: «преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление»². Поэтому и Христос, по мысли св. Афанасия, воспринимая полноту человеческого бытия, воспринимает тленность и смертность. Это восприятие, учит св. Афанасий Великий, было необходимо для спасения людей, ибо «Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременною смертью; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого приемлет Он на Себя тело, которое могло бы умереть, чтобы, как причастное над всеми Сущего Слова, довлело оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным, и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатию Воскресения. Потому, воспринятое Им на Себя тело принося на смерть, как жертву и заклатие, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть»³. Таким образом «смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле»⁴.

Святитель Василий Великий, говоря о безгрешном состоянии Господа, как в личном отношении, так и в природном, указывал, что единственным примером такого невинного состояния является только первозданный Адам до грехопадения. Толкуя пророка Исаию (7, 15) «Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе», святитель Василий учит, что этот стих описывает состояние непо-

¹ Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 196–197.

² Там же. С. 195–197.

³ Там же. С. 201–202.

⁴ Там же. С. 217.

рочности Господа: «состояние Адама до греха было близким к описанному (состоянию Господа – В.Л.)... Господь подражал невинному и неповрежденному еще состоянию Адама; а тем, что отвергнул лукавство, вознаградил преслушное законопреступление»¹.

Подобные богословские суждения имеют место в творениях святителя Григория Богослова. О совершенстве плоти Спасителя он пишет: «Сам Бог, в честь мою, соделался совершенным человеком, чтобы посредством воспринятого, воссоздав дарованное, уничтожить осуждение всецелого греха, и через Умершего умертвить умертвившаго»². Слово «совершенный» в отношении человеческого естества Христа он воспринимает в полном смысле, как идеальное безупречное естество, не имеющее какой-либо ущербности или недостатка («Он именуется Агнецу (1 Петр. 1, 19), как совершенный»³), непричастное греху (ἀμαρτία) («Он делается человеком по всему кроме греха»⁴). Совершенство Его плоти, по мысли св. Григория Богослова, в определенном смысле соотносимо с совершенством Божественным, как он пишет: воплотившееся Слово «совершенно не только по Божеству, в сравнении с Которым ничего нет совершеннее, но и по воспринятому естеству, которое помазано Божеством, стало тем же с Помазавшим и, осмелюсь сказать, купно-Богом»⁵. Совершенство плоти Христа подразумевает, что оно «непорочно и нескверно; потому что врачует от позора и от недостатков и скверн, произведенных повреждением; ибо хотя воспринял на Себя наши грехи и понес болезни, но Сам не подвергся ничему, требующему уврачевания»⁶. Наличие неукоризненных немощей в человеческом естестве Христа, по мысли св. Григория, является проявлением естественных свойств человеческой природы: «Он утомлялся и алкал, и жаждал, и был в борении, и плакал – по зако-

¹ Св. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию. Творения. М., 1993. Ч. 2. С. 228.

² Св. Григорий Богослов. О вочеловечении... Т. 2. С. 130.

³ Св. Григорий Богослов. Слово 30, о богословии четвертое... Т. 1. С. 443.

⁴ Св. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление... Т. 1. С. 528.

⁵ Св. Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху... С. 670.

⁶ Там же.

Святитель Григорий Нисский учил об изначальном совершенстве плоти Спасителя и решительно отвергал идею постепенного («мало-по-малу») самоисцеления или самосовершенствования Господа. Он писал: *«Как Божество не подверглось тлению, будучи в тленном теле, так и соделалось иным и не изменилось, врачуя изменяемость души моей. Так во врачебном искусстве, занимавшийся лечением, хотя прикасается к больному, но сам не делается больным, но исцеляет больного. Да не подумает однако кто-нибудь, превратно понимая изречение Евангелия, что природа наша во Христе, в следствии совершення, последовательно мало-по-малу претворялась в более Божественную; потому что “преуспевать возрастом премудростью и благодатию” (Лк. 2, 52) – это выражение употребляется в повествовании Писания для доказательства того, что Господь истинно воспринял нашу природу, дабы не имело места мнение утверждающих, будто вместо истинного богоявления, явился некоторый призрак, имеющий вид телесного возраста. Посему-то Писание не стыдится повествовать о Нем то, что свойственно нашей природе (упомяная) о ядении, о питии, сне, утомлении, питании и преуспевании в телесном возрасте»¹*, т. е. для врачевания больной человеческой природы не нужно, чтобы «врач» «делался больным», достаточно, чтобы Он мог исцелить больного.

Подобные суждения о человеческой природе Спасителя имеются и в творениях Отцов-аскетов. Пр. Макарий Египетский настаивал на том, что Господь, воплотившись, явил «новое и безгрешное тело». Он писал: *«Новое и безгрешное тело не являлось в мире до Господня пришествия, потому что по преступлении заповеди первым Адамом над всеми его чадами царствовала смерть... Оно (тело Господа – В.Л.) безгрешно»²*.

Другой подвижник – пр. Ефрем Сирин, решительно отвергал любые рассуждения о греховном расстройстве плоти Христа: *«Кто отрицает, что носил Он безгрешную плоть, тот не получит спасения и жизни, даруемой через тело Его»³*. Человеческую

¹ Св. Григорий Нисский. Творения: В 8-ми ч. М., 1861–1871. Ч. 8. С. 466.

² Св. Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 11, п. 9–10... С. 88.

³ Св. Ефрем Сирин. Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа... Т. 2. С. 55–56.

природу Господа он называет здоровой в противоположность нашей и настаивает на том, что в этом сокрыт глубокий сотериологический смысл: *«Поскольку тело Адама создано было ранее, чем явились в нем расстройства, посему и Христос не принял расстройства, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым придатком немощности к здоровой природе. Итак, Господь здоровую природу Господа возвратил себе здоровость первобытной своей природы»*¹.

Святитель Иоанн Златоуст учил, что единосущие Иисуса Христа с нами по плоти не означает, что Он воспринял плоть в греховном состоянии: *«Христос имел не греховную плоть, но хотя по природе одинаковую с нами, впрочем только подобную греховной нашей и безгрешную»*². Плоть Господа отличалась от нашей плоти отсутствием греховного расстройства и обоженностью: *«Вместо прежней плоти, которая по естеству своему, происходя из земли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, всеблагий Господь через Единородного Своего Сына привнес, так сказать, другой состав и другую закваску – Свою плоть, которая, хотя по естеству такая же, но чужда греха и исполнена жизни»*³. В этом отношении Господь сопоставим с первозданным Адамом: *«Из девственной земли (Господь) создал первозданного человека, но диавол, захватив его, как враг, ограбил и повредил, надругавшись над (Его) образом. И вот теперь Он хочет из девственной земли Сам явиться Новым Адамом, чтобы природа человеческая благовидно ратовала сама за себя и по праву могла торжествовать над своим насильником»*⁴. Тот факт, что Христос родился от Девы, причастной первородной немощи, не является основанием для вывода о греховном расстройстве Его плоти, ибо как *«солнце испускает повсюду лучи, касаясь грязи, нечистот и многих подобных вещей, от прикосновения к этим телам нис-*

¹ Св. Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие. Гл. 1... Т. 8. С. 12

² Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам 13, 5... Т. 9. Кн. 2 С. 645.

³ Св. Иоанн Златоуст. Беседа на 1 Кор. 24, 2.... Т. 10. Кн. 1. С. 273.

⁴ Св. Иоанн Златоуст... Т. 11. Кн. 2. С. 975.

колько не повреждается в своей чистоте, но опять собирает чистыми свои лучи, сообщая свои совершенства многим из воспринимающих его тел, само же не получая ни малейшего зловония и осквернения, так гораздо Солнце правды, Владыка безтелесных сил, войдя в чистую плоть, не только не осквернился, но и ее сделал еще более чистой и святою»¹. В момент Воплощения произошло восприятие Господом совершенного во всех отношениях человеческого естества и, тем самым, восстановление человеческой природы: «Христос воспринял от девического чрева плоть чистую, святую, непорочную и такую, которая явилась недоступною никакому греху, и восстановил собственное создание»².

Святитель Кирилл Александрийский, опровергая Аполлинария и утверждая церковное учение, указывал, что, Господь воспринял совершенную человеческую природу, то есть полную, без какого-либо изъяна, имеющую все свойственное человеку, включая высшую часть души — ум (*νοῦς*). Отличительной особенностью плоти Христа было то, что она была чиста от какого-либо порока или греховного расстройств (*ἀμαρτία*): «Владыка Христос, имея нашу природу, не воспринял нашей греховности, но был чист от всякого греха»³, т. е. Спаситель был чист как от первородного греха (от «нашей греховности»), так и от личных грехов («от всякого греха»). Эту мысль св. Кирилл повторял многократно. Толкуя Рим. 8, 3, он учил: «Апостол сказал “В подобии плоти греха”, дабы мы знали, что слово “подобие” употребил он потому, что Спаситель наш был свободен от всякого греха, ибо Он, соделавшись человеком по естеству, кроме греха, посему в “подобии плоти греха осуди грех во плоти”. Восприняв человеческое естество, Он не принял ига греха, владычествующего над людьми»⁴. И далее он пояснил: «осудил грех во плоти Спаситель наш, явившись “в подобии плоти греха”, т.е. восприняв естество человеческое, но не приняв греха издревле над ним владычествующего. Так божественный Павел немногими словами поразил

¹ Св. Иоанн Златоуст. Беседа на день Рождества... Т. 2. Кн. 1. С. 402.

² Св. Иоанн Златоуст. Беседа на день Рождества... Т. 2. Кн. 1. С. 401.

³ Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа... С. 177.

⁴ Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа... С. 178.

*все полчище еретиков*¹. Таким образом, Господь по Своему человеческому естеству имел отличительные особенности, которые выделяют его из общего ряда потомков Адама: «*Господь наш Иисус Христос, имея нашу природу, не во всем был равен нам. Ибо хотя он и родился от жены, но не одинаково с нами, потому что изшел из девственной утробы; хотя был человек, как и мы, но имел более, нежели мы, – обитание и единение Бога-Слова; хотя, как и мы, имел плоть одушевленную и разумную, но не испытывал, подобно нам, греховных движений, – напротив, разрушил владычество греха в том самом теле, против которого воевал грех*»². Св. Кирилл придерживался традиционной для святых Отцов мысли, что в момент Воплощения произошло воссоздание поврежденного человеческого естества, воспринятого Господом, которое Он «делает прекраснее прежнего»: «*Само Слово Божие ... воспримлет человеческое естество и воссозидает Свой образ, растленный грехом, обновляет извятие, приведенное в ветхость сыном злобы, и делает его прекраснее прежнего, не создав его как древле из земли, но Сам восприняв его, не пременяв Божественное естество в человеческое, но соединив человеческое с Божественным: ибо, оставаясь тем чем был (Богом – В.Л.), Он воспринял то, чем не был (человеческое естество – В.Л.)*»³. Восприняв человеческое естество, Сын Божий воспринял и неукоризненные немощи (голод, жажду, утомляемость и др.), которые не греховны по существу: «*Родившись таким образом, Господь Христос испытывает все наши немощи, кроме греха*»⁴. Путем добровольных страданий и подвига Господь наш Иисус Христос сокрушил все искушения диавола, уничтожил силу греха – смерть и, тем самым, избавил согрешивший человеческий род от жестоких мучений, даровав силу всем верующим в Сына Божия «наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражию». Толкуя Ин. 14, 30, св. Кирилл учил: «(Господь говорит: – В.Л.) *“Грядет мира сего князь, и во Мне не имать ничегоже” (Ин. 14, 30). Ибо чистый от всякой вины, Он не*

¹ Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа... С. 178.

² Там же. С. 181–182.

³ Там же. С. 174.

⁴ Там же. С. 218.

имел в Себе ничего от семени диавола. Посему то и прекратил его владычество, и изгнал его вон, и дал искони работавшим Ему силу попирать его, заповедуя и говоря: “се даю вам власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражию” (Лк. 10, 19)»¹.

Подробное учение о совершенстве плоти Спасителя содержится в сочинениях святителя Льва Великого и заслуживает внимательного рассмотрения, ибо его суждения в немалой степени повлияли на содержание Халкидонского вероопределения и воспроизводились впоследствии как на Западе, так и на Востоке². Понятие св. Льва о совершенстве плоти Христа было изложено в его Послании к архиеп. Флавиану, которое мы частично процитировали в начале данной главы. Св. Лев учил, что плоть Христа единосущна нашей плоти, причастна нашей «страдательности», тленности и смертности, но, в отличие от нас, она совершенно чистая, непорочная, непричастная первородному греху: «Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха (*Assumpsit formam servi sine sorde peccati*)»³. Св. Лев четко различал «немощь и смертность» человеческого естества, которые есть наказание за первородный грех, от самого наследуемого людьми первородного греха: «Его (Христа – В.Л.) природа (человеческая – В.Л.) приняла нас в свое владение... Приняла нас та природа, которая и потомство нашего рода не отклонила от общего всем пути, и устранила причастность греху, переходящему на всех людей. Действительно, немощь и смертность, которые есть не грех, но наказание за грех, были приняты Искупителем мира для мучения, чтобы послужить выкупом наших грехов»⁴. Для св. Льва, как и для всех православных Отцов, сверхъестественный способ рождения – это одно из важнейших доказательств со-

¹ Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа... С. 188.

² См.: Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg-Basel-Wien, 1979. Band 1. P.453.

³ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 2. С. 233.

⁴ Св. Лев Великий. Слово второе на Пасху, 2; цит. по: Задворный ... Т. 1. С. 303.

вершенства и неповрежденности первородным грехом плоти Господа: *«Где не произошло смешение отцовского семени, там не при- мешалось и начало греха. Не познала неприкосновенная девственность вожелдения, укротила природу. Взята была от Матери Господа приро- да, а не вина. Создан был образ раба без рабского состояния, ибо новый человек таким образом был примешан к ветхому, чтобы принять истинную сущность человеческого рода, но исключить первородный грех»*¹. Эту мысль в своих сочинения он повторял часто: *«Новым же рождением рожден Он, потому что непорочное девство не познало похоти и между тем доставило вещество плоти. Итак, Господь при- нял от Матери естество, но не грех (natura, non culpa). А из того, что рождение это чудно, не следует, что естество Господа нашего Иисуса Христа, рожденного из утробы Девы, отлично (от нашего)»*². То, что плоть Господа была, в отличие от нашего естества, без грехов- ного расстройства, не означает, что она не единосущна нашей природе: *«Восприяв нас, оная природа не оторвала отрасли нашего рода от общего корня, но не приняла и греховной язвы, переходящей на всех людей. Ибо немощь и смертность, которые составляют не грех, а только наказание за грех, были приняты Искупителем мира для стра- дания и как цена искупительная. Что, таким образом, было во всех людях знаком осуждения, то во Христе есть Таинство благочестия. Он Сам, свободный от всякого долга, подверг Себя жесточайшему нака- занию»*³. Такая чистота и непорочность плоти Господа была не- обходима для победы человека в лице Господа над диаволом, ибо на Иисуса Христа диавол *«излил все, что соответствовало са- мой сущности его ярости, испробовал все способы искушений; и зная, до какой степени отравлена человеческая природа, никоим образом не по- верил, что первородного греха избежал Тот, Которого по стольким признакам распознал как смертного»*⁴.

¹ Св. Лев Великий. Слово на Рождество, второе, 3; цит.: Задворный. Т. 1. С. 269.

² Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 2. С. 234.

³ Св. Лев Великий. Слово на Святую Пасху, второе // Воскресное чтение. Киев, 1860. № 1. С. 2.

⁴ Св. Лев Великий. Слово на Рождество, второе, п. 4; цит. по: Задвор- ный... Т. 1. С. 269.

Несомненным достоинством богословских сочинений св. Льва является точное и ясное изложение церковного учения о спасении рода человеческого через самоумаление Сына Божия не только по Божеству (воплотился и стал человеком), но и по человечеству (будучи человеком совершенным и непорочным, Он воспринял «образ раба» (Флп. 2, 7)): *«Следуя нашей немощи, Господь умалил Себя ради немогущих вместить Его и скрыл под покровом тела великоление Своего величия, ибо не могло оно переноситься зрением людей. Потому еще говорится, что Он Себя уничижил (Флп. 2, 7), то есть как бы ослабил себя Своей Собственной силой, что в той униженности, благодаря которой оказал нам помощь, Он стал ниже не только Отца, но и Самого Себя. Однако ничто не убавилось этим принижением у Того, у Кого с Отцом и Святым Духом то, что означает бытие – общее; так стало, чтобы мы поняли относящееся к всемогуществу, а именно: меньший по нашим понятиям, по Его собственным не меньший»*¹. Св. Лев учил, что искупительными являются не только Крестные страдания Спасителя, но весь путь Его земной жизни: *«Тайна спасения нашего, купленного ценою крови Творца Вселенной, совершалась по пути уничижения от дня Его рождения по плоти до конца Его страданий»*². Через уничижение и страдание «совершенно безгрешного» Человека была сокрушена сила дьявола: *«Господь вступает в борьбу со свирепейшим врагом не в Своем величии, а в нашем смиреннии, представ перед дьяволом в том же самом облике и в той же самой природе, причастной и нашей смертности, но совершенно безгрешной. Конечно для этого Рождения чуждо то, что говорится обо всех: «Никто не чист от скверны, даже младенец, который хоть один день проживет на земле» (Иов. 14, 4–5). Поэтому не перешло на это единственное Рождение ничто от плотской похоти, ничто от закона греховного не коснулось его»*³.

¹ Св. Лев Великий. Слово на праздник Рождества Христова, пятое, п. 2; цит. по: Задворный... Т. 1. С. 275.

² Св. Лев Великий. Слово на Вознесение Господне // Воскресное чтение. Киев, 1857. № 6. С. 49.

³ Св. Лев Великий. Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Встреча. МДА, 2000. №1(11). С. 5.

Преподобный Максим Исповедник учил, что человеческая природа Господа была совершенной и непорочной, в этом отношении сопоставимой с природой первозданного Адама: «Богоначальное Слово, во всем подобное нам, кроме греха (*δίχα μόνης ἀμαρτίας*), непорочно облекшееся в наше естество и ставшее совершенным Человеком (*τέλειος γενόμενος ἄνθρωπος*), имело в Себе первого Адама (*τὸν πρῶτον Ἀδὰμ*), который проявлялся в нем как по образу происхождения, так и по образу рождения (*γένεσις*)»¹. Отличие человеческого естества Господа от естества Адама до грехопадения являлось, то, что Он, восприняв совершенную и непорочную человеческую природу, воспринял его в уничижительном страдательном состоянии, возникшем после грехопадения, но без первородного греха: «Единородный Сын Божий и Слово, став по человеколюбию [Своему] совершенным Человеком (*τέλειος ἄνθρωπος*), чтобы избавить естество человеческое от лукавой безысходности, воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама (*κατὰ τὴν γένεσιν τοῦ Ἀδὰμ πρῶτης*) и имел ее без нетления (*δίχα τῆς ἀφθαρσίας τὸ ἀναμάτητον*); а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность, без греха (*μόνον εἴληφε δίχα τῆς ἀμαρτίας τὸ παθητόν*)»². В воспринятой безгрешной плоти Господь добровольно принял уничижительное состояние человеческого естества — тленность и смертность, отвергнув источник этого состояния — греховное рождение и гномическую волю: «Это человечество (Иисуса Христа – В.Л.) обладало бессмертием и нетленностью природы Адама до грехопадения, но Христос добровольно подчинил его условиям нашей падшей природы»³. Известный русский богослов В. Лосский так прокомментировал учение пр. Максима о плоти Христа: «Не только человеческая природа, но и то, что противоприродно — последствия гре-

¹ Творения преподобного Максима Исповедника. Вопросы к Фалассию. Вопрос 21. / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60.

² Вопросы к Фалассию. Вопрос 21. / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60–61.

³ PG 90, 312–316; цит. по: В. Лосский. Мистическое богословие... С. 107–108.

ха, — были приняты на Себя Христом, Который, тем не менее, оставался вне первородного греха в силу своего девственного рождения. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало «совершенным человеком», но Оно взяло на Себя все несовершенства, все ограничения, происходящие от греха»¹. Отвергнув греховный, сладострастный способ рождения от семени (γέννησις), Христос не был подчинен закону тления и смерти, т. е. не должен был умереть по необходимости греховного естества, но Он добровольно воспринимает страдания и смерть на Себя, не восприняв греховную скверну, «чтобы Своими неправедными страданиями уничтожить наше праведное наказание»². Господь, с одной стороны «усвоил безгрешность первозданного Адама, не приняв, однако, его нетления, а с другой — по всему уподобился нам, стал за нас грехом, клятвой, усвоил тление падшего Адама, без его, однако, греха»³.

Преподобный Иоанн Дамаскин, следуя святоотеческому Преданию, учил о совершенстве Христа в обеих природах так: «Слово Божие... безсеменно зачавшись, нетленно родился от Святой Девы и Богородицы Марии через Духа Святого, и соделался из нее совершенным человеком... Он вместе есть и Бог совершенный и человек совершенный, из двух естеств, Божества и человечества, и (познается) из обоих естеств, одаренных умом и волею, деятельных и самовластных, кратко сказать совершенных по определению и понятию каждого, т. е. Божества и человечества, но в одной сложной ипостаси»⁴. Природное совершенство Христа св. Иоанн понимал как полноту природы без какой-либо ущербности или поврежденности: «Называя Его совершенным Богом и совершенным человеком, выражаем этим полноту и отсутствие какого-либо недостатка в естествах»⁵. Испо-

¹ В. Лосский. Мистическое богословие... С. 108.

² Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 89.

³ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 89–90.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 1. Гл. 2. М., 1992. С. 4.

⁵ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 7. М., 1992. С. 84.

ведение плоти Господа «совершенной» исключает какие-либо рассуждения о ее греховности, имеющей место в естестве всех потомков Адама, ибо где есть грех, там имеет власть смерть, а Христос был «не подвластным смерти», значит и непричастным греху как в личном смысле, так и по человеческому естеству: «*через грех (ἀμαρτία) вошла в мир и смерть, пожирающая, подобно дикому и неукротимому зверю, жизнь человека; имеющему же прийти Искупителю надлежало быть безгрешным и не подвластным смерти, возникающей через грех (ἀμαρτία); так как, притом, необходимо было подкрепить и обновить естество человеческое... Будучи совершенным Богом, Он становится совершенным человеком*»¹. В отношении безгрешности человеческое естество Спасителя сопоставимо с природой первозданного Адама до грехопадения: «*Ты Владыка, по благоутробному милосердию Твоему воспринял всего Адама, свободно до падения от греха*»². Восприняв человеческую плоть, Сын Божий воспринял и неукоризненные страсти: «*Мы исповедуем также, что Христос воспринял все естественные и безупречные страсти человека. Ибо Он воспринял всего человека и все свойственное человеку, кроме греха, потому что грех не естественен и не Творцом всеян в нас*»³. В понимании усвоения естественных (безупречных) страстей пр. Иоанн следует мысли пр. Максима: «*Естественные же и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти, – те, кои привзошли в человеческую жизнь, вследствие осуждения за преступление, каковы – голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от коей – пот, капли крови, помощь от ангелов ради слабости природы и подобное, что по природе присуще всем людям. Итак, Христос все воспринял, чтобы все освятить*»⁴. Естественные страсти в святоотеческой традиции час-

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 1. М., 1992. С. 75.

² Св. Иоанн Дамаскин. Первое похвальное слово на Успение Богородицы. П. 4 / Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перев. и комм. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М., 1997. С. 263.

³ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 20. М., 1992. С. 113.

⁴ Там же.

то именуется общим понятием — тление или тленность (φθορά). Пр. Иоанн Дамаскин, используя это понятие, показал, что тление естества было воспринято Господом добровольно и по причине безгрешности плоти Христа, имело особенности, присущие только Его плоти: «Слово — тленность (φθορά) имеет два значения. Прежде всего, оно означает страдательные состояния человека, каковы: голод, жажда, утомление, прободение гвоздями, смерть или разлучение души с телом, и тому подобное. Соответственно этому значению слова, мы называем тело Господа тленным, ибо все это Он воспринял добровольно. Но с другой стороны, тление означает также совершенное разложение тела на стихии, из коих оно составлено, и его разрушение, каковое многими лучше называется истлением. Этого истления не испытало тело Господа, как говорит пророк Давид: “яко не оставиши душу Мою во аде, ниже даси Преподобному Твоему видети истления” (Пс. 15, 10)»¹. После Воскресения тело Господа стало в полном смысле нетленным (и в первом и во втором): «После же Воскресения из мертвых Христос устранил от Себя все немощи — разумю тленность — голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо, если Он и вкушал пищу после Воскресения, то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домостроительства»². По мысли пр. Иоанна Дамаскина исцеление человеческой природы Христом понимается как одержание победы над всеми искушениями диавола, которые тот непрестанно воздвигал в течение всей земной жизни Спасителя. Таким образом, будучи побежден Христом, диавол стал бессилен перед каждым верным последователем Господа: «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. Господь же отразил приражение и рассеял, как дым, чтобы страсти, приразившиеся к Нему и побежденные, сделались и для нас легко одолимыми, чтобы (таким образом) новый Адам исцелил ветхого»³.

¹ Там же. Кн. 3. Гл. 28. М., 1992. С. 113.

² Там же. Кн. 4. Гл. 1. М., 1992. С. 121.

³ Там же. Кн. 3. Гл. 20. М., 1992. С. 113.

Преподобный Симеон Новый Богослов о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа учил, в соответствии с Православным Преданием, как о совершенной, непрочной, безгрешной, здоровой и, в соответствии с этими качествами, как о подобной естеству Адама первозданного и потому достойной для Воплощения Сына Божия: *«Итак Бог, желая иметь такого человека, каким в начале создал Адама, послал в последние времена на землю Сына Своего едиnorodного, и Он, пришедши, воплотился, восприняв совершенное человеческое естество, чтобы быть совершенным Богом и совершенным человеком, и Божество имело таким образом человека достойного Его. И се человек! Другого такого не было, не и не будет! Но для чего соделался таковым Христос? Для того чтобы соблюсти закон Божий и заповеди Его, и чтобы вступить в борьбу и победить диавола»*¹. Пр. Симеон настаивал, что для «у врачевания» людей необходимо было Спасителю мира принять естество человеческое здоровым, неповрежденным грехом: *«Чтоб у врачевать больное человеческое естество и восстановить в нем истинное, свойственное ему по первоначальному устройению здравие, для сего потребна сверхъестественная и пресущественная сила. Какая же эта сверхъестественная и пресущественная сила? Это есть Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, Который, чтоб у врачевать подобное подобным, благоволил воспринять человеческое естество здоровое. И вот, когда кто верою прилепляется ко Христу, тогда Христос сочетается с ним и Божеством и здоровым человечеством, и через такое единение восстанавливает в нем первоначальное истинное здравие»*². Средством у врачевания человеческого естества был путь смирения, который и явлен был воплотившимся Сыном Божиим: *«Всевышний Сын Божий, Господь Иисус Христос пришел, чтобы смириться вместо Адама, – и действительно смирил Себя даже до смерти крестныя»*³. Сын Божий *«воспринял естество человеческое, которое есть выше всего видимого творения, и принес его в жертву Богу и Отцу Своему»*⁴. Таким

¹ Св. Симеон Новый Богослов. Слово 1... Т. 1. С. 23.

² Св. Симеон Новый Богослов. Слово 6... Т. 1. С. 66–67.

³ Св. Симеон Новый Богослов. Слово 1... Т. 1. С. 22.

⁴ Св. Симеон Новый Богослов. Слово 1... Т. 1. С. 25.

образом было явлено «великое и страшное таинство, именно, что пострадал Христос безгрешный и через то получил прощение Адам согрешивший»¹.

Важное место в святоотеческом Предании занимает учение святителя Григория Паламы. Фессалоникийский пастырь учил о великом изначальном достоинстве человека, которое после грехопадения Адама впервые было явлено в лице Господа нашего Иисуса Христа: «Посему Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать до какой степени оно – вне греха и настолько чисто, что было возможно соединить его с Собою по ипостаси»². По мысли св. Григория, для восприятия нового, безгрешного, непричастного первородному греху естества, необходим был новый, безгрешный способ рождения, поэтому Сын Божий воплощается сверхъестественным образом – От Духа Святого и Марии Девы: «... если бы Она (Дева) зачала от семени, то родившийся не стал бы новым человеком, ни безгрешным бы Он не был, ни Спасителем грешников; ибо движение плоти к детотворению, беспорядочно примешиваясь к установленному Богом замыслу о нас, таким образом овладевает нашими способностями и являет их не совсем свободными от греха. Посему Давид сказал: “в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя”. Итак, если бы зачатие Божие происходило от семени, то не был бы Он новым человеком, ни Начальником новой и отнюдь не стареющей жизни; ибо если бы Он был участником ветхой чеканки и наследником одного **прародительского греха**, Он не смог бы носить в себе полноту чистого Божества, и сделать Свою плоть неиссякаемым источником освящения»³. Св. Григорий Палама ясно учил, что Пресвятая Дева была причастна первородному греху, поэтому, дабы избавиться от этого греховного наследства в человеческом естестве Своем, «Богочеловек принял только корень (т. е. самое лишь естество) человеческого рода, но не грех, будучи единственным, Который не был зачат в беззакониях и не во грехах чревоносим...

¹ Св. Симеон Новый Богослов. Слово 1... Т. 1. С. 24.

² Св. Григорий Палама. Беседа 16... Ч. 1. С. 159.

³ Св. Григорий Палама. Беседа 14... Ч. 1. С. 139. См. о том же: Беседа 16... Ч. 1. С. 156; Беседа на Рождество Христово... Ч. 3. С. 184.

дабы быть в полном смысле слова совершенно чистым и непорочным, и не потому, что ради Себя Он имел нужду в этой чистоте, но ради нас Он все мудро воспринял, – и таким образом воистину наименовался Новым Адамом»¹. Св. Григорий, учил о смертности и тленности плоти Христа и не отождествлял эти понятия с наследуемым первородным грехом, но соотносил их как следствия с причиной: «Слово Божие... приняло плоть такую, какая у нас, и хотя совершенно чистую, однако смертную и болезненную...»². В связи с безгрешным способом рождения, св. Григорий именуется Христа не иначе как – «безупречный по человечеству»³, «единый от века неповинный греху, единый суций достойный того, чтобы, отнюдь, не быть оставленным от Бога»⁴ и т. п.

Ярко и убедительно о совершенстве человеческого естества Господа писал выдающийся русский святитель Игнатий (Брянчанинов), который изложил вопросы, относящиеся к человеческой природе Спасителя, в духе традиционного святоотеческого богословия, следуя в этом, прежде всего, пр. Иоанну Дамаскину. Святитель Игнатий учил, что Господь воспринял человеческое естество совершенное, непорочное, святое, непричастное скверне первородного греха, но имеющее те «ограниченности» (неукоризненные немощи), которые вошли в жизнь человеческую после грехопадения: «Святость плоти Бога и Господа была безконечно выше святости, в которой сотворена плоть твари – Адама. Очевидно, что зараза, которую источает человеческое падение во всех человеков посредством унижительного зачатия по подобию зверей и скотов, зачатия во грехе, здесь не могла иметь никакого места, потому что не имел места самый способ зачатия, то есть не имело места то средство, которым сообщается греховная зараза. Напротив того, как зачатие было Божественно, так и все последствия его были Божественны. Богочеловек, как Искупительная Жертва, принял на Себя все немощи человеческие – последствия падения – кроме гре-

¹ Св. Григорий Палама. Беседа 16... Ч. I. С. 156.

² Там же. С. 165.

³ Там же. С. 155.

⁴ Там же. С. 157.

ха, чтоб, искупив человечество, избавить его от бремени этих немощей, ... которые привлечены в естество наше падением»¹. Эту мысль он повторял неоднократно: «Богочеловек имел естество человеческое вполне непорочное, но ограниченное. Оно было ограниченное: ограниченное не только той ограниченностью, с которой человек создан, но и той ограниченностью, которая гораздо в большей степени явилась в естестве человека по его падению. Богочеловек не имел греха, вовсе был непричастен греху, даже в самомалейших его видах: естественные свойства его не были изменены, как в нас, в страсти, свойства эти находились в Нем в естественном порядке, в постоянном подчинении духу, а дух находился в постоянном управлении Божества, соединенного с человеком»². Святитель Игнатий четко различал наследуемый людьми первородный грех и его последствия в естестве человека и, в соответствии с этим, учил, что Господь, хотя и воспринял в Своей плоти смертность и тленность, но в отличие от нас, не был подчинен им по необходимости, ибо Он не воспринял в Своей плоти первородный грех: «Богочеловек воспринял и носил наши немощи произвольно, а отнюдь не был им подчинен необходимостью естества: будучи совершенным человеком»³. Сверхъестественное зачатие и рождение убедительно свидетельствуют о Его совершенстве и непричастности первородному греху: «Божественное тело Богочеловека зачалось Божественно и родилось Божественно. Дева совершила рождение, будучи во время рождения преисполнена духовной святейшей радости. Болезни не сопровождали этого рождения, подобно тому, как болезни не сопровождали взятие Евы из Адама. Они не могли иметь тут места, будучи одной из казней за первородный грех, а этот грех не имел тут места, потому что зачатие совершилось не только без участия мужского семени, не только без всякого ощущения плотской страсти, но, в противоположность обычному зачатию, при наитии Святого Духа на Деву, при вселении Всесвятого Бога-Слова в утробу Девы»⁴.

¹ Св. Игнатий (Брянчанинов). Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери... Т. 4. С. 405–406.

² Там же. С. 403.

³ Там же. С. 406.

⁴ Там же. С. 410–411.

На примере приведенных святоотеческих суждений мы видим, что когда святые Отцы учили о *совершенстве* человеческого естества Господа, то понимали под этим не только полноту воспринятой Им человеческой природы (отсутствие ущерба или поврежденности); но и духовно-нравственное совершенство, т. е. непричастность греху первородному и личному. В Своей плоти Господь имел неукоризненные немощи, которые хотя и стали неотъемлемой частью человеческого бытия после грехопадения, но сами по себе они не греховны. Спаситель, восприняв неукоризненные немощи, в Своем совершенном человеческом естестве претерпевал уничижительное состояние, страдал, и таким образом был «во всем подобен нам кроме греха». Действие этих неукоризненных немощей в плоти Христа имело отличительные особенности: если мы подчинены им по необходимости по причине наследования первородного греха, то Он, не имея в Себе этого греховного источника, воспринял эти немощи добровольно, чтобы Своими страданиями освободить естество человеческое и от пагубных последствий грехопадения¹.

Таким образом, воплотившийся Сын Божий стал вторым Адамом (1 Кор. 15, 45), святым и совершенным, чтобы не только освободить род людской от власти диавола, но и стать родоначальником возрожденного человечества (1 Кор. 15, 22). Святые Отцы, как это видно в приведенных выше текстах, указывали, что Христос именуется Новым Адамом потому, что имеет определенные природные совершенства и достоинства прародителя Адама и должен был совершить то, что не смог сделать первозданный: *«Из девственной земли (Господь) создал первозданного человека, но диавол, захватив его, как враг, ограбил и повредил, надругавшись над (Его) образом. И вот теперь Он хочет из девственной земли Сам явиться Новым Адамом, чтобы природа человеческая благовидно ратовала сама за себя и по праву могла торжествовать над своим*

¹ Святоотеческое учение о уничижении и страданиях Господа изложено в следующей главе «Уничижение Господа Иисуса Христа».

насильником»¹. Поэтому Он и воплощается особым образом, не так как все потомки согрешившего Адама, но от Духа Святого и Марии Девы, чтобы на земле вновь был явлен истинный и совершенный человек.

3.2. Сверхъестественный способ зачатия и рождения Спасителя

Внимая поучениям святых Отцов о тайне Воплощения Спасителя от Духа Святого и Марии Девы, трудно уйти от вопросов, относящихся к избранию именно такого сверхъестественного способа зачатия и рождения. Почему обоженность, непорочность и другие совершенные качества плоти Спасителя могли осуществиться только при сверхъестественном способе зачатия и рождения? Для чего нужна была эта сверхъестественность? Если Господь «во всем подобен нам кроме греха», то не является ли избрание сверхъестественного способа Воплощения нарушением этого принципа «подобия»? Эти вполне правомерные вопросы возникают тогда, когда мы соотносим земную жизнь Спасителя с условиями нашего существования и здесь требуется специальное разъяснение.

Согласно общему святоотеческому пониманию, после грехопадения наших прародителей греховное расстройство проявилось во всех аспектах человеческого бытия, в том числе и в сфере деторождения. Святые Отцы указывали на 7-й стих 50-го псалма пророка Давида («*Се бо в беззакониих зачат есмь и во гресех роди мя мати моя*»²) и учили, что ныне существующий способ зачатия и рождения людей существенно искажен или даже не имел места в раю. Святитель Афанасий Великий писал: «*Первоначальным намерением Божиим было, чтобы мы рождались не через брак*

¹ Св. Иоанн Златоуст. На Благовещение Богородицы... Т. 11. Ч. 2. С. 975.

² В еврейском тексте слова «грех» и «беззаконие» употреблены в единственном числе, что более отчетливо указывает на то, что речь здесь идет о последствии прародительского греха: «*вот я в беззакониих зачат и во грехе родила меня мать моя*».

и тление; преступление же заповеди ввело брак вследствие беззакония Адама, т. е. вследствие уклонения от данного Богом закона. Итак, все рождаемые от Адама зачинаются в грехах, подпадая осуждению прародителя. ... Давид показывает, как человеческая природа изначала в преступлении Евы подпала греху, и как рождение стало подлежать проклятию»¹. Как мы видим, святитель Афанасий учит, что после грехопадения возникло особое, сопряженное со греховностью, зачатие и рождение, через которое каждый человек общается к «осуждению прародителя»².

Суждения о том, что после грехопадения, в силу возникшей страстности при зачатии (святыми Отцами она именовалась похотью), в самом акте зачатия и рождения человек приобщается к потоку греховной скверны, идущему от Адама, встречаются у святых Отцов и ранее святителя Афанасия. Например, св. Иринея Лионский писал: «Человек по плотскому рождению от Адама сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения»³. Аргументация в пользу необходимости Крещения младенцев в постановлениях Соборов и святоотеческих творениях основывается на этом тезисе⁴.

Каким образом в раю первые люди могли осуществлять заповедь Божию «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1, 28), об этом умалчивают святые Отцы как о неведомой тайне, но учат, что этот способ существенно отличался от нынешнего, не был сопряжен с похотью, не был «*страстным и*

¹ Св. Афанасий Великий. Толкование на Пс. 50, 7... Т. 4. С. 175.

² В XI в. известный инок Евфимий Зигабен составил, на основе святоотеческих толкований Псалтыри, книгу, где приводится такое толкование Пс. 50, 7: «Если бы Адам не согрешил, то не было бы ему надобности и в плотском соитии с Евою. Итак, грех породил такое совокупление, а это совокупление – в свою очередь – тех, которые родились от Адама и Евы. И хотя браки стали по закону честны пред Господом чадородия ради, но в существе своем и они суть порождения греха» (Евфимий Зигабен. Толковая Псалтырь, изъясненная по святоотеческим толкованиям. Пс. 50, 7. Репринт. М., 1993. С. 313).

³ Св. Иринея Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 15, 3.

⁴ Постановления Соборов и святоотеческие суждения по этому вопросу см. в данной работе: Ч. I. Гл. 3.4.2.

скотским»¹. Святитель Григорий Нисский, пытавшийся проникнуть в эту тайну, учил, что райский способ рождения людей был подобен таинственному способу размножения ангелов: «если бы из-за греха не произошло с нами никакого извращения и отпадения равночестия с ангелами, то таким же образом и мы для размножения не нуждались в браке. Но каков способ размножения в природе ангелов – неизреченно и неуразумеемо это человеческими догадками, кроме лишь того, что он непременно существует. Такой же способ мог бы действовать и у людей, умаленных “малым чим от ангел” (Пс. 8, 6), приумножая естество до меры, определенной советом Создавшего»². Он указывал, что «скотский и бессловесный способ взаимного преемства»³ стал таинственным источником греховных страстей в человеке: «Я думаю, что из этого начала и всякая страсть, как будто из источника вытекая, наполняет человеческую жизнь. Доказательство же этих слов – сродство страстей, которые равно обнаруживаются в нас и бессловесных»⁴.

Пр. Максим Исповедник в своих творениях четко различал два способа рождения людей, и это различие он выражал через употребление отличающихся терминов: γένεσις и γέννησις. Богоугодный способ рождения, не сопряженный с греховной страстностью, обозначался как γένεσις и относился к происхождению первозданных Адама и Евы, а также Господа нашего Иисуса Христа. Второй термин — γέννησις употреблялся для обозначения зачатия и рождения сопряженного со страстностью и грехом всех остальных людей. «В силу этой страстности, — писал пр. Максим, — никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения, введенного по причине греха после [первоначального] происхождения»⁵. Таким образом, после грехопадения все люди рождаются с унаследованным первородным грехом в греховном

¹ Св. Григорий Нисский. Творения: В 8-ми ч. М., 1861. Ч. 1. С. 203.

² Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 17. Спб., 1995. С. 58.

³ Там же. С. 59.

⁴ Там же. С. 59.

⁵ Творения преподобного Максима Исповедника. Вопросы к Фалассию. Вопрос 21 / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60.

состоянии. Ибо, как пишет пр. Максим, «*через преступление Адама вошел в естество человеческое грех (ἀμαρτία), а через грех (ἀμαρτία) – страстность по рождению. А так как вместе с этой страстностью рождения процветало через грех (ἀμαρτία) и первое преступление, то для естества человеческого, неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение*»¹. Страстное рождение стало способом, посредством которого каждый представитель рода человеческого в изначальный момент своего существования уже становится причастным первородному греху (ἀμαρτία). Авторитетный патролог, исследователь наследия пр. Максима Исповедника С.Л. Епифанович так изложил суть рассматриваемого вопроса: «*Вместе с греховным рождением постоянно передавался и грех произволения (ἡδονή) и грех естества (παθητόν, тление, ὀδύνη), так что в рождении всегда суммарно повторялся весь грех. Рождение стало каналом, который приобщал человека с самым началом его бытия к потоку греховной жизни. Оно поэтому стало синонимом первородного греха*»².

Святитель Григорий Палама подобно пр. Максиму рассуждал о страстном рождении как о средстве передачи первородного греха из поколения в поколение: «*Плотское возжеление, будучи независимым от воли и непокорным закону духа, хотя у некоторых, силою воли и держится в рабстве и послабляется целомудренным образом только ради деторождения, – как-то от начала привносит осуждение, будучи тлением, и называется так, и рождает, конечно, для истления и является страстным движением человека, не сохранившего чести, которую наше естество прияло от Бога, но потом уподобилось животным*»³.

Святоотеческое учение по этому вопросу цельно и органично выразил святитель Игнатий (Брянчанинов), который недоумевал перед тайной рождения людей в раю, но был уверен, что после грехопадения этот способ существенно повредился:

¹ Творения преподобного Максима Исповедника. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 21 / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60.

² Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 83–84.

³ Св. Григорий Палама. Беседа 52. На праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы... Ч. 3. С. 79.

«Мы не видим образца, по которому могли бы объяснить размножение рода человеческого до его падения от мужа и жены, размножения, назначенного прежде падения; но наверно утверждаем, что это размножение должно было совершаться во всей полноте непорочности и безстрастия. Вместо наслаждения плотского, скотоподобного должно было быть наслаждение святое, духовное. Самого же образа, как неоткрытого Богом, и не испытываем, веруя, что для Бога как легко было попустить известный способ, так легко было установить и другой способ. Здесь употреблено о настоящем способе размножения слово: попустить. Да! Этот способ есть поущение Божие, есть горестное следствие нашего падения, есть знак отвращения Божия от нас. Мы уже рождаемся убитые грехом: “в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя” (Пс. 50, 7). Зачатия в беззакониях и рождения во грехах не может быть установителем Бог»¹. Святитель Игнатий указал лишь некий прообраз райского размножения людей: «Во взятии жены от мужа видим образец безстрастного размножения рода человеческого до преступления»².

Следуя мысли святых Отцов, можно сказать, что у православных крещенных и венчанных родителей дети рождаются с первородным грехом потому, что, во-первых, первородный грех не является частью природы родителей, но есть духовная порабощенность диаволу³, которая возникает и устраняется *персонально* в отношении каждого человека. Во-вторых, хотя эта внутренняя духовная зависимость устранена у родителей, эта свобода не распространяется на вновь зачатого и рожденного ребенка, поскольку его духовная связь и родство с Новым Адамом — Христом еще не установлена. Поэтому лично для ребенка эта духовная свобода во Христе недоступна и диавол имеет над ним власть, *дар искупления не передается родовым способом* (иначе бы в Православных странах отпала бы потребность в Крещении). В-третьих, хотя у родителей первородный грех отсутствует, но в естестве их сохранился страстный способ зачатия де-

¹ Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке. СПб., 1995. С. 27.

² Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке. СПб., 1995. С. 27.

³ См. в данной работе вышеизложенный раздел Ч. I. Гл. 3.4.2. «Сущность первородного греха».

тей, который в силу своего страстного несовершенства *делает каждого вновь зачатого человека духовно поврежденным и уязвимым* от падших духов и, тем самым, носителем первородного греха. Устранения этих греховных последствий происходит в таинстве нового духовного рождения — в Таинстве Крещения¹.

Вышеприведенные нами рассуждения святых Отцов, которые можно было бы еще продолжать, не означают, что святые Отцы гнушаются браком. Также как и на основании почитания добродетели девства в христианстве неверно делать вывод о пренебрежительном отношении к браку. Святые Отцы безусловно почитали церковный брак и видели в нем важнейшее благодатное средство для спасения человека, помогающее преодолеть последствия греховного расстройств человеческого естества, восполнить ущербность человека в отношении брачной жизни. Однако нужно помнить, что святоотеческое почитание брака относится к браку *церковному*, именно в силу его благодатности, а не в силу какой-то онтологической святости и непорочности родовой деятельности человека. Если бы такая непорочность имела место сама по себе, то не было бы и необходимости в особом церковном Таинстве для брачной жизни. Характерное разъяснение по этому вопросу дал святитель Григорий Палама,

¹ В качестве иллюстрации к этой теме можно привести следующий пример. Если мы возьмем из зрелого, крупного, вкусного, сладкого яблока семена и посадим их в землю, то из них не вырастут деревья с такими же замечательными плодами, но яблони-дички, на которых яблоки будут маленькими и кислыми, несопоставимыми с исходным яблоком. Чтобы и на этих диких яблонях, произошедших из окультуренного яблока, были вкусные плоды необходимо сделать им прививку от здорового селекционного дерева и обрезать дикие ветви. Только после этого они принесут вкусные плоды. Подобным образом и у людей, хотя сами родители приняли благодать Крещение и Венчание, что сделало лично их очищенными от первородного греха и способными к богоугодной спасительной семейной жизни. Однако их дети, в силу страстности способа происхождения, который родители изменить не в состоянии, рождаются несовершенными и им требуется для обретения полноты жизни «привиться» к Телу Христову — Церкви через Крещение и благодатную жизнь, чтобы избавиться от греха и получить силы для богоугодной жизни.

который придерживался вышеизложенного святоотеческого учения и не считал, что учение о греховной поврежденности родовой деятельности человека в какой-либо степени противоречит почитанию церковного брака. Он писал: «*Даже если, по благодати Божией, брак честен, природа человеческая всегда несет в себе признаки осуждения*»¹.

Поэтому сам факт необходимости особого церковного Таинства для брачной жизни, в том числе и для деторождения, свидетельствует о греховной ущербности, несамодостаточности человеческих сил для всецело богоугодной семейной жизни. Таким образом, никакого противоречия между учением о греховной поврежденности рождения человека и почитанием церковного брака нет, напротив, необходимость второго (Таинства Брака), в определенном смысле, обусловлено нуждой в восполнении ущербности первого. Содержание молитв Венчания, в которых многократно испрашивается у Бога особая благодать для супружеской жизни и для чадородия в особой степени, подтверждают традиционное святоотеческое учение о греховном повреждении процесса чадородия². Безусловно только

¹Св. Григорий Палама. Беседа 43; цит. по: Мейендорф Иоанн, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение... С. 178.

²Протестантские богословы и современные гуманисты с большой неприязнью относятся к этому аспекту святоотеческого учения о деторождении и пытаются его как-то нейтрализовать своими рассуждениями, чтобы оправдать страстность рождения как нечто соответствующее изначальному замыслу Божьему о человеке. Как правило, все их рассуждения базируются на одной цитате из апостола Павла (Евр. 13, 4), вырванной из контекста Послания: «*Брак у всех да будет честен и ложе непорочно*». Кратко скажем, что: 1) в данной фразе речь идет не о деторождении, а о браке в общем смысле, а это не одно и то же; 2) из контекста видно, что апостол Павел призывает христиан хранить честь и непорочность брака в смысле избежания смертных блудных грехов (блуд и прелюбодейство), поэтому никакой доказательности данная цитата, в отношении родовой деятельности, не имеет. Для наглядности наших замечаний приводим эту цитату в развернутом виде: «*Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог*».

к этому все значение Таинства Брака не сводится. Благодатное освящение брака в Церкви не только восполняет это повреждение, но и преображает семью. Семья становится малой церковью, где чадородие уже служит не только продолжению рода, но и спасению души. Апостол Павел пишет: *«жена... спасется чрез чадородие»*, но при соблюдении определенных принципов богоугодной жизни: *«если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием»* (1 Тим. 2, 15). Воистину такой брак *«у всех будет чистен и ложе непорочно»* (Евр. 13, 4).

Теперь мы можем вернуться к поставленным в начале данного раздела вопросам о необходимости сверхъестественного способа рождения Спасителя и понять святоотеческие ответы. По мысли святых Отцов сверхъестественный способ зачатия и рождения Сына Божия был избран не для того, чтобы засвидетельствовать или продемонстрировать всемогущество Божие (данное предположение бессмысленно, так как и зачатие, и рождение Спасителя совершалось вдали от глаз человеческих), но для того, чтобы Спаситель мира был чужд греховного расстройства (первородного греха) в Своей человеческой плоти. По мысли святых Отцов всецелая святость и непорочность плоти Господа – вот ради чего был избран особый способ рождения от Святого Духа и Марии Девы. Приведем лишь несколько характерных святоотеческих суждений, изъясняющих этот вопрос.

Святитель Афанасий Великий, например, учил, что Сын Божий *«приемлет наше тело не просто, но от пречистой, нерастленной, неискусомужной Девы, тело чистое, нисколько неприкосновенное мужскому общению»*¹, т. е. неприкосновенность «мужскому общению» является необходимым условием «чистоты» плоти Спасителя. Избрав такой особый способ для Воплощения, *«Божие Слово, Творец и Господь солнца, не прияло на Себя скверны, а на-*

¹ Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова... Т. 1. С. 201.

против того, будучи нетленным, оживотворяло и очищало и смертное тело»¹.

Преподобный Ефрем Сирийский свои рассуждения о совершенстве и непорочности плоти Спасителя всегда обосновывал указанием на способ Его зачатия и рождения, чуждый «плотского услаждения»: *«Христос зачат Девойю без плотского услаждения. Святой Дух из состава Девы образовал воспринятое Богом»².* Подобные суждения встречаются в его сочинениях многократно: *«Дева зачала нерастленно и родила не болев... Родился Сын без плотского семени»³.*

Святитель Иоанн Златоуст в согласии со всеми Отцами учил, что Господь избрал новый способ зачатия и рождения, чтобы изначально иметь чистую и непорочную человеческую природу: *«Источнику святости надлежало произойти от чистого и святого рождения»⁴.*

Святитель Амвросий Медиоланский подробно рассматривал вопрос об особом способе рождения Спасителя и поучал, что в самом акте рождения каждый человек становится «повинным греху»: *«Один только Бог без греха. Обыкновенно, все, рождаемые от жены и мужа, т. е. плотского союза, бывают повинны греху. Следовательно, кто не имеет греха, тот не был и зачат таким образом»⁵.* Поэтому совершенство и непорочность плоти Христа обусловлены безгрешным, святым способом Его рождения, что является отличительным достоинством Его человеческого естества в сравнении с нашим: *«Из всех рожденных женами нет ни одного совершенно святого, кроме Господа Иисуса Христа, Который, по особому новому образу непорочного рождения, не испытал земного поврежде-*

¹ Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 213.

² Св. Ефрем Сирийский. Слово на еретиков... Т. 2. С. 278.

³ Там же. С. 280.

⁴ Св. Иоанн Златоуст. Слово на Рождество... Т. 6. 2. С. 695.

⁵ Ар. Aug. de purcio et concerpcone; цит. по: архиеп. Иоанн (Максимович). Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон — СПб. 1992. С. 25.

ния»¹. Св. Амвросий указывал, что Спаситель отвергнул такой способ Воплощения, чтобы быть свободным от греховности в Своей плоти: *«Один только человек, ходатай Бога и человек, свободен от уз греховного рождения, потому что Он родился от Девы и потому, что рождаясь, не испытал приражения греха»*².

Для святителя Льва Великого, как и для всех православных Отцов, сверхъестественный способ рождения — это необходимое условие для восприятия непорочной, неповрежденной первородным грехом плоти Господа: *«Одного лишь закона рождения достаточно, чтобы стать для всех причиной погибели. И потому среди сынов человеческих только Господь Иисус родился невинным, что Он единственный был зачат без осквернения плотским возделением»*³. Эту мысль в своих сочинениях он повторял часто: *«Хотя во всех матерях зачатие не происходит без скверны греха, однако Она получила искупление от Того, от Кого и произошло зачатие. Где же не произошло смешение отцовского семени, там не примешалось и начало греха. Не познала неприкосновенная девственность возделения, укротила природу. Взята была от Матери Господа природа, а не вина. Создан был образ раба без рабского состояния, ибо новый человек таким образом был примешан к ветхому, чтобы принять истинную сущность человеческого рода, но исключить первородный грех»*⁴. Св. Лев настаивал: *«Конечно Рождению (Христа – В.Л.) чуждо то, что говорится обо всех: «Никто не чист от скверны, даже младенец, который хоть один день проживет на земле» (Иов. 14, 4–5). Поэтому не перешло на это единственное Рождение ничто от плотской похоти, ничто от закона греховного не коснулось его»*⁵.

¹ In. Лус., сар.2 Цит. по: архиеп. Иоанн (Максимович). Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон – СПб. 1992. С. 24.

² Против Иулиана. Кн. 2; цит. по: архиеп. Иоанн (Максимович). Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон – СПб. 1992. С. 25.

³ Св. Лев Великий. Слово на праздник Рождества Христова, пятое П. 5; цит. по: Задворный В. История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 279.

⁴ Св. Лев Великий. Слово XXII. На праздник Рождества Христова, второе П.3; цит. по: Задворный В. История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 269.

⁵ Св. Лев Великий. Слово на Святое Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Встреча. МДА, 2000 №1(11). С. 5.

По учению св. Максима Исповедника для безгрешности и совершенства плоти Спасителя необходимо было отвергнуть способ рождения, сопряженный со страстностью и грехом, чтобы не быть подвластным смерти: *«Все, рождаемые от Адама, в беззакониях зачинаются (Пс. 50,7), подпадая осуждению праотца. Природа человеческая после падения имела началом своего происхождения сладострастное зачатие из семени и текущее рождение, и концом болезненную через тление смерть. Господь же, не имея такое начало телесного рождения, не подлежал также и такой кончине, то есть смерти»*¹.

Пр. Симеон Новый Богослов учил, что обычный способ зачатия человеческого естества был отвергнут Спасителем для восприятия плоти в совершенном состоянии: *«Как в начале Бог создал человека, персть взял от земли и вдунув в лице его дыхание жизни, – не тем образом как обычно рождаются люди; так и Христос, пришедши воссоздать его, соделался человеком совершенным по душе и телу не по образу человеческого зачатия»*².

Святитель Григорий Палама указывал, что обычный для людей способ рождения был недопустим при Воплощении Спасителя, так как в этом случае Он воспринял бы первородный грех и не стал бы новым, безгрешным человеком, Он *«был единственным, не зачатый в беззакониях, ни во грехах чревоносим»*³.

Для святителя Игнатия (Брянчанинова) учение о том, что через ныне существующий способ зачатия и рождения каждый человек становится носителем первородного греха, было непререкаемым. Поэтому Сын Божий, чтобы быть совершенно чистым от первородного греха, избрал иной безгрешный способ Воплощения от Святого Духа и Пречистой Девы: *«При зачатии Богочеловека, от человечества заимствована одна половина – Дева; семя же мужчины, обыкновенно оплодотворяющее утробу женщины, отвергнуто. Причина этого ясна. Род человеческий тотчас по*

¹ PG 90, 788, 1325; цит. по: иером. Афанасий (Иевтич). Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Православная мысль. Париж, 1971. №14. С. 56.

² Св. Симеон Новый Богослов. Слово 35... Т. 1. С. 296–297.

³ Св. Григорий Палама. Беседа 16... Ч. 1. С. 155.

сотворении первых человек получил способность размножаться (Быт 1, 28). Эта способность осквернена грехом вместе с прочими способностями в самом корне своем – в праотцах: следовательно она, производя людей, в самом обряде производства сообщает им греховный яд, как пророк Давид по внушению Святого Духа исповедал от лица всего человечества: «в беззаконных зачат есмь» (Пс. 50, 7). Способ зачатия, сообщавший с жизнью греховность, не мог быть употреблен при зачатии Богочеловека, предназначенного в искупительную Жертву за человечество. Жертва за греховность человечества должна была быть чуждой греха, вполне непорочной. Этого мало: она должна была быть безмерной цены, чтоб могла искупить человечество, виновное пред безконечным Богом»¹. Подобные суждения у святителя Игнатия встречаются часто².

Обобщая святоотеческие рассуждения по данному вопросу, можно сказать, что по учению святых Отцов отвержение Спасителем обычного для людей после грехопадения способа рождения есть, по сути, неприятие первородного греха (ἀμαρτία) в Свое человеческое естество. Таким образом, был явлен миру всецело совершенный воплотившийся Сын Божий, Который стал новым Адамом, непричастным первородному греху, был непреклонным к личному греху, явил миру истинное величие и достоинство человека.

3.3. Обоженность человеческой природы Спасителя

Рождение в мир Спасителя от Святого Духа и Марии Девы совершилось ради воссоздания погибающего человеческого рода. Факт Боговоплощения может быть воспринят только верой, рассудочными построениями он не изъясним, ибо «не по природе произошло это событие, но было чудом выше природы, потому что

¹ Св. Игнатий (Брянчанинов). Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери... Т. 4. С. 400.

² См.: в данной работе раздел Ч. II. Гл. 3.1. «Понятие о совершенстве человеческой природы Спасителя».

природа не действовала, но действовала воля Владыки»¹, — говорит св. Иоанн Златоуст. Этот же святитель учил, наставляя своим примером и всех нас, что это событие он «не научен исследовать словопрениями», ибо «по отношению к Богу не должно обращать внимания на свойство дел, но веровать в силу Действующего»². Церковное Предание приоткрыло своим чадам эту тайну лишь в той мере, чтобы познать величие Рожденного и безмерность Его любви к падшему человеческому роду. Святые Отцы много размышляли об этом и делали важные вероучительные выводы, на которых мы и остановимся.

О самом событии Воплощения Сына Божия от Марии Девы мы знаем из слов Архангела Гавриила, обращенных к Пречистой Деве: “Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя”, поэтому и духовное состояние Рождаемого — “рождаемое Святое” (γεννώμενον ἅγιον) (Лк. 1, 35). В самом благовестии Архангела мы имеем свидетельство о Рождаемом, что Он освящен с момента Воплощения и в существе Своем не имеет ничего нечистого, весь свят по душе и телу и не воспринял ничего нечистого, ибо Рождаемый есть Сын Божий. Более того, Бог, творящий все “добра зело”, создает только совершенное, даже если для этого используется нечто, не имеющее этой полноты или поврежденное.

Святые Отцы категорически настаивали, что рождение от Святого Духа исключает все поводы думать о греховности или поврежденности плоти Господа, имеющейся в естестве каждого потомка согрешившего Адама. Святитель Афанасий Великий писал, что Сын Божий, в отличие от всех других людей, воспринял Свое человеческое естество «из нового начала и чудным рождением, а не разделил первоначального состава, но отфринул всяянное отложение»³. Всесовершенный Бог, если и становится человеком, то только совершенным, ибо Он Сам является Творцом Своей

¹ Св. Иоанн Златоуст. Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа... Т. 6. Ч. 2. С. 694

² Там же. С. 694.

³ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 2 ... Т. 3. С. 346.

плоти в утробе Пречистой Девы. Поэтому святитель Григорий Богослов именует Христа не иначе как *«самосозданный человек»*, потому что *«Его (человеческое естество – прим. пер.) создало Слово, а не от человеческого семени стал Он человеком. Но из плоти Пречистой невестной Матери, которую предварительно очистил Дух»*¹. Подобно тому, как при создании первозданного человека не тварная природа произвела естество Адама по повелению Божию (как это имело место при происхождении растений, птиц, рыб, зверей и других живых существ), но Он Сам, взяв прах земной, сотворил человека (Быт. 2, 7), так и при происхождении Второго Адама *«не брак соорудил Христу божественную плоть, но Сам Он делается каменосецем собственной Своей плоти, испикуемой Божественным перстом»*². Святитель Иоанн Златоуст обращал внимание на то, что после того, как Пресвятая Дева выразила Свою полную покорность воле Божией, Она уже *«не содействовала этому событию и не от Нее зависело это дело, но Она была только орудием Его неизреченной силы»*³. Святитель Иоанн Златоуст разъяснял эту мысль посредством ярких образов: *«Как художник, найдяши полезнейшее вещество, делает из него прекраснейший сосуд, так и Христос, найдяши святое тело и душу Девы, устроил Себе одушевленный храм, образовав человека в Деве таким образом, каким восхотел»*⁴.

Святость Пречистой Девы, не исключает Ее из рода потомков Адама, унаследовавших первородный грех. Она, также как и все люди, имеет естество Свое поврежденным, но это повреждение не распространяется на Ее совершенного Сына, потому что в самом Воплощении уничтожается греховное расстройство человеческой плоти от соприкосновения с Божеством: *«Как при первом создании невозможно было образоваться человеку, прежде чем персть взята была в руки Божии, так и поврежденный сосуд*

¹ Св. Григорий Богослов. О заветах и о пришествии Христовом... Т. 2. С. 36.

² Св. Григорий Нисский. Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 339.

³ Св. Иоанн Златоуст. Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа... Т. 6. Ч. 2. С. 694.

⁴ Там же. С. 694.

не мог бы возобновиться, если бы он не сделался одеянием Создателя»¹. Таким образом, по мысли святых Отцов, событие Воплощения стало восстановлением Сыном Божиим «поврежденного сосуда» человеческого естества². Известный русский богослов В. Лосский писал: «В одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает... Человечество Христа – это с самого момента Воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа»³.

Подобные суждения проходят красной нитью через святоотеческие творения. Для более точного понимания их учения обратимся к их сочинениям.

¹ Св. Иоанн Златоуст. Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа... Т. 6. Ч. 2. С. 694.

² Есть основания думать, что многие святые Отцы восстановление поврежденного человеческого естества в момент Благовещения относили не только к плоти Господа, но и к плоти Богородицы: св. Иоанн Златоуст пишет: «*Так как осужденной жене не приличествовало родить Невинного, то сначала приходит разрешающий Евину печаль через радость. Приходит ангел, говорящий Деве: «радуйся, благодатная» (Лк. 1, 28)... Радуйся, благодатная, так как доселе была под клятвою»* (О творении мира. Беседа 6... Т. 6. Ч. 2. С. 816). Встречаются подобные суждения и у свят. Григория Богослова: «*Но когда Христос пришел через чистую, девственную, не познавшую супружества, богобоязненную, нескверную Матерь без брака и без отца, и поелику Ему надлежало родиться, очистил женское естество, отфринул горькую Еву и отверг плотские законы»* (Похвала девству ... Т. 2. С. 137); «*чревоносит Дева, в которой душа и тело предочищены Духом»* (Слово 38, на Богоявление или Рождество Спасителя... Т. 1. С. 528). Может быть самые сильные высказывания по этому поводу содержатся в творениях пр. Ефрема Сирина: «*Дева предложила в служение естество, которое должно было болеть, и приняла его неболезнующим... Врач, восприявший от Нея природу, за сие восстанавливает Ее здоровою... Как молния пронизает все, так и Бог. И как молния озаряет сокровенное, так и Христос очищает сокровенное естество. Он очистил Деву и потом родился, дабы показать, что где Христос, там проявляется чистота во всей силе. Очистил Деву, предуготовав Духом Святым, и потом утроба, став чистую, зачинает Его»* (Слово на еретиков... Т. 2. С. 282, 286).

³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 107, 110.

Святитель Афанасий Великий много писал о воссоздании поврежденной человеческой природы во Христе, имея ввиду момент Воплощения Сына Божия, и писал об этом так: «*Единый Бог благоизволил полнотою Божества Своего в утробе Девы воссоздать Себе творение первообраза человеческого и новое создание естественным рождением и неразрушимым единением*»¹. Эту мысль он повторял многократно: «*Он – Господь и рождения человеческого. Посему-то в начале, приходя к нам, создает Себе тело от Девы, чтобы и в этом показать всем не малый признак Божества Своего; потому что создавший это тело есть Творец и прочих тел*»². Св. Афанасий подчеркивал значимость рождения от Девы, как свидетельство о чистоте и «нерастленности» плоти Христа, ибо Сын Божий «*приемлет наше тело не просто, но от пречистой, нерастленной, неискусумужной Девы, тело чистое, нимало неприкосновенное мужескому общению. Будучи Всемощным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усваивает Себе оное, как орудие, в нем давая Себя познавать и в нем обитая*»³.

Святитель Григорий Богослов описывал событие Воплощения как создание нового и безгрешного естества, взамен падшего и согрешившего: «*Как представляется мне, малым умом измеряющему превысшее ума, очистительный Дух снишел на Деву, а Слово Само Себе создало в ней человека, всецелый замен целого умершего человека*»⁴. В отношении безгрешности и неповрежденности св. Григорий учил, что в этом отношении человеческое естество Христово изначально, т. е. с момента Воплощения в утробе Девы, было совершенным и непорочным: «*Христос воспринял на Себя мою душу и все мои члены, воспринял того Адама, первоначально свободного, который не облекся еще грехом, пока не узнал змея, и не вкушал плода и смерти, питал же душу простыми, небесными помыслами, был светлым таинником Бога и божественного*»⁵. По мысли св. Гри-

¹ Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария. Кн. 2, 5... С. 345.

² Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 214.

³ Там же. С. 201.

⁴ Св. Григорий Богослов. О вочеловечении... Т. 2. С. 131.

⁵ Св. Григорий Богослов. Похвала девству ... Т. 2. С. 136.

гория плоть Христа в момент Воплощения была всецело обожена: *«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 (т. е. человеческим естеством – прим. пер.), единое из двух противоположных – плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена»*¹.

Святитель Григорий Нисский, используя образ из Послания апостола Павла, писал, что подобно тому, как не может быть ничего *«общего у света со тьмой»* (2 Кор. 6, 14), так и в человеческом естестве Господа не могло сохраниться что-либо скверное или порочное, когда это естество стало плотью Сына Божия: *«Бог, для истребления греха, соединяется с естеством человеческим подобно солнцу, проникающему в мрачную пещеру и появлением света уничтожающему тьму»*².

Пр. Ефрем Сирин учил, что с самого момента Воплощения плоть Христа была чужда какого-либо греховного расстройтва или повреждения: *«Господь здоровую принял ту природу, здоровость которой погибла, дабы человек через здоровую природу Господа возвратил себе здоровость первобытной своей природы»*³. В данном случае святой Отец говорит именно о безгрешности плоти, но не о личной безгрешности, которая в отношении Господа является само собой разумеющимся фактом. Пр. Ефрем, в соответствии с общей святоотеческой традицией понимания данного вопроса, безгрешность и неповрежденность плоти Господа обосновывал зачатием этой плоти от Святого Духа, тем, что Он Сам образовал Свою плоть в утробе Девы: *«В Деве Христос облекается плотию, но не от плоти, а от Святаго Духа»*⁴, *«Христос зачат Девую без плотского услаждения. Святой Дух из состава Девы образовал воспринятое Богом»*⁵.

¹ Св. Григорий Богослов... Ч. 4. С. 161.

² Св. Григорий Нисский. Творения... М., 1865. Ч. 7. С. 113.

³ Св. Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие. Гл. 1... Т. 8. С. 12

⁴ Св. Ефрем Сирин. Слово на еретиков... Т. 2. С. 282.

⁵ Там же. С. 278.

Святитель Кирилл Александрийский, в своем «Слове о воочеловечении Господа», учил об изначальном отсутствии какой-либо греховности во плоти Спасителя: *«Христос не воспринял нашей греховности, но был чист от всякого греха»*¹. О воссоздании человеческой природы именно в момент Воплощения он учил: *«Слово Божие воспримлет человеческое естество и воссоздает Свой образ, растленный грехом, обновляет изваяние, приведенное в ветхость сыном злобы, и делает его прекраснее прежнего, не создав его как древле из земли, но Сам восприняв его, не пренебив Божественное естество в человеческое, но соединив человеческое с Божественным»*².

Пр. Максим Исповедник настаивал, что совершенство, непорочность и обоженность плоти Христовой неразрывно связаны с моментом Воплощения: *«Я продолжаю утверждать, что Слово, воспринявшее плоть, действительно обожило эту природу»*³. Эту мысль он повторял многократно: *«Единое Слово во всей Своей полноте сущностно восприняло всю природу и полностью обожило ее этим восприятием»*⁴.

Пр. Иоанн Дамаскин писал об изначальной обоженности плоти Христовой, образованной Им Себе в утробе Девы: *«Сын Божий, ипостасная Премудрость и Сила Всевышнего Бога, единосущный Отцу, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе начаток нашего естества – плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, – не через оплодотворение семенем, но творчески, через Святого Духа»*⁵. Эту мысль он повторял неоднократно: *«Восприняв начатки нашего естества из пречистых, непорочных и незапятнанных кро-*

¹ Св. Кирилл Александрийский. О воочеловечении Господа... С. 177.

² Там же. С. 174.

³ Св. Максим Исповедник. 2-е послание к Фоме; цит. По: Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д.А. Поспелов. – М. 2004. С. 40. В этой работе приводится очень много свидетельств из творений пр. Максима об изначальной (в Воплощении) обоженности человеческой природы Иисуса Христа.

⁴ Цит. по: Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д.А. Поспелов. – М. 2004. С. 41.

⁵ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 2. М., 1992. С. 75.

вей Святой Девы, Ты образовал Сам Себе плоть, оживленную душой мыслящей и разумной, Сам явился для плоти Ипостасью, так что стал совершенным человеком, не переставая быть совершенным Богом и единосущным Отцу Твоему»¹.

Таким образом, сам факт Воплощения Бога-Слова говорит об особых достоинствах Его человеческого естества:

1) об отсутствии греховного расстройтва (первородного греха),

2) об изначальной (при Воплощении) обоженности Его плоти.

3.4. Ересь Феодора Мопсуэстийского (о плоти Христа)

В истории Церкви были попытки внедрить в церковное сознание учение о том, что Господь имел греховное расстройство в Своем человеческом естестве. Самой значительной такой попыткой в древности была ересь Феодора Мопсуэстийского, который, помимо того, что не признавал ипостасного единства двух естеств в Господе, считал, что Христос имел человеческое естество в расстроеном состоянии, подверженное греховным страстям и порокам, т. е. испорченное первородным грехом². Он писал прямо, что Господь в течение Своей земной жизни *«умерщвляя во плоти грех и укрощал ее похоти... душу же наставлял и побуждал и свои страсти побеждать, и обуздывать плотские похоти»³*. Важным отличием Христа от всех людей, по мнению Фео-

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Первое похвальное слово на Успение Богородицы. П.4 / Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перев. и комм. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М., 1997. С. 263.

² См.: Прот. Георгий Флоровский. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 10; Гурьев П. Феодор епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 304.

³ «О Воплощении». Кн. 15. Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 3. С. 325.

дора, было то, что Он никогда не поддался на эти искушения душевных и телесных страстей, т. е. никогда не совершил личного греха¹. Суть подвига Христа заключалась в постепенном нравственном совершенствовании через борьбу со страстями, которые действовали в Его естестве в течение всей Его земной жизни. В книге «Против Аполлинария» Феодор писал о совершенствовании Христа так: «Он оправдался, и явился непорочным, частью через удаление от худшего и стремление к лучшему, частью через постепенное усовершенствование»². Божество Христа содействовало Ему в преодолении страстей и греха, но не предопределяло исход этой борьбы, ибо «если бы одно Божество одерживало победу над страстями, – писал Феодор, – то мы не имели бы никакой пользы от того, что Им совершено, и подвиги Господни... были бы совершены ради какого-то тщеславия»³. Преодолевая в Своем человеческом естестве страсти и греховную поврежденность, Он, наконец, по мнению Феодора, через Воскресение достиг полного единения с Богом и сообщил Своему человеческому естеству бессмертие, неизменяемость и безгрешность. Феодор настаивал, что полное освобождение человеческого естества Христова от страстей и греха произошло только в Его Воскресении, а вся Его предшествующая жизнь была лишь постепенным очищением и совершенствованием, чтобы сделать «через Воскресение неразрушимым и свободным от страстей тело Его и соединить это бессмертное тело с Его душою так, что более невозможно стало между ними разделение»⁴. Феодор иногда говорил о совершенстве человеческого естества Господа и до Воскресения, но в этом случае слово «совершенный» (τέλειος) он использовал в узком антиаполлинарианском смысле, т. е. что Господь имел не только человеческое тело, но и разумную душу. Всецелое совершенство человеческой природы Христа, которое Отцы Церкви испове-

¹ PG 66, 1010.

² Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 3. С. 320.

³ Там же. С. 325.

⁴ Com. in ep. ad Eph. I, 10; Swete, I, p.130; цит. по: Гурьев П. Феодор... С. 304.

довали с момента Воплощения, он признавал только после Воскресения.

В VI в. против ереси Феодора Мопсуэстийского выступил Леонтий Византийский. Он полемизировал как с несторианами, так и с монофизитами и понимал, что основателем ереси несторианства является Феодор Мопсуэстийский, поэтому заочную дискуссию он вел именно с ним. Для Леонтия была неприемлема идея «*усовершенствовавшегося Христа*», Который «*мало по малу*» исцелял Свою человеческую природу, ибо в этом случае получается, что Христос страдал и умер на Кресте не столько за людей, но чтобы Самому очиститься от первородного греха. Евангельская идея о том, что «*Христос заклан за нас*» (1 Кор. 5, 7), кощунственно извращена у Феодора. Леонтий так обличал его: «*Ты проповедуешь, что Он (Христос – В.Л.), преуспевая в добродетели, постепенно очищался. Крестишь Его, но не прежде, чем считаешь Его усовершенствовавшимся в добродетели. Христос называется и совершенным, но постепенно приближается к евангельской жизни и исполняет ее. Ты ведешь Его на крест против воли, чтобы умереть сколько за Себя, столько же и за весь мир*»¹. Леонтий Византийский учил, что эти ложные идеи, в совокупности с доктриной о двух ипостасях во Христе и другими заблуждениями, есть сущностное извращение христианского вероучения, ибо страдания Спасителя за наши грехи Феодором подменяются идеей личного самосовершенствования и тем самым он «*отрицает принесенное от Господа Иисуса Христа спасение, не только повреждает веру Никейского Собора, но и всю в корне разоряет и дает вместо нее другую, иной символ веры или, лучше сказать, суеверие*»².

Многие другие святые Отцы так же категорически отвергли еретическую идею Феодора о поврежденности плоти Христовой. В качестве подтверждения еще раз напомним, как обличал последователей еретика Феодора – несториан преподобный Марк Подвижник: «*Мир умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа... подпала греху (ὕπὸ τῆ ἀμαρτίαν ἐτύχῃεν), как*

¹ Contra Nest. et Eutych. PG 86, 1373ABC.

² Ibid. с. 1385C, 1368B.

же она тогда могла быть отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему мнению, в искуплении... Если, как ты говоришь, плоть (Христа) была простой, нуждающейся в очищении (προσθεομένη καθάρσιμου), то откуда тогда нам спасение?»¹. Те же мысли мы встречаем и у пр. Максима Исповедника в его сочинениях, где он вскрывает духовную пагубность мнений несториан о плоти Христовой и утверждает, что Несторий «сделал грешником человека (Христа – В.Л.), Который, по его мнению, был обожен лишь поступательно»².

Принципиальное положение учения Феодора Мопсуэстийского о поврежденности человеческого естества Христова и о Его постепенном совершенствовании было решительно осуждено Православной Церковью на V Вселенском Соборе. В 12-ом анафематизме, в котором указаны основные «*богохульства против великого Бога и Спасителя Иисуса Христа... сказанные нечестивым Феодором*», предается анафеме и учение о том, что Христос «*был обуравем страстями душевными и вожделениями плотскими, и отдалялся от более дурного мало по малу, и таким образом, преуспевая в делах, улучшился, и путем жизни стал непорочен... и после Воскресения сделался неизменяемым в помышлениях и совершенно безгрешным*»³.

Это общецерковное осуждение должно было произойти, ибо Феодор построил псевдо-сотериологию, которая стала, как замечает прот. Георгий Флоровский «*саморазоблачением аскетического гуманизма*»⁴. Доведя свои антропологические положения до логического конца, Феодор пришел к идее самосовершенствования, а спасительные страдания *за нас* Господа Иисуса Христа он стал толковать опосредствованно, понимать их как *путь* совершенствования и указывать на это как на пример для подражания – «*тот путь, которым должно совершиться и искупле-*

¹ Св. Марк Подвижник. Против Несториан // Богословский сборник. Православный свято-Тихоновский институт. Выпуск 4. М., 1999. С. 140.

² Оpusc. 2: PG 91, 44D

³ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 3. С. 473.

⁴ Прот. Георгий Флоровский. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 11.

ние всего человечества»¹. Феодор, увлекшись своими рассудочными построениями, упустил важнейшую евангельскую идею, что человек, спасающий себя самого, не может спасти других.

Глава 4

УНИЧИЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом.

Пророк Исаия

4.1. Аспекты уничижения

Тайна спасения рода человеческого была совершена через уничижение (κένωσις) Сына Божьего. Это уничижение относится и к обеим природам Господа Иисуса Христа, и к Его личности:

¹ Гурьев П. Феодор епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 305. В понимании личного спасения и иных своих суждениях Феодор был близок к другому своему современнику, жившему на Западе, и также подвергнутому осуждению Вселенского Собора — еретик Пелагию и его последователям. В 418 г., когда пелагианство было осуждено на различных поместных Соборах, епископы, придерживавшиеся этого учения, во главе с Юлианом Экланским, были изгнаны из Италии и нашли себе приют именно у Феодора Мопсуэстийского, которого они считали своим единомышленником и в своих сочинениях постоянно ссылались на его богословский авторитет. Они пробыли под его покровительством достаточно долго, так что Юлиан успел написать там восемь томов против блаж. Августина. Правда, есть основания полагать, что со временем у них появились разногласия, ибо после того как пелагиане во главе с Юлианом покинули киликийскую провинцию, там состоялся Собор, осудивший их. (Подробнее об этом см. указанную работу П. Гурьева... С. 44–48).

1) *в отношении Его Божественной природы*: для безграничного и всесовершенного Бога восприятие тварной ограниченной природы было добровольно воспринятым уничтожением, умалением Его величия¹;

2) *в отношении Его человеческой природы*: будучи человеком совершенным, непорочным, непричастным первородному греху, Он воспринял «образ раба» (Флп. 2, 7), жил на земле «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3), т. е. добровольно воспринял тленность человеческого естества, нуждался в пище, страдал от жажды, утомлялся, испытывал боль, когда Его истязали. Он претерпевал все это реально и в той мере, насколько это имело место в жизни людей после грехопадения².

3) *в отношении Его Личности*: Он был святым, непреклонным к личному греху, но претерпел оскорбления и бесчестия от людей как самый страшный преступник, вплоть до всенародного поношения и позорной смерти на Кресте.

4.2. Добровольность уничтожения

В святоотеческих творениях при описании уничтожительного состояния воплотившегося Сына Божия мы всегда встречаемся с утверждением, что уничтожение воспринято было Господом добровольно. Святитель Григорий Богослов, вразумляя тех, которые обращали внимание на «кенозис» Христа, но не понимали причины этого, писал: «ты выступаешь на вид уничи-

¹ «Богатящий обнищавает – обнищавает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается – истощается не на долго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его» (Св. Григорий Богослов. На Богоявление или на Рождество Спасителя... Т. 1. С. 529).

² «Богочеловек имел естество человеческое вполне непорочное, но ограниченное. Оно было ограниченное: ограниченное не только той ограниченностью, с которой человек создан, но и той ограниченностью, которая гораздо в большей степени являлась в естестве человека по его падению» (св. Игнатий Брянчанинов. Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери / Сочинения: В 7-ми т. Репринт. М., 1993. Т. 4. С. 403).

жительное, а проходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не присовокупляешь, что страдал добровольно»¹.

Сын Божий пришел в мир не по принуждению, но чтобы пострадать за погибшего человека. Единственным побуждающим, но не принуждающим мотивом Его действий была любовь к Своему страдающему созданию. Если человеческая воля, вследствие греховного повреждения, является удобопреклонной к совершению определенных поступков, то Божественная воля, всегда устремленная ко благу, абсолютно свобода и не имеет препятствий для реализации. Поэтому все, совершаемое Богом, и все, совершаемое в отношении воплотившегося Бога — совершается по Его святому изволению. Только при условии добровольности мы можем именовать Совершителя нашего спасения Богом и Спасителем, ибо не тот Бог, кто подчинен внешним обстоятельствам, и не тот Спаситель, кто совершает дело спасения вынуждено.

В отношении человеческой природы Господа уничтожение состояло в том, что, будучи по плоти совершенным, непорочным, непричастным первородному греху, свободным от владычества греха и смерти, Он уничижается до состояния человека тленного и смертного, подчиненного телесным и душевным нуждам, *«сделался человеком могущим страдать»²*. «Именно в силу этого уничтожения, — писал В. Лосский, — 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), приспособляя Себя к той исторической 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

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху... Т. 1. С. 679.

² Св. Ириней Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 18... С. 286.

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 разных полюса — естественные нетление и бесстрашие, свойственные природе совершенной и обоженной, и в то же время добровольно принятые тленность и подверженность страданиям, как условия, которым сама Его Личность уничиженно подчинилась и непрестанно подчиняла Свое свободное от греха человечество»¹.

Способ восприятия Господом уничижительного состояния Своего человеческого естества существенно отличался от того, как это состояние воспринимают все люди. Мы подчинены этому по необходимости, поскольку унаследовали греховное состояние природы от павшего Адама, а Он, имея плоть от Святого Духа и Марии Девы, чистую от первородного греха, воспринял эти немощи добровольно. Поэтому действие этих неукоризненных (естественных) страстей в Его человеческом естестве, хотя и совершалось естественным образом, но имело определенное отличие, на которое указывали святые Отцы, в частности, пр. Иоанн Дамаскин писал: *«естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем, когда Он попускал плоти терпеть плоти свойственное ей; а превыше естества потому, что естественное во Христе не предваряло Его хотения. В самом деле, в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер»*².

Добровольность страданий Господа не означает, что Он перед каждым страдательным состоянием колебался и производил выбор: соизволить или не соизволить... Такое учение от-

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 112.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 20. М., 1992. С. 113.

вергнуто святыми Отцами¹. С первого момента Воплощения Он изволил испить всю «чашу» страданий, но это изволение не стало безоговорочной предопределенностью к страданиям. Он всегда был свободен и способен, как по Своему человечеству, так и по Своему Божеству отвергнуть путь страданий. Будучи человеком, Он мог не пойти в пустыню и, тем самым, не мучиться от голода, мог не изгонять торгующих из храма, чтобы не вызывать их злобы, мог не идти в Гефсиманский сад, чтобы избежать пленения и т. д., но Он добровольно не уклоняется от этого. Будучи Богом, Он мог сделать камни в пустыне хлебами и избавиться от голода, мог призвать более чем 12 легионов ангелов и освободиться от бравших Его в плен, Он всегда мог преодолеть всё, уничижительное для Него, силою Своего Божества, но никогда не шел на это. В таком непрестанном самоотвержении от Своего всемогущества по Божеству и совершенства по человечеству и проявилась добровольность Его уничижения и подвига².

Православное учения о спасения рода человеческого через страдания и уничижение Сына Божия хорошо изложено св. Львом Великим. Он указывал, что уничижительное состояние было воспринято Господом не только для уничтожения греха и духовного обновления мира, но и для того, чтобы стать доступ-

¹ Наилучшим образом несостоятельность такого учения раскрыта пр. Максимом Исповедником, в связи с учением о двух волях во Христе. См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 113–144.

² В.В. Болотов выделял в церковном учении о добровольности страданий Господа два аспекта — вневременный и временный и учил, что подобно тому как рождение Сына Божьего от Бога-Отца исповедуется Церковью и в предвечном, и в настоящем смысле одновременно, так и добровольность страданий Христовых имеет эти два аспекта — Он добровольно изволил пострадать за нас во плоти, и Он же добровольность Своих страданий являл непрестанно в течение всей Своей земной жизни через отрешение от воздействия Своим всемогуществом. (См. об этом подробнее: Болотов В.В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 347–348).

ным в общении с немощным человеческим родом: *«Следуя нашей немощи, Господь умалил Себя ради немогущих вместить Его и скрыл под покровом тела великолепии Своего величия, ибо не могло оно переноситься зрением людей. Потому еще говорится, что Он Себя уничтожил (Флп. 2, 7), то есть как бы ослабил себя Своей Собственной силой»*¹. Через уничтожение и страдание «совершенно безгрешного» Человека была сокрушена сила родоначальника греха: *«Господь вступает в борьбу со свирепейшим врагом не в Своем величии, а в нашем смиреннии, предстает перед диаволом в том же самом облике и в той же самой природе, причастной и нашей смертности, но совершенно безгрешной. Конечно для этого Рождения чуждо то, что говорится обо всех: «Никто не чист от скверны, даже младенец, который хоть один день проживет на земле» (Иов. 14, 4–5). Поэтому не перешло на это единственное Рождение ничто от плотской похоти, ничто от закона греховного не коснулось его»*².

В течение Своей земной жизни только однажды, перед тремя избранными учениками, в той мере, насколько они могли вместить таинственное для них откровение, Господь явил истинное величие и славу Своего совершенного обоженного человеческого естества и, тем самым, засвидетельствовал добровольность Своего уничтожения. В кондаке праздника Преображения Господа хорошо раскрыты оба этих аспекта: *«На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние»*. Как точно отметил В. Лосский: «праздник Преображения, особенно почитаемый Православной Церковью, может служить ключом к пониманию человечества Христа по учению Восточной Церкви»³.

¹ Св. Лев Великий. Слово на праздник Рождества Христова, пятое П.2; цит. по: Задворный В. История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 275.

² Св. Лев Великий. Слово на Святую на Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Встреча. МДА, 2000. №1(11). С. 5.

³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 113.

Только в человеческой природе Спасителя, всецело чуждой греха и порока, и потому не имеющей греховной предопределенности к страданиям и смерти, тленность и смертность были одновременно и *естественными*, и *добровольными*. Кажущаяся противоречивость этих качеств обусловлена исключительно нашим личным опытом жизни в греховной плоти, обреченной на тление и смерть. Мы не можем представить себе, что значит быть свободным по отношению к смерти и тлению, и как возможно их добровольное восприятие, поэтому и в отношении Господа помыслить так порой бывает затруднительно. Для нас законы падшего естества кажутся несокрушимыми и эта иллюзорная несокрушимость мешает осознать величие и совершенство человеческой природы Спасителя. Для святых Отцов одновременная естественность и добровольность тленности и смертности плоти Господа было очевидным фактом, который может быть рассмотрен под разными углами зрения.

При *онтологическом* рассмотрении уничижительного состояния Господа, тленность и смертность проявлялись в человеческой природе Господа *естественным* образом. Св. Григорий Богослов писал об этом: «*Он утомлялся и алкал, и жаждал, и был в борении, и плакал – по закону телесной природы*»¹, потому что тленность и смертность – это возможное состояние для тварной природы, ибо тварная человеческая природа сама по себе несамодостаточна и потому тление и смертность для нее не есть нечто искусственное или принципиально невозможное. Пр. Иоанн Дамаскин, указывая на обоженность плоти Спасителя, учил и о сохранении ее естественной смертности: «*плоть человеческая по своей природе не есть животворящая, плоть же Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом – Словом, хотя и не утратила своей естественной природе смертности, однако, по причине ипостасного соединения с Богом-Словом, соделалась животворящею*»².

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или Рождество Спасителя... Т. 1. С. 530.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 21. М., 1992. С. 114.

При *сотериологическом* рассмотрении уничижительного состояния Господа по плоти, тленность и смертность были воспринятыми Им *добровольно*, потому что Господь Сам, по Своей воле, в течение всей Своей земной жизни, не препятствовал естественному существованию тленности и смертности в Своей плоти, чтобы, как говорил Св. Афанасий Великий, «*смерть всех была приведена в исполнение в Господнем теле*»¹. Убедительное подтверждение добровольности существования смертности и тленности в человеческой природе Спасителя дано в Евангелии — Господь Сам сказал о Себе: «*Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее*» (Ин. 10, 17–18). Архиеп. Василий Кривошеин, на примере Крестной смерти Спасителя, пояснил добровольность страданий Господа так: «*Добровольность смерти (Спасителя – В.Л.) нужно понимать не только в том смысле, что Христос не сопротивлялся распинавшим Его, но и что, будучи неподвластным смерти, Он по собственной воле умер на Кресте по человечеству*»². Прот. Георгий Флоровский изложил святоотеческую мысль о добровольности страданий Господа в связи с принципом Божественной любви следующим образом: «Свобода Спасителя по человечеству от первородного греха означает и Его свободу от смерти как от «оброка греха». Спаситель уже от рождения неповинен тлению и смерти, подобно Первозданному, — уже может не умереть (*potens non mori*), хотя еще и может умереть (*potens autem mori*). И поэтому смерть Спасителя была и могла быть только вольной — не по необходимости падшего естества, но по свободному изволению и приятию. Нужно различать: восприятие человеческой природы и взятие греха... Христос есть «Агнец Божий *вземляй грех мира*» (Ин. 1, 29)... Но не в Воплощении *вземлет* Он грех мира... Это

¹ Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... Т. 1. С. 217.

² Архиеп. Василий (Кривошеин). Спасительная миссия Христа на Кресте и в Воскресении // ЖМП, 1973. №2. С. 66.

подвиг воли, не необходимость природы... Спаситель подъемлет и несет грех мира (скорее, чем приемлет или воспринимает) свободным изволением любви — Своей человеческой любви. И несет его так, что он не становится его собственным грехом, не нарушает непорочности Его природы и воли. Несет Его вольно — потому и имеет спасительную силу это «взятие» греха как свободное движение сострадания и любви... Смерть Господа вполне свободна. Никто не отнимает жизни у Него. Он Сам полагает душу Свою, по Своей воле и власти — «имею власть», ἐξουσίαν ἔχω! (Ин. 10, 18). По катехизическому определению, Он страдал и умер «не потому, что не мог избежать страдания, но потому, что восхотел пострадать»... Умереть «надлежало» по закону Божию, по закону правды и любви. Это не необходимость греховного мира. Это — необходимость Божественной любви»¹.

Естественное и одновременно добровольное усвоение тленности и смертности природы невозможно ни для кого из потомков падшего Адама, поскольку в нас смерть и тление действуют, по причине расстроенного первородным грехом естества с неумолимой принудительностью, вне зависимости от нашей воли и желаний. Господь же, в силу Своей совершенной безгрешности, не имел этой греховной «принудительности» в Своей плоти, поэтому был свободен. Он воспользовался этой свободой так, как захотел — добровольно принял страдания и смерть за людей. Пр. Иоанн Дамаскин писал: «Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным... не был подчинен смерти, ибо смерть вошла в мир через грех (Рим. 5, 12). Он умирает, претерпевая смерть за нас, и чтобы мы были освобождены от осуждения»². Он Сам был Господином Своего совершенного человечества и потому добровольно претерпевал все необходимое для спасения людей, чтобы они освободились от этой фатальной подчиненности тле-

¹ Прот. Георгий Флоровский. О смерти крестной // Догмат и история. М., 1998. С. 184–187.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 2. С. 119.

нию и смерти, как писал св. Лев Великий: «*немо́щ и сме́ртность, которые есть не грех, но наказание за грех, были приняты Искупителем мира для мучения, чтобы послужить выкупом наших грехов*»¹.

Бог-Слово воплощается ради добровольного страдания и смерти во плоти — эта мысль часто повторяется в творениях святых Отцов. Святитель Афанасий Великий говорил о необходимости смерти Христа во плоти: «*для принятия смерти имел Он тело, и неприлично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению*»². Святитель Григорий Нисский эту мысль выразил иными словами: «*Если кто точнее исследует таинство, скорее скажет, что не по причине рождения последовала смерть, но, напротив, ради смерти воспринято было рождение*»³. Тертуллиан подчеркивал, что «*Христос, посланный для смерти, должен был поэтому обязательно и родиться, чтобы Он мог умереть, — назначенность к смерти есть причина рождения*»⁴. По мысли святых Отцов, именно желание через собственную добровольную смерть разрушить закон смерти — вот главная причина смерти Господа во плоти. Мысль о возможном греховном состоянии Его человеческого естества как причине смерти отвергалась святыми Отцами категорически.

Взаимосвязь естественности и добровольности уничижительного состояния Спасителя отчетливо изложена в известном Послании св. Софрония Иерусалимского к Константинопольскому патриарху Сергию. Это Послание было прочитано на одном из заседаний VI-го Вселенского Собора и получило всеобщее одобрение Отцов Собора. В частности там сказано: «*Он (Христос – В.Л.) переносил боли, потому что Он дал, как и хотел, человеческому естеству время делать и терпеть то, что ему свойствен-*

¹ Св. Лев Великий. Слово второе на Воскресение Господне П.2; цит. по: Задворный В. История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 303.

² Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога-Слова... П.21... С. 218.

³ Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 32... Ч. 4. С. 81.

⁴ De carne Christi, 6, PL 2, 764.

но, чтобы преславное Его Воплощение не было сочтено каким-нибудь вымыслом и пустым призраком. Потому что не по принуждению и не по необходимости Он принимал это, хотя и терпел это естественным образом и по-человечески и делал и совершал по человеческим побуждениям.... И не потому, чтобы естественные и телесные движения естественным образом побуждали Его соделать это... но потому, что Он облекся в страстное и смертное и тленное и неизбежно подлежащее нашим естественным страстям тело, и в этом теле, согласно с собственной Его природой, благоволил страдать и действовать даже до Воскресения из мертвых... Таким образом Он добровольно и вместе естественным образом обнаруживал уничиженное и человеческое... Он добровольно соделался человеком и, соделавшись человеком, добровольно принял это. И не насильственным образом или по необходимости, как бывает у нас (и в большей части случаев), и не против желания, но, когда и как восхотел»¹.

Таким образом Господь, по Своему человеколюбию, воспринимая уничижение, страдание и смерть, возникшие из-за грехов человечества, (но не греховность человеческой природы в собственном смысле слова), тем самым принимает на Себя ответственность за грехи Своего творения, как пишет св. Григорий Богослов: «мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своею непокорностью. Посему доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос, единственно из-за меня, называется непокорным»². Подобную мысль пр. Иоанн Дамаскин изложил немного иначе: «Христос называется рабом в несобственном значении, – не потому, что Он действительно таков, но потому, что ради нас принял образ раба и вместе с нами стал именоваться рабом. Ибо, будучи безстрастен, Он ради нас подчинил Себя страданиям, и послужил нашему спасению»³.

¹ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 4. С. 152.

² Св. Григорий Богослов. Слово 30. О богословии четвертое... Т. 1. С. 431.

³ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 21. М., 1992. С. 114.

У святых Отцов, в связи с таким самоотожествлением Спасителя с грешным человечеством, есть учение о естественном (существенном, природном) и относительном (личном, домо-строительном) усвоении. Пр. Иоанн Дамаскин, в своем замечательном сочинении «Точное изложение Православной веры», кратко изложил это святоотеческое учение: «*Должно еще знать, что усвоение бывает двоякое: одно – естественно и существенное, а другое – личное и относительное. Естественно 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 несколько 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 и поставил Себя наряду с нами. Вот что означает изречение: “быв по нас клятвa” (Гал. 3, 13)*»¹. Таким образом, по относительному, личному усвоению Христос не только стал за нас клятвою (Гал. 3, 13), но и сделался за нас грехом (1 Кор. 5, 21), вознес грехи наши в теле Своем (1 Петр. 2, 24), воспринял весь позор и бесчестие человеческого рода, чтобы Его смерть стала смертью за грехи всего мира.

4.3. Афтартодокетизм

Примером непонимания святоотеческого учения о естественности и добровольности страданий Христовых является учение *афтартодокетов* (VI в.), которые пытались довести понятие о совершенстве человеческой природы Христа до отрица-

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 25. М., 1992. С. 118.

ния в ней естественных человеческих свойств: возможности страдания, тленности и смертности и даже возможности принципиального изменения.

Возникла эта ересь в среде монофизитов, когда был поставлен вопрос: «следует ли тело Христово считать тленным или нетленным?». Севир Антиохийский ответил, что «по учению святых Отцов, оно тленно (φθαρτὸν)». А Юлиан Галикарнасский и единомысленный с ним Гайян Александрийский на этот же вопрос ответили наоборот: «по учению святых Отцов, оно нетленно»¹. Отсюда и произошло наименование последователей этого учения — *афтартодокеты* (τῶ ἀφθαρτοδοκῆται), что можно перевести как «призрачно-нетленники». Так началась монофизитская богословская дискуссия, которая со временем захватила и православных богословов. По сути, ответ Севира в данном случае был если не полностью православным, то, по крайней мере, отчасти правильным².

Юлиан, хотя и отрицал тленность плоти Христа, не отрицал единосутия Христа со всем человеческим родом, более того, он не отрицал реальность действия неукоризненных страстей в естестве Богочеловека, но давал этому своеобразное объяснение. Он учил, что если Христос есть новый Адам и воспринял совершенное человеческое естество (в этой предпосылке он ничем не отличался ни от Севира, ни от православных), то Он должен был быть чужд тления и неукоризненных немо-

¹ См.: Св. Иоанн Дамаскин. О ересьх вкратце / Полн. собр. твор. Спб., 1913. Т. 1. С. 146.

² Так считал, например, Леонтий Византийский (См.: Contra Nest. et Eutychn. PG 86, 1317D–1320A). Известные отечественные исследователи также согласны, что в данном случае богословская позиция православных и севириан совпадает (См.: Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 343; Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 46; Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении... С. 128 и др.).

щей в воспринятой Им совершенной плоти. Будучи последовательным монофизитом, он полагал, что в момент Воплощения Божественная природа Бога-Слова соединилась с Его человеческим естеством и сообщила ему Божественные свойства. Поскольку человеческая природа обожена до такой степени, что стала единой с Божественной во Христе, то о ее тлении и смерти нельзя говорить как о естественном явлении. Ибо тление и смерть — это исключительные проявления греховного состояния человеческого естества, а Христос чужд всякого греха и несовершенства.

Суждения Юлиана поставили его перед серьезной проблемой — как в этом случае объяснить евангельские слова о голоде, жажде, сне, утомлении и смерти Христа, ибо все это является свидетельством о наличии тления в плоти Господа. В решении этого богословского вопроса Юлиан стал настаивать, что в определенные моменты Своего земного существования Христос попускал *совершенно противоестественным для человеческой природы* тлению, страданию и смерти проявляться в Его жизни, чтобы избавить род человеческих от этих бед. Эти страдания носили условный «снисходительный» противоестественный характер. Юлиан категорически отвергал традиционную святоотеческую мысль о негреховном естественном тлении, в смысле наличия «*страдательных состояний человека*»¹, которое обусловлено не греховностью, но тварной ограниченностью и несамодостаточностью человеческой природы. Таким образом, Юлиан, чтобы выбраться из этого богословского затруднения, сделал вывод, что не только плоть Христа, но и Его страдания должны именоваться нетленными. В конце концов, афтартодокеты пришли к радикальному монофизитскому выводу, что человеческое естество Христа с первого момента Воплощения было таким же нетленным как и после Его Воскресения², что

¹ См.: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 28. М., 1992. С. 120.

² Там же.

единение природ во Христе столь тесно, что нужно говорить не только о едином естестве, но о Его единой сущности и едином свойстве, и поэтому «и самую слезу Христа должно называть нетленною и Божественною, и плюование Его Божественным».

Опасность суждений Юлиана и его последователей заключалась в том, что, выдвигая учение о нетленности тела Христова, они не только последовательно развивали монофизитскую доктрину, но и создавал новую антропологию, согласно которой естественные (безупречные) страсти имеют отношение только лишь к поврежденному грехом человеческому естеству. По мнению афтартодокетов «смерть – это удел грешников»¹. Проф. В.В. Болотов, анализируя заблуждения афтартодокетов, указывал на их непонимание того, что «о первозданном человеке нельзя сказать, что он не нуждался в питании и не подлежал усталости; так что тот момент, который юлианисты, вслед за Филоксеном понимают как наказание за грех, имеет значение лишь количественного, а не качественного отличия. Поэтому мы и можем без затруднения признать естественность этих πάθη ἀδιάβλητα [неукоризненных страстей] в человечестве Христовом»². То есть, если для православных, в данном случае и для Севира, «страдания даны были уже в самой природе человечества – оно страдало по природе (κατὰ φύσιν), то Юлиан не признавал этой физичности»³. Своей антропологией Юлиан разрывал единосущие человеческого естества Господа с естеством всех людей. Хотя он формально отрицал докетизм, но по сути он привносил его в свою сотериологическую концепцию тем, что согласно его представлению Господь противоестественно и мнимо (δοκῆσει), а не по истине (согласно естеству) испытал голод, жажду, распятие и смерть.

Краткий итог полемики с афтартодокетами подвел пр. Иоанн Дамаскин. Он указал на вероучительную недопустимость докетических идей: «Если бы оно (тело Господа – В.Л.) было не-

¹ Нелюбов Б.А. Древние Восточные церкви. Загорск, 1972. С. 57.

² Болотов В.В. Указ. соч. С. 346.

³ Там же. С. 345.

тленно, то не было бы одинаково с нашей сущностью, и в таком случае то, о чем говорит Евангелие, как о совершившемся – алкание, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть, – совершилось бы лишь призрачно, а не в действительности. Если же (все это) совершилось призрачно, то и тайна домостроительства нашего спасения является лишь ложью и представлением на сцене, и Господь призрачно, а не поистине соделался человеком, и мы спасены призрачно, а не в действительности»¹.

Глава 5

ДВЕ ВОЛИ И ДВА ДЕЙСТВОВАНИЯ В ГОСПОДЕ ИИСУСЕ ХРИСТЕ

Любое разумно-свободное естество не может быть без воли (θέλησις или θέλημα), а воля без свойственного ей действия (ἐνέργεια). Поскольку Церковь исповедует существование двух природ во Христе: Божественной и человеческой, то, соответственно, исповедует во Христе и две воли, и два действия.

В пользу учения о двух волях и двух действиях во Христе свидетельствуют многие места из Священного Писания: Мк. 6, 48; 7, 24; 9, 30; Мф. 26, 17; 27, 34; Ин. 1, 43; 7, 1; Фил. 2, 8; 1 Ин. 5, 21 и др.

Святые Отцы всегда указывали на существование двух волей во Христе, Божественной (единой у Отца, Сына и Святого Духа) и человеческой (единосущной всем людям в силу воспринятой совершенной человеческой природы).

Например:

Св. Афанасий Великий, изъясняя слова Господа, произнесенные пред страданиями в Гефсиманском саду (Мф. 26, 39), писал: *«Здесь являет Господь две воли Свои: одну человеческую по плоти, другую Божественную. Человеческая воля по немощи плоти, жела-*

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... М., 1992. С. 120.

ет, чтобы отдалены были страдания, а Божеская подкрепляет ее, и изъясняет готовность на страдания»¹.

Св. Григорий Нисский, толкуя те же слова из Евангелия, пишет: «*Страшиться страданий свойственно немощи человеческой, почему и сказал Господь: “дух убо бодр, плоть же немощна” (Мф. 26, 41); а твердая готовность воспринять на Себя страдания относится к воле и силе Божественной, по домостроительству. Итак, иная воля в Нем Божеская, и иная воля человеческая»².*

Св. Григорий Богослов³, св. Амвросий Медиоланский⁴, св. Кирилл Александрийский⁵ и др. Отцы, при толковании этих слов Иисуса Христа, также учили о двух волях во Христе.

Однако в нач. VII в. это святоотеческое учение пришлось защищать от нападок монофизитов. Один из первых, кто вступил в полемику с монофизитами, был св. Софроний Иерусалимский. В своем соборном Послании он изложил Православное учение о двух волях во Христе так: «*Один и тот же, будучи Христом и Сыном Единородным, есть нераздельный в двух естествах, и производит действия естественно свойственные той и другой сущности, сообразно существенному каждой качеству или естественному свойству...*»⁶. «*Эммануил, будучи единым и в тоже время двойственным, как Бог и человек, являл истинные действия того и другого естества, совершая одно одним, другое другим естеством...*»⁷. «*Каждое из естеств во Христе производило действия ему свойственные в общении с другим, не допуская ни разделения, ни превращения, и сохраняя различие от другого, в неразрывном с ним общении и сочетании»⁸.*

¹ Св. Афанасий Великий. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан... Т. 3. С. 273.

² Св. Григорий Нисский. Против Аполлинария / Творения: В 8-ми ч. М., 1861–1871.

³ Св. Григорий Богослов. Слово 30. О богословии четвертое... Т. 1. С. 439.

⁴ Ad. Grat. Imper. Lib. II.

⁵ Св. Кирилл Александрийский. О вочеловечении Господа // Христианское чтение. СПб., 1847. Август. С. 205.

⁶ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. СПб., 1996. Т. 4. С. 149.

⁷ Там же. С. 149.

⁸ Там же. С. 150.

Пр. Максим Исповедник, продолжив дело, начатое св. Софронием, дал наиболее полное и четкое богословское обоснование церковного учения о двух волях во Христе, поэтому мы подробнее остановимся на его рассуждениях.

Он исходил из того, что воля является онтологической характеристикой естества, а не лица: *«Как жизни растительной естественно принадлежит движение, служащее к питанию, возрастанию и размножению рода, а чувствующей – движение по чувственному влечению; так и жизни разумной естественно принадлежит движение свободное; свобода же, по определению блаж. Диадокха Фотикийского, есть воля. А поскольку Бог-Слово соделался плотью с душой разумной, то Он существенно имел волю и как человек»*¹.

При этом он различал «природную волю» (φυσικὸν θέλημα), которая *«есть естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы»*², от, так называемой, «гномической» воли (γνωμικὸν θέλημα) – воли выбирающей, которая склоняется к тому или иному решению после выбора различных мотивов, после колебания между добром и злом. «Гномическая» воля избирает способ употребления или реализации «природной» воли и связана с личной мотивацией, поэтому она также называется личной волей (θέλημα ὑποστατικὸν) человека. Поскольку наши желания часто не соответствуют требованиям природы, постольку «гномическая» воля есть «произвол», нарушение свободы «природной» воли³. По учению пр. Максима «гномическая» воля как на-

¹ Oper. S. Maximi. Tom. II. Disput. cum Pyrrh, p. 167–168.

² PG 91, 45D–48A.

³ Различие и характер взаимоотношений «природной» и «гномической» воли можно пояснить таким примером. Если человек хочет пить, то в этом проявляется его «природная» воля, присущая каждому человеку независимо от личности. Когда же человек начинает выбирать: «что выпить...? Сколько выпить...?», то здесь проявляется «гномическая» воля, осуществляющая конкретный выбор, характеризующий личность данного человека.

чало греха стала достоянием человека только после грехопадения, когда он опытно познал добро и зло и стал стремиться к удовольствиям вопреки «природной» воле¹. Поэтому Христос, имея Божественную Ипостась, не имел человеческой греховной «гномической» воли, а значит, не испытывал сомнений и колебаний в отношении исполнения Божественной воли.

Во время диспута св. Максима с монофелитами последние пытались доказать противоречивость, излагаемого св. Максимом, учения о «природной» воле. Они выдвигали такое возражение: «Если хотения станем относить не к лицу, а к естеству; то, при разнообразии человеческих хотений, людей следовало бы называть различными по самому естеству». На этот аргумент святой Отец ответил четким изъяснением различия между волей природной и личной (гномической): *«Не одно и то же значит: хотеть вообще (природная воля – В.Л.) и хотеть так или иначе (личная (гномическая) воля – В.Л.). Хотеть вообще, равно как и видеть вообще, относится к естеству, потому что это свойственно людям. Но хотеть так или иначе, равно как и видеть так или иначе, верхнее или нижнее – относится не к естеству, а к употреблению естественной способности хотения или зрения, и принадлежит единственно тому, кто делает такое употребление из своей способности, тем самым отличает его от других»*². Это важное различие позволяет ясно изложить православное учение о двух природных (естественных) волях и действиях во Христе: *«Поскольку во Христе два естества, то утверждаем, что в Нем и две естественные воли и два естественные действия. Но как два естества Его составляют одну ипостась, то говорим, что Один и тот же и желает, и действует естественно – по обоим естествам... желает и действует в том и другом естестве, при взаимном общении обоих»*³.

¹ Подробнее об этом см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе / Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 113–144.

² Oper. S. Maximi. Tom. II. Disput. cum Pyrrh, p. 162.

³ Ibid. p. 160–161.

Отвечая на возражение монофелитов, будто бы единство лица у действующего не позволяет думать иначе как о едином действовании Иисуса Христа, пр. Максим отмечает: «Если скажем, что в Господе одно только действие, то оно будет или Божеское, или человеческое, или ни то, ни другое. Если Божеское, то должны будем признать Его только Богом, не имеющим человеческого естества. Если человеческое, то признаем Его только человеком. Если же действие Его ни Божеское, ни человеческое, то Он ни Бог, ни человек, не единосущен ни Отцу, ни нам, следовательно Он и не Христос»¹.

Пр. Максим часто использовал для своей аргументации подтверждающие примеры из Священного Писания: Ин. 17, 24; Мф. 27, 33; Ин. 7, 14; Мк. 9, 30; 7, 24; 6, 48; Лк. 22, 9; Евр. 10, 5. Фил. 2, 8. Например, Фил. 2, 8 он толковал так: «В Послании к Филиппийцам Божественный апостол говорит о Нем: “послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя” (2, 8). Был послушлив добровольно или недобровольно? Если недобровольно, то не было бы послушания, а было бы насилие. Но Господь был послушлив не как Бог, а как человек. Ибо как Бог, Он не мог быть ни послушным, ни преслушным: потому что сие, как говорит божественный Григорий, свойственно подчиненным. Следовательно Христос имел волю и как человек»². На этом примере видно, насколько толкования святого Максима обладают неотразимой убедительностью.

Выражение, встречающееся в Корпусе Ареопагитикум, о богомужном действовании (θεανδρικῆ ἐνέργεια) Иисуса Христа, пр. Максим (вслед за св. Софронием Иерусалимским) изъяснил в смысле именования одним названием двух различных, неслитно соединенных действований. Это изъяснение пространно изложено в соборном Послании св. Софрония³ и в полемических сочинениях пр. Максима, где приводится пример раскаленного меча и двух сросшихся вещей. В сокращенном виде эти сужде-

¹ Ibid. p. 187–188.

² Ibid. p. 179.

³ См.: Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 4. С. 153–154.

ния представлены у пр. Иоанна Дамаскина¹. Характер взаимоотношения двух волей в единой ипостаси Христа в полной мере не поддается рациональному истолкованию, поэтому святые Отцы предпочитали излагать ответ на этот вопрос посредством ярких образов (раскаленный меч, душа и тело в едином человеке и т. п.). В наше время В.Н. Лосский писал: «Свойственные двум природам воли различны, но Тот, Кто изволяет — Один, хотя изволяет он соответственно с каждой из обеих природ... воля человеческая свободно подчиняется воле Божественной. Однако эта свобода — не наша свобода воли, не *γυωμικὸν θέλημα*, не способность выбора, свойственная человеческой личности. Божественное Лицо Слова действительно не имело нужды выбирать, обдумывать, на что решиться. Выбор — это ограничения, свойственные нашей пониженной свободе; если человечество Христа могло хотеть по-человечески, Его Божественная Личность не выбирала, Она не применяла свободного выбора, как применяют его личности человеческие. Воля Божественная, говорит Иоанн Дамаскин, позволяла воле человеческой изволять, полностью проявлять то, что свойственно человеку. Она каждый раз так предшествовала воле человеческой, что человечество Христа хотело «Божественно», хотело в согласии с Божеством, Которое давало человечеству полностью себя проявлять. Так Его тело испытывает голод и жажду, душа Его любит, скорбит (о смерти Лазаря), возмущается, Его человеческий дух прибегает к молитве, которая есть пища всякого тварного духа. Две эти естественные воли не могли прийти в столкновение в Личности Богочеловека. Гефсиманская молитва была выражением ужаса перед смертью, была реакцией, свойственной всякой человеческой природе, особенно же природе нерастленной, которая не должна была испытывать смерти»².

¹ См.: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 19. М., 1992. С. 111–113.

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 111–112.

Подводя итог полемики православных с монофелитами, можно сказать, что по сути возражения монофелитов против «двух волей» во Христе сводились к отрицанию «природной» воли человеческого естества Христа, которую они пытались отождествить с волей «гномической». Заслуга пр. Максима состояла в том, что он не допустил смешения этих важных богословских понятий, четко описал сферу их употребления как в антропологии, так и в христологии и показал, что «человеческая воля Христа, как и самая природа — по сущности тождественная с нашею, — in actu безгрешна сама по себе; ипостасное соединение исключает для нее лишь мыслимую в первоизданной природе потенцию уклонения от преобладающей склонности к добру: в этом ее отличие от нашей воли»¹.

Отцы VI Вселенского Собора, внимательно рассудив о всем, что касается двух волей и действий во Христе, изложили православное учение по этому вопросу. В итоговом вероопределении Собора, в частности, говорится: *«Также проповедем, согласно учению святых Отцов, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, и две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики, да не будет, но человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле... Как плоть Его называется и есть плоть Бога Слова, так и естественная воля Его плоти называется и есть собственная воля Бога Слова, как Сам Он говорит: “яко снидох с небесе, не да творю волю мою, но волю пославшаго Мя Отца” (Ин. 6, 38), называл Своею волею волю плоти, поелику и плоть стала Его собственною плотию. Как все святая и непорочная одушевленная Его плоть, будучи обожена, не уничтожилась, но осталась в своем собственном месте и положении, так и Его человеческая воля, будучи обожена не уничтожилась, а сохранилась,*

¹ Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. Спб., 1888. С. 207.

согласно с Григорием Богословом, который говорит: “воля того, мыслимого в Спасителе, будучи всецело обожена, не прекословит Богу”. Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, то есть божественное действие и человеческое действие, согласно с богопроповедником Львом, говорящим ясно: “каждое естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим, когда, то есть, Слово совершает то, что свойственно Слову, и плоть приводит в исполнение то, что свойственно плоти”. Не будем выдавать за одно естественного действия Бога и твари, чтобы не возвести сотворенного в божественную сущность, и не низвести превосходства божественного естества на место, приличное тварям. Одному и Тому же приписываем и чудеса и страдания, соответственно тому и другому естеству, из которых Он состоит, и в которых Он имеет бытие, как сказал чудный Кирилл. Итак, оградив со всех сторон нераздельное и неслиянное, провозгласим все сказанное в коротких словах. Веруя, что Господь наш Иисус Христос, истинный Бог наш, есть один от Святой Троицы и по Воплощении, говорим, что два Его естества проявились в одной Его ипостаси, в которой Он истинно, а не призрачно заявил Себя чудесами и страданиями в течение всей Своей домостроительной жизни, с обнаружением естественного различия в той же одной ипостаси в том, что то и другое естество хочет и производит свойственное себе в общении с другим. Поэтому-то мы и признаем две естественные воли и действия, согласно сочетавшиеся между собою для спасения рода человеческого»¹.

Можно сказать, что и в вопросе о двух волях во Христе православные Отцы, по сути, отстаивали учение о совершенстве двух Его природ. Ибо, если бы во Христе не было Божественной и человеческой воли, то оба эти естества не имели бы природной полноты, а, значит, не имели бы и природного совершенства.

¹ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. СПб., 1996. Т. 4. С. 221–222.

Глава 6

**ИПОСТАСНОЕ ЕДИНСТВО ДВУХ ПРИРОД
В ГОСПОДЕ ИИСУСЕ ХРИСТЕ**

Православная Церковь исповедует, что соединение Божественной и человеческой природы произошло в единой ипостаси Господа нашего Иисуса Христа. При таком ипостасном соединении (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), как сказано в Халкидонском вероопределении, нисколько не нарушилось *«различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества»*.

Халкидонское выражение о том, что два естества в Господе Иисусе Христе соединены *«в одно лицо и единую ипостась»* (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) требует особых разъяснений, связанных с достаточно длительным периодом становления богословского значения терминов «лицо» (πρόσωπον) и «ипостась» (ὑπόστασις)¹. В дохристианскую эпоху слово «лицо» (πρόσωπον) использовалось в описательном плане и могло означать внешнюю форму (μορφή), физиономию, маску актера (личину) или юридическую роль. Слово «ипостась» (ὑπόστασις) в это время использовалось для указания на обособлено существующий объект природы и часто употреблялось как синоним слов «сущность» (οὐσία), а иногда и «природа» (φύσις). Специфическое триадологическое значение, которое эти термины приобрели в христианском богословии, обусловлено трудами Отцов каппадокийцев. Они, излагая учение о Пресвятой Троице, стали отличать «ипостась» от терминов «природа» и «сущность»² как

¹ Аргументированный обзор и анализ истории становления этих богословских терминов содержится в работе свящ. Олега Давыденкова, на которую мы, в данном случае, и опираемся (Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 21–40).

² Например, свт. Василий Великий: *«...ни разность ипостасей не разрушает непрерывности естества, ни общность сущности не сливает отличительных признаков»*. Ad Gregorium. PG 32, 332–333.

частное от общего и отождествлять «ипостась» с понятием «лицо» (πρόσωπον)¹.

В христологических сочинениях различие в употреблении терминов «ипостась» и «природа» наметилось в «Послании к армянам о вере» (435 г.) святителя Прокла Константинопольского. В Послании говорится о единой ипостаси во Христе, с указанием на Его природную двойственность².

Наиболее важным в этом плане явилось решение Халкидонского Собора (451 г.), который в своем вероучительном определении четко различил термины «природа» и «ипостась» и окончательно сблизил последний с термином «лицо» (πρόσωπον). О. Иоанн Мейендорф отмечает, что «отождествление πρόσωπον и ὑπόστασις было действительно принято на Халкидонском Соборе, но только поскольку оно вновь укрепляло и объясняло значение πρόσωπον»³. Кроме этого на Соборе были утверждены еще четыре термина, которые апофатическим образом указывают на тайну соединения двух природ во Христе: «*неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно*» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως). После Халкидонского Собора еще более ста лет происходило осмысление этого решения и рецепция указанной терминологии в обновленном значении.

В период после V Вселенского Собора (553 г.) и до нач. VIII в. христологическая терминология обретает законченность и стройность. Термины «ипостась» (ὑπόστασις) и «лицо» (πρόσωπον) отождествляются и четко различаются с другой парой синонимичных терминов «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία). Данное событие тесно связано с введением в богословскую лек-

¹ Свт. Григорий Богослов: «...вы озаряйтесь единым и тройственным светом – тройственным в отношении к особенным свойствам, или к ипостасям (ὑποστάσεις), или к Лицам (πρόσωπα)». Orat. in sanct. lum. PG 36, 345.

² «'Εγὼ γὰρ ἕνα εἶδός τε καὶ διδαχθεὶς εὐσεβῶς υἱόν, μίαν ὁμολογῶ τῆν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγον ὑπόστασιν»; цит. по: Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г. С. 325

³ Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г. С. 38

сику нового важного христологического термина «воипостасный» (ἐνυπόστατον), появление которого традиционно связывается с именем Леонтия Византийского¹.

Данный термин имеет отношение к важному положению из аристотелевской системы философии, согласно которой не существует природы безипостасной. По мысли Леонтия, если нет природы безипостасной (это утверждение для него являлось

¹ Вопрос об авторе этого термина можно считать еще открытым, ибо в это же самое время этот термин использовал другой Леонтий — Иерусалимский, скифский монах, единомышленник Иоанна Максенция, который в своих сочинениях полемизировал с несторианами, еutihанами и оригенистами. Леонтий Иерусалимский полемизировал, в том числе, и с Леонтием Византийским — палестинским оригенистом, ближайшим помощником вождя палестинских оригенистов аввы Нонна, пытавшегося на оригенистских началах осуществить решение богословских проблем того времени и тем самым показать богословские преимущества концепции Оригена и его последователей (прежде всего Евагрия). В своем сочинении «Эпилизис» Леонтий Византийский допускал онтологическую возможность предсуществования человечества или человеческой природы Христа, в связи с чем он «едва избежал, вероятно при помощи явно намеренных неясных словесных выражений, обвинения в ереси. Он формально не исповедовал факт предсуществования. Однако, — как отмечал о. Иоанн Мейендорф, — он остался верным Евагрию, ибо отрицал предсуществование только в отношении «человечества» Христа... Но Леонтий не отрицал предсуществование Христа в качестве ума, вечно связанного с Логосом καθ' ὑπόστασιν и κατ' οὐσίαν». Поэтому «ясно, что диалектика Леонтия (Византийского — В.Л.) не соответствует тринитарному словарю каппадокийцев, на который он, впрочем, ссылается при случае и по обязанности... Только когда термин ἐνυπόστατον был интегрирован в перспективу, вполне чуждую перспективе Леонтия (Византийского — В.Л.), когда было принято, что ипостась Христа не отличается от ипостаси Логоса, предсуществующей и взявшей на себя человеческую природу (которая в этом смысле есть ἐνυπόστατον), когда во всей ясности и в соответствии с Кириллом было определено, что халкидонская двойственность природ не устраняет факта единства субъекта во Христе и что этим субъектом был предсуществующий Логос, тогда истинный вклад Леонтия занял подобающее ему место в истории христологии. Таким образом, его имя пережило осуждение оригенизма в 553 году». (См. подробнее об этом работу прот. И. Мейендорфа. Христос... С. 84–129).

непререкаемым), то отсюда вовсе не следует, что природа всегда существует только в своей ипостаси, но она может реализовываться и в ипостаси иного рода. Поэтому возможны как одноприродные ипостаси, так и ипостаси, ставшие реализацией различных природ. Классическим примером ипостасного соединения различных природ является человек, который, будучи единой ипостасью, состоит из двух природ — души и тела¹. Как писал Леонтий Иерусалимский: «*Душа же со своим телом различаются по природе, соединяются по ипостаси...*»².

Леонтий Византийский четко различал «ипостась» от «природы», которая является «воипостасной» (ἐνυπόστατον) и писал: «*Не одно и то же ὑπόστασις и ἐνυπόστατον. Ибо каждая ипостась означает кого-то, а ἐνυπόστατον означает сущность (природу). Ипостась означает лицо, определяемое свойствами, а “воипостасность” указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а само по себе не созерцается*»³. Таким образом в VI в. было проведено окончательное терминологическое разграничение понятий «природа» и «ипостась».

Указанное терминологическое различие задавало строгие рамки для богословских формулировок. Если до этого в антиохийских сочинениях термин «ипостась» использовался для обозначения человеческой природы Христа, то с появлением учения о воипостасности такое словоупотребление стало невозможным, ибо, как пишет Леонтий Иерусалимский, «*мы согласны с ипостасью, если она мыслится как сложенная из природ, а если из ипостасей, то нет*»⁴.

¹ Стоит заметить, этот пример с человеком активно использовали как православные, так и монофизиты, что может вызвать некоторое недоумение. Необходимо быть внимательным при рассмотрении этих интерпретаций, ибо для православных этот пример свидетельствовал о возможности ипостасного единения различных природ (души и тела), а для монофизитов этот пример указывал, как им казалось, на возможность природного единения двух естеств.

² PG 86, 1288D.

³ Contra Nest. et Eut. PG 86, 1277D.

⁴ PG 86, 1585D.

После раскрытия учения о «воипостасности» значение термина «ипостась» уже не может быть сведено к понятию индивидуальной субстанции (природы с индивидуальными особенностями), ни тем более отождествляться с самими индивидуальными свойствами. Прот. Г. Флоровский пишет об этом так: «ипостась» *«не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше, не есть признак вообще... Ипостась описывается разделяющими свойствами, но не они образуют ипостась»*¹.

В связи с понятием о «воипостасности» в послехалкидонский период получил распространение богословский термин — «сложная ипостась» (*σύνθετος ἰπόστασις*). Этот термин впервые употребил Леонтий Иерусалимский², позднее он встречается в Деяниях V-го Вселенского Собора, в сочинениях св. Софрония Иерусалимского³, св. Максима Исповедника⁴, пр. Иоанна Дамаскина и у других Отцов.

¹ Прот. Георгий Флоровский. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 123–124. Свящ. Олег Давыденков соотношение между понятиями «природа» и «ипостась» описал так: «Следствием учения о «воипостасности» является отказ от попыток мыслить «ипостась» в категориях природы. Ипостась представляет собой некоторый несводимый к природе элемент, вместе с природой образующий особь. Соотношение между природой и ипостасью можно выразить следующим образом. Природа есть некоторая качественность, тогда как ипостась — конкретный носитель качеств. Ипостась, заключая в себе природу, определяет способ существования, или образ бытия природы, является принципом ее индивидуализации, началом, в котором природа обретает свое действительное существование и в котором созерцается. Природа по отношению к ипостаси является ее внутренним содержанием. Впрочем, следует иметь ввиду, что это различие носит методологический характер, ибо как природа без ипостаси есть лишь общее понятие, так и ипостась без природы не более чем абстрактный принцип» (Указ. соч. С. 30).

² См.: Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г. С. 117.

³ См.: Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 4. С. 147.

⁴ См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. Спб., 1888. С. 146.

Пр. Иоанна Дамаскин, обобщив традиционное святоотеческое употребление этого термина, так определил его содержание: «Бог-Слово воплотился, восприняв от Богородицы начаток нашего состава – плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, так что сама ипостась Бога-Слова соделалась ипостасью для плоти, и прежде бывшая простою, ипостась Слова соделалась сложною (ὡστε αὐτὴν χρηματίσαι τῇ σαρκὶ ὑπόστασιν τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν καὶ σύνθετον γενέσθαι τῇ πρότερον ἀπλῆν ὄψαν τοῦ Λόγου ὑπόστασιν) – именно сложною из двух совершенных естеств Божества и человечества»¹, то есть «сложная ипостась» Иисуса Христа – это результат соединения двух ипостасей (такое несторианское понимание отвергнуто 5-м анафематизмом V-го Вселенского Собора), но Ипостась Бога-Слова, воипостазиравшая человеческую природу.

Таким образом, человеческая природа Иисуса Христа получила бытие в иной, предсуществовавшей Божественной Ипо-

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. 7. М., 1992. С. 84.

В другом своем христологическом произведении св. Иоанн дал более развернутое толкование этого термина: «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 приятием плоти, одушевленной разумной и мыслящей душой, оставшись Тем же, Чем и был, Богом совершенным, и ставши тем, чем не был, совершенным Человеком, восприняв природу, не ипостась, природу не внеипостасную, но в Нем обретающую ипостась и Его имеющую ипостасью – 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 безтелесную и невестественную, а тело вещественную, но поскольку они принадлежат одному, они имеют одну ипостась» (Св. Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси. П.9 / Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перев. и комм. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М., 1997. С. 90–91.

стаси. Эту мысль отстаивали святые Отцы, особенно св. Кирилл Александрийский в полемике с Несторием¹. Леонтий Иерусалимский в однозначном виде, используя соответствующую богословскую терминологию, эту мысль высказал так: «*в последние времена Само Слово, облекши плотью Свою Ипостась и Свою природу, которые существовали прежде Его человеческой природы и которые прежде веков были бесплотны, воплостазировало Свою человеческую природу в Свою собственную Ипостась (τῆ ἰδιᾶ ὑποστάσει ἐνυπέσθησεν)*»². «Иными словами, Сама Ипостась Второго Лица Пресвятой Троицы, Сына Божия, явилась принципом индивидуализации человечества Спасителя и сообщила ему способ его существования»³.

Понимание сложной ипостаси Христа, как соединение двух различных ипостасей, осуждено решением V-го Вселенского Собора (5-й анафематизм): «*Если кто понимает единую ипостась (μίαν ὑπόστασιν) Господа нашего Иисуса Христа так, будто она принимает на себя обозначение многих ипостасей (ἐπιδεχομένην πολλῶν ὑποστάσεων σημασίαν), и через это старается ввести в тайну (Воплощения) Христа две ипостаси... а не исповедует, что Слово Божие соединилось с плотью ипостасно (σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἐνωθῆναι), и потому едина ипостась... и что так именно святой Халкидонский Собор исповедует единую ипостась Господа нашего Иисуса Христа: тот да будет анафема. Ибо Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Святой Троицы – Бог Слово*»⁴. Поэтому в сочинениях позднейших святых Отцов выражения «Ипостась Христа» или «сложная Ипостась» равнозначны выражению «Ипостась Бога-Слова», более того, последнее вы-

¹ Он писал Несторию: «Слово, соединив с Собою ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) тело одушевленное разумной душой, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком, и наименовало Себя Сыном Человеческим» (Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 1. С. 145).

² Adv. Nest. V, 28. PG 86, 1748.

³ Свящ. О. Давыденков. Указ. соч. С. 31.

⁴ Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996. Т. 3. С. 471. Греч. текст по: свящ. О. Давыденков. Указ. соч. С. 145.

ражение употребляется как предпочтительное¹, потому что позволяет отчетливее дистанцироваться от несторианства.

Согласно Халкидонскому вероопределению, ипостасным единением двух природ во Христе «нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества», т. е. после Воплощения Бога-Слова не произошло изменения Божества в человечество и человечества в Божество. Однако это не значит, что оба естества не имеют взаимовлияния. В силу ипостасного единения естеств происходит «общение свойств» двух природ (ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων — буквально: «взаимозамена именований»; латинский эквивалент этого термина — *communicatio idiomatum*), так что свойства человеческой природы приписываются Божеству (например: «Если бы познали (премудрость Божию), то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2, 8)), а свойства Божественной природы приписываются человеческому естеству Иисуса Христа (например: «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13)).

В следствие «общения свойств» допустимыми являются так называемые теопасхитские (от «Θεός» — Бог и «πάσχω» — страдаю) выражения, которые часто встречаются в святоотеческих творениях. В них, при ясном указании на Божественность Лица Спасителя, говорится о Его страданиях и смерти. Например: «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»² или «Само Слово Божие воплотившееся было повешено на древе»³ и т. п. Употреб-

¹ Например, в «Точном изложении Православной веры» пр. Иоанн Дамаскин выражение типа: «Слово Божие сделалось ипостасью для Своей плоти» употребляет более 10-ти раз. (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. Спб., 1913. С. 122, 123, 140, 142 (дважды), 146, 147, 149, 195 (дважды), 203, 206 и т. д.).

² Св. Игнатий Антиохийский. Послание к Римлянам 6, 3 // Писания мужей апостольских / Пер. с древнегреч. прот. П. Преображенского. Спб., 1895.

³ Св. Иринея Лионский. Пять книг против ересей. Кн. 5 / Сочинения. Спб., 1900. С. 484.

ление теопасхитских выражений не означает, что Божественная природа буквально претерпевала страдания, но, как изъяснил это св. Афанасий Великий, *«то, что претерпевало человеческое тело Слова, то, соединенное с ним Слово, относило к Себе»*¹.

Глава 7

ГОСПОДЬ ВОСКРЕСШИЙ

Воскресение Господа нашего Иисуса Христа ознаменовало Его победу над диаволом, грехом и смертью, стало реальным свидетельством, совершенного Им, спасения человеческого рода, открыло путь ко всеобщему воскресению, поэтому апостол Павел говорит: *«если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша»* (1 Кор. 15, 14).

Воскресение Христово стало онтологическим преображением мира, ибо законы греха и смерти, возобладавшие над человеком и всем творением после грехопадения, были разрушены, они утратили свою неотвратимость и теперь каждый верный ученик Христов имеет возможность жить не «по плоти», но «по Духу». *«Поэтому, — пишет В. Лосский, — 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»... через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью»*².

После Воскресения Христова изменяется и способ существования человеческого естества Спасителя. С одной стороны, оно не утрачивает своей реальности и природной полноты: Сам Господь говорит, что Он не дух и не призрак, поскольку *«дух плоти и костей не имеет»* (Лк. 24, 39); апостолы видят раны

¹ Св. Афанасий Великий. Послание к Епиктету... Т. 3. С. 296.

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 286.

от гвоздей на руках и ногах Спасителя; апостолу Фоме предлагалось вложить перст в эти раны; в присутствии учеников Господь вкушал пищу (Лк. 24, 42–43). С другой стороны, Его человеческая природа после Воскресения проявляет удивительные свойства: Господь проходит сквозь запертые двери (Ин. 20, 19); внезапно исчезает на виду у Клеопы и его спутника (Лк. 24, 31), являлся двоим ученикам «в ином образе» (Мк. 16, 12), порой был неузнаваем для близких учеников (Ин. 21, 4).

Пр. Иоанн Дамаскин писал, что после Воскресения человеческая природа Иисуса Христа преобразилась, но смысл этого преобразования для нас открыт лишь частично, известно, что Его прославленная плоть совлеклась тленности и смертности: *«После же воскресения из мертвых Христос устранил от себя все немощи – разумею тленность – голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо если Он и вкушал пищу после Воскресения, то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домогостроительства, удостоверяя истинность Своего Воскресения и показывая, что одна и та же плоть пострадавшая и воскресшая. Из частей же природы человеческой Он не устранил от Себя ни одной – ни тела, ни души, но имеет как тело, так и душу разумную и мыслящую, желающую и деятельную и таким образом Он восседает одесную Отца, как Бог и человек желая нашего спасения»*¹.

В Символе веры Православная Церковь исповедует Воскресшего Господа *«сидяща одесную Отца»*. Это известное выражение в Церковном Предании всегда понималось как указание на два свойства воскресшей плоти Спасителя: 1) неизменность прославленного человеческого естества Господа, 2) равночестие в достоинстве и славе воплотившегося и воскресшего Сына Божия со Отцем и Духом.

Святитель Василий Великий писал об этих свойствах так: *«думаю, что стоянием и сидением выражается непоколеблемость и совершенное постоянство естества... А десною стороною означает рав-*

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 4. Гл. 1. М., 1992. С. 121.

ночестие достоинства»¹. Мысль о равночестии в славе воскресшего Спасителя более развернуто изложена пр. Иоанном Дамаским: «Говоря, что Христос телесно воссел одесную Бога и Отца, мы разумеем правую сторону Отца не в смысле пространства. Ибо каким образом Неограниченный может иметь пространственно правую сторону? Правая и левая сторона суть принадлежность того, что ограничено. Под правой стороной Отца мы разумеем славу и честь, в которой Сын Божий, как Бог и единосущный Отцу, пребывает прежде веков и в которой, воплотившись в последок дней, восседает и телесным образом, по прославлении плоти Его. Ибо Он вместе с плотию Своею чувствуется единым поклонением от всей твари»².

По мысли святых Отцов, воскресшая и преображенная плоть Спасителя, была осязаема и видима для людей, в таком же виде Господь явится и во время Второго Своего пришествия — в видимой и осязаемой плоти. Пр. Иоанн Дамаскин писал: «Как восшествие от земли на небо, так и нисшествие обратно суть действия тела ограниченного, ибо «также придет, — сказано, — к вам, им же образом видите Его идуща на небо» (Деян. 1, 11)»³. Халкидонский принцип «нераздельности» и «неразлучности» двух природ во Христе относится и к воскресшему состоянию Богочеловека. Святитель Григорий Богослов категорически отвергал любую мысль о том, что до Второго пришествия Господь «отложил» от Божества Свою воскресшую плоть: «Если кто говорит, что теперь отложена Им плоть, и Божество пребывает обнаженным от тела, а не признает, что с воспринятым человечеством и теперь пребывает Он, и придет; то да не узрит таковой славы Его пришествия! Ибо где теперь тело, если не с Воспринявшим оное? Оно не в солнце, как пустословят манихеи, положено, чтобы прославиться безславием; оно не разлилось и не разложилось в воздухе, как естество глоса и изливание запаха и полет неостанавливающейся молнии. Иначе

¹ Св. Василий Великий. Творения: В 5-ти т. Репринт. М., 1993. Ч. 3. С. 252.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 4. Гл. 2. М., 1992. С. 121–122.

³ Там же. С. 121.

как объяснить то, что Он был осязаем по воскресении (Ин. 20, 27), и некогда явится тем, которые Его прободали (Ин. 19, 37)? Божество само по Себе невидимо. Но, как думаю, Христос придет, хотя с телом, впрочем, таким, каким явился, или показался, ученикам на горе, когда Божество преобледило плоть»¹.

Воскресшее тело Спасителя преобразует состояние воскресших тел человеческих во время Его славного Второго пришествия, как учил этому апостол Павел: *«мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, [которою] Он действует и покоряет Себе все»* (Фил. 3, 20–21). Имея такое славное обетование, каждый православный христианин в терпении ожидает это великое событие, исповедуя устами и сердцем: *«чаю Воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь»*.

¹ Св. Григорий Богослов. Послание к пресвитеру Кледонию, первое... Т. 2. С. 10.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Конечно, в рамках небольшой работы нет возможности подробно осветить все аспекты святоотеческого учения о человеческой природе Спасителя. Такая цель не ставилась и в самом начале нашей работы. Для нас важным было:

1. Указать на догматические источники православного учения о человеческом естестве Спасителя.

Кратко повторимся, что это, прежде всего, решения Вселенских Соборов, на которых было рассмотрено множество вопросов, в том числе, и вопросы о человеческой природе Спасителя. Практически все Вселенские Соборы в той или иной степени затрагивали данную христологическую тему, но в наибольшей степени она рассмотрена на III, IV, V и VI Вселенских Соборах, которые, по выражению о. Иоанна Мейендорфа, «представляют собой большой византийский христологический синтез»¹. Особое место среди всех их, несомненно, занимает IV Вселенский Собор, где было выработано важнейшее догматическое определение. «Этот Собор, — как пишет о. Иоанн Мейендорф, — явился в истории Церкви самым совершенным примером той «соборности», которая делает Церковь способной раскрыть и сформулировать на воистину «кафолическом» языке, понятном для всех, вечную истину, которую не

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г. С. 8.

может полностью выразить ни одна изолированная местная традиция»¹. В его вероопределении кратко и емко, в отточенных терминах и формулировках были выражены принципиальные христологические положения. Поэтому и святые Отцы последующих веков, в рассуждениях на эту тему, опирались, прежде всего, на это вероопределение как на краеугольный камень, не упуская из внимания соборные постановления других Вселенских и Поместных Соборов.

2. Изъяснить и обосновать принципиальные догматические положения, которые кратко можно представить в виде следующих тезисов:

1) Господь наш Иисус Христос имел истинное человеческое естество, т. е. оно не было кажущимся или мнимым, но было реальным человеческим естеством, имеющим природные свойства *онтологически* присущие человеку;

2) Он имел совершенное человеческое естество, не только в смысле полноты и неповрежденности воспринятой Им человеческой природы, но и в духовно-нравственном смысле, т. е. Он не имел греховного расстройств (первородного греха — ἀμαρτία) в Своем человеческом естестве;

3) Он совершенно чист от всякого возможного личного греха (παράπτωμα, παράβασις, παρακοή);

4) уничижительное состояние добровольно воспринято Им для спасения человеческого рода;

5) Он, всецело восприняв человеческую природу, воспринял и человеческую природную волю;

6) два естества соединились неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно в ипостаси Бога-Слова;

7) воскресшая плоть Спасителя является нетленной и бессмертной.

После их рассмотрения в контексте Предания Церкви мы можем твердо свидетельствовать, что для всех этих догматиче-

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г. С. 24.

ских утверждений есть достаточные основания в Божественном Откровении и святоотеческом наследии Православной Церкви, чтобы не подвергать их какому-либо сомнению.

3. Раскрыть святоотеческую методологию в рассмотрении данной темы.

Святоотеческий подход в раскрытии учения о человеческой природе Спасителя заключался в осмысление тех свойств и качеств Его плоти, о которых имеются конкретные свидетельства в Божественном Откровении и о которых мы в состоянии выносить словесные суждения. О чем умалчивает Священное Писание, о том старались умалчивать и святые Отцы. Конечно, в личном отношении, они имели целостное общение со Христом и познавали Его целостно, но когда они облекали свой опыт Богообщения в слова и, в частности, говорили о человеческом естестве Спасителя, то описывали только конкретные качества Его человеческой природы, о которых свидетельствует Священное Писание, и на этом основании опровергли заблуждения еретиков. Ибо человеческому рассмотрению доступны лишь некоторые проявления и качественные состояния человеческой природы Спасителя, и вполне достаточно, если мы постараемся понять и правильно рассуждать о них на основании соборных определений Православной Церкви и учения святых Отцов.

4. Рассмотреть духовно-практическую сторону учения и сделать соответствующие выводы.

Главный вывод в том, что совершенный человек — это не абстракция. Церковь не только имеет конкретное представление о совершенном человеке, но и указывает всем вопрошающим и ищущим на реальные примеры воплощения этого совершенства.

В Божественном Откровении указаны два важнейших антропологических примера совершенного идеального состояния человека. Первый — это первозданные люди Адам и Ева до момента грехопадения и второй — Господь наш Иисус Христос.

Пример жизни Адама и Евы до грехопадения хотя и вполне реален, но весьма затруднителен для нашего не то что подражания, но даже и рассмотрения, поэтому с ним трудно как-либо соотноситься.

Однако другой пример совершенного человека – Господь наш Иисус Христос, для нас – людей, живущих после грехопадения, крайне важен, потому что Христос явил нам Собой полноту человеческой жизни в условиях мира, поврежденного грехом. И в этом коренится отличие человеческого совершенства Господа от совершенства первозданного Адама, которое было явлено в иных – райских условиях существования. Поэтому эти два примера совершенства нетождественны. Существенно важно и то, что Господь не только явил, но и открыл путь к достижению этого совершенства и Сам стал главным Наставником на этом пути. Этот идеал, при всей своей высоте, доступен человеку. Поэтому, если мы действительно хотим познать полноту человеческого бытия, мы должны, прежде всего, обратить свой мысленный взор к нашему Спасителю.

Одна из ключевых Евангельских идей – это идея нового совершенного человека – человека совершенного в Боге – обоженного человека (Мф. 5, 48). Господь раскрыл этот идеал человеческого совершенства Собой, Своим словом и личным подвигом земной жизни.

В рамках небольшого работы нет возможности описать человеческую природу Спасителя во всех основных известных нам проявлениях, это тема для отдельной серьезной и весьма плодотворной работы. Нашей целью было показать, что единственно во Христе раскрывается загадка человека. Только в соотнесении со Христом каждый человек может познать себя без самообмана, отмежеваться от лжи и познать истину. Святитель Николай (Велимирович), великий сербский подвижник и исповедник XX века, выразил эту мысль посредством прекрасного образа: *«Христос является тем зеркалом, в котором каждый видит себя таким, каков он есть. Сие единственное зеркало и дано человечест-*

ву, чтобы все люди смотрели в него и видели, каковы они. Ибо во Христе как в наичистейшем зеркале каждый видит себя больным и уродливым, и еще видит свой прекрасный первоначальный образ, каким он был и каким опять должен стать»¹. Поэтому изучение святоотеческого учения о человеческой природе Спасителя не является ценными исключительно лишь в сфере отвлеченного академического богословия. Оно является ориентиром на духовном пути, приоткрывает нам величие подвига нашего Спасителя, раскрывает непостижимую глубину человеческой жизни в Боге.

¹ Свт. Николай (Велимирович) Сербский. Беседы. М., 2001. С. 446.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вероопределение IV Вселенского Собора

Итак, последуя святым Отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенно в божестве и совершенно в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нис-

Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμοιογεῖν υἷὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὁμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας; πρὸ αἰῶνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἷὸ ὁμοούσιον ἢ, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον; οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δε

сколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) Сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ Отцов.¹

μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν; καθάπερ ἀνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παραδέδωκε σύμβολον.

¹ Цит по: Болотов В.В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 292–293.

БИБЛИОГРАФИЯ

Творения святых Отцов и другие источники

1. Patrologia cursus completus, ed. Migne J.P., series latina, 221 vol., Paris, 1844–1855.
2. Patrologia cursus completus, ed. Migne J.P., series graeca, 162 vol., Paris, 1857–1866.
3. Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. Спб., 1996.
4. Добротолюбие / В русском переводе: В 5-ти т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
5. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима еп. Далматинско-Истрийского: В 2-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
6. Августин Иппонский, св. Творения. Киев, 1915.
7. Анастасий Синаит, св. Путеводитель // ЖМП. 1993. №7.
8. Афанасий Великий, св. Творения: В 4-х т. Репринт. М., 1994.
9. Василий Великий, св. Творения: В 5-ти т. Репринт. М., 1993.
10. Василий Великий, св. Слова // Христианское чтение. Спб., 1841. Ч. 3.
11. Василий Великий, св. Письмо к кесарийским монахам / Творения. Спб., 1911. Т.3.
12. Григорий Богослов, св. Собрание творений: В 2-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
13. Григорий Нисский, св. Творения: В 8-ми ч. М., 1861–1871.
14. Григорий Нисский, св. Об устройении человека. Спб., 1995.
15. Григорий Палама, св. Беседы: В 3-х ч. Репринт. М., 1993.
16. Евагрий Схоластик. Церковная история. М., 1997.
17. Евфимий Зигабен. Толковая Псалтырь, изъясненная по святоотеческим толкованиям. Репринт. М., 1993.

18. Епифаний Кипрский, св. Панарий / Творения. М., 1863, Ч. 1.
19. Ефрем Сирин, св. Творения: В 8-ми т. М., 1993.
20. Игнатий Антиохийский, св. Послания // Писания мужей апостольских / Пер. с древнегреч. прот. П. Преображенского. Спб., 1895.
21. Игнатий (Брянчанинов), св. Сочинения: В 7-ми т. Репринт. М., 1993.
22. Игнатий (Брянчанинов), св. Собрание писем / Составитель игумен Марк (Лозинский). М.-Спб., 1995.
23. Игнатий (Брянчанинов), св. Слово о человеке. Спб., 1995.
24. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. Спб., 1913.
25. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М., 1992.
26. Иоанн Дамаскин, св. О ересьях вкратце / Полное собрание творений. Спб., 1913. Т.1.
27. Иоанн Дамаскин, св. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Творения пр. Иоанна Дамаскина / Перев. и комм. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М., 1997.
28. Иоанн Златоуст, св. Творения: В 12-ти т. Спб., 1898.
29. Иоанн Златоуст, св. Огласительное слово // ЖМП. 1972, №5.
30. Иоанн Кассиан Римлянин, св. Писания. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
31. Иринеи Лионский, св. Пять книг против ересей / Сочинения. Спб., 1900.
32. Иустин Философ, св. Разговор с Трифоном иудеем / Сочинения / Перев. Прот. П. Преображенского. М., 1892.
33. Киприан Карфагенский, св. Творения. М., 1999.
34. Кирилл Александрийский, св. О вочеловечении Господа // Христианское чтение. Спб., 1847. Август.
35. Кирилл Иерусалимский, св. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.
36. Лев Великий, св. Слово на Вознесение Господне // Воскресное чтение. Киев, 1857. №6. С.49-52.

37. Лев Великий, св. Слово на Святую Четыредесятницу // Воскресное чтение. Киев, 1858. №44. С.429–431.
38. Лев Великий, св. Слово на Святую Пасху, второе // Воскресное чтение. Киев, 1860. №1. С. 1–3.
39. Лев Великий, св. Слово на Святую на Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Встреча. МДА, 2000. №1(11). С.4–5.
40. Макарий Египетский, св. Духовные беседы. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
41. Максим Исповедник, св. Вопросыответы к Фалласию / Пер. С.Л. Епифановича // Богословский вестник. 1917. Август-сентябрь.
42. Творения преподобного Максима Исповедника. Вопросыответы к Фалласию / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. Кн. 2. Ч. 1.
43. Максим Исповедник, св. Диспут с Пирром / Пер. Д.Е. Афиногенова, А.В. Муравьева. М. 2004.
44. Марк Подвижник, св. Против Несториан // Богословский сборник. Православный свято-Тихоновский институт. Выпуск 4. М., 1999.
45. Николай (Велимирович) Сербский, св. Беседы. М., 2001
46. Ориген. О началах / Пер. с древнегреч. Н. Петрова. Казань, 1899.
47. Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских / Пер. с древнегреч. прот. П. Преображенского. Спб., 1895.
48. Симеон Новый Богослов, св. Творения: В 3-х т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
49. Симеон Фессалоникийский, св. Сочинения. Спб., 1856.
50. Творения древних Отцов-подвижников: св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, пр. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. М., 1997.
51. Тертуллиан. Избранные сочинения: Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М., 1994.

52. Феофан (Говоров), св. Толкование Послания св. апостола Павла к Римлянам. Репринт. М., 1996.
53. Феофан (Говоров), св. Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. М., 1899. Ч. 3. Отд. I.
54. Феофил Антиохийский, св. Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов. Спб., 1895.
55. Феофилакт Болгарский, св. Толкование на Послания св. апостола Павла. М., 1993.
56. Филарет Московский, св. Пространный христианский катехизис. М., 1911.
57. Филарет Московский, св. Записки на книгу Бытия. Спб., 1819.
58. К источнику воды живой. Письма паломницы IV века / Пер. Н.С. Марковой-Помазанской. М., 1994.
59. Старец Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.

*Экзегетические, догматические и
патрологические исследования*

60. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3-х т. Репринт. Спб.-Стокгольм, 1987.
61. Православная богословская энциклопедия: В 11-ти т. / Под ред. А.П.Лопухина. Петроград, 1900–1910.
62. Энциклопедия Христианство: В 3-х т. / Под ред. С.С. Аверинцева. М., 1993.
63. Полный Православный богословский энциклопедический словарь: в 2-х т. Спб., 1912.
64. Алексей (Ржаницын), архим. О лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. М., 1847.
65. Алипий (Кастальский-Бороздин) архим., Исаия (Белов) архим. Догматическое богословие. Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
66. Алмазов А. История чинопоследования Крещения и Миропомазания. Казань. 1884.

67. Арсений, архим. Преподобный Макарий Египетский. М., 1914.
68. Арранц М. О.И. Крещение и Миропомазание. Таинства Византийского Евхология. Рим. 1998. 1-я часть.
69. Афанасий (Иевтич), иером. Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Православная мысль. Париж, 1971. №14.
70. Болотов В.В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т.4.
71. Бургов А., свящ. Православно-догматическое учение о первоначальном грехе. Киев, 1904.
72. Василиадис Н. Таинство смерти / Пер. с новогреч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
73. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995.
74. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952–1983 гг.: Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996.
75. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М., 1968. Сборн. 4. С. 5–36.
76. Василий (Кривошеин), архиеп. Спасительная миссия Христа на Кресте и в Воскресении // ЖМП, 1973. №2.
77. Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
78. Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. Спб., 1885.
79. Вениамин (Федченков), архиеп. Небо на земле. М., 1994.
80. Воронов Ливерий, протоиер. Догматическое богословие: Из лекций для студентов СпбДА. М.-Спб., 1994.
81. Глубоковский Н.Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. Спб., 1898. Ч. 1.
82. Глубоковский Н.Н. Ходатай Нового Завета. Экзегетический анализ Евр. 1, 1–5. Прг, 1914.

83. Глубоковский Н.Н. Испушение и Испушитель по Евр. 2. Прг., 1917.
84. Гурьев П. Феодор епископ Мопсуестский. М., 1890.
85. Давыденков Олег, свящ. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998.
86. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
87. Задворный В. История Римских пап. М., 1995. Т.1.
88. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Репринт. М., 1996.
89. Иоанн (Максимович) архиеп. Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон – СПб. 1992.
90. Иустин (Попович), иером. Догматика Православной Церкви / Пер. с сербскохорватского яз. Машинопись. М., 1990. Т.1,2.
91. Иустин (Попович), архим. О первородном грехе. Пермь, 1999.
92. Киприан (Жерн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Репринт. М., 1996.
93. Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Спб., 1902.
94. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
95. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995.
96. Лосский В.Н. Догмат о непорочном зачатии // Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.
97. Малиновский Н., свящ. Православное Догматическое богословие: В 2-х ч. Ставрополь-Губернский, 1903.
98. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие: В 2-х т. Репринт. Коломна, 1993.
99. Мейендорф Иоанн, протоиер. Введение в святоотеческое богословие: Конспект лекций. Вильнюс-М., 1992.

100. Мейендорф Иоанн, протоиер. Христос в Восточно-христианском мышлении. Вашингтон и Кливленд, 1969. Пер. с англ. Машинопись. М., б/г.
101. Мейендорф Иоанн, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Перев. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. Спб., 1997.
102. Мейендорф Иоанн, протоиер. Творение в истории православного богословия // Богословский сборник. Православный Свято-Тихоновский богословский институт. М., 1999. Вып.4. С.5–19.
103. Нелюбов Б.А. Древние Восточные церкви / Магист. диссерт. Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 1972.
104. О Крещении младенцев // Прибавление к изданию творений святых Отцов. М., 1857. Ч. 16.
105. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. Спб., 1888.
106. Помазанский Михаил, протоиер. Православное догматическое богословие. Джорданвилл, 1963.
107. Попов И.В. Религиозный идеал Святого Афанасия Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
108. Попов И.В. Св. Иларий, епископ Пиктавийский // БТ № 4. 1968. с. 127–168.
109. Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. 2т.
110. Попов К. Блаженный Диадок епископ Фотики древнего Эпира и его творения. Киев, 1903. Т.1.
111. Порфирий (Попов), архим. Учение Блаженного Августина о неповторяемости Таинства Крещения // Труды КДА. 1864. № 5. С. 3–47.
112. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д.А. Поспелов. – М. 2004.
113. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М., 1900.

114. Серафим (Соболев), архиеп. Искажение православной истины в русской богословской мысли. Репринт. М., 1997.
115. Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. Казань, 1898.
116. Сидоров А.И., проф. Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // Альфа и Омега. М., 1999. №3 (21); №4 (22).
117. Сидоров А.И., проф. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996.
118. Сильвестр, еп. Опыт Православного Догматического богословия (с историческим изложением догматов): В V-ти т. Киев. 1891.
119. Соколов В., свящ. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916.
120. Фаворов Н. А. Жизнь и творения Блаженного Августина. Н. Новгород, 1907.
121. Филарет Черниговский, архиеп. Православное Догматическое Богословие: В 2-х ч. Спб., 1882.
122. Флоровский Георгий, прот. Восточные Отцы IV века. М., 1992.
123. Флоровский Георгий, прот. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992.
124. Флоровский Георгий, прот. Понятие творения у святителя Афанасия Александрийского // Догмат и история. М., 1998. С. 80–107.
125. Флоровский Георгий, прот. Тварь и тварность // Догмат и история. М., 1998. С. 108–150.
126. Флоровский Георгий, прот. О смерти крестной // Догмат и история. М., 1998. С. 181–227.
127. Флоровский Георгий, прот. Воскресение жизни // Догмат и история. М., 1998. С. 228–255.
128. Янарас Х. Вера Церкви / Пер. с новогреч. М., 1992.
129. Brock S. The Christology of the Church of the East / Материалы международной конференции «Традиции и наследие христианского Востока». М., 1996.

130. Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains / Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, Rondal B. Smith, Karen A. Munson. New York, 1989. 2 vol.
131. Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Ghalcedon (451). Freiburg-Basel-Wien, 1979. Band 1.
132. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991.
133. Mantzaridis Georgios I. The Deification of man: Saint Gregory Palamas and Orthodox Tradition. New York, 1984.
134. Meyendorff Iohn, rev. Anthropology and original sin // John XXIII. Lectures: 1965 Byzantine christian heritage. New York, 1966. Vol. I.
135. Nellas Panayiotis. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. New York, 1987.
136. Ρωμανίδου Ι., Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα. Αθήνα, 1992.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Введение	6

Часть I

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

В АДАМЕ

Глава 1. Человек до грехопадения	11
Глава 2. Человек после грехопадения.....	29
Глава 3. Первородный грех.....	33
3.1. Происхождение термина и понятия	33
3.2. Понятие о первородном грехе в Ветхом Завете	40
3.3. Понятие о первородном грехе в Новом Завете.....	45
3.4. Святоотеческое учение о первородном грехе	53
3.4.1. Существование первородного греха в человеке	54
3.4.2. Сущность первородного греха	61

Часть II

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

ВО ХРИСТЕ

Глава 1. Христос и Адам	96
Глава 2. Истинность человеческой природы Господа Иисуса Христа	100

Глава 3. Совершенство человеческой природы Господа Иисуса Христа	110
3.1. Понятие о совершенстве человеческой природы Спасителя	110
3.2. Сверхъестественный способ зачатия и рождения Спасителя	141
3.3. Обоженность человеческой природы Спасителя	152
3.4. Ересь Феодора Мопсуэстийского (о плоти Христа)	159
Глава 4. Уничужение Господа Иисуса Христа	163
4.1. Аспекты уничтожения	163
4.2. Добровольность уничтожения	164
4.3. Афтартодокетизм	174
Глава 5. Две воли и два действованиа в Господе Иисусе ХРисте	178
Глава 6. Ипостасное единство двух природ в Господе Иисусе ХРисте	186
Глава 7. Господь воскресший	194
Заключение	198
Приложение	203
Библиография	205

Дорогие братья и сестры,
если после чтения этой книги
вы захотели высказать свои пожелания,
замечания и отзывы,
то мы рады будем принять их и учесть.
Направляйте их по адресу:
god_in_the_flesh@mail.ru

священник Вадим Леонов,
кандидат богословия

БОГ ВО ПЛОТИ:

Святоотеческое учение о человеческой природе
Господа нашего Иисуса Христа

Редактор Грезин П. К.



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru