

Институт философии, теологии и истории святого Фомы  
Католический Центр Духовного Развития "ИНИГО"

# Богословие Церкви

ТЕТРАДЬ ШЕСТАЯ



## Я есмь Путь и Истина и Жизнь...

Новосибирск  
2008

# **Я есмь Путь и Истина и Жизнь...**

Курс заочного христианского обучения. Тетрадь шестая. Новосибирск, 2008.

Богословие Церкви: догмат, источники догматического учения,  
догмат Богочеловечества

Редактор: д. Владимир Дегтярев

Авторы:

*Статьи «Что такое догмат?», «Св. Писание и Св. Предание»*  
Владимир Дегтярев

*Статья «Богочеловечество Христа»*  
Владимир Дегтярев  
Наталья Федорова

© Институт философии, теологии и истории святого Фомы  
© Католический Центр Духовного Развития "ИНИГО"



### Что такое догмат?

Всем нам, наверняка, часто приходилось слышать слова «догмат», «догма», «догматизм», «догматический». Бывают религиозные, идеологические, научные «догмы». В повседневном словоупотреблении все, что связано с «догмами» и «догматизмом», имеет, скорее, негативный оттенок и обычно ассоциируется с узостью и косностью мышления, желанием следовать давно отжившим представлениям, невосприимчивостью ко всему новому и по-настоящему творческому.

С другой стороны, содержание христианского вероучения выражает себя в системе утверждений, которые считаются непререкаемым выражением Богооткровенной истины. Многие из них хорошо известны даже «простым», совершенно несведущим в богословии верующим. Так, например, всякий сколько-нибудь связанный с Церковью человек знает, что Иисус Христос – это и Бог, и человек в одном Божественном Лице, или что Бог, в Которого мы веруем, – это Святая Троица, Отец, Сын и Святой Дух в их Единстве. Эти и подобные им утверждения и называются религиозными догматами. Но почему христианская вера выражает себя именно с помощью догматов? Возможно ли «недогматическое» христианство? Зависит ли наше Спасение или осуждение от принятия или неприятия тех или иных догматов? Могут ли догматы меняться? Возможно ли появление новых догматов? Такого рода вопросы порой приходится слышать от наших современников, в том числе и тех, кто считает себя верующим и участвует в жизни Церкви. Ответу на них, как и на некоторые другие, похожие по смыслу вопросы, и будет посвящена наша беседа.

### Что значит слово «догмат»?

Слово «догмат» происходит от греческого глагола *докеин*, означающего буквально «иметь мнение», «полагать нечто», «судить о чем-то», «верить во что-то», «постановлять что-то», «казаться правильным», «быть уважаемым», «быть значимым». Соответственно, произведенное от глагола существительное указывает на нечто правильное, почитаемое, важное, то, во что верят, или то, что постановляют.

В древности словом «догма» часто называлось философское учение<sup>1</sup>, а также приказание, судебное решение или законодательное положение. У Цицерона «догматами» назывались общеизвестные мнения и утверждения, имевшие значение неоспоримой истины. В том же смысле это слово употреблялось и в переводе еврейской Библии на греческий язык, и в Писаниях Нового Завета.

Так «догмами» назывались заповеди Моисеева закона, а в Книгах Даниила, Есфирь и Макавейских – царские указы, подлежащие немедленному исполнению, а также царские или государственные законы, являющиеся общеобязательными<sup>2</sup>. В Книге Иова (Иов 13,4) тем же словом названо ошибочное, ложное учение.

В Новом Завете в диалогии Луки словом «догма» обозначаются опять-таки общеобязательные императорские распоряжения (о проведении переписи в Лк 2,1; и в более общем смысле – «повеления кесаря» в Деян 17,7), а в Посланиях Павла – имеющие Божественный авторитет предписания Моисеева закона<sup>3</sup>. Лишь однажды (в Деян 16,4) слово «догмы» (греч. *догмата*) употреблено в став-

<sup>1</sup>Поэтому раннехристианские писатели (Ориген, Иустин, Тертуллиан) называли Сократа основоположником этических догм, а философские взгляды Платона и стоиков – догматами.

<sup>2</sup>Ср. Дан 2,13; 6,13.16; Есф 4,3; 9,1.

<sup>3</sup>Евр 11,23; Еф 2,15; Кол 2,14.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

шем позднее привычным смысле – как имеющие непререкаемый авторитет «определения» Церкви: «определения, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме».

В произведениях Отцов Церкви «догматами» назывались:

- учение и заповеди Иисуса (Игнатий Антиохийский);
- богословские вероучительные утверждения (Афинагор);
- вся полнота христианского вероучения (Евсевий Кесарийский);
- установленное и сформулированное Церковью учение, принимать которое совершенно необходимо для христианина (Ориген, Евсевий, документы Соборов).

В традицию Западной («латинской») Церкви греческое слово «догмат» было введено ученым монахом Викентием Лирийским (V век). Под церковным догматом, в противоположность еретическим «новым учениям», он понимал Богооткровенную истину, доверенную Церкви как неизменный залог веры (лат. *depositum fidei*)<sup>1</sup>, а также актуальные для всей Церкви и во все времена правила истолкования Священного Писания.

В Средневековом схоластическом богословии слово «догмат» использовалось реже, вместо него употреблялись такие слова и выражения как: *doctrina* («учение»); *professio/confessio* («исповедание»); *veritas catholica* («кафолическая истина»); *regula/canon veritatis* («канон истины»); *expositio fidei* («представление веры») или попросту *fides* («вера»). Особенно важным, однако, было понятие *articulus fidei* («предмет веры»; «вероучительное утверждение»).

*Articulus* – это уменьшительное от латинского *artus*, буквально означавшего сустав пальца. Таким образом стремились подчеркнуть, что отдельные вероучительные утверждения являются частью всего вероучения в целом и обретают свой подлинный смысл лишь в его рамках, подобно тому, как сустав функционирует лишь в качестве члена тела, а не по отдельности. Крупнейший авторитет средневекового богословия святой Фома Аквинский называл «*articulus fidei*» содержание вероучительных истин, извлеченных из Священного Писания и Предания. Собственно, предмет веры у Церкви один (это – Сам Бог), однако ограниченный человеческий разум не в силах охватить и выразить его в одном акте мышления. Поэтому мы познаем и выражаем его как бы «по частям», с помощью отдельных, хотя и взаимосвязанных утверждений – *articulus fidei*. Так понимаемый «предмет веры» – это не просто авторитетно провозглашенное Церковью положение, которое следует безоговорочно принимать, но, прежде всего, выражение религиозной истины, которое ставит человека перед Богом, позволяет ему познавать Бога и участвовать в Его жизни. Отсюда следует, что в понимании существа «*articulus fidei*» (на языке современного богословия – «догматов») Фома был весьма близок к традиции Отцов Церкви.

В Новое Время, в связи с публикацией прежде забытых трудов Викентия Лирийского, слово «догмат» постепенно получает все более широкое употребление в богословии и прочно входит в обиход, начиная с середины XIX века. При этом, в ходе полемики с протестантизмом и светским рационализмом<sup>2</sup>, подчеркивался сверхразумный характер догматических истин и факт их авторитетного провозглашения безошибочной церковной инстанцией (Собором, Папой). Вместе с тем, в понимании того, что

<sup>1</sup> У Викентия Лирийского *dogma catholicum* («кафолический догмат»), идентичный *depositum fidei* («залог веры»), был возведен Христом и передан Церкви через Апостолов.

<sup>2</sup> *Рационализм* – мировоззрение, провозглашающее естественный человеческий разум (лат. *ratio*), единственным авторитетом в сфере познания, включая и познание Бога, истин религии и нравственности. Принципы рационализма были выработаны идеологами французского Просвещения (Вольтер, Дидро и др.), а затем получили очень широкое распространение в Европе. Сторонники рационалистического мировоззрения сознательно противопоставляли его «догматизму», т.е. учению Церкви, основанному на авторитарно провозглашенных и разумно недоказуемых догматах.

## Что такое догмат



есть догмат, присутствовал и определенный интеллектуализм. Подразумевалось, что догматические утверждения принадлежат исключительно сфере мышления и не имеют прямого отношения к другим важнейшим аспектам человеческого существования, например, к практической жизненной позиции. Поскольку же содержание церковных догматов представлялось непонятным или, по крайней мере, не могло быть строго доказано, говорили о необходимости «жертвы со стороны разума» (лат. *sacrificium intellectum*), т.е. о добровольном отказе разума от своих прав в делах, касающихся веры. Таким образом «разум» и «вера», по сути, противопоставлялись друг другу. Такое понимание догмата было воспринято католическим богословием и отражено в семинарских учебниках. Догмат отождествлялся здесь с Богооткровенной истиной, провозглашенной Церковью, отрицание которой является ересью.

Формальное определение церковного догмата было сформулировано в документах I Ватиканского Собора (1870 г.). Согласно Отцам Собора, догмат – это все, «*что гласит записанное и сохраненное Преданием слово Божие, и что торжественно провозглашает Церковь своими решениями*»<sup>1</sup>. Иначе говоря, содержанием догмата является истина Божественного Откровения, содержащаяся в Священном Писании и (или) церковном Предании. Догмат формулируется Церковью, что выражается в определениях Соборов, Пап, а также в принятом всегда и везде повседневном учении Церкви<sup>2</sup>. Каждый христианин обязан принимать в вере все догматы, исповедуемые Церковью.

Размышления о природе догмата предпринимались и в XX столетии, в эпоху, предшествовавшую II Ватиканскому Собору и, особенно, после него. Было отмечено, что, поскольку христианство есть религия отношений с Богом, значение догматов веры не может ограничиваться одной лишь интеллектуальной сферой. В отношении с Богом вступает человеческая личность во всей ее полноте, а потому догмат неизбежно должен включать и экзистенциальную (практически-жизненную) составляющую, а также быть формой прославления Бога и диалога с Ним. Кроме того, догматическое вероучение должно корениться в историческом событии Христа, из которого рождается христианская религия как таковая. Новый взгляд на природу догмата позволил значительно углубить понимание уже известных вероучительных истин и сформулировать еще один ответ (или ряд ответов) на поставленный нами вопрос «что есть догмат?».

## Событие Христа как предпосылка церковных догматов

Христианство – это религия диалога Бога и человека в Иисусе Христе, осуществляемого в общине веры, каковой является Церковь. Посредством церковной общины, продолжающей дело Христа на земле, в этот диалог могут включиться все люди. По своей сути, христианство – это религия личностей. Его еще можно назвать историей отношений любви, связывающих Бога и человека. Обо всем этом мы подробно говорили в наших первых тетрадях.

Но что же такое любовь? Речь, пожалуй, идет о глубочайшей жизненной мотивации, проникающей все сферы человеческого существа (разум, волю, эмоции и чувства) и диктующей определенный

<sup>1</sup> ДН 3011.

<sup>2</sup> I Ватиканский Собор и католическое богословие в целом принимают восходящее к Викентию Лирийскому утверждение, согласно которому «*догмат есть то, во что христиане верили всегда, везде и повсюду*». Очень часто для догматов не требуется специальное и торжественное провозглашение. Так, например, истины о существовании Бога, о Царстве Божием, о телесном воскресении мертвых, посмертном воздаянии, Страшном суде, Втором Пришествии Мессии и многие другие, никогда не провозглашались торжественным образом, хотя, безусловно, являются догматами. В некоторых же случаях догматы провозглашаются торжественно, на Вселенских Соборах или в специальных определениях Пап. Так было в «эпоху Великих Соборов» (IV – VIII века), отражавших натиск многочисленных ересей, а также в случае провозглашения Папами «Богородичных догматов» (о Непорочном Зачатии и Телесном Восхищении Марии в Небесную Славу), богословски выразивших истину, неявно (лат. *implicite*) присутствующую (или подразумеваемую) в древней традиции Церкви.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

образ действий, определенный образ жизни и поведения. Заметим далее, что в жизни существа, называемого «человек», наряду с волей и эмоциями, огромное значение имеет также и разум. Любовь, конечно же, не сводится к одной интеллектуальной сфере. С другой стороны, человеческой любви не пристало быть «слепой» и «безумной». Для того, чтобы и в самом деле «любить», необходимо как следует узнать и себя самого, и своего партнера. Таким образом в действие вступает интеллектуальный фактор.

Сказанное в первую очередь касается любви к Богу. Отношения с Богом придают всей жизни человека конкретное направление. Ими определен так называемый «смысл жизни». Поэтому человек должен быть уверен (естественно, в рамках данных ему возможностей), что «Тот Бог», Которого он любит, – это и в самом деле «истинный Бог». Кроме того, он должен правильно понимать волю Божью (т.е. то, что Бог на самом деле требует от человека и ожидает от него), прославлять Бога и поклоняться Ему не «как угодно», а так, как это угодно Создателю. Следовательно, необходимо «религиозное знание», которое выражается с помощью утверждений и суждений, касающихся веры. Эти утверждения и суждения мы называем богословскими (буквально – «слово о Боге»)<sup>1</sup>, а учение (или науку), которое их систематизирует – богословием. Те богословские утверждения, которые Церковь считает безусловно истинными, называются догматами, а учение, систематизирующее догматы – догматикой. Теперь, после этого общего вступления, мы попытаемся ответить на вопрос, каким образом, как и когда, в историческом христианстве появились догматы.

В Новом Завете основной формой отношений, связывающих человека с Богом, провозглашается «вера, действующая любовью»<sup>2</sup>. В свою очередь, эта вера основывается не на теории и научном умозрении (в таком случае она была бы разновидностью философии), а на Иисусе Христе или «событии Иисуса Христа» во всей его исторической конкретности. Сам Иисус сказал об этом прямо, провозглашая «Я есмь путь и истина и жизнь», а также: «Видевший Меня видел Отца»<sup>3</sup>. В этом смысле Иисус навсегда остается непревзойденным Учителем, а верующие в Него – «вечными учениками»<sup>4</sup>.

Ученики Иисуса называются еще Его последователями. Речь здесь идет не только о том, чтобы стать непосредственным спутником Иисуса – такую возможность имели лишь некоторые из Его современников. Следовать Иисусу или подражать Ему значит участвовать в тех же отношениях с Богом-Отцом, что и Он. Это значит мыслить, чувствовать и оценивать все происходящее так, как это делал Иисус. Это значит поступать в своих конкретных обстоятельствах так, как поступил бы в них Иисус. Это значит вдохновляться тем же Духом, что и Иисус, «Духом Святым» или «Духом Христовым»<sup>5</sup>. Всему этому необходимо постоянно учиться в «школе Христа». «Следовать за Иисусом» значит по-новому, творчески воплотить Его жизненный путь в своих житейских обстоятельствах. К такому «подражанию» и призывает нас апостол Петр: «Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его»<sup>6</sup>. Таким образом сама Библия указывает нам на предпосылки всякой подлинной богословской науки, определяет ту почву, на которой может вырасти древо истинной христианской догматики. Отсюда вытекает очень важный вывод: богословие как таковое находится в христианстве на втором плане, а на первом – следование за Христом в практической плоскости или подражание Ему.

<sup>1</sup> Заметим, что русское слово «богословие» – это буквальный перевод греческого *теология* (от *Теос* – «Бог», и *логос* – «слово»). Термин *теология* (и производные от него) также используется в русскоязычной религиозной литературе в качестве синонима слова «богословие».

<sup>2</sup> Гал 5,6.

<sup>3</sup> Ин 14,6.9.

<sup>4</sup> Ср. Мф 23,8.10.

<sup>5</sup> Ср. Рим 8,9: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его».

<sup>6</sup> 1 Петр 2,21.



## Что такое догмат



Вместе с тем, еще в новозаветные времена стало очевидным, что истинное следование или подражание может быть обеспечено лишь с помощью истинного учения. Тому, кто хочет следовать за Христом и подражать Ему, необходимо ответить на вопрос «Кто же Этом?»<sup>1</sup>, Тот, Кому собираются следовать и подражать. А ответ на этот вопрос может дать лишь богословское учение, называемое христологией (буквально – «слово или учение о Христе»). Конкретные ответы, исходившие от апостолов и других авторитетных членов первохристианской общины (Иисус есть Мессия, Сын Божий, Господь, Агнец Божий, Слово Божие и т.д.), по форме и содержанию уже являлись богословскими (христологическими) и догматическими высказываниями.

Ситуация обострилась после смерти апостолов, когда в околоцерковной среде появились ложные толки, суждения и мнения об Иисусе Христе. Им следовало противопоставить «здоровое учение», что и было сделано<sup>2</sup>. Уже первые христианские общины имели своих учителей<sup>3</sup>. Полнота же учительской власти сконцентрировалась у церковной иерархии (в лице епископов и пресвитеров), возводившей свое происхождение непосредственно к апостолам. В дальнейшем интеллектуальное содержание веры в Иисуса постоянно развивалось, обогащалось, уточнялось. Конкретные причины и побудительные мотивы этого были многообразны. Здесь необходимо принять во внимание проблему адресата: к кому именно и с какой целью были обращены те или иные богословские высказывания? Например, в одном случае речь шла о потребностях миссионерской проповеди: необходимо было изложить веру Церкви для еще неверующих, невоцерковленных людей, причем сделать это в понятной и привлекательной форме. В другом случае приходилось противодействовать ересям, т.е. ложным богословским мнениям. В третьем – выразить содержание веры в поэтических формулах, что было очень важно для богослужений. Наконец, поскольку, по мере распространения христианства, в разных местных Церквях одна и та же истина могла выражаться по-разному, нужно было сопоставить вероучительные формулировки различных общин, проанализировать их общие пункты и расхождения, отделить допустимое многообразие выражений от ошибок и ересей. Таким образом Церкви стала необходима работа профессиональных богословов, знатоков Священного Писания и христианской традиции. Отцы Церкви и стали такими богословами, чей авторитет признавался повсеместно.

Рассуждая о становлении христианского богословия, нельзя обойти вниманием очень важную проблему языка. Ныне общеизвестно, что язык не только влияет на форму выражения мышления, но, в известной степени, определяет и само мышление. Мы не только «говорим, как думаем», но и «думаем, как говорим». Истина, выраженная в терминах одной языковой среды, не привьется в другой языковой среде, если не будет предварительно переведена, т.е. представлена в понятной, доступной форме.

Так, например, первые христиане были иудеями по происхождению и вероисповеданию. Их языком был язык Библии (Ветхого Завета) и иудейской религиозной традиции. Именно в этих языковых формах и выражала себя первоначально Благая Весть. Язык, на котором написан Новый Завет, как и некоторые другие произведения раннехристианской литературы – это, по преимуществу, язык иудейских Священных Писаний и иудейской культурно-религиозной традиции.

Однако культурное наследие новообращенных язычников было совершенно иным. Поэтому было необходимо перевести религиозные понятия Библии на универсальный в то время язык культуры эллинизма. Это произошло в учении Святых Отцов и церковных Соборов. Мы и теперь говорим о единой Сущности и Трех Ипостасях Бога, о двух природах Иисуса Христа, объединенных в Его Божественной Ипостаси и т.д. Между тем, сущность (греч. *усия*), ипостась (греч. *хипостазис*), при-

<sup>1</sup> Ср. Мк 4,41.

<sup>2</sup> Ср. 2 Тим 4,2-4.

<sup>3</sup> Ср. 1 Кор 12,28; Еф 4,11.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

рода (греч. *физис*) – это эллинистические философские термины, понятные в то время любому образованному человеку. Они не употребляются в Библии, но для распространения христианства в культурной среде древнего мира их использование было необходимо.

Перевод содержания христианской Благой Вести на язык иной культуры был назван в богословии инкультурацией. Первый опыт инкультурации в истории христианства имел место в первые века нашей эры, в результате чего христианская религия приняла ту форму, которая известна нам и сегодня<sup>1</sup>. По-новому проблема инкультурации встала перед Церковью в наше время, в связи с миссионерской проповедью в среде народов Азии и Африки, обладающих собственной культурной традицией, и в виду необходимости новой евангелизации традиционно-христианских народов, современная культура которых значительно отличается от классических образцов.

Развивающееся богословие выразило себя в разнообразных литературных формах. Это – первые учебники веры или катехизисы, как, например, «Катехезы» святого Кирилла Иерусалимского, первые «суммы богословия» (систематическое изложение всего вероучения), как, например, произведение «О началах» Оригена, а также трактаты, посвященные отдельным аспектам христианской веры и нравственности. Ожесточенная полемика по христологическим вопросам, разразившаяся в IV – VII веках, привела к появлению формулировок, признанных непреложным выражением истины, а потому обязательных для всех христиан. Эти провозглашенные на Вселенских Соборах богословские утверждения и стали первыми христианскими догматами в прямом значении этого слова<sup>2</sup>.

Конечно же, богословские размышления, рожденные в общине народа Божия, не могли ограничиваться одной лишь христологией в узком значении этого термина. В связи с вопросом «Кто есть Иисус?» возник и вопрос «Кто есть Бог, открывшийся в Иисусе?». Так появилось учение о Боге в Троице Едином (тринитология). Еще более глубокое проникновение в тайну личности Иисуса Христа приоткрыло роль Девы Марии в деле Спасения (мариология). Различные аспекты Искупления были систематизированы в учении о Спасении (сотериология, от греч. *сотерия* – «спасение») и в учении о благодати (харитология, от греч. *харис* – «милость», «благосклонность», «благоволение», «благодать»). В Средние века развивается богословие Таинств – этих конкретных инструментов Спасения и благодати (сакраментология, от лат. *sacramentum* – «таинство»). Наконец, предметом богословского исследования становится сама Церковь, как призванный Иисусом Христом народ Божий и среда нашего Спасения (эклесиология, от греч. *эклесиа* – «Церковь»). Так постепенно вырисовываются контуры того, что ныне называется христианским вероучением, христианским богословием и христианской догматикой. Но сколь бы «пухлыми» и обширными ни были наши учебники богословия и катехизисы, в них следует видеть не собрание всевозможных высказываний «о Боге и религии», не набор непонятных, хотя и авторитетных «истин», а последовательный, систематический и всесторонний ответ на один решающий вопрос: «КТО ЕСТЬ ИИСУС ХРИСТОС?».

<sup>1</sup> В этой связи говорят о трех составляющих христианской (европейской) религии и цивилизации: Библии (иудейских Священных Писаниях), греческой философии и римском праве.

<sup>2</sup> Как Восточная, так и Западная Церковь признают непреложный авторитет первых семи Вселенских Соборов.

I Вселенский Собор (Никея, 325 г.) провозгласил единосущие Отца и Сына. II Вселенский Собор (Константинополь, 381 г.) сделал то же в отношении Святого Духа. Так было сформулировано догматическое учение о Святой Троице, Ее единой Сущности и Трех различающихся Ипостасях. В результате появился Никео-Константинопольский Символ веры, который мы читаем и поныне.

III (Ефес, 431 г.) и IV (Халкедон, 451 г.) Вселенские Соборы разработали догматическое учение о нераздельном и неслиянном соединении в Иисусе Христе двух еществ или природ (Божественного и человеческого) в Его одной Божественной Ипостаси. V Вселенский Собор (Константинополь, 553 г.) ввел некоторые уточнения в это учение, а VI Вселенский Собор (Константинополь, 681 г.) постулировал существование во Христе как Божественной, так и человеческой свободной воли, и, соответственно, двух автономных действий – Божьего и человеческого. VII Вселенский Собор (Никея, 787 г.) отстаивал истину иконопочитания, благодаря чему был подчеркнут реализм Боговоплощения.





### Догмат – указатель на пути к Богу

Теперь настала пора подвести некоторые итоги.

1. Догматами являются богословские утверждения («слова о Боге», а также «слова о человеке»), в которых раскрывается Божий замысел о нем), выражающие безусловную истину данного свыше Откровения. Они формулируются в Церкви и провозглашаются от имени Церкви. Их истинность гарантируется стоящим за ними авторитетом Церкви, а, в конечном счете, авторитетом Бога.

Как показывает исторический опыт, отдельные чада Церкви (даже крупные богословы и представители иерархии), а также целые их группы могут заблуждаться в вопросах веры. Однако вся Церковь в целом, вдохновляемая и руководимая Святым Духом, «наставляющим на всякую истину», заблуждаться не может. Таково обетование, данное ей Христом. Поэтому то, что признано Церковью Богооткровенной истиной или догматом веры, должно обязательно приниматься всеми христианами. Некоторые догматы всегда исповедывались Церковью. Они не требуют специального провозглашения, поскольку принимались христианами «всегда и повсюду». Другие были торжественным образом провозглашены специальной инстанцией, имеющей в Церкви высший авторитет (Священным Учительством Церкви) – Вселенским Собором или Папой. Прямое отрицание догмата является ересью. Исповедующие ересь формально находятся вне Церкви, не принадлежат к ней.

Разумеется, далеко не все богословские утверждения, встречающиеся в религиозной литературе, в трудах теологов или даже в повседневной проповеди Церкви являются догматами. В этом случае мы имеем дело с богословскими суждениями, богословскими мнениями или богословскими гипотезами (*теологуменами*). Некоторые богословские суждения, высказывавшиеся в прошлом, были впоследствии догматизированы (например, учение о Непорочном Зачатии Пресвятой Богородицы). Другие, хотя и пользуются в Церкви большим авторитетом, но, все же, не имеют догматического статуса (например, представление о всеобъемлющем посредническом служении Богородицы). А от некоторых таких суждений Церковь спустя какое-то время отказалась<sup>1</sup>.

2. Все догматы безусловно истинны (иначе они не были бы догматами), но не все они имеют одинаковое значение для практики веры, следования за Христом, а значит, и для Спасения. В этой связи II Ватиканский Собор учит о «иерархии истин католического вероучения, связь которых с первоосновой христианской веры неодинакова»<sup>2</sup>. Центральное место занимают те догматические утверждения, которые непосредственно свидетельствуют о Боге-Троице, открывшемся в Иисусе Христе. Другие могут иметь более или менее отдаленную связь с этими главными положениями. Кроме того, «производные истины веры» не существуют без центральных. Так догмат о безошибочности Папы мог бы показаться богохульством, а догмат о телесном восхищении Марии на небеса – суеверием, если бы эти утверждения рассматривались изолированно, вне их отнесения к полноте Откровения, данного в личности Христа.

<sup>1</sup> Так, например, в Средневековье большинство католических теологов принимало так называемую теорию двух мечей, согласно которой Папе принадлежит вся полнота как духовной, так и светской власти, с тем различием, что первую Папа осуществляет непосредственно, а вторую – через светских государей, находящихся в вассальной зависимости от Святого Престола. По современным представлениям, однако, церковной иерархии во главе с Папой принадлежит лишь духовная власть в общине верных, в то время как светские структуры власти существуют автономно и не могут находиться в прямой зависимости от Церкви.

Другой пример – повсеместно принимаемое в Средние века учение о *лимбе* или «преддверии ада», где находятся души языческих праведников и некрещеных младенцев. Они не испытывают мучений, могут наслаждаться благами естественного познания, однако лишены райского блаженства, связанного с непосредственным созерцанием Бога. В современных же катехизисах и учебниках богословия эта точка зрения более не отстаивается.

<sup>2</sup> II Ватиканский Собор, Декрет «О экуменизме», 11.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Отсюда вытекает важное практическое следствие. Христиане не-католики, не исповедующие вместе с нами всех догматов католического вероучения (например, догматов о Марии или догмата о безошибочности Папы), могут все же по праву называться христианами, т.е. принадлежащими Богу во Христе. В некотором смысле и они сопричислены к народу Божию, т.е. к Церкви в широком значении этого слова<sup>1</sup>. В этом факте – условие возможности экуменического диалога между различными христианскими исповеданиями.

3. С точки зрения возникновения все догматы историчны: они были однажды сформулированы во времени и несут на себе печать той ситуации и той эпохи (ее языка, культуры, мироощущения), в которую появились. Следовательно, любой догмат включает не только Божественный, но и человеческий компонент. Это обстоятельство – еще одна иллюстрация специфики христианства, как религии Богочеловечества.

Нам уже известно, что само Откровение Бога было долгим, проходящим в историческом времени процессом. Подобным образом и уяснение Откровения Церковью – это не единовременный акт. Восприятие Откровения не совершается в одно мгновение, но в течение всей последующей истории. Оно конкретизируется в определенных узловых моментах и находит свое выражение в догматических формулировках Соборов и Пап, которым обычно предшествует долгая работа богословов и целых богословских школ, не свободная от дискуссий, а порой даже конфликтов и противоречий. Таким образом можно говорить о догматическом развитии. Если Откровение Бога во Христе принципиально завершилось в апостольскую эпоху, то процесс догматического развития продолжался на протяжении многих последующих веков, а, возможно, продолжается и сегодня<sup>2</sup>.

Существенного содержания догмата, заключенной в нем Богооткровенной истины нельзя ни «отменить», ни «пересмотреть». Однако можно и даже необходимо заново объяснять и интерпретировать догматы, исследовать их связанную с человеческой культурой форму, чтобы выявить их вневременное ядро и выразить его в понятных категориях современной культуры. Таким образом вечная истина догмата сможет стать достоянием нашего времени, «звучать» для тех, к кому она обращена сегодня, оказывая прямое и плодотворное влияние на их религиозную жизнь.

4. Отсюда следует, что верность церковным догматам не имеет ничего общего с «догматизмом»<sup>3</sup>. Когда-то высказанное мнение, согласно которому догмат должен оставаться чем-то принципиально закрытым для разума, принимаемым лишь в силу приписанного ему внешнего авторитета, необходимо признать ошибочным. Как раз наоборот, догмат должен включать «экзистенци-

<sup>1</sup> См. II Ватиканский Собор, Догматическая Конституция «О Церкви», 15.

<sup>2</sup> В этой связи полезно процитировать документ авторитетного органа Церковного Учительства – Папской Конгрегации вероучения, носящий название *Mysterium Ecclesiae* («Тайна Церкви», 1973 г.). В его 5-ом параграфе отмечена «зависимость Богооткровенного слова от исторических обстоятельств», а затем дано разъяснение: «Что касается вышеупомянутой исторической обусловленности, то необходимо, прежде всего заметить, что значение утверждений, касающихся веры, в некоторой степени зависит от специфических выразительных средств, присущих языку определенной эпохи и используемому в определенных обстоятельствах. Иногда случается и так, что некая догматическая истина, первоначально сформулированная хотя и безошибочно, но не вполне исчерпывающим образом, лишь впоследствии, будучи помещена в более широкий контекст веры и человеческого познания, получает свое более полное и адекватное выражение...».

<sup>3</sup> «Догматизмом» следует считать «закрытое» мировоззрение, которое не принимает во внимание факт историчности человека, развития его сознания, объективных тенденций современной культуры, характерных для нее способов мышления и выражения. Стремясь сохранить верность неким непреложным истинам в их принадлежащей далекому прошлому *форме*, догматизм фактически лишает их реального содержания, впадает в изоляционизм и сектантство, оказывается неспособным говорить с окружающим миром «на одном языке», а потому не в состоянии евангелизировать его.

В истории богословской мысли догматизм иногда именовался *традиционализмом* (XIX век). Ныне его еще называют *фундаментализмом*.

## Что такое догмат



альную составляющую», т.е. оказывать прямое воздействие на религиозную жизнь верующих. Будучи выражением «православия», правильного прославления Бога, догмат призван ввести христианина в «правильные отношения» с живым Богом, формировать его веру, открыть горизонты надежде, питать любовь. Для этого догмат должен быть изложен, объяснен и интерпретирован понятным образом, с учетом особенностей мировосприятия, мышления, уровня образования и реальных жизненных потребностей конкретной аудитории, той части народа Божия, с которой мы имеем дело «здесь и сейчас». В этом смысле интерпретаторами догматов являются не только профессора теологии, но и все служители Церкви, так или иначе причастные к процессу катехизации – священники, монашествующие и миряне. В конечном счете, задача катехизации в том и заключается, чтобы донести до сознания катехизируемых содержание церковных догматов и, тем самым, помочь им самоопределиться в отношениях со Христом.

Впрочем, здесь есть одно важное обстоятельство, которого не следует терять из виду. Божественное содержание догмата не всегда легко отделить от человеческих форм его выражения. Соотношение Божественного и человеческого в догмате следует, скорее, уподоблять не отношению тела и одежды, которую можно произвольно менять, но отношению души и тела, связанных в одно целое. На этот факт указывают нам православные братья. Опасения такого рода не чужды и Католической Церкви, на рубеже XIX и XX веков борющейся с заблуждениями «модернизма». Легкомысленное изложение вероучительных истин на языке «современности» может привести к их искажению и вульгаризации. Так «интерпретированный» догмат, вместо того, чтобы формировать отношения с Богом, может превратиться в простое отражение отношений, царящих в «мире сем».

5. Попутно мы можем ответить на вопрос, поставленный в начале нашей беседы: возможно ли не-догматическое христианство? Поисками такого христианства были заняты некоторые либеральные мыслители XIX и XX веков, радикально противопоставившие «догматическую религию Христа» чисто этическому «учению Иисуса». На самом деле, «не-догматического» христианства никогда не существовало. Самая главная Книга христиан – Новый Завет – это «догматическое» произведение, в котором нравственное учение неотделимо от исповедания Иисуса Богом и Спасителем. Тоска по «не-догматическому» христианству иногда может быть реакцией на догматизм конкретной церковной среды и, в этом смысле, играть позитивную роль. В конечном же счете, оформляясь в замкнутое учение, «не-церковное» христианство само превращается в догматизм еретического толка.
6. Наконец, мы можем попытаться сформулировать более полный ответ на главный интересующий нас вопрос: «Что такое догмат?». Прежде всего, мы обратимся к авторитету крупнейшего католического теолога, святого Фомы Аквинского. В своей «Сумме теологии» он высказал очень важное утверждение: «Акт веры обращен не на догмат, но на тот предмет, о котором он свидетельствует», а также: «догмат (в терминологии Фомы – *articulus fidei*) – это выражение истины Божией, постоянно стремящееся к постижению той же истины». Иначе говоря, догматы – это словно бы «уличные фонари», освещающие путь последователей Христа. Они – те «дорожные указатели», «указующие персты», которые задают правильное направление движения к Богу. Догматы – не «отправной пункт» веры. Им является Откровение Бога во Христе, о котором документально свидетельствует Священное Писание<sup>1</sup>. Догматы – не путь веры. Им является следование за Христом, подражание Ему. Догматы, тем более, – не цель веры. Ею является уча-

<sup>1</sup> С точки зрения содержания догмат поясняет те или иные аспекты Откровения Божия, выраженного в Священном Писании. Догмат не восполняет и не дополняет однажды данного Откровения, а лишь уточняет его. Тем не менее, такое уточнение часто является настоятельно необходимым.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

ствие в жизни Троиственного Бога. Догматы, однако, необходимы для того, чтобы мы могли проделать путь от «отправной точки» до цели. Таким образом, догматы – это не столько «изложение христианской веры», сколько «рекомендации» относительно того, какой эта вера должна быть, как именно она должна формироваться, чтобы стать истинной и животворной.

### **Догматы в других религиях и христианских исповеданиях**

«Догматический» характер христианской религии вытекает из самого ее существа. Как мы могли убедиться, у ее истоков лежит убеждение, согласно которому непостижимая тайна Бога приоткрывалась человеку постепенно, в ходе исторического процесса, кульминацией которого стало явление Бога в Иисусе Христе. Этот завершившийся процесс породил еще один – процесс усвоения народом Божиим полученного Откровения, все более полного уяснения его содержания, извлечения из него всех выводов и последствий. С христианской точки зрения, познание Бога, как и живые отношения с Ним, возможны лишь в среде веры, каковой является Церковь, и при ее посредстве. Церковь же, или Народ Божий, это Богочеловеческий организм, совершающий свое странствие по дорогам истории. Это странствие имеет и свою интеллектуальную составляющую. К Богу можно приблизиться, углубляясь в содержание веры, выраженное, прежде всего, в Священном Писании, а затем и в богословских высказываниях, возникавших и возникающих в церковной среде. Некоторые такие высказывания являются особенно важными и безусловно истинными. Они и называются догматами. Появление догматов – это следствие того факта, что Бог «достигает» конкретного человека через других людей, т.е. через Церковь, а не исключительно в личном мистическом опыте (точка зрения буддизма и других восточных религий) или на страницах Священной Книги (точка зрения ислама). Отсюда следует, что в других религиях не существует догматов в христианском понимании этого слова.

Так основное исповедание веры ислама: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед пророк Его» (так называемая *шахада*) – это просто «констатация факта», а не размышление над Откровением или его интерпретация. Коран дан непосредственно Богом и доступен без посредства общины. Нет в исламе и теологии в том смысле, как ее понимают христиане. Если для христиан теология – это учение, раскрывающее позитивное содержание веры, извлекающее на свет ее неисчерпаемые богатства, помогающее приблизиться к тайне Живого Бога, то для мусульман теология – это, скорее, апологетика, «разоблачающая» противников и развенчивающая их аргументы. Зато огромное значение в исламе имеют школы канонического права, чья задача – перевести нормы поведения, содержащиеся в Коране (*шариат*), в плоскость повседневной жизни, обстоятельно пояснить, «что можно, а что нельзя» правоверному мусульманину в многочисленных житейских обстоятельствах. То же самое можно сказать и о монотеистической религии еврейского народа – иудаизме. Иудаизм и ислам вообще «типологически схожи». Обе эти религии можно назвать «религиями Священной Книги». Для мусульман это – Коран, для иудеев – Тора (Закон Моисея), заповеди которой необходимо применять в реальной жизни. Эту задачу и решают различные раввинистические школы.

Нет догматов и в религиях Востока. Правда, в буддизме «четыре благородных истины» чем-то напоминают догматы. Однако они имеют значение лишь для тех, кто делает первые шаги по пути, указанному Буддой (Сиддхарттой Гаутамой). Тот же, кто сам достиг состояния мистического просветления (*нирваны*) и обрел высшую мудрость (*бодха*), не нуждается ни в каких «истинах».

Со своей стороны, все христианские исповедания в той или иной мере «догматичны». Однако для христианства, как религии Богочеловечества, важным остается вопрос: находятся ли догматы «по сторо-

## Что такое догмат



не Бога» (т.е. являются необходимым, данным самим Господом, выражением Богооткровенной истины) или «по стороне человека» (т.е. представляют собой только человеческий, а потому ограниченный ответ на Божественное Откровение). На этот вопрос христиане отвечали и отвечают по-разному. При этом крайние точки зрения представляют Православная Церковь<sup>1</sup> и радикально-протестантские направления.

В Православии господствует убеждение, согласно которому Божественным является не только существенное содержание догматов, но и та конкретная словесная форма, в которой они однажды были сформулированы. Не может быть никакого «догматического развития», «инкультурации» или «новой интерпретации» существующих догматов. Само количество догматов является строго определенным. К их числу относятся лишь те, которые были провозглашены на первых семи Вселенских Соборах. Возможность появления новых догматов не предусматривается<sup>2</sup>. Быть христианином, в православном понимании, значит верить в церковные догматы. Эта вера абсолютно необходима для Спасения.

Для протестантов, напротив, единственным предметом веры является слово Божие, выраженное в Священном Писании. Со своей стороны вера, от которой зависит спасение человека, – это акт самоопределения по отношению к истине Священного Писания. Конечно, для того, чтобы уяснить содержание Библии, применяются различные формулировки, выраженные иным, скажем, более современным языком. Таким образом и в протестантизме существуют богословские высказывания (например, все протестанты исповедуют учение о Святой Троице, о единстве Божественного и человеческого в Иисусе Христе и т.д.), есть литература, которую можно назвать богословской. Однако теологические теории и утверждения имеют здесь лишь вспомогательный характер, им не приписывается безусловный авторитет, они, строго говоря, никого не обязывают<sup>3</sup>. Короче говоря, они остаются «чисто человеческим» делом.

Как мы уже могли убедиться, Католическая Церковь занимает в этом вопросе позицию «золотой середины». Будучи выражением Богооткровенной истины, догмат неизменен в своем существенном



### Контрольное задание

*Объясните, что такое «догматы», каково их назначение. Почему христианской религии необходимы догматы?*

*Что в догмате является принципиально неизменным, а что – изменчивым?*

<sup>1</sup> Здесь следует заметить, что в современном Православии нет единой и безусловно-авторитетной инстанции церковного Учительства, подобно тому, как это имеет место в Католической Церкви. По этой причине среди православных авторов существует довольно широкий спектр мнений по богословским вопросам, включая и вопросы догматического развития, новой интерпретации догматов и т.д. и т.п. Однако существует и определенный консенсус по ряду основных теологических проблем, принимаемый подавляющим большинством иерархов, богословов, монашествующих и активных мирян. В нашей статье мы принимаем во внимание как раз традиционную и общераспространенную в православной среде точку зрения на природу церковных догматов.

<sup>2</sup> В этой связи многие православные богословы принципиально отрицают возможность проведения Восьмого Вселенского Собора вплоть до наступления эсхатологических времен.

<sup>3</sup> Несколько иную позицию занимают «старые» протестантские исповедания (Лютеранская, Англиканская, Реформатская Церкви). Формально и они считают единственным выражением Богооткровенной истины Священное Писание. Однако у них существуют «Вероисповедные» или «Символические Книги», чей статус неизмеримо выше статуса прочей богословской литературы. Положения этих Книг могут комментироваться и интерпретироваться, но не оспариваться. Фактически вероучительные положения «Символических Книг» играют здесь роль своеобразных «догматов».





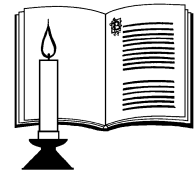
## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

содержании. Однако он включает и человеческий, а потому принципиально изменчивый элемент. Таким образом возможны развитие и новая интерпретация догматов.

Разговор о конкретных церковных догматах мы начнем с самого первого и центрального из них – христологического, т.е. с учения о Богочеловечестве Христа. Однако прежде мы предложим Вашему вниманию еще одну беседу, тема которой тесно переплетается с той, которая была только что рассмотрена. Речь пойдет о соотношении Священного Писания и Священного Предания, к которым богословие прибегает как к своему источнику, и из которых извлекаются догматы.



## ***Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание***



## **Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание**

Большинство христиан – католиков и православных – безусловно, слышали о том, что в Церкви существуют два авторитетнейших источника вероучения: Священное Писание (Библия) и Священное Предание (Традиция). На Писании и (или) Предании зиждутся все без исключения догматы, все богословские утверждения. В них содержится и «правило жизни», определяющее путь следования за Христом и приводящее к желанной цели – вечному Спасению в Боге. Об этом учит и II Ватиканский Собор: *«Итак, Священное Писание и Священное Предание тесно связаны и взаимно сообщаются друг с другом: ведь оба они, истекая от одного и того же Божественного источника, некоторым образом сливаются воедино и устремляются к одной и той же цели. Ибо Священное Писание есть Слово Божие, так как оно записано под вдохновением Духа Божия; а Слово Божие, вверенное Христом Господом и Святым Духом Апостолам, в целости препоручается Священным Преданием их преемникам, чтобы они, озаренные Духом Истины, своею проповедью верно его хранили, излагали и распространяли. В силу этого Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания. Поэтому и то, и другое следует принимать и почитать с одинаковой благоговейной любовью и преклонением»*<sup>1</sup>.

Однако, пытаясь углубиться в содержание этой, казалось бы, «самоочевидной» истины, мы сталкиваемся с рядом вопросов. Проще обстоит дело с Писанием. Толстую Книгу с крестом на обложке под названием «Библия», наверняка, когда-то держал в руках, и, мы надеемся, даже читал каждый христианин. Но как быть с Преданием? Где именно мы с ним сталкиваемся? Как можно с ним соприкоснуться? Или, согласно наивному выражению, которое, тем не менее, порой можно услышать: «где я могу прочесть Предание?».

А что для нас «главнее», Писание или Предание? Что появилось раньше? Можно ли утверждать, что Предание дополняет Писание какими-то новыми Богооткровенными истинами, которых в самом Писании нет? Эти вопросы уже не кажутся наивными. С какими-то из них, возможно, приходилось сталкиваться и нам, особенно имея дело с нашими братьями-протестантами. Ведь все без исключения протестанты отвергают авторитет Предания и доказывают, что вся полнота истины содержится в одном только Священном Писании. Многие из них считают, что именно этим они, в первую очередь, и отличаются от католиков и православных.

Беседа, которую мы теперь предлагаем Вам, дорогой читатель, будет посвящена кругу важных проблем, объединяемых выбранным заголовком: «Священное Писание и Священное Предание».

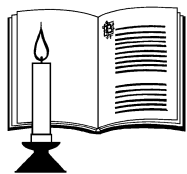
### **Священное Писание**

#### **Наивысшее правило веры**

По убеждению христиан всех конфессий, с Откровением Бога в его первичной и общеобязательной форме мы сталкиваемся в сборнике книг, известном как Священное Писание или Библия. Священное Писание считается словом Божиим и представляет собой окончательный критерий (*norma normans*)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> II Ватиканский Собор, Конституция «О Божественном Откровении», 9.

<sup>2</sup> Согласно принятому богословами выражению, Библия есть *norma normans non normata* (буквально с латинского: «определяющее правило, не подчиненное другим правилам») для христианской веры и теологического познания.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

истинности церковного свидетельства о Боге. Наряду со Святым Причастием, Библия является основным источником духовной жизни как для всей Церкви в целом, так и для каждого христианина в отдельности. Об этом нам еще раз напоминает II Ватиканский Собор: *«Церковь всегда чтит Божественное Писание, как и Само Тело Господне, никогда не переставая, в особенности на Божественной Литургии, питаться хлебом жизни от трапезы как Слова Божия, так и Тела Христова, и преподавать его верующим. Церковь всегда смотрела и смотрит на Священное Писание наряду со Священным Преданием как на наивысшее правило своей веры, так как оно, вдохновенное Богом и записанное раз и навсегда, неизменно сообщает Слово Самого Бога и в словах Пророков и Апостолов передает нам глас Святого Духа. Итак, нужно, чтобы всякая церковная проповедь, как и сама христианская религия, питалась и руководствовалась Священным Писанием. Ибо в священных книгах Отец, Который на небесах, с великой любовью идет навстречу Своим чадам и с ними беседует. И в Слово Божие вложена такая сила, такое могущество, что оно представляет собой опору и мощь Церкви, а для детей Церкви – крепость веры, пищу души, чистый и неистощимый источник духовной жизни»*<sup>1</sup>.

Текст Собора вновь обращает внимание на важное обстоятельство, которому мы посвятили немало страниц нашей предыдущей тетради<sup>2</sup>. Священное Писание есть «трапеза Слова Божия», однако Слово Божие выражено в нем в слове человеческом. Именно через «Пророков и Апостолов» становится слышимым голос Святого Духа. Здесь перед нами одно из решающих отличий, отделяющих христианство от «религий Священной Книги», например, ислама.

О характере Священной Книги мусульман говорит уже само ее название – слово «Коран» (арабское *кур'ан*) буквально означает «повторение вслух», «речитативное чтение». По убеждению исповедников ислама, Коран есть список Священной пра-Книги, находящейся на небесах. Архангел Гавриил продиктовал ее слово за словом по-арабски пророку Мухаммеду. Коран, таким образом, есть непосредственное слово Бога. Поэтому Коран безошибочен в каждой своей букве, не может подвергаться сомнениям и интерпретациям и, строго говоря, не может даже переводиться на другие языки<sup>3</sup>.

Для христиан же Библия не есть непосредственное слово Бога, но представляет собой выражение Божественного Откровения в книгах, имеющих человеческих авторов. Иначе говоря, Библия есть Слово Божие в слове человеческом. Поэтому в ней присутствует и человеческий элемент, связанный с культурными и социальными условиями, существовавшим в древности уровнем познания, фактической осведомленностью автора и т.д. Безошибочным является не само по себе слово Священного Писания, а то, что оно выражает относительно Бога и человека. По той же причине Библию необходимо исследовать, заново объяснять и интерпретировать, с учетом актуального уровня знаний и всего предшествующего опыта общины верных – Церкви. Слово Библии может прийти к нам лишь благодаря соответствующей экзегезе, т.е. истолкованию. Такое истолкование совершается в Церкви согласно ее традиции, т.е. преданию, с учетом тех методов истолкования, которые были выработаны в Церкви, а потому тоже принадлежат к ее Преданию. Таким образом интересующий нас вопрос о соотношении Писания и Предания возникает со всей неизбежностью и возвращается вновь и вновь.

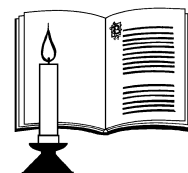
Сказанное касается не только содержания Библейских Книг, признанных Богодухновенными, но и самого их подбора, т.е. канона Священного Писания. Теперь мы скажем несколько слов и на эту тему.

<sup>1</sup> Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*), 21.

<sup>2</sup> См., например, Тетрадь 2, *Ветхозаветное Откровение*, глава *Божественное Откровение*.

<sup>3</sup> Хотя существуют переводы Корана с арабского на другие языки, однако мусульманские богословы называют их «переводами смыслов Корана». Они могут быть полезны для благочестивого чтения, но сами по себе не обладают статусом Священной Книги.

## Возвещение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание



### Канон Нового Завета

Проблема формирования канона Ветхого Завета была подробно рассмотрена нами во 2-ой тетради. Первые христианские общины приняли его в версии Септуагинты. Книги Септуагинты на протяжении первых ста лет истории Церкви были ее единственным Священным Писанием. Они признавались Богодухновенными (ср. 2 Тим 3,16; 2 Петр 1,21) и интерпретировались как пророчество, исполненное в событии Иисуса Христа. По этой причине они требовали нового (не-иудейского) понимания, новой христианской интерпретации. Ветхий Завет, хотя и принимался Церковью в качестве «правила веры», но был подчинен еще более высокому правилу – Откровению Бога во Христе (*norma normans*).

Из беседы «Образ Христа в Новом Завете», помещенной в четвертой тетради, мы уже знаем, что Откровение Христа передавалось поначалу посредством устной традиции. Несколько позднее появились первые письменные свидетельства той же традиции. Это, вероятно, были сборники речений (*логий*) и притч Иисуса; отчет о Его Страстях в Иерусалиме; сборники, описывающие чудеса Иисуса; «евангелия детства», повествующие об обстоятельствах Его рождения, и некоторые другие. Лишь в конце 60-х годов I столетия Марк написал первое связное повествование о жизненном пути Иисуса. Автор опирался на устное предание Церкви (согласно свидетельству церковных писателей II – III веков, выраженное в проповедях апостола Петра) и, вероятно, на известные ему письменные источники. Евангелие от Марка, в свою очередь, стало источником для Евангелий от Матфея и Луки. Авторы этих произведений привлекли и другие, известные им материалы, поэтому их творения значительно обширнее, чем труд Марка. Лука, кроме того, дополнил свое Евангелие произведением, посвященным истории ранней Церкви. Это – известная нам Книга Деяний Апостолов. В конце I столетия апостол Иоанн (или, что вероятнее, автор, представлявший традицию, связанную с именем этого апостола), не вполне удовлетворенный известной ему христианской литературой, написал свой вариант Евангелия. Чтение Евангелий, начиная, по крайней мере, с начала II века, стало неотъемлемой частью христианского Евхаристического богослужения<sup>1</sup>

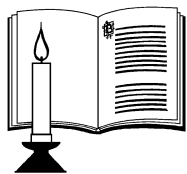
Параллельно развивали свою писательскую деятельность и Апостолы, провозглашавшие по всей Римской империи Благоую Весть о Христе. В 50-х – 60-х годах I века были написаны основные Послания Павла<sup>2</sup>. Другие Послания связывались с именами авторитетных апостолов Петра (1 и 2 Петра), Иоанна (1, 2 и 3 Иоанна), Иакова и Иуды.

Послания Павла, как нетрудно убедиться, представляют собой частную переписку великого миссионера народов с христианскими общинами, а иногда – и с отдельными лицами. Автор обсуждает в них волнующие его адресатов конкретные проблемы, порой систематически излагает свои богословские взгляды, однако не пишет «научно-богословских» трактатов, оставаясь в рамках «переписки по важным вопросам». Разбросанные по разным городам письма Апостола язычников были старательно собраны, отредактированы и переписаны его учениками. Так в конце I или в начале II столетия появилось Собрание Посланий Апостола Павла (лат. *Corpus Paulinum*). Это про-

<sup>1</sup> Об этом свидетельствует св. Иустин Мученик в своей «Первой Апологии», адресованной императору Адриану (конец 20-х годов II столетия). Автор называет Евангелия, отрывки из которых читались во время Литургии, «воспоминаниями апостолов».

<sup>2</sup> Традиционно апостолу Павлу приписывается 14 новозаветных Посланий. Однако, согласно мнению подавляющего большинства современных библеистов, лишь 7 из них были написаны непосредственно Апостолом народам и выражают специфичные для него идеи. Это – Послания Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Филиппийцам, 1 Фессалоникийцам и Филимону. Послания к Ефессянам, Колоссянам, 2 Фессалоникийцам и Пастырские Послания (1 и 2 Тимофею, Титу) могли восходить к собственным Посланиям Павла, но были основательно отредактированы, переработаны и дополнены учениками апостола уже после его смерти.

В Послании Евреям имя автора вообще не упомянуто. По всей вероятности, оно не было написано Павлом, хотя и возникло в кругах, разделявших взгляды этого апостола.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

изведение получило широкое распространение во всем христианском мире. Выдержки из него, наряду с Евангелиями, читались во время христианских богослужений.

Здесь следует еще добавить, что в I веке как среди иудеев, так и среди христиан были очень сильны апокалиптические настроения. Это обусловило расцвет апокалиптического литературного жанра, к которому принадлежит и известная нам новозаветная Книга: Откровение (Апокалипсис) Иоанна. Его первая версия была, вероятно, написана в годы гонений Нерона (60-е годы I века), а новое, значительно дополненное и расширенное издание – в царствование императора Домициана (90-е годы I века).

Хотя практически все Книги, входящие в современный канон Нового Завета, были написаны на протяжении второй половины I столетия, самого канона тогда еще не существовало. В одних христианских общинах были известны и почитались Богодухновенными одни Книги, в других – другие. Кроме того, примерно в тот же период или чуть позже в среде христианских общин появились и иные литературные произведения, имеющие своей целью наставление в вере. Мы упомянем здесь лишь самые важные из них:

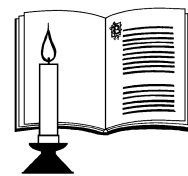
- Произведения в жанре Евангелий: Евангелия от Фомы, Петра, Назареев, Эвионитов, Евреев, Египтян; Протоевангелие Иакова.
- Произведения в жанре Деяний: Деяния Петра, Павла, Андрея, Иоанна, Фомы.
- Послания: Послание апостола Варнавы; 1 Послание Климента, Папы Римского; 1 – 7 Послания Игнатия Антиохийского; Послание Поликарпа Смирнского.
- Произведения в жанре апокалиптики: Апокалипсисы Петра и Фомы, Вознесение Исаии (христианская версия), «Пастырь» Ермы.
- Произведения, содержащие правила жизни для христианских общин: «Дидахе» («Учение Двенадцати Апостолов»), 2 Послание Климента.

Возникает вопрос, каким же образом из множества литературных текстов, циркулировавших среди христиан, были отобраны именно те, которые составили современный нам Новый Завет?

Отчасти этому способствовали и внешние обстоятельства. Начиная со II века, Церкви угрожало множество около-христианских сект, главным образом гностического толка, серьезно искажавших предание об Иисусе Христе и учение Его апостолов. В одних случаях сектанты использовали в своих целях широко известные и почитаемые произведения христианской литературы. Так, например, поступил Маркион – влиятельный член Римской общины, немало потрудившийся, чтобы заменить учение Церкви своим собственным. Маркион даже составил свой «священный канон», откуда был исключен Ветхий Завет, и в который вошли им же отредактированное Евангелие от Луки и десять Посланий Павла, опять-таки в переработанном виде. В других случаях еретики пытались подменить христианские сочинения творениями своих авторов, приписываемых, однако, именам авторитетнейших апостолов. В третьих – ссылались на якобы восходящее к апостолам «тайное устное предание».

Огромную роль в деле защиты неповрежденного учения Церкви сыграла полемика св. Иринея Лионского, написавшего знаменитый труд «Против ересей». Автор задался простым вопросом: где тот критерий, который позволит отличить истинную веру от пагубных заблуждений? Таким критерием должно стать непрерывающееся церковное Предание, хранимое и возвещаемое епископами Церкви, как и находящимся в согласии с ними духовенством. Именно епископы, поставляемые через непрерывную и восходящую к самим апостолам цепочку рукоположений, при содействии Духа Святого хранят чистую веру. Свидетельство той же веры можно найти и в Книгах – священных текстах, для которых также существует непрерываемая преемственность. Таким священным текстом, рас-

## Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание



крывающим деяния Божии до Христа, является Ветхий Завет. Слова же Христа и подлинное учение апостолов можно найти в Книгах Нового Завета<sup>1</sup>, к каковым святой Ириной отнес четыре Евангелия, Деяния и *Corpus Paulinum*<sup>2</sup>. Эти Книги и обеспечивают необходимую преемственность между проповедью ранней Церкви и проповедью Церкви последующих времен. В сущности, носителем подлинного Откровения является Церковь как таковая с ее восходящим к Иисусу Христу иерархическим устройством. Священное же Писание следует отнести к разряду средств, с помощью которых Церковь исполняет возложенную на нее Богом миссию – возвешение всему миру спасительной истины.

Потребность в создании канонического свода Новозаветных Писаний сознавалась в то время повсеместно. Так почти одновременно с трудами св. Ирины (конец II столетия) был составлен список канонических Книг с краткими аннотациями к ним, получивший в современной библеистике название «Канона Муратори» – по фамилии итальянского ученого, обнаружившего этот документ в XIX столетии в отделе древних рукописей Ватиканской библиотеки. В его состав входили: четыре Евангелия, Деяния, Сборник Посланий Павла (13 Посланий), 1-е Послание Петра, 1-е Послание Иоанна.

Но почему именно эти Книги были объявлены Богодухновенными и каноническими? Следуя каким критериям они выделялись? Таких критериев, в общем, было три:

1. Согласие вероучительного содержания Книги с верой Церкви, выраженной в ее непрерывающейся духовной традиции и конкретизируемой в актуальной проповеди ее Священного Учительства (епископов; выдающихся учителей, названных позднее Отцами Церкви).
2. Наличие церковного предания, свидетельствующего об апостольском происхождении данной Книги.
3. Давняя традиция использования текстов данной Книги в литургии.

Отсюда видно, что в формировании Новозаветного канона именно церковному Преданию (в широком смысле) принадлежало решающее значение.

Поскольку это Предание в каких-то деталях могло различаться у разных общин, долгое время существовали и определенные вариации самого канона. Так некоторые общины выражали сомнения в каноничности Деяний, Посланий к Евреям, Иакова, 2-го Петра, 2-го и 3-го Иоанна, Иуды, а также Книги Апокалипсиса. С другой стороны, в ряде общин достаточно долго считались каноническими Послания Варнавы, 1 и 2 Климента и «Пастырь» Ермы<sup>3</sup>.

Даже в конце IV столетия большинство Поместных Церквей Востока принимало Новозаветный канон лишь в составе 22-х Книг – без 2-го Послания Петра, 2-го и 3-го Посланий Иоанна, Послания Иуды и Апокалипсиса. С другой стороны, в древний манускрипт Библии, известный под названием «Синайский кодекс» (IV век), были включены Послание Варнавы и «Пастырь» Ермы, а в почти столь же древний «Александрийский кодекс» (V век) – 1-е и 2-е Послания Климента. Вместе с тем, в Западной Церкви долго не считали каноническим Послание к Евреям. Его включение в свод Нового Завета произошло позднее, под влиянием твердой позиции Восточных Церквей.

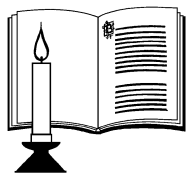
Известная нам редакция Новозаветного канона в составе 27-ми Книг окончательно установилась и была принята всей Церковью лишь в течение V века. Уже сама история его возникновения

<sup>1</sup> Именно св. Ириной Лионский первым использовал термин «Новый Завет» для обозначения новой (в его время) религиозной литературы, повествующей о Христе и новорожденной Церкви.

<sup>2</sup> *Corpus Paulinum* в наиболее распространенной редакции включал тогда лишь 13 Посланий, без Послания к Евреям. Однако вариант *Corpus Paulinum*, принятый в Египте, уже во II веке состоял из 14-ти Посланий, а Послание к Евреям занимало в нем второе место, помещаясь сразу за Посланием к Римлянам.

<sup>3</sup> Согласно выработавшейся в первые века христианской эры греческой терминологии, Книги, чей канонический авторитет признавался повсеместно, назывались *хомологуменами*; Книги, относительно которых существовали сомнения – *антилогоменами*; а книги, считавшиеся подложными, неавторитетными – *апокрифами*.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

убедительно доказывает, что существование Священного Писания, как и его интерпретация, немислимы без живого Предания Церкви. Ключ к постижению той или иной Священной Книги находится не в ней самой, а в преемственности церковной традиции. Отсюда следует ряд правил надлежащего пользования Священным Писанием, которые мы теперь перечислим.

### Как пользоваться Священным Писанием?

Необходимо помнить, что:

1. Священное Писание занимает совершенно особое место в жизни Церкви.

Как мы могли убедиться, само Священное Писание (отдельные его Книги и его канон в целом) возникло в контексте живой духовной традиции Израиля и ранней Церкви. Однако нам известен и тот факт, что процесс Откровения Божия, начатый в древнем Израиле, был завершен в Апостольскую эпоху (I век н.э.). С тех пор Церковь не получает нового Откровения, а лишь интерпретирует уже имеющееся. Священное Писание как раз и выражает Традицию Апостольской Церкви. Отсюда – его уникальное значение для веры, духовной жизни, катехизации и богословия. По словам св. Иеронима, «незнание Священного Писания есть незнание Христа»<sup>1</sup>

На этот факт обратил внимание II Ватиканский Собор. В уже цитированном ранее 21-ом разделе Конституции о Божественном Откровении (*Dei Verbum*), в частности, утверждает:

«Итак, нужно, чтобы всякая церковная проповедь, как и сама христианская религия, питалась и руководствовалась Священным Писанием». А в 24-ом разделе той же Конституции мы читаем: «Священное Писание содержит Слово Божие и, будучи боговдохновенным, оно воистину представляет собою Слово Божие. Поэтому изучение Священного Писания должно быть как бы душою священного богословия».

Из этого первого правила проистекает ряд последующих.

2. Священное Писание является наивысшим правилом веры.

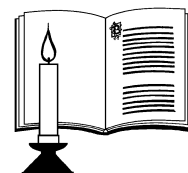
Содержание веры засвидетельствовано и выражено в Церкви в многообразных формах. Для рядового верующего таким «источником правовеярия» может стать проповедь священника, катехитические беседы, проводимые тем же священником или катехизаторами, мудрые советы и разъяснения, получаемые на Исповеди или в личном общении с духовным отцом, прочитанный Катехизис, другая духовная литература, приобретенная в церковной книжной лавке или взятая в приходской библиотеке и т.д. Важное значение имеет и участие в Литургии: ее утвержденные Церковью молитвы, безусловно, содержат правило истинной веры.

Однако относительно всех этих форм свидетельства всегда можно поставить вопрос об их источнике. Почему мы доверяем поучениям священников и катехизаторов? Потому что они обучались в соответствующих учебных заведениях, где у них были проверенные наставники и одобренная Церковью богословская и духовная литература. Но откуда черпали свои познания эти наставники и авторы этих книг? Может быть, из трудов иных, еще более крупных и признаваемых всей Церковью богословов? А чем руководствовались эти богословы? Наверное, указаниями Священного Учительства Церкви – Пап и церковных Соборов. При этом Папы и поместные Соборы обычно ссылались на решения Вселенских Соборов, на которых звучал голос всей Церкви. Но если обратиться непосредственно к Священному Писанию, то мы найдем там не только указание на то, что Слово Божие является источником веры, но и указание на то, что Слово Божие является источником жизни.

<sup>1</sup> Св. Иероним, Пролог к *Толкованию на Книгу Исаии*.



## Возвращение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание



редственно к документам Вселенских Соборов (у кого-то из нас наверняка есть такая возможность), то нетрудно заметить, что их главной заботой оставалась правильная интерпретация слова Священного Писания. Нет и не было ни одного решения Собора, ни одного определения, провозглашенного Папой, которое не содержало бы прямых ссылок на Библию. Притом постановления какого-то из Соборов могли быть изложены на последующем Соборе несколько иным языком, с подчеркиванием иных аспектов, под иным углом зрения. Короче говоря, они могли «переписываться в новой редакции». Даже тексты Литургии время от времени меняются по решению церковного Учительства, хотя это и случается не так часто. Лишь слово Библии невозможно «переписать в новой редакции», можно лишь вновь и вновь углубляться в его бесконечно богатый смысл.

Итак, лишь Священное Писание не имеет над собой «высшей инстанции», некоего «высшего правила», которому оно было бы подчинено. В конечном счете, лишь оно одно определяет жизнь Церкви, а само ничем иным «определяться» не может. Отсюда и вытекает уже упомянутая нами формула, согласно которой Библия для Церкви есть *norma normans non normata* – «определяющее правило, не подчиненное другим правилам». Несомненно, для адекватной интерпретации Священного Писания необходимо учитывать живую традицию Церкви, Литургию, учение Отцов, позицию церковного Учительства и т.д. Но отсюда вовсе не следует, что все эти инстанции «стоят над Писанием». Напротив, они «стоят под Писанием» и исполняют по отношению к нему чисто служебную функцию. Не они определяют смысл Слова Божия, содержащегося в Библии, они лишь помогают правильному его истолкованию<sup>1</sup>.

В связи с этим крупнейший католический богослов XX столетия Карл Ранер ввел понятие «материального источника веры», каким и является Священное Писание. Лишь Священное Писание является Богодухновенным Первоисточником, «чистой объективизацией» переживания веры первичной Апостольской Церкви, полным выражением ее Традиции. Отсюда следует, что не может быть ни одной истины веры (*догмата*), которая не имела бы солидного обоснования в Священном Писании.

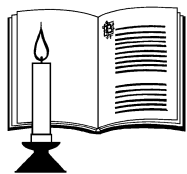
### 3. Священное Писание – это критерий для оценки церковной традиции.

Священное Писание дает нам критерий для отделения подлинного Предания (Традиции веры), от чисто человеческих, культурно и исторически обусловленных традиций, существующих в Церкви. Традиция Церкви, из века в век хранящая, изысканная и провозглашающая Слово Божие, не выступает в «чистом виде», а облекается в одежды «традиций с маленькой буквы». Мы еще раз вернемся к этому вопросу чуть позднее, в главе посвященной Священному Преданию. Как отличить одно от другого? Священное Писание, будучи *norma normans non normata*, дает нам, по крайней мере, негативный критерий. Все, что несогласно со Священным Писанием, не может считаться Священным Преданием Церкви и подлежит исправлению.

### 4. Священное Писание – ближайший и непосредственный источник духовной жизни.

Обычно Слово Божие приходит к нам через многих «посредников»: общение с пастырями и другими верующими, традиции нашего прихода, благочестивую литературу и т.д. Каждому из нас, однако, необходимо прямое общение со Священным Писанием, как бы «через голову» всевозможных «посредников». Таким образом мы непосредственно вслушиваемся в обращенный к нам глас Божий и постоянно открываем нечто очень важное, чего нет в других формах передачи христианской веры. Неслучайно многие великие святые получали свое вдохновение именно из

<sup>1</sup> Согласно авторитетнейшему католическому богослову св. Фоме Аквинскому, «мы верим преемникам Петра и пророкам лишь в той мере, в какой они возвещают нам то, что есть в Писании» («Об истине», вопрос 10, пункт 10, к 11).



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

молитвенного «вчитывания» в страницы Библии. «Поэтому необходимо, чтобы все клирики, прежде всего священники Христовы и прочие – как, например, диаконы или катехисты, законно занятые служением слова – обращались к Священному Писанию посредством прилежного чтения и тщательного изучения, дабы никто из них не был “суетным проповедником слова Божия извне, не внимающим ему изнутри” (св. Августин, Слово 179, 1), поскольку он должен передавать верующим, порученным его попечению, преизобильное богатство слова Божия, особенно за Богослужением. Равным образом Священный Собор призывает всех верующих, особенно монашествующих, учиться превосходному познанию Иисуса Христа (ср. Флп 3,8) через частое чтение Божественного Писания, ибо “не знать Писания – не знать Христа”»<sup>1</sup>.

### 5. Правильное понимание Священного Писания возможно лишь в Церкви.

Священное Писание есть Книга, возникшая в Церкви и предназначенная для Церкви. Поэтому и понимать его следует «в духе Церкви». Требование «только Писание» (*sola Scriptura*), когда-то выдвинутое протестантами, при ближайшем рассмотрении не соблюдается даже ими самими. На самом деле проповедь Слова Божия в протестантских общинах подчинена правилам истолкования, сложившимся в этих общинах, т.е., по существу, определяется традицией той или иной протестантской Церкви. «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (2 Петр 1,20).

Отсюда следует важный вывод:

### 6. Отдельные тексты Библии должны интерпретироваться в контексте всего Откровения, как и в контексте полного вероучения Церкви.

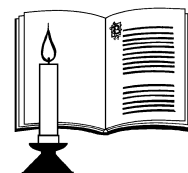
Нельзя оперировать отдельными стихами Библии, вырывая их из контекста конкретной Книги, как и контекста всего Писания<sup>2</sup>. Нельзя противопоставлять «собственного прочтения Библии» правилу веры, сложившемуся в церковной общине. Приведем только один пример. Что могло бы произойти, если слова из Евангелия «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14,26), понимать буквально, без учета реального поведения Самого Иисуса, как и опыта Церкви? Не придем ли мы таким образом к абсурду, к чему-то явно антиевангельскому? Не впадем ли мы в заблуждение, если, отталкиваясь от утверждения «Отец Мой более Меня» (Ин 14,28), примемся отрицать полноту Божия Откровения во Христе, приравнивая Самого Христа лишь к одному из ангелов, пророков или просто «учителей нравственности»? «Аргументация из Писания» – это, в сущности, очень трудное дело. В руках человека, слабо связанного с жизнью Церкви, не имеющего глубокой библейской и богословской культуры, слово Писания может не только животворить, но и убивать.

Все Писание в целом должно истолковываться в свете Евангелия. Именно в Евангелиях мы находим полноту Откровения Бога во Христе. Евангелия – это своего рода итог или краткое изложение всей Библии. Если Писание есть *norma normans* христианской веры, то Евангелия – это *norma normans* Писания. Пренебрежение этим принципом неизбежно приводит к извращению библейского учения. Опять-таки приведем один пример. Что произойдет, если в основу интерпретации Библии мы положим Книгу Апокалипсиса, дополненную некоторыми апокалиптическими отрывками из Книги Даниила? Не окажемся ли мы тогда в плену сектантского мироотрицания и легковверных иллюзий?

<sup>1</sup> II Ватиканский Собор, Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*), 25.

<sup>2</sup> Примером беззастенчивой манипуляции отдельными библейскими цитатами может служить практика секты «Свидетелей Иеговы», как и ряда других христианских и нехристианских сект.

## ***Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание***



Таким же образом содержание Ветхого Завета может быть правильно понято лишь в свете Завета Нового. Благодаря пришествию Христа, мы понимаем содержание иудейских Писаний лучше, чем сами учителя Израиля и его пророки. Новый Завет укоренен в Ветхом, но, вместе с тем, представляет собой его исполнение и дополнение. «Итак, Бог, вдохновитель и автор обоих Заветов, так премудро устроил, что Новый Завет сокрыт в Ветхом, а Ветхий раскрывается в Новом. Ибо, хотя Христос установил Новый Завет в Своей крови, однако книги Ветхого Завета, полностью воспринятые в Евангельское благовестие, приобретают и являют свое полное значение в Новом Завете и, в свою очередь, освещают и объясняют его»<sup>1</sup>.

Наконец, истинное толкование Священного Писания не может расходиться с согласием веры, принятым в Церкви. Ведь Тот же Святой Дух, Который вдохновил Библию, руководит Церковью, хранит ее от заблуждений и возвещает через нее Благою Весть. *«Но, так как Священное Писание надлежит читать и толковать с помощью того же Духа, под воздействием Которого оно было написано, для верного выяснения смысла священных текстов нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры»*<sup>2</sup>.

7. Богодухновенным и безошибочным в Священном Писании является лишь то, что имеет прямое отношение к нашему Спасению.

Бог обращался к Своим адресатам через человеческих авторов, а потому Священное Писание является Божественной Книгой, но, вместе с тем, и книгой человеческой. Весь комплекс связанных с этим проблем уже был нами рассмотрен во 2-ой Тетради нашего Курса. *«Слова Божии, выраженные на человеческих языках, уподобились человеческой речи, как некогда Слово Предвечного Отца, восприняв слабую человеческую плоть, сделалось подобным людям»*<sup>3</sup>. Человеческие авторы Библии, стремясь выразить истину Божественного Откровения, использовали естественные формы мышления и языка, принятые в то время, опирались на общераспространенные в ту эпоху представления об окружающем мире, прибегали к общепринятым литературным жанрам и т.д. Передать читателю абсолютно точную информацию из области исторического или естественнонаучного знания не входило в их намерения, как и в намерения Бога. По этой



### **Контрольное задание**

*Какими факторами обусловлено особое положение Священного Писания как источника Откровения?*

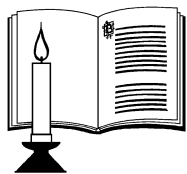
*Что в Священном Писании является «абсолютно безошибочным», а что – нет? Почему?*

*Почему индивидуального чтения Священного Писания недостаточно для его правильного понимания?*

<sup>1</sup> II Ватиканский Собор, Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*), 16.

<sup>2</sup> Там же, 12.

<sup>3</sup> Там же, 13.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

причине Библию, безусловно, следует считать «учебником жизни с Богом» или «учебником Спасения», но не учебником по истории, физике, географии, биологии и т.д.

*«...Книги Писания твердо, верно и безошибочно учат истине, которую Бог ради нашего спасения пожелал запечатлеть Священными Письменами. (...) Поскольку же Бог говорил в Священном Писании через людей и по-человечески, то истолкователь Священного Писания, дабы уяснить, что Бог хотел нам сообщить, должен внимательно исследовать, что священнописатели в действительности намеревались сказать и что Богу было угодно открыть нам через их слова. Чтобы выяснить намерения священнописателей, нужно, кроме всего прочего, принимать во внимание и литературный жанр»<sup>1</sup>.*

### **Священное Предание**

Русское слово «предание» – это буквальный перевод латинского *traditio* от глагола *trado (tradere)* – «передаю». Притом слово «традиция» также выступает в русском языке. В дальнейшем мы будем использовать понятия «предание» и «традиция» как синонимы. Уже анализ их вербального содержания позволяет говорить о двух аспектах Предания (Традиции).

#### **Предание как действие и как предмет**

Прежде всего, Предание – это определенное действие или процесс. Так Иисус передавал Своим ученикам Благою Весть о пришествии Божия Царства, апостолы передавали всему миру истину о Христе Господе, Распятом и Воскресшем; а последующие поколения христиан передавали своим младшим современникам ту веру, которая однажды была передана им самим.

С другой стороны, словом «Предание» обозначается и то, что передается. В этом случае Предание есть предмет или содержание процесса пере-давания. Что же именно в Церкви передается? Вероучение, образ жизни, формы богослужения и молитвы, религиозная литература, храмы, священные изображения, изыскания богословов, сведения об исторических событиях, имевших место в жизни Церкви в прошлом и т.д. и т.п. Вы, наверняка, можете расширить этот список.

#### **«Места» присутствия Предания**

Сейчас мы попытаемся ответить на вопрос: где и как мы можем соприкоснуться с Преданием, как предметом? Где и как мы можем «прочитать» его? Прежде всего, в следующих «местах»:

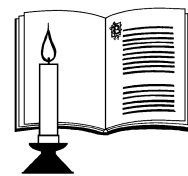
##### **1. Символы веры.**

Это – исповедания веры, принятые в Церкви с древнейших времен. В Католической Церкви в настоящее время используются Никео-Константинопольский и Апостольский Символы веры.

Никео-Константинопольский Символ веры был уложен на Великих Вселенских Соборах древней Церкви: Никейском (325 г.), Константинопольском (381 г.) и Халкидонском (451 г.). Начиная с V века на Востоке и с IX века на Западе, и по сей день, он является неотъемлемой составной частью обряда Евхаристического Богослужения (Божественной Литургии, Святой Мессы).

<sup>1</sup> Там же, 11 – 12.

## Возвещение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание



Апостольский Символ веры был известен в Риме с IV-го века, где использовался в форме диалога (вопрос священника – ответ крещаемого) при совершении обряда Крещения. Однако его первичная, более краткая форма, восходит ко II веку. Из Рима этот Символ распространился по всему Западу и вскоре был принят всей Лагинской Церковью. В настоящее время он по-прежнему является составной частью литургии Крещения (в диалоговой форме). Кроме того, в недиалоговой форме он включается в Молитвенники для мирян, где входит в состав Утреннего Правила, а также используется в некоторых других Молитвенных Правилах (например, в Розарии, Венчике к милосердию Божию).

### 2. Наставления Священного Учительства Церкви (Пап, Соборов, епископов).

Хранить, интерпретировать и возвещать верным залог веры (лат. *depositum fidei*<sup>1</sup>) поручено епископам, находящимся в общении с преемником св. Петра – епископом Рима, Папой. Кроме того, Папа имеет право и обязанность поучать всю Церковь и от своего имени, выступая в этом случае в качестве наставника всех христиан<sup>2</sup>. Это убеждение всегда разделялось Церковью и неоднократно выражалось Святыми Отцами<sup>3</sup>. Коллегия Епископов во главе с Папой – это и есть Священное Учительство Церкви (лат. *Sacrum Magisterium Ecclesiae*), голос живого Церковного Предания.

Священное Учительство наставляет Церковь как торжественным образом, так и в форме повседневной проповеди. В первом случае речь идет об учении церковных Соборов, где разбираются самые важные, имеющие ключевое значение, а порой и вызывающие разногласия вопросы. Соборы бывают Поместными (в Западной традиции они называются Синодами), с участием епископов, представляющих лишь некоторые христианские общины, и Вселенскими, на которых представлена вся Церковь<sup>4</sup>. Именно наставления Вселенских Соборов, касающиеся основных положений веры, нравственности и христианского образа жизни, следует считать учением Церкви, возведенным торжественным образом. Иногда эти наставления включают вероучительные утверждения, провозглашаемые догматами (см. предыдущую статью «Что такое догмат?») и имеющие, поэтому, особый статус безошибочных и вечных истин<sup>5</sup>. Некоторые положения, касающиеся нравственности, также могут иметь статус догматов. Торжественным образом наставлять Церковь может и Папа – когда он говорит *ex cathedra*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Греческое слово *диатеке*, которому соответствует латинское *depositum*, имеет значение «нечто, переданное на хранение». Термин впервые появляется в Посланиях Апостола Павла: 2 Кор 1,22; 2 Кор 5,5; Еф 1,14; 2 Тим 1,12,14.

<sup>2</sup> Однако не следует думать, будто Папа возвещает при этом какое-то «свое», «личное» учение. Между прочим, именно такое обвинение обычно выдвигают некоторые недобросовестные критики Католицизма. Папа лишь заново интерпретирует и излагает – применительно к актуальным обстоятельствам – уже существующую традицию Церкви. Достаточно взять любой из документов, написанных Папой, любое из его выступлений, чтобы убедиться, что всякое содержащееся в них утверждение имеет солидное обоснование в Священном Писании, учении Отцов Церкви, прежних документах церковного Учительства и т.д. Таким же образом настоятель прихода имеет право и обязанность наставлять свою паству, и это ни у кого не вызывает протестов. Все понимают, что настоятель излагает не «свое» учение, а учение Церкви. Тем же правом располагает епископ по отношению к вверенной его попечению епархии, а Папа – по отношению ко всей Церкви.

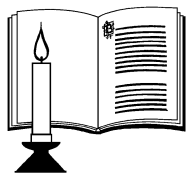
<sup>3</sup> Первые письменные свидетельства такого рода можно найти в «Посланиях святого Игнатия Антиохийского» (между 105 и 110 г.) и в труде св. Иринея Лионского (ум. 202 г.) «Против ересей».

<sup>4</sup> До разделения Церкви на Восточную и Западную прошло 7 Вселенских Соборов. После разделения Западная Церковь продолжала созывать Соборы, имеющие статус Вселенских. Последний такой Собор – II Ватиканский (1962 – 1966) – был 21-ым по счету.

<sup>5</sup> Однако, как мы уже выяснили, допускаются развитие, новое изложение и новая интерпретация догматов.

<sup>6</sup> *Ex cathedra* – букв. «с кафедры»: форма торжественного провозглашения Папой истин, касающихся веры и нравственности. Так провозглашенные истины имеют в Церкви статус догматов. Сам термин *ex cathedra* был введен на I Ватиканском (Вселенском) Соборе (1870 г.). За всю историю Церкви Папы лишь дважды воспользовались своим правом поучать всех христиан *ex cathedra*: при провозглашении догматов Непорочного Зачатия Пресвятой Богородицы (1854 г.) и Восхищения Богородицы в Небесную Славу (1951 г.).





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Гораздо чаще, однако, нам приходится иметь дело с наставлениями Священного Учительства, выраженными в форме повседневной проповеди. Сюда следует отнести постановления Поместных Соборов (Синодов); устное и письменное учение Папы, не обладающее характером *ex cathedra*; документы, издаваемые под эгидой Святого (Апостольского, Папского) Престола; устное и письменное учение возглавляющих епархии епископов.

Папа, будучи «уста́ми живого Церковного Предания», выражает его многообразным образом. Наиболее важным и животрепещущим проблемам, касающимся всей Церкви или даже всего мира, посвящаются Папские Энциклики (Окружные Послания) и Апостольские Обращения (лат. *Adhortatio*). Однако, в силу особого статуса Римского епископа во Вселенской Церкви, характер поучений, обращенных ко всем христианам, фактически имеют все его выступления, даже предназначенные для той или иной конкретной аудитории (проповеди при посещении той или иной страны, проповеди в Соборе св. Петра в Риме, катехезы, выступления перед паломниками, выступления на аудиенциях и т.д.).

В наставлении Церкви и управлении ею Папе помогают особые учреждения: Конгрегации, Папские Советы и Комиссии, например, «Конгрегация вероучения», «Конгрегация по делам духовенства», «Конгрегация культа», «Папский Совет по делам христианского единства», «Папская Комиссия по делам семьи и брака» и т.д. Документы, издаваемые этими учреждениями («документы Святого Престола»), носят более специальный характер и, обычно, обращены к конкретной группе лиц (епископам, настоятелям монашеских общин, богословам и т.д.). Они не подписываются непосредственно Папой, однако обладают авторитетом Папских предписаний.

«Устами живого Предания» в своей епархии является правящий епископ. Он выполняет свою обязанность как сам, в устной проповеди и письменных посланиях (например, в традиционных Рождественских и Пасхальных посланиях, обращенных к своей пастве), так и через своих сотрудников – священников и имеющих каноническую миссию катехизаторов. Рядовой верующий соприкасается с Церковным Преданием чаще всего именно в лице своего приходского священника и катехизатора. Отсюда – особая ответственность этих лиц, дабы донести и передать эту Святую Традицию в чистой, неискаженной и привлекательной форме.

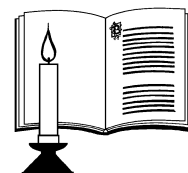
Из всего сказанного становится очевидным, что Предание живет, сохраняется и возвещается в многообразнейших формах церковного учительства. Не только «простому верующему», но даже «наставнику» (священнику, катехизатору) практически невозможно усвоить себе все их содержание. Поэтому на практике существуют «специальные места», где голос Священного Учительства слышим особенно отчетливо и говорит о вещах наиболее востребованных.

Так из числа Вселенских Соборов особое значение для нас имеет, конечно же, последний в их ряду – в данном случае, II Ватиканский. Именно «последний Собор» суммирует наследие всех предыдущих, дает Церкви актуальные ориентиры, указывает ей «направление движения», а Церковному Преданию придает отвечающую современной эпохе форму. Поэтому важно обращаться к Документам II Ватиканского Собора, в них и через них постигать Предание Церкви.

Основные положения, сформулированные и возвещенные Священным Учительством, суммируются и излагаются в Катехизисах – этих «учебниках» веры и христианского образа жизни. Так по итогам Тридентского (Вселенского) Собора, имевшего огромное значение для жизни Церкви в Новое Время, в XVII веке был составлен «Римский Катехизис». Он послужил образцом для многочисленных Катехизисов на национальных языках, Катехизисов, предназначенных для возрастных групп и т.д. По итогам II Ватиканского Собора был составлен известный нам «Катехизис Католической Церкви». Это и есть то «место Предания», которое необходимо знать «на зубок».



## Возвещение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание



Наконец, всякий трудящийся на ниве слова обязан быть в курсе важных текущих документов, дающих злободневную интерпретацию Священного Предания. Это – последние Папские Энциклики, Обращения, а также послания собственного правящего епископа, в которых отражены нужды и заботы той Поместной Церкви, к которой мы принадлежим.

Обсуждая роль Священного Учительства Церкви, как «места Священного Предания», мы можем лучше уяснить, *что* есть само это Предание. Оно – живое и всегда актуальное, непрерывное, но постоянно обновляющееся; древнее, но выступающее в новых, созвучных эпохе формах. Предание как процесс, и Предание как наследие (залог, т.е. нечто, переданное на хранение) – это одно единое целое. Предание сохраняется лишь в той мере, в какой оно заново интерпретируется и обновляется. Единство сохранения и обновления, возможное благодаря присутствию в жизни Народа Божия Священного Учительства, – это и есть то «лекарство», которое, с одной стороны, не позволяет Церкви без остатка раствориться в окружающем мире, а с другой – не допускает ее превращения в мертвый реликт, «памятник минувших столетий» или мироотрицающую секту.

### 3. Литургия.

Христианская Литургия (Богослужение) является важнейшим свидетельством непрерывной церковной Традиции или Священного Предания. С давних времен Церковь следовала принципу: *lex orandi – lex credendi*, т.е. «правило молитвы определяет правило веры»<sup>1</sup>. Совершение богослужений призвало к жизни литературу двоякого рода:

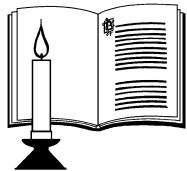
- Сборники литургических текстов. Самые древние из числа дошедших до нас сборников датируются серединой IV века.
- Книги, содержащие указания, как именно нужно совершать богослужения. Самые древние дошедшие до нас тексты, содержащие такие указания, – это «Предание Апостолов» св. Ипполита Римского (ок. 220 г.) и «Правила Двенадцати Апостолов» (*Дидакалия*) – документ, вероятно, составленный в Сирии во второй половине III столетия.

Порядок современного Евхаристического Богослужения остается неизменным с первых веков христианства. Многие используемые в нем канонические молитвы также восходят к древнейшим временам, другие были составлены позднее и отражают живое Предание, возвещаемое Священным Учительством Церкви. Участвуя в богослужениях, мы приобщаемся к безмерному богатству вероучительной и духовной Традиции, усваиваем себе ее содержание. Поэтому Литургия – это самая настоящая школа истинной веры. В прежние столетия, когда Священное Писание было малодоступно простым верующим, а систематическая катехизация практически отсутствовала, именно Литургии принадлежала основная роль в воспитании Народа Божия, возвещении церковного вероучения и сохранении Предания. Нельзя переоценить роль Литургии, как манифестации жизни во Христе, и в наши дни.

### 4. Каноническое Право.

Церковь Христа, будучи Богочеловеческим организмом, выступает и как человеческое сообщество. Жизнь любого такого сообщества невозможна без некоего законодательства, оформляющего отношения между его членами. В Церкви эту роль исполняет Каноническое Право, т.е. сборник предписаний, регулирующих церковную жизнь во всех ее сферах. В отличие от чисто чело-

<sup>1</sup> Это выражение было впервые употреблено монахом Проспером Аквитанским и использовано папой Целестином I в документе под названием *Indiculus* (431 г.).



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

веческого законодательства, церковное Право не является самоцелью, а подчинено более высоким принципам – проповеди Евангелия, созидания отношений с Богом и братьями по вере, упорядочения общения с Богом и Его прославления. Каноническое Право – это словно бы «минимум» христианской нравственности и благочестия.

Древнейшими документами, содержащими правила церковной жизни, являются *Дидахе* («Учение Двенадцати Апостолов», конец I века), 2-е Послание Климента, Папы Римского (II век), *Дидаスカлия* («Правила Двенадцати Апостолов», III век). Каноны, т.е. регулирующие разные стороны церковной жизни предписания, принимались впоследствии Поместными и Вселенскими Соборами, либо формулировались в соответствующих документах Папой. Здесь сразу следует оговориться, что дисциплинарно-каноническая традиция Церкви не является столь же неизменной, как ее догматическая, нравственная и духовная Традиция. Принятые каноны призваны служить благу Церкви в данное время, в данном месте и в данных обстоятельствах. Изменившиеся обстоятельства порой требуют пересмотра прежних канонов и введения новых. То, что было весьма полезным и оправданным в прошлом, в новых условиях может оказаться неадекватным, а то и прямо вредным.

В Новое Время в Католической Церкви актуальные и обязывающие на данный момент каноны стали собираться в специальную книгу – Кодекс Канонического Права. Кодекс Канонического Права, действующий в настоящее время и отвечающий специфике положения Церкви после II Ватиканского Собора, был принят в 1983 г. Нам необходимо иметь представление, по крайней мере, о тех предписаниях Канонического Права, которые касаются нас непосредственно и относятся к нашему статусу в Церкви: как мирян или священников, как исполняющих в Церкви определенное служение, как живущих в браке или безбрачии и т.д.

Изучение канонической традиции Церкви представляет большой интерес для историков и богословов. Таким образом удастся проследить исторический путь Народа Божия, выделить его главные этапы, понять их специфику и дать им точную характеристику.

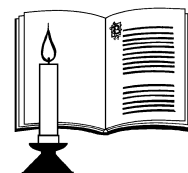
### 5. Сочинения Отцов и Учителей Церкви.

«Отцами Церкви» принято называть выдающихся деятелей и теологов первых веков христианской эры, отличавшихся личной святостью, глубокими познаниями и трудившихся на ниве разъяснения основ вероучения. Отцы Церкви сформулировали правила интерпретации (*экзегезиса*) Священного Писания, заложили основы церковного богословия, оказали огромное влияние на решения первых Вселенских Соборов, как и на все без исключения стороны церковной жизни. Короче говоря, именно благодаря трудам Святых Отцов Церковь приобрела тот свой «вид», который доминировал на протяжении всего Средневековья, а во многих своих элементах остается актуальным и в наши дни. К числу наиболее выдающихся Отцов Востока относятся св. Афанасий Великий (Александрийский), св. Иоанн Златоуст, святые Григорий Богослов, Василий Великий и Григорий Нисский («Отцы-Каппадокийцы»), св. Кирилл Александрийский, св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин. Самыми выдающимися Отцами Запада являются св. Августин, св. Амвросий Медиоланский, св. Иероним, св. Лев Великий (Папа), св. Григорий Великий (Папа)<sup>1</sup>.

В Средние века творения Отцов считались Богодухновенными, почти наравне со Священным Писанием. Священное Учительство Церкви, формулируя истины христианского вероучения, непременно ссылалось не только на библейские тексты, но и на Отцов. С современной точки

<sup>1</sup> Святые Отцы жили в эпоху неразделенной Церкви. Поэтому все они почитаются как в Восточной (Православной), так и в Западной (Католической) Церкви.

## *Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание*



зрения, сочинениям Отцов нельзя приписывать прямой Богодухновенности. Некоторые их положения, особенно из области библейского экзегезиса и правил благочестия, не могут ныне приниматься буквально. Важно, однако, сохранять верность «духу Отцов», сделавших все возможное, чтобы донести Благою Весть до своих современников.

Позднее в Церкви по-прежнему появлялись деятели, чья роль и значение были сопоставимы с вкладом Святых Отцов. Эти богословы, проповедники, писатели, отличавшиеся личным благочестием, проникшие в глубины Откровения, давшие ему оригинальную и безусловно-значимую для всех христиан интерпретацию, получили почетное наименование Учителей Церкви. В их числе: св. Бернард Клервосский, св. Фома Аквинский, св. Бонавентура, св. Антоний Падуанский, св. Франциск Сальский, св. Иоанн Креста, св. Тереза Авильская, св. Тереза от Младенца Иисуса и многие другие.

Труды Отцов и Учителей Церкви являются одним из самых выдающихся свидетельств Священного Предания. К ним, как и к Священному Писанию, порой полезно обращаться «без посредников», открывая таким образом те «жемчужины», которые могут оказаться весьма нужными сегодня.

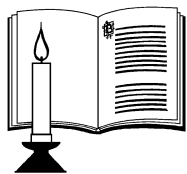
Роль Отцов и Учителей Церкви приоткрывает нам нечто очень важное, касающееся самого существа Народа Божия, как и специфики хранимого его Священным Преданием Откровения. Вопросы, относящиеся к интерпретации Откровения Божия, не решаются по произволу высшей церковной власти или простым большинством голосов участников того либо иного Собора. Толкование Откровения совершается под воздействием того же Святого Духа, каким было вдохновлено и само Откровение. Соответствующий дар Духа (*харизма*) полнее всего проявляется у тех, кого Церковь называет своими Отцами и Учителями. Поэтому побуждаемое все тем же Духом Священное Учительство Церкви прежде, чем предложить Народу Божию «духовную пищу» заповедей и догматов, обращается к наследию этих светочей христианства.

### 6. Христианская литература.

Во-первых, это труды богословов, имеющие научный характер и посвященные исследованиям тех или иных сторон Откровения. Как правило, они малодоступны рядовым верующим. Богословие, как и Священное Учительство Церкви, можно назвать органом, выражающим живую традицию Церкви, однако труды теологов не располагают той степенью авторитетности и безошибочности, как документы церковного Учительства. Теологию следует считать лишь вспомогательным инструментом интерпретации Предания. С другой стороны, этот «инструмент» совершенно необходим Церкви. Как в прежние времена, так и в наши дни, появлению того или иного Папского документа, того или иного решения Собора всегда предшествовала напряженная работа богословов. Богословские исследования способствуют более глубокому постижению Богооткровенных истин, обретению наиболее адекватных форм их выражения. Они ставят и разрешают новые проблемы, имеющие, порой, огромное значение для жизни во Христе, понимания Бога и самопонимания человека.

К числу популяризаторской богословской литературы, обращенной к более широким кругам верующих, следует отнести учебные и катехитические пособия, издания, комментирующие «трудные страницы Библии» или те или иные стороны церковного учения, книги по истории Церкви и т.д.

Большое значение, прежде всего в практической плоскости, принадлежит и благочестивой литературе. Первым по времени возникновения видом такой литературы являются Жития Святых. На протяжении многих веков «Жития» были любимым и наиболее распространенным чтением Народа Божия. Именно через «Жития» постигались Евангельские идеалы, именно в них искали примеров того, как следует строить свою собственную жизнь во Христе. Древние «Жития» были составлены в особом агиографическом жанре (от греч. *агиос* – «святой»), в котором реальные



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

факты переплетаются с легендарными мотивами, а все повествование подчинено определенным, раз и навсегда установленным правилам<sup>1</sup>. Жизнеописания более близких к нам по времени святых несут на себе черты иных, более современных жанров, прежде всего, биографического.

В Новое Время появились и другие разновидности благочестивой литературы. Среди них – «экзистенциальные», т.е. направленные на извлечение конкретного нравственного урока, толкования тех или иных Книг Священного Писания; ответы пастырей на животрепещущие вопросы реальных или воображаемых читателей; произведения, имеющие характер личных свидетельств или размышлений; произведения, посвященные специальным темам, как, например, жизнь в браке, воспитание детей, духовное призвание и т.д. Благочестивая литература, выражающая Предание Католической Церкви, издается «с разрешения Церковных Властей» (т.е. Священного Учительства Церкви), что обычно и удостоверяется на первой странице книги, там, где находятся ее выходные данные<sup>2</sup>.

### 7. Вера Народа Божия.

В нашем перечне это «место Священного Предания» занимает последнее место, но оно отнюдь не является последним по своему значению. Вера Народа Божия формируется под влиянием всех упомянутых выше факторов, но на самом деле именно она имеет характер непосредственного свидетельства, обращенного к миру и к конкретному человеку в конкретных условиях, «здесь и теперь»: в определенном городе, поселке, на рабочем месте, в университетской аудитории, в домашнем и дружеском общении.

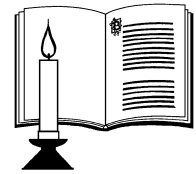
Впервые на значение согласной веры Народа Божия в деле сохранения неповрежденной Традиции обратил внимание выдающийся английский церковный деятель и теолог кардинал Джон Генри Ньюман (вторая половина XIX столетия). Занимаясь историческими исследованиями эпохи первых Вселенских Соборов, он обратил внимание на любопытный факт. Когда появилась ересь Ария, отрицавшего Божество Иисуса Христа, большинство образованных епископов Церкви и богословов явно или тайно сочувствовали этим взглядам. Однако заблуждение «учителей» натолкнулось на молчаливое, но упорное сопротивление церковного народа. Мало кто из сторонников Ария решался сформулировать его учение в незакамуфлированной форме, в большинстве случаев им приходилось прибегать к уловкам. В конце концов, появились и богословы, сумевшие выразить согласное убеждение христианской общины на языке догмата. Таким образом над еретиками была одержана полная победа. В этой связи богословы говорят о разумении веры (лат. *sensus fidei*)<sup>3</sup>, присущем церковной общине и представляющем собой дар свыше. Не до конца высказанное, но словно бы «витающее в воздухе» разумение веры и формирует ту неповторимую атмосферу веры и благочестия, в которую погружается всякий член конкретной христианской общины, всякий новообращенный, желающий к ней присоединиться. На реальность и значимость *sensus fidei* указал и II Ватиканский Собор. В 12 параграфе Догматической Конституции о Церкви (*Lumen gentium*) мы читаем следующее:

<sup>1</sup> Как раз по этой причине при сравнении целого ряда древних «Житий» кажется, будто все они написаны «под копирку».

<sup>2</sup> Религиозная (христианская) литература, не помеченная штампом «с разрешения Церковных Властей», конечно же, не может считаться «автоматически запрещенной». Однако ее читатель должен отдавать себе отчет, что автор такой книги вполне может выражать свою личную точку зрения, а не точку зрения Священного Предания. Как пример, можно указать переведенные на многие языки, в том числе и на русский, произведения католического священника Энтони де Мелло, дающие своеобразную интерпретацию христианской духовности, которую многие критики считают, однако, куда более близкой к дзэн-буддизму.

<sup>3</sup> Иногда латинское выражение *sensus fidei* переводят как «интуиция веры» или как «чувство веры». И в самом деле, речь здесь идет о некотором сверхъестественном, дарованном общине верных по благодати «чувстве» или «интуиции». Это «чувство» не обязательно выражает себя в ясных богословских и догматических формулировках, но зато очень четко отличает истину от лжи.

## ***Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание***



«Вся совокупность верующих, имеющая помазание от Святого (1 Ин 2,20 и 27), не может заблуждаться в вере и проявляет это особое свойство в сверхъестественном разумении веры (*sensus fidei*) всем народом, когда от Епископов до последних верных мирян она выражает свое вселенское согласие в вопросах веры и нравов. Ибо этим разумением веры, которое пробуждается и поддерживается Духом Истины, Народ Божий, руководимый священным учительством и верно послушствующий ему, принимает уже не человеческое слово, но воистину слово Божие (ср. 1 Фес 2,13) и неотступно подвизается за веру, однажды переданную святым (ср. Иуд 3), по верному суждению проникает в нее все глубже и все полнее претворяет ее в жизнь».

Если христианство – это религия отношений людей с Богом, как и людей между собой, то и носителем его Священного Предания являются, прежде всего, не письменные документы, а реальная община, состоящая из конкретных верующих. Церковная община – это и есть «место присутствия» живого Предания, то «место», где оно постоянно воспроизводится и возвещается новым поколениям. Носителями этого Предания призваны стать и мы с вами – члены общины Церкви. Непосредственное свидетельство общины, как и личное свидетельство (словом и жизнью) составляющих ее верных, порой, может звучать куда убедительней, чем слова множества написанных книг, сколь бы духовным, истинным и возвышенным ни было их содержание.

Завершая наш разговор о «местах присутствия Предания», мы попытаемся дать некоторую его классификацию, а затем обратимся к принципам «правильного пользования» церковным Преданием.



### **Контрольное задание**

*Дайте краткую характеристику «местам присутствия Священного Предания».*

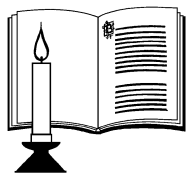
## **Нормативное Предание и интерпретирующее Предание**

Нормативным, т.е. определяющим, неизменным (словно бы «ядром» Священного Предания Церкви), является только то Предание, которое восходит непосредственно к Иисусу Христу и Его апостолам. Все прочие формы Предания (учения Пап, Соборов, Символы веры, учение богословов и т.д.) лишь интерпретируют первичное Апостольское Предание. Это следует из того факта, что полнота Откровения была дана в эпоху Апостолов. С тех пор Церковь не получает нового Откровения, а лишь толкует уже имеющееся.

## **Традиция (с большой буквы) и традиции (с маленькой буквы)**

«Священная Традиция (Предание) с большой буквы» включает самые авторитетные и самые важные проявления интерпретирующего Предания. Эта Традиция определяет «идентичность» Церкви: утратив свою Священную Традицию (Предание), Церковь перестала бы быть сама собой, перестала бы существовать, как «узнаваемая» Церковь. В конечном счете, Священная Традиция – это завещанные





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

прошлыми эпохами догматы, касающиеся веры, благочестия и нравственности. Поэтому «Традицию с большой буквы» можно еще назвать Догматической Традицией Церкви или Вероучительной Традицией. Выражения Великой Традиции – это Символы веры, Литургия, догматические решения Соборов и Пап. Однако к ней принадлежат не только торжественно провозглашенные догматы, но и убеждения «с незапамятных времен» звучащие в повседневной проповеди Церкви и принимаемые всей общиной верных как нечто безусловно истинное, Богооткровенное, «само собой разумеющееся»<sup>1</sup>.

«Традиции с маленькой буквы», в свою очередь, хотя и могут быть, по-своему, очень важны, все же не обладают безусловным значением для «самоидентификации» Церкви<sup>2</sup>. Тем не менее, именно они придают той или иной Церкви «индивидуальное выражение лица». Поэтому их следует считать традициями Церквей и традициями в Церквях.

Таковыми традициями для Католической Церкви можно считать целибат духовенства, централизацию церковных структур, развитое Каноническое Право, некоторый «аскетизм» в Литургии, упорядоченность молитвы, огромное разнообразие форм монашеской и посвященной Богу жизни и др.

Традициями Православия являются пышность богослужений, великолепие храмового убранства, определенный тип храмовой архитектуры (со сферическими куполами), разделение духовенства на «черное» и «белое» (женатое), необыкновенно развитое иконопочитание, важность и тяжесть постов, юлианский календарь и др.

К числу традиций Протестантизма можно отнести минимум обрядности, спонтанную молитву, максимально скромное убранство молитвенных зданий и др.

Кроме традиций, определяющих жизнь Церквей в целом, существуют и местные традиции, характерные для отдельных стран, приходов, монашеских орденов, внутрицерковных движений. Во многообразии традиций следует видеть положительный момент – они свидетельствуют о бесконечном богатстве форм христианской жизни. «Традиции с маленькой буквы» именуется еще «исторически сложившимися церковными традициями».

Притом, необходимо помнить, что:

1. Все традиции Церкви, в которых живет ее Предание, имеют свою ценность.

---

<sup>1</sup> Так, например, убеждение в первенстве Римского епископа (Папы) и в его безусловной учительской власти существовало в Западной (Католической) Церкви задолго до того, как на I Ватиканском Соборе (1870 г.) был принят соответствующий догмат.

К сожалению, мы живем в эпоху раскола христианства, когда у отдельных Церквей или общин может разниться не только их «поместное», но и основополагающее «догматическое предание». Так для Восточной (Православной) Церкви к ее «догматическому преданию», кроме решений первых семи Вселенских Соборов, признаваемых и католиками, пожалуй, можно отнести отрицание первенства Папы, по крайней мере в той форме, в какой оно сложилось на Западе; отрицание добавки *Filioque* («и от Сына») в Символе веры; приверженность принципу Автокефальных (самостоятельных, самоуправляемых) Поместных Церквей, чьи «канонические территории» обычно совпадают с границами национальных государств.

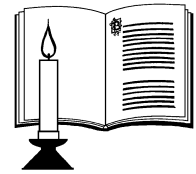
Роль «догматического предания» для Протестантизма могло бы играть декларируемое обращение «к одной только Библии» с игнорированием (в той или иной степени) вероисповедного, литургического и канонического Предания до-реформационной Церкви; решительный приоритет проповеди слова Божия над сакраментально-литургическими формами культа; приверженность принципу «свободных общин»; отказ от почитания священных изображений и некоторое другое.

<sup>2</sup> Чтобы сделать это утверждение более ясным, мы приведем два примера.

Тяготение к пышности литургических форм – безусловно в традиции Православия. Однако в эпоху гонений на Церковь православное богослужение, порой, совершалось не в храмах, а в «катакомбах» (частных квартирах, складских помещениях, местах заключения...) и с отсутствием обычной атрибутики (иконостаса, многих свечей, кадила...). От этого оно, тем не менее, не переставало быть православным богослужением.

Резко отрицательное отношение к институту Папства – безусловно в традиции Протестантизма. Тем не менее, многие современные протестанты с огромным уважением относятся к Папе, не престаивая при этом оставаться протестантами.

## ***Возвещение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание***



Церковь – это Богочеловеческий организм, оживляемый как Святым Духом, так и «человеческим духом» ее членов. «Божественное» и «человеческое», «по аналогии, не лишенной глубокого смысла»<sup>1</sup>, соединено в ней «нераздельно и неслиянно», почти как в Богочеловеке Христе. Здесь однако необходимо учитывать, что «человеческое начало» в Церкви, в отличие от «человеческого начала» во Христе, является грешным и ограниченным. Тем не менее, даже «человеческие» традиции в Церкви, устоявшиеся и проверенные веками, запечатлены Духом, а потому являются действительным «местом» присутствия ее Священного Предания.

### **2. Не все формы традиции Церкви имеют одну и ту же ценность.**

Мы уже выяснили, что в Церкви есть Традиция (с большой буквы) и традиции (с маленькой буквы). Их значимость для церковной жизни, разумеется, неодинакова. Первостепенную важность имеют нравственная, литургическая (Литургия есть зримое воплощение и выражение догмата веры) и догматическая Традиции Церкви. С другой стороны исторически сложившиеся церковные традиции (с маленькой буквы) могут, а иногда и должны видоизменяться. Их абсолютизация (например, слепая приверженность к определенной внешней обрядности, одеждам духовенства, календарю, литургическому языку и т.д.) ведет ко всевозможным «старообрядческим» расколам, когда нерушимая верность Христу ошибочно отождествляется с верностью определенной, однажды сложившейся форме «обряда».

### **3. Иногда ради верности Традиции следует отказаться от некоторых традиций.**

Великая Традиция христианства всегда выступает в одеянии «малых традиций» или благочестивых обычаев. Некоторые из них естественным образом «умирают», видоизменяются и замещаются новыми. Другие со временем могут терять свой первоначальный смысл и, вместо того, чтобы подчеркивать определенные грани Великой Традиции, начинают затемнять и искажать ее. Это обстоятельство было хорошо известно еще Святым Отцам. Так, по выражению Тертуллиана, «Христос – это Истина, а не обычай», а, по словам св. Киприана Карфагенского, «обычай без истины – всего лишь древнее суеверие». С ними согласны и крупные богословы XX столетия, по мнению которых «необходимо отличать необходимое в пути снаряжение от ненужного, а то и вредного балласта» (Бернард Хёринг). «Традиция нужна не для охраны пепелищ, а для поддержания живого пламени» (кардинал Йозеф Хёффнер).

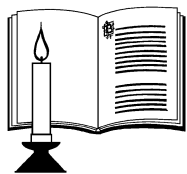
«Рождаются» и «умирают» традиции народного благочестия, а то и просто национальные и культурные традиции, накладывающиеся на Традицию веры, «облекающие ее в одежды». Сама же Традиция веры (Священное Предание) остается неизменной. Больше того, всякое обновление Церкви пред-



### **Контрольное задание**

*Как соотносятся Традиция (с большой буквы) и традиции (с маленькой буквы)?*

<sup>1</sup> Конституция *Lumen gentium*, 8.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

полагает «обращение к истокам», а значит – избавление от злоупотреблений и реформирование «обычаев и традиций». Вот почему внешний облик Церкви, формируемый на уровне «малых традиций», меняется от эпохи к эпохе, хотя ее существо при этом не претерпевает изменений<sup>1</sup>.

### **Как соотносятся Священное Писание и Священное Предание?**

В заключение нашей беседы мы вновь вернемся к вопросу, поставленному в самом ее начале: что «первичнее» – Писание или Предание? Можно ли считать их двумя равноправными формами возведения Откровения или же одно следует полагать «главным», а другое «подчиненным»? До II Ватиканского Собора в среде католических теологов существовало четыре точки зрения на этот счет:

1. Священное Предание содержит в себе все Откровение. Священное Писание следует считать частью Священного Предания Церкви.
2. Священное Писание содержит в себе все Откровение. Священное Предание – это лишь инструмент интерпретации Писания.
3. Священное Писание содержит принципиальную полноту Откровения. Однако Священное Предание не только интерпретирует Писание, но и дополняет его «в деталях».
4. Священное Писание и Священное Предание – это два относительно независимых «источника Откровения». Вся полнота Откровения содержится в Писании и Предании, взятых вместе, но не по отдельности.

Именно последняя точка зрения была наиболее распространенной и, фактически, общепринятой.

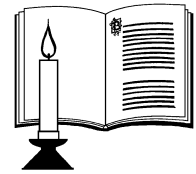
Подобные утверждения можно встретить и у Отцов Церкви. Так, например, в произведении св. Василия Великого «О Святом Духе» (27, 66) мы читаем: «Догматы, хранимые Церковью, и возвещаемое ею учение, мы получили частью в письменной форме, а частью – из завещанного нам Апостолами Предания. И то, и другое одинаково значимо для благочестия». Однако здесь следует сделать важное уточнение. Во времена Святых Отцов была еще жива восходящая к апостолам устная традиция, на основании которой и создавались тексты Нового Завета. Сам новозаветный канон, как мы уже знаем, формировался постепенно и в продолжении довольно долгого времени. Кроме того, писанный текст Библии не был тогда столь широко распространен, как в более поздние эпохи. В творениях Святых Отцов многие изречения Господа, известные нам из Евангелий, цитировались не по тексту Нового Завета, а заимствовались как раз из доступной им устной традиции<sup>1</sup>.

В Новое же Время, говоря о Священном Предании, как относительно самостоятельном, наряду со Священным Писанием, «источнике Откровения», имели в виду, разумеется, не «устную апостольскую традицию», которой в живой форме тогда уже не существовало, а авторитетные письменные документы Церкви, не входящие в новозаветный канон, как и общепринятые религиозно-бытовые навыки благочестия той эпохи, возводимые, с большей или меньшей степенью произвольности,

<sup>1</sup> Западная (Католическая) Церковь на протяжении своей истории знала несколько «Великих Реформ», коренным образом видоизменивших ее внешний облик. Среди них можно упомянуть Клунийскую реформу XI столетия, покончившую с хаосом церковной жизни в раннем Средневековье; реформы, инициированные Тридентским Собором, введшие Церковь в Новое Время; реформы, вдохновленные II Ватиканским Собором, определяющие жизнь Церкви в современную эпоху.

<sup>1</sup> Понятно, что в эпоху Отцов «устная традиция» не всегда была буквально «устной». Частично она была зафиксирована письменно, скажем, в литургических текстах или творениях более ранних Отцов и церковных писателей. Кто-то из церковных авторов, не имея «под рукой» полного канонического текста Нового Завета, мог цитировать слова Господа или поучения апостолов из других авторитетных документов Церкви.

## *Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание*



«непосредственно к самим апостолам». Эти-то «источники» якобы «дополняли» Священное Писание, т.е. содержали истины веры, которых в самом Писании не было<sup>1</sup>.

Между тем, подобное воззрение вовсе не было в Церкви традиционным. Как раз наоборот, великие богословы-схоласты Средневековья, св. Фома Аквинский, св. Бонавентура и др., придерживались прямо противоположных взглядов. Они следовали восходящему к псевдо-Дионисию Ареопагиту правилу: «Нельзя принимать ничего, что не было открыто Богом в Священном Писании». Поэтому для любого богословского утверждения следовало искать опоры в Библии. Разумеется, отдавалось должное и церковной традиции, прежде всего, разъяснениям и толкованиям Святых Отцов, Учителей и Священного Учительства Церкви. Однако Библия имела исключительный авторитет. Священному Учительству отводилась роль ее правомочного интерпретатора, но существование другого, независимого от Библии, «источника Откровения» не допускалось.

Изменения произошли лишь в по-Тридентскую эпоху. Протестанты утверждали, будто для правильной интерпретации Библии достаточно самой же Библии. Стремясь противостоять ошибкам реформаторов, Тридентский Собор вынужден был выступить в защиту церковной Традиции. Вот соответствующий текст из Соборного Декрета «О Священных Книгах и принятых традициях»:

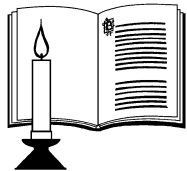
«Источником всякой спасительной истины и правил поведения является Евангелие, возвешенное пророками, Иисусом и Апостолами всему творению (...). Собор полностью отдает себе отчет в том, что эта истина и эти правила поведения содержатся в книгах, написанных Апостолами, и в устных преданиях, полученных Апостолами из рук Самого Христа или по внушению Святого Духа ими принятых, кои предания передавались из рук в руки вплоть до нынешних времен.

Собор, по примеру правочерных Отцов, одинаково принимает и со всем благочестием и трепетом почитает все книги как Ветхого, так и Нового Заветов, поскольку Автором обоих является Единый Бог, а также предания, касающиеся веры и нравов, возвешенные Христом или вдохновенные Святым Духом и сохраненные в Католической Церкви, благодаря непрерываемому преемству».

Далее, в противовес протестантам, отвергшим всякий внешний авторитет в интерпретации Библии, Собор провозгласил, что «лишь Святая Матерь Церковь имеет право судить об истинном смысле и толковании Священного Писания».

Учение Тридентского Собора может быть понято следующим образом. Источником Откровения является Евангелие «в широком смысле», т.е. Благая Весть о Спасении (или примирении с Богом), провозглашенная пророками (Ветхого Завета), Иисусом Христом и апостолами. Именно «это Евангелие» следует считать Богодухновенным, вдохновенным Святым Духом. Его содержание отражено в Священном Писании и таким образом нас достигает. То же Евангелие присутствует и в живой проповеди Церкви на протяжении всей ее истории, т.е. в ее, выраженном устно и письменно, Священном Предании. Кроме того, Предание дает ключ к правильной интерпретации Священного Писания. Интересующий же нас сегодня вопрос о соотношении Великой Традиции (с большой буквы) и исторически сложившихся церковных традиций (с маленькой буквы) Собором не ставился.

<sup>1</sup> В еще более заостренной форме этот подход проявился в Восточной (Православной) Церкви. Так, у многих церковных авторов XVI – XIX веков «священными», содержащими непрерываемую Богооткровенную истину, не менее авторитетную, чем истина Священного Писания, провозглашались не только постановления Вселенских Соборов, но и утверждения Святых Отцов, древние Жития Святых, дисциплинарные установления Церкви (каноны), литургические обряды в их сложившейся к тому времени форме, обычаи бытового благочестия и т.д. и т.п. При этом многие элементы позднейшей церковной традиции возводились к устному преданию, якобы полученному непосредственно от апостолов и с тех пор сохранявшемуся в неизменном виде. Разумеется, с научно-исторической точки зрения факт существования такого «апостольского предания» не может быть подтвержден сколько-нибудь надежными данными. Напротив, объективные исторические исследования доказывают, что большинство упомянутых церковных традиций окончательно сложилось лишь в начале второго тысячелетия христианской эры.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Однако, под влиянием ряда крупных католических богословов XVI и XVII веков, возникла несколько иная трактовка этих решений Тридента. Согласно данному подходу, Божественное Откровение «частично» достигает нас через Священное Писание, а «частично» – через Священное Предание. Писание и Предание тесно переплетаются между собой и совместно содержат всю полноту Богооткровенной истины. Они дополняют друг друга и не могут рассматриваться по отдельности. Эта богословская концепция вошла в историю под латинским наименованием *patrim – patrim*, т.е. «частью здесь, частью там». Ее еще можно назвать «теорией двух источников». Со временем она стала рассматриваться едва ли не как «единственно правильная», «самоочевидная», вошла в учебники по богословию и т.д.

Почему, в конечном счете, была принята именно эта точка зрения? В определенной мере, под влиянием острой полемики с Протестантизмом, отрицавшим ценность церковного Предания вообще. Возможно, сыграли роль и «практические» соображения. Рассматривая Предание в качестве относительно самостоятельного «источника Откровения», можно было без особых усилий, ссылаясь лишь на «традицию», обосновать некоторые особенности западно-католического церковного устройства (скажем, его жесткую централизацию во главе с Папой), богословия (скажем, учение о чистилище, индульгенциях) и благочестия (скажем, некоторые особенности культа Марии и святых), которые были отражены в Священном Писании далеко не самоочевидным образом, а потому оспаривались православными и протестантами.

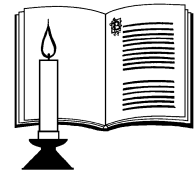
Первый проект Конституции II Ватиканского Собора «О Божественном Откровении» был составлен как раз в духе этой, ставшей к тому времени «классической» «теории двух источников». В нем, в частности, утверждалось: «Святая Матерь Церковь всегда полагала и полагает, что полнота Откровения заключена не только в Священном Писании, но в Писании и Предании как двояком источнике, причем в каждом из них – своим собственным образом».

Однако этот проект был отвергнут Отцами Собора. В окончательном же тексте Конституции «О Божественном Откровении» (*Dei Verbum*) уже нет речи о «двух источниках». Единственным «источником Откровения» провозглашается Сам Бог (глава I), а его «носителем» – «Евангелие в широком смысле», т.е. живая проповедь Иисуса Христа и Его апостолов, впоследствии зафиксированная письменно. «...Христос Господь, в Котором завершилось все Откровение Всевышнего Бога, заповедал Апостолам, чтобы Евангелие, прежде обещанное через Пророков, Им исполненное и Его устами провозглашенное как источник всякой спасительной истины и всякого нравственного правила, они проповедали всем, сообщая им Божественные дары. Это было верно исполнено – как Апостолами, которые в устной проповеди, примерами и установлениями передали то, что они либо приняли из уст, бесед и дел Христовых, либо узнали по внушению Святого Духа, так и теми Апостолами и апостольскими мужами, которые по вдохновению Святого Духа записали спасительную весть» (раздел 7).

Говоря о Евангелии «в широком смысле», II Ватиканский Собор точно следует учению Тридентского Собора. В той же Конституции *Dei Verbum* немало страниц посвящено и Преданию. Однако здесь, по сравнению с Тридентом, появляется важная особенность. Если в документах Тридентского Собора обычно используется выражение *traditiones*, т.е. «традиции (предания) вообще», то в *Dei Verbum* нарочито подчеркнута, что речь идет о *Sacra Traditio* – «Священном Предании» (с большой буквы). Оно отождествляется с Апостольским Преданием, т.е. с непосредственным учением апостолов. Именно оно и содержит всю полноту Богооткровенной истины. «*Переданное Апостолами объемлет все то, что помогает роду Божию вести святую жизнь и умножать веру; и таким образом Церковь в своем учении, жизни и богослужении непрерывно сохраняет и передает всем поколениям все то, чем она является, все то, во что она верует*» (раздел 8).



## ***Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание***



Оказывается, что Евангелие «в широком смысле» и Священное (Апостольское) Предание, по сути, идентичны между собой. Предание (Евангелие) – это не статичный предмет, оно должно постоянно оставаться живым в живой церковной общине. *«А для того, чтобы Евангелие постоянно сохранялось в Церкви целостным и живым, Апостолы оставили своими преемниками Епископов, передав им свою учительскую должность»* (раздел 7). Понимание Апостольского Предания в Церкви может и должно развиваться и углубляться. *«Это Апостольское Предание развивается в Церкви при содействии Святого Духа, ибо возрастает понимание предметов и слов Предания – возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими, слагающими все это в сердце своем, и через глубокое постижение переживаемой ими духовной реальности, и через проповедь тех, кто с епископским преемством принял достоверный благодатный дар истины. (...) В том же Предании Церковь узнает полный канон Священных Книг, и само Священное Писание в ней понимается глубже и непрерывно становится действенным»* (раздел 8).

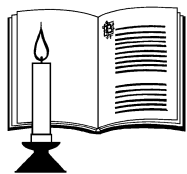
*«Итак, это Священное Предание и Священное Писание обоих Заветов являются как бы зеркалом, в котором Церковь, странствующая в мире, созерцает Бога, от Которого она все получает, пока не придет к Нему, чтобы увидеть Его лицом к лицу, как Он есть»* (раздел 7).

В то же время, следует согласиться с тем, что II Ватиканский Собор лишь обозначил общий подход к интересующей нас теме. Сформулированные современной теологией вопросы о Библии, как полном источнике Откровения; о критериях, позволяющих четко отличать Апостольское Предание от «исторически сложившихся традиций» и др., не получили в его документах однозначного разрешения. Не получили они однозначного разрешения и в последующих документах Священного Учительства Церкви. Больше того, некоторые тексты Конституции *Dei Verbum*, например ее 9-ый раздел (где, в частности, говорится: «Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания. Поэтому и то (Писание), и другое (Предание) следует принимать и почитать с одинаково благоговейной любовью и преклонением»), при желании, можно трактовать и в духе прежней концепции «двух источников» (*patrim – patrim*).

Однако в послесоборной теологии сложился определенный консенсус по данному кругу проблем. Принимаемая ныне подавляющим большинством католических богословов точка зрения на тему «Писание – Предание» уже успела стать «классической» для нашей эпохи. Ее суть, вкратце, такова.

Церковь Христа – это не кружок почитателей «священной книги», а живая община, ведомая Святым Духом, «место» присутствия Господа. В ее устной и письменной проповеди постоянно звучит спасительное Откровение, и эта проповедь и есть Священное Предание. Само же Предание многообразно и многослойно. Лишь та его часть, которая непосредственно восходит ко Христу и апостолам (Апостольское Предание), является абсолютно неизменяемой и свободной от ограничений. Она же заключает в себе всю полноту Откровения. Следовательно, лишь Апостольскому Преданию следует приписывать нормативное значение в деле познания Откровения.

Все Апостольское Предание так или иначе отражено на страницах Библии. В сознании первохристианской Церкви не было ничего, что признавалось бы обязательной истиной веры, но не вошло бы позднее в тексты Нового Завета. Если само Священное Писание Нового Завета сформировалось на почве Апостольского Предания, то оно, тем не менее, воплотило в себе все без исключения его существенные моменты. Поэтому неправомерно противопоставлять Предание Писанию в качестве «другого, относительно самостоятельного» источника веры. На практике отсюда следует абсолютный авторитет Священного Писания в том, что касается веры и нравов.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Не-библейское Предание Церкви, включая ее литургическую, вероучительную (выраженную в документах Священного Учительства) и религиозно-бытовую (представляющую веру Народа Божия) традиции, играет лишь интерпретирующую, истолковательную и реализующую (т.е. непосредственно воплощающую учение Библии в жизнь) роль. Этим отнюдь не умаляется его важнейшее значение. Интерпретация Писания совершается под воздействием того же Духа, по вдохновению которого было создано само Писание, хотя при этом необходимо учитывать и фактор естественной человеческой ограниченности. Слово Писания не может стать живым и действенным вне контекста интерпретирующей традиции. Выдвинутый на заре Реформации протестантами принцип «для понимания Библии достаточно самой Библии», на поверку оказался чистой утопией. В самих протестантских общинах истолкование Писания осуществляется под углом зрения традиции, сложившейся в этих общинах<sup>1</sup>.

Традиция Церкви разнообразна и неоднородна. Разные ее элементы имеют разную степень «обязательности» и «авторитетности». Определенная часть Предания, выраженная языком Литургии и Догмата (Догматическое Предание), как мы верим, является безошибочной и безусловно-истинной. Но даже Догматическому Преданию нельзя приписывать ту же абсолютную неизменность, которая присуща Апостольскому Преданию и Священному Писанию. По этой причине становятся возможными развитие, новое изложение и новая интерпретация догматов. Прочие же элементы традиции, в принципе, еще более изменчивы.

Но где пролегает граница между «неизменным» и «изменчивым» в Предании Церкви? Об этом в каждом конкретном случае следует судить особо. Больше того, обычно по каждому такому случаю разворачиваются споры и дискуссии между богословами, пастырскими направлениями, действующими внутри Церкви, и т.д. Священное же Учительство Церкви либо хранит мудрое молчание, пока вопрос не прояснится окончательно, либо пронизательно предостерегает от ошибок и возможных опасностей, избегая при этом (насколько это возможно) прямого осуждения конкретных лиц, богословских школ и пастырских подходов. Определенный «плюрализм» в церковном Предании существовал всегда. Именно «плюрализм» делает само Предание живым и обуславливает его необходимое развитие. Здесь действует принцип, восходящий к св. Августину: «Единство – в главном, а во всем остальном – свобода, вдохновляемая любовью».



### **Контрольное задание**

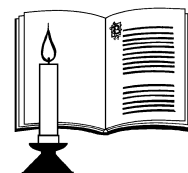
*Выразите в краткой формуле соотношение Священного Писания и Священного Предания?*

*Почему одного только Священного Писания недостаточно для правильного восприятия Божественного Откровения?*

*Приходилось ли Вам обращаться к каким-то источникам, содержащим Священное Предание Церкви? К каким именно?*

<sup>1</sup> При чтении протестантской литературы это не всегда очевидно, ибо авторы подобных книг обычно стараются обосновывать свои утверждения исключительно ссылками на Библию. Однако сам метод прочтения Библии (принципы *экзегизиса*), принятый в той или иной протестантской общине, безусловно, принадлежит к ее традиции. Кроме того, в любой протестантской общине, всегда существует свод «неписаных правил», которых, тем не менее, неукоснительно придерживаются на практике. И эти «неписанные правила» также следует относить к традиции данной общины.

## *Возвешение Откровения в Церкви: Священное Писание и Священное Предание*



Что же касается проблемы соотношения Писания и Предания, вынесенной нами в заголовок, то подход к ней современного богословия суммирует кардинал Вальтер Каспер: «Даже если II Ватиканский Собор не высказал этого прямо, его понимание данного вопроса может быть выражено в простой формуле: с теологической точки зрения Предание – это ничто иное, как историческое и духовное толкование Священного Писания в вероучении, жизни и литургии Церкви».



*Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

## **Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа**

Как уже было выяснено в беседе «Что такое догмат?», догматическое учение Церкви не является набором всевозможных «высказываний о Боге», а представляет собой стройную систему, основанную на едином первопринципе. Этот первопринцип – событие Иисуса Христа и содержащееся в нем Откровение о Боге и человеке. Именно учение о Богочеловечестве Христа есть краеугольный камень догматики, источник всех прочих вероучительных истин. К разговору об этом учении мы теперь и намерены обратиться.

### **Учение о Богочеловечестве Христа в Новом Завете**

Высказывания об Иисусе Христе, содержащиеся в новозаветных текстах – это ничто иное, как ответ первохристианской общины на витавший в воздухе вопрос: «*Кто же Этом?*» (ср. Лк 9,9), вопрос, прозвучавший еще при жизни земного Иисуса, а затем поставленный по-новому в свете Пасхальных событий. Несомненно, личность земного Иисуса имела огромное влияние на Его учеников. Путешествуя с Ним по дорогам Палестины, посещая галилейские синагоги, вслушиваясь в слова Его учения и присутствуя при совершении Им многих чудес, апостолы еще тогда с большей либо меньшей степенью ясности ощущали, что в лице Учителя им предстоит Кто-то безмерно больший, нежели пророк, мудрец или одаренный харизматик. За опытом общения с Иисусом-человеком просматривался куда более глубокий опыт встречи с Самим Богом. Близость Иисуса переживалась как близость Бога Израилева, открывшегося как любящий Отец Пророка из Назарета, а через Его посредничество – и всей общины Его последователей. С другой стороны, зрелая вера в Иисуса как в Мессию (Христа), Сына Божия и Бога стала следствием Пасхи и возникла под воздействием Святого Духа, излившегося на общину верных после Его Смерти и Воскресения. Все новозаветные произведения, включая и Евангелия, имеют послепасхальное происхождение и представляют собой свидетельство послепасхальной общины. Авторы, описывающие деяния земного Иисуса из Назарета, видят Его глазами послепасхальной веры, оценивают масштабы Его личности, исходя из послепасхальной встречи с Распятым и Воскресшим. Это конечно не значит, будто евангелисты представили реальную жизнь Иисуса в искаженном свете. Просто события Пасхи пролили свет на события Его земного служения, помогли осознать то, что до поры до времени (до Воскресения) оставалось сокрытым для учеников. Их догадки, ощущения, представления, навеянные частью религиозной атмосферой иудаизма с его мессианскими чаяниями, а в основном опиравшиеся на личный опыт пребывания с Учителем, являются собой исходный материал будущего исповедания веры. Лишь Пасха объединяет отдельные фрагменты в целостную картину, лишь Пасха становится ее центральной частью и связующим звеном, лишь Пасха дает ключ к правильному пониманию всех ее деталей.

Вместе с тем, и послепасхальное исповедание Христа оформлялось и приобретало законченность постепенно, на протяжении нескольких десятилетий. Книги Нового Завета, подобно прочим Богодухновенным библейским книгам, «не упали с неба» в готовом виде и не писались под непосредственную диктовку свыше. Новозаветные тексты – это ничто иное, как свидетельство конкретных учителей ранней Церкви о Христе, порожденные ситуацией их общины и их личной ситуацией, их личным опытом

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Богообщения, их пастырскими намерениями и т.д. Каждое такое свидетельство отражает уникальный опыт жизни автора в Боге и по-своему очерчивает Тайну, имя которой – Господь Иисус Христос.

Мы уже знаем, что Божественное Откровение было даровано во всей полноте в Апостольскую эпоху. Но эта эпоха продолжалась по крайней мере до конца I столетия, и как раз в этот период были написаны все новозаветные произведения. Сам Новый Завет – это плод жизни Церкви I века во всем богатстве и многообразии ее живого предания. Раннецерковное (Апостольское) Предание следует рассматривать в динамике непрерывного духовного развития, «вариаций на заданную тему», порой не свободных от порождаемых самой жизнью противоречий, но, в конечном итоге, складывающихся в единую картину церковного исповедания веры в Иисуса как Христа, Сына Божия, Господа и Спасителя. По той же причине можно говорить как о единой новозаветной христологии, так и о многих христологиях, представленных на страницах Нового Завета.

Любое церковное свидетельство о Христе подразумевало и определенный ответ на вопрос «Кто же Этот?», и, следовательно, уже содержало определенную христологию (буквально с греч.: «слово или учение о Христе»). Однако Предание первохристианской Церкви было многообразным и выражало себя в разных *керигмах*<sup>1</sup>. При этом одни керигмы с течением времени исчезали из церковного свидетельства о Христе, а другие, напротив, развивались, принимали новую форму и обогащались содержанием. Все дело в том, что вера Церкви обретала свое выражение под воздействием Святого Духа, «наставляющего [учеников] на всякую истину», раскрывающего им такие глубины Богопознания, которых они «не могли вместить», общаясь с земным Иисусом (ср. Ин 16,12-13). Исходной точкой при этом были религиозные представления апостолов, других новозаветных авторов, навеянные их прежней религиозной (иудейской) традицией. Целью же стало более адекватное выражение события Христа, не вмещающегося в узкие рамки ветхозаветного предания, ветхозаветной терминологии. Христологические представления ранней Церкви все дальше отходили от иудейских образцов, попутно формировался и новый язык христианской духовной традиции, и новые методы богословия. Не порывая с иудейским наследием, христианская мысль явно вышла за его горизонты. Вся Апостольская эпоха стала своеобразной «школой Святого Духа», Его «творческой лабораторией». В этой-то «лаборатории Духа» выкристаллизовались основы Христологического догмата, а из полифонии голосов Богодухновенных авторов, отличавшихся оригинальностью личного вклада, родилась гармония исповедуемой веры.

Факт христологического развития во взглядах ранней Церкви, отраженный на страницах Нового Завета, ныне признается всеми католическими богословами и библиеистами<sup>2</sup>. Один из них, Р. Шнакенбург, говорит в этой связи о «ступенях» христологического познания. Ряд таких ступеней можно обнаружить, анализируя новозаветные тексты, и они «примыкают одна к другой, взаимосвязаны друг с другом, постепенно возвышаясь»<sup>3</sup>. Многообразие линий христологического развития,

<sup>1</sup> Напомним, что *керигмой* в библиистике называется существенное содержание проповеди или свидетельства авторов Апостольской эпохи. Так, согласно синоптическим Евангелиям, основной керигмой Иисуса из Назарета было вознесение пришедшего Царствия Божия. Согласно Евангелию от Иоанна, керигмой Иисуса было свидетельство о Себе Самом как о предвечном Божием Сыне и посланном в мир Мессии. Керигмой апостола Павла было примирение с Богом, прощение всех грехов через Крестную Жертву Иисуса Христа, и необходимость принять верой этот дар Спасения. Керигмой 1-го Послания апостола Иоанна можно считать призыв пребывать в Боге-любви и т.д.

<sup>2</sup> Развитие христологических взглядов можно проследить, скажем, в диалогии Луки (Евангелие и Деяния) и Посланиях, связанных с именем апостола Павла. В Деяниях и письмах Павла приведены древнейшие вероисповедные формулы, которые не всегда согласуются с собственными воззрениями апостола народов и его ученика. С другой стороны, Послания, отредактированные учениками Павла («второ-Павловы Послания»), содержат некоторые идеи, нехарактерные для самого апостола. Конкретные примеры мы приведем ниже.

<sup>3</sup> Р. Шнакенбург, Новозаветная христология. М., 2000, стр. 41.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

представленных в Новом Завете, можно, однако, свести к двум основным моделям. Одну из них мы условно назовем «восходящей»: здесь в основу положено предание о земном человеке Иисусе, в котором открываются черты прославленного Сына Божия. Это – так называемая «христология снизу». Другая – «нисходящая» модель – иллюстрирует противоположное направление движения: от предвечного Бога-Сына к исторической личности земного человека Иисуса. Это – так называемая «христология сверху». Теперь мы рассмотрим обе эти модели подробнее.

### Восходящая христологическая модель: прославление Иисуса из Назарета

Ранние формы церковной керигмы о Христе мы находим в Книге Деяний, в проповедях, вложенных в уста великих апостолов Петра (Деян 2,14-36; 3,12-26; 5,3-32) и Павла (Деян 13,16-41).

Книга Деяний – достаточно поздняя, по мнению большинства библеистов она была написана в 80-х годах I столетия, когда Церковь уже располагала зрелыми формами христологии. Однако автор этой Книги, Лука, повествуя о первом периоде становления христианства, поступил как серьезный историк: он воспользовался известными ему старыми пластами христианской традиции, чтобы адекватно выразить точку зрения самой первой, Иерусалимской общины. Мы не знаем, насколько приведенные в Деяниях проповеди, выражают действительную манеру благовествования Петра и Павла. Учение о Христе, сформулированное в собственных Посланиях апостола Павла, значительно отличается и по стилю, и по содержанию от христологической концепции приписанной ему в Деяниях проповеди. Речи апостолов в Книге Деяний вполне могли быть составлены самим Лукой, однако составлял он их на основании имеющихся у него исторических документов. По мнению евангелиста, именно так выглядело раннее свидетельство Церкви об Иисусе.

Пожалуй, самой древней является следующая христологическая керигма: *Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа [Мессию], Которого небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века* (Деян 3,19-21).

Это свидетельство звучит почти «по-иудейски»<sup>1</sup>. Мы знаем, что идея страдающего Мессии была совершенно чужда современникам Иисуса. В их представлении, Мессия – это победоносный Царь, могучей рукой устанавливающий на земле Божие Царство. Таким Мессией и будет воскрес-



### Контрольное задание

*Кратко охарактеризуйте понимание личности Христа (христологию) ранней Церкви. Каковы были источники формирования Новозаветной христологии?*

<sup>1</sup> Лексика и стиль данного фрагмента совершенно не характерны для писательской манеры Луки и имеют, несомненно, семитское происхождение. В отрывке подразумевается, что воскресенный Иисус пока отсутствует на земле, и это явно противоречит собственному богословию Луки, у которого Воскресший является многим ученикам и Павлу, непосредственно руководит жизнью христианской общины. Эти соображения подводят к заключению, что Лука воспользовался здесь известным ему (из устного предания или из какого-то документа) иудео-христианским исповеданием, которое сам же считал «древним».

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



ший Иисус, но – в Своем Втором пришествии. Бог воскресил Иисуса из мертвых, и, таким образом, оправдал Его, подтвердил Его миссию (ср. Деян 3,14-16). «Святой и Праведный» Иисус был взят на небо, где и пребывает до тех пор, пока не придут времена *Парусии*<sup>1</sup>. Пришествие Иисуса-Мессии можно ускорить и даже «заслужить»<sup>2</sup>. Для этого Израилю необходимо покаяться, тогда-то, словно бы в «награду», и наступят «времена отрады», т.е. времена Спасения для иудеев и времена прославления для Самого, ныне лишь «оправданного» Иисуса.

Следы похожей керигмы можно обнаружить и в других новозаветных текстах. «Стефан же, будучи исполнен Духа Святаго, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян 7,55-56). Иисус, названный здесь «Сыном Человеческим» (т.е., согласно Книге Даниила, апокалиптическим Посредником Спасения), «стоит», готовясь вот-вот прийти. Ожидание славного пришествия «Мессии с небес» было в христианских кругах I века очень напряженным, и особенно отличало иудео-христианскую общину Иерусалима.

В русле той же традиции звучит и свидетельство об Иисусе, содержащееся в Послании к Евреям. «Усовершенствовавшись через страдания» (Евр 5,8-9), Он «воссел одесную Бога» в ожидании момента Второго пришествия, когда все враги «будут положены в подножие ног Его» (Евр 10,12-13). Пока же, будучи истинным Первосвященником, Он ходатайствует за Своих учеников (Евр 7,25)<sup>3</sup>. Однако эта ранняя христологическая керигма включена в Послании к Евреям в контекст совсем иной христологии – христологии «предсуществования», о которой мы расскажем чуть позднее.

Гораздо большую популярность в первохристианской общине приобрел другой вид «восходящей» христологии, в котором прославление Иисуса, Его мессианское и даже Богосыновнее достоинство связывались с фактом Воскресения. Этот тип воззрений отражен в тех же речах Петра и Павла из Деяний. «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян 2,36); и еще более красноречиво: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, Которого вы умертвили, повесив на древе. Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов. Свидетели Ему в сем мы и Дух Святой, Которого Бог дал повинующимся Ему» (Деян 5,30-32). Иисус не только будет прославленным Мессией в Своем Втором пришествии, Он уже есть прославленный Мессия, благодаря Воскресению. Он уже обладает всей полнотой мессианской власти, а потому непосредственно руководит (через Духа Святого) жизнью общины Своих учеников. Об этом нам свидетельствует и Евангелие от Матфея: *И приблизившись Иисус [воскресший] сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле...* (Мф 28,18). Причиной подобного изменения в понимании прославления и мессианского достоинства Иисуса стал духовный опыт Церкви, ощущавшей постоянное присутствие Воскресшего в своей жизни: в дарах Духа, во вдохновенной речи пророков<sup>4</sup>, в несгибаемой стойкости мучеников... У общины не оставалось сомнений, что Распятый и Воскресший Учитель – это всемогущий и любящий Господь, уже теперь действующий в полноте Божественной власти. Его Второе пришествие долж-

<sup>1</sup>*Парусия* – греческое слово, означавшее присутствие, прибытие, визит высокопоставленного лица, царственной особы. Это слово повсеместно употреблялось первыми христианами для обозначения Второго пришествия Христа.

<sup>2</sup> Подобные представления хорошо согласуются с воззрениями иудаизма. Так в канонической иудейской молитве, читаемой на окончание торжественной трапезы в честь обрезания младенца, есть следующее утверждение: «Он (Бог) милосердный пошлет нам Машиаха, пути которого прямые, в награду за кровь, пролитую во время обрезания».

<sup>3</sup> Вера в ходатайство за народ покинувшего земной мир праведника появилась еще в ветхозаветные времена. Ср. 2 Макк 15,13-16.

<sup>4</sup> Как свидетельствуют тексты Нового Завета, феномен пророчествования был весьма широко распространен в ранней Церкви. Обычным явлением были также видения, молитва на «незнакомых языках» (глоссолалия), чудесные исцеления и т.д.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

но было лишь окончательно явить, сделать зримой уже теперь актуально присущую Ему власть. Если же Христос уже прославлен, то, в некотором смысле, с Ним прославлена и Церковь, она уже воскресла вместе с Господом и даже восседает одесную Бога на небесах (ср. Кол 3,1; Еф 2,4-6). Апокалиптические ожидания Парусии если не исчезли совсем то, по крайней мере, стали не такими острыми. Центр тяжести Истории Спасения стал все больше переноситься из эсхатологического, еще не наступившего будущего в «славное прошлое», которое связывалось с Пасхальными событиями.

С чудом Пасхи связывалось и Богосыновство Иисуса, о чем свидетельствует проповедь, приписанная в Деяниях апостолу Павлу: *«Бог воскресил Его из мертвых. Он в продолжение многих дней являлся тем, которые вышли с Ним из Галилеи в Иерусалим и которые ныне суть свидетели Его перед народом. И мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя»* (Деян 13,30-33). Апостол (или автор материала, использованного Лукой) применяет к воскресшему Иисусу стих 2-го псалма. Таким образом оказывается, что акт воскрешения идентичен акту второго, духовного рождения Учителя из Назарета, возведению Его в достоинство Сына Божия. Подобный взгляд выражен и во вступлении к Посланию апостола Павла к Римлянам: *«...о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем»* (Рим 1,3-4). Эту христологию библеисты назвали «двухуровневой»: Иисус-человек, бывший потомком Давида («от семени Давидова»), воскрес из мертвых силой Духа Святого и тем же Духом «поставлен» Сыном Божиим. Заметим, что эти воззрения не выражают учения самого апостола Павла. Приветствуя своих адресатов, апостол народов, вероятно, воспользовался известной вероисповедной формулой, широко представленной в устной традиции.

Дальнейшее христологическое развитие шло как бы «вспять по времени»: служение земного Иисуса «прочитывалось заново», глазами веры в пасхального Христа, а потому и истоков Спасения стали искать не только в событии Пасхи, но и в более ранних событиях Его жизненного пути.

В Евангелии от Марка земной Иисус – несомненно Мессия и Сын Божий. Апостолы исповедуют Его как Мессию (Мк 8,27-30)<sup>1</sup>. Однако этот Мессия пришел, чтобы пострадать, принять крестную смерть. Такого Мессию никто не ждал, даже ближайšie ученики отказываются принять эту перспективу. Христа окружает атмосфера тотального непонимания, отсюда – и колорит «мессианской тайны», столь присущий данному Евангелию. Оригинальность Марка состоит и в том, что он, вопреки, общераспространенным представлениям своего времени, по-видимому отказывается связывать прославление Христа с Воскресением<sup>2</sup>. Время славы придет лишь с наступлением Парусии, пока же Иисус остается «скрытым», «неузнанным» Мессией, в некотором смысле Он все еще на Кресте. Туда же, вслед за Ним, призваны отправиться и Его истинные приверженцы.

<sup>1</sup> У внимательного читателя вполне может возникнуть вопрос: если апостолы увидели в Иисусе Мессию еще при Его земной жизни, каким же образом послепасхальное провозвестие, восходящее к тем же апостолам, связывает Его мессианское достоинство то с Парусией, то с Воскресением? Значит ли это, что сцена исповедания Петра в Кесарии Филипповой не относится к числу исторических фактов и представляет собой вымышленный эпизод, навеянный интерпретацией образа земного Иисуса из Назарета сквозь призму веры в Пасхального Христа? Мы, однако, имеем все основания не соглашаться с этим выводом чрезмерно радикальной критики. Марк и другие евангелисты основывались на апостольском предании, сохранившем память о реальных событиях. Исповедание Петра также было реальным событием. Однако следует различать апостольскую проповедь, обращенную к более узкому кругу учеников (выражаясь современным языком, воцерковленных христиан), и публичное свидетельство, цель которого – привести ко Христу еще не уверовавших. Идея страдающего Мессии была в иудейском мире I века абсолютной новостью. Апостолы вынуждены были поначалу применяться к уровню своих слушателей, обосновывая свое учение о том, что Иисус есть Мессия, указывая на более доступные иудейскому сознанию реалии, как-то неслыханное доселе чудо Воскресения и всеми ожидаемая Парусия. Эту раннюю керигму апостолов и других христианских проповедников первых десятилетий нашей эры и воспроизвел Лука в Книге Деяний.

<sup>2</sup> См. об этом подробнее в статье «Образ Христа в Евангелиях», помещенной в 4-ой тетради.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Если рассматривать Евангелие от Марка изолированно, может сложиться впечатление, что моментом возведения Иисуса в мессианское и Богосыновнее достоинство является здесь Его крещение от Иоанна в Иордане. Автор начинает свое повествование именно с этого эпизода, а схождение Духа предназначено лишь для Самого Иисуса, оно и есть «помазание», превращающее обычного прежде человека в «Помазанника» (Христа)<sup>1</sup>.

В Евангелиях от Матфея и от Луки апостолы также исповедуют земного Иисуса Мессией. Он же постоянно именуется «Сыном Божиим» и «Господом». «Господи!» – так обращаются к Иисусу не только Его ближайшие ученики, но и лица, еще не присоединившиеся к христианской общине. При этом они «простираются ниц» (греч. *проскинео*)<sup>2</sup>, т.е. воздают Учителю из Назарета поклонение, приличествующее в иудейской традиции одному лишь Богу. У евангелистов нет никаких сомнений, что земной Иисус обладает тем же достоинством, что и Христос Пасхальный. Основание этого достоинства – в обстоятельствах самого появления на свет человеческого существа по имени «Иисус» («Яхве спасает»), отраженных в Евангелиях детства<sup>3</sup>. Человек Иисус призван к существованию непосредственно Богом, без участия мужчины. Иудейская девушка Мария добровольно отдала Себя в распоряжение Бога, чтобы стать Матерью Того, Кто «наречется Сыном Всевышнего» (Лк 1,32). Таким образом Бог «посетил народ Свой, и сотворил избавление ему» (Лк 1,68). Зачатый от Духа Младенец есть Спаситель, Мессия и Господь, «свет к просвещению язычников и слава Израиля» (Лк 2,32). Его зачатие – плод действительного присутствия Святого Духа: «Дух Святой сойдет на Тебя и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк 1,35). Однако Святой Дух не является отцом человека-Иисуса в биологическом смысле. Евангелистов вообще не интересуют «физиологические подробности» происшедшего. Их цель – христологическая, богословская. Если Иисус-человек пришел на эту землю уникальным, единственным в своем роде образом, то и Его отношения с Богом носят столь же уникальный, единственный в своем роде характер. Бог лично призывает к бытию Мессию и Посредника дела Спасения, творит Его как человеческую личность во всех ее аспектах (физических, психических, духовных) и, тем самым, устанавливает с Ним исключительную связь Отцовства. Мессианство и Богосыновство Иисуса проявятся в Его земном служении, начиная с крещения в Иордане<sup>4</sup> и заканчивая кульминацией – смертью на Кресте. Мессианство и Богосыновство Иисуса будут восполнены и довершены в Воскресении. Тем не менее, Мессианство и Богосыновство – суть

<sup>1</sup> Мк 1,9-11: «И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане. И когда выходил из воды, тотчас увидел *Иоанн* разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение». Набранное курсивом слово «Иоанн» отсутствует в оригинальном тексте Евангелия от Марка. Оно было позднее вставлено редакторами, чтобы согласовать данный текст с другими новозаветными свидетельствами. На самом же деле, по сообщению Марка, «видит» Духа и слышит «глас с небес» именно Иисус и никто другой.

<sup>2</sup> Мф 8,2; 9,18; 15,25; 20,20.

<sup>3</sup> «Евангелиями детства» в библистике называются первые главы Евангелий от Матфея (Мф 1 – 2) и от Луки (Лк 1 – 2), посвященные рождению Иисуса и первым годам Его земной жизни. Оба евангелиста основывались на преданиях палестинских иудео-христианских общин. Предание, использованное Матфеем, могло восходить к плотнику Иосифу (возможно, оно стало известно Церкви через братьев Иисуса), а предание, использованное Лукой – к Марии. Другие новозаветные авторы (Марк, апостол Павел, евангелист Иоанн) ничего не упоминают об этих преданиях. Вполне вероятно, что они получили широкое распространение в Церкви лишь постепенно. Постепенно было по достоинству оценено и их богословское значение. В то же время необходимо отметить тот факт, что Иисуса часто именуют в Новом Завете «Сыном Марии» (в том числе, в Евангелии от Марка: Мк 6,3) и почти никогда – «Сыном Иосифа». В культуре той эпохи (и иудейской, и эллинистической) это – совершенно необычное явление. Полное имя мужчины обязательно должно было включать имя отца.

<sup>4</sup> В Евангелиях от Матфея и Луки схождение на Иисуса Духа Святого во время Иорданского крещения лишь подтверждает Его достоинство Мессии и Сына и служит знаком, которым отмечено начало Его публичного служения. У евангелиста Иоанна тот же эпизод крещения и вовсе является знаменем не для Иисуса, а исключительно для Иоанна Крестителя: «Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю. И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (Ин 1,30-34).





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

неотъемлемые качества человеческой личности Иисуса с первого мгновения ее существования. Иисус есть Мессия и Сын Божий не благодаря тому, что Он сделал, и не благодаря особой привилегии, дарованной Ему в какой-то момент Его жизни. Он есть Мессия и Сын Божий по своему существу. Никто на земле не может называться «отцом Иисуса». Он – лишь «Сын Марии» и «Сын Божий».

В этой связи интересно проследить новозаветную динамику двух титулов, выразивших веру ранней Церкви в Иисуса – «Мессия» («Христос») и «Сын Божий». Из 1-ой тетради мы знаем, что земной Иисус, считая Себя «Помазанныком» Бога, тем не менее отмежевывался от иудейских концепций мессианизма, а потому выражал Свою роль Посредника, пользуясь иными представлениями: Сына Человеческого (из Книги Даниила) и страдающего Отрока (Слуги) Господня (из Книги Исаии). Исповеданием веры первой иудео-христианской общины стала формула «Иисус есть Христос». «Христос» в данном случае – это титул человека по имени «Иисус». Проповедь апостолов и иных благовестников была тогда обращена к иудеям, ожидавшим предсказанного пророками Мессию, имевшим твердо установившееся мнение о том, каким именно он должен быть. Задачей первых христиан, следовательно, было доказать, что всем известный реальный человек Иисус и есть тот самый Мессия. Для этого ссылались на факт Его воскресения Богом, указывали на Его скорую Парусию, вспоминали чудесные события, которыми был отмечен Его земной путь. В конечном счете, общепринятым в Церкви стал образ страдающего Мессии, именно таким Он представлен во всех четырех Евангелиях. Но как раз этот образ был неприемлем для большинства иудеев (ср. 1 Кор 1,23: «Христос распятый... для иудеев соблазн»). И тогда первохристианская община в своей апологетической работе обратилась к исследованию ветхозаветных Писаний, подыскивая там тексты, говорящие о страдании Мессии (ср. Лк 24,26.46; Деян 3,18; 17,2-3; 18,28; 26,23)<sup>1</sup>. Среди них последнее место занимали тексты об Отроке Яхве (Ис 53). Этот подход характерен для Евангелий от Марка, и, особенно – от Матфея<sup>2</sup>.

В Посланиях Павла Иисус, Которого он возвещает, – это «Христос распятый» (1 Кор 1,23; 2,23; Гал 3,1 и др.), однако апостол народов не предпринимает никаких усилий, чтобы доказать, что Иисус действительно есть Христос. Очевидно, что для его аудитории, состоявшей из вчерашних язычников, чуждых традиции иудейского мессианизма, этого не требовалось. В большинстве высказываний апостола Павла «Христос» – это просто синоним «Иисуса», Его «второе имя». Точно так же обстоит дело в Евангелии от Луки

Однако в самом позднем из Евангелий – от Иоанна – «Христос» («Мессия») снова используется в качестве титула, присвоенного Иисусу. По всей видимости, это объяснялось ситуацией общины, для которой писал евангелист. По преданию, четвертое Евангелие было написано в Эфесе – большом городе, столице провинции Азия. Здесь существовали весьма многочисленные иудейские общины, и их отношения с Церковью были далеко недружественными. В конце I столетия раввины признали веру в Иисуса несовместимой с пребыванием в синагоге (ср. Ин 9,22), однако христиане продолжали свою миссионерскую работу, в том числе и среди иудеев. Для новообращенных иудеев доказательство того, что «Иисус есть Христос», представлялось по-прежнему актуальным. Актуальным оно было и для апологетических целей, для отражения нападок иудейских книжников, диспуты с которыми иногда могли принимать публичную форму<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Вот одно характерное свидетельство: «...Они пришли в Фессалонику, где была Иудейская синагога. Павел, по своему обыкновению, вошел к ним и три субботы говорил с ними из Писаний, открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых и что *Сей Христос есть Иисус, Которого я проповедую вам*» (Деян 17,1-3).

<sup>2</sup> В Евангелии от Матфея, написанном для иудео-христиан, «Христос» – это исключительно титул Иисуса, правомочность которого подтверждается многими цитатами из Ветхого Завета.

<sup>3</sup> Такие диспуты проходили и позднее, о чем свидетельствует произведение св. Иустина Философа «Диалог с Трифоном иудеем», написанное в первой половине II века.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Что касается титула «Сын Божий», то он, безусловно, восходит к личному духовному опыту исторического Иисуса. Иисус из Назарета постоянно называл Бога *Авва* («Отче») в Своих индивидуальных молитвах, а иногда прямо свидетельствовал о Себе как о Сыне Небесного Отца (ср. Мк 13,32; 14,61-62; Мф 11,25-26)<sup>1</sup>. Больше того, Он желал и Своих учеников приобщить к тем исключительным сыновним отношениям, которые связывали Его с Богом Израиля. Та молитва, какой Он их научил, начиналась со слов *Отче наш* (Лк 11,1-2). Титул «Сын Божий» мог применяться к земному Иисусу и еще по одной причине. «Сынами Божьими» или «святыми Божьими» в ту эпоху иногда называли почитаемых харизматиков<sup>2</sup>, которым приписывалась способность к пророчествованию, а также к чудотворению. Вероятно, так обращались к Иисусу некоторые из одержимых, над которыми Он произвел успешный *экзорцизм* или акт изгнания бесов (ср. Мк 1,24; 3,11; 5,7).

После Пасхальных событий применяемый уже к земному Иисусу титул «Сын Божий» стал исповеданием Его мессианского достоинства. Это могло произойти под влиянием принятой в некоторых иудейских кругах (у ессеев) мессианской интерпретации фрагмента 2 Цар 7,12-14 и 2-го псалма<sup>3</sup>. Тексты, относимые к будущему Мессии, естественным образом были применены к воскресшему Иисусу. Отсюда следовало и уже известное нам соотношение акта воскресения Иисуса с актом возведения Его в Богосыновнее достоинство. Укоренившееся в ранней Церкви отождествление Иисуса со страдающим Отроком Господним из Книги Исаии также способствовало закреплению за Ним титула «Сын»<sup>4</sup>.

Особенно часто титул «Сын Божий» применялся к Иисусу в проповеди, обращенной к язычникам. Мы уже знаем, что для аудитории, чуждой иудейского мессианизма, титул «Мессия» (*Христос*), воспринимался просто как второе имя Иисуса. Зато наименование «Сын Божий» позволяло продемонстрировать подлинное значение Его личности. Иную, еще более глубокую смысловую нагрузку, это наименование получило в христологии предсуществования, о которой мы расскажем ниже. В конечном счете, исповедание «Иисус есть Сын Божий» стало восприниматься как разъясняющее дополнение или как интерпретирующее пояснение исповедания «Иисус есть Мессия». «Ты – Христос, [то есть] Сын Бога живого» (Мф 16,16). Таким образом ранняя Церковь решительно отделяла себя от иудейского мессианизма. В более поздние времена исповедание Христа Сыном Божиим стало ключевым описани-

<sup>1</sup> В Евангелии от Иоанна Иисус постоянно называет Бога «Отцом», а Себя – «Сыном». Свидетельство о собственном Богосыновстве – это и есть основное содержание керигмы Иисуса в четвертом Евангелии. Однако современным исследователям не всегда ясно, когда мы имеем дело в этом Евангелии с подлинными словами исторического Учителя из Назарета, а когда – с позднейшим исповеданием Церкви, вложенным автором Евангелия в Его уста. Проблема «действительных слов Иисуса» (лат. *verba ipsissima Jesu*) была нами рассмотрена в статье «Образ Христа в Евангелиях».

<sup>2</sup> *Харизматик* – это вдохновленный свыше «человек духа», тот, за кем признаются пророческие и иные из ряда вон выходящие способности.

<sup>3</sup> 2 Цар 7,12-14: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя сына твоего, которое произойдет из чресел твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном...».

Пс 2,6-8.12: «Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; возведу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе... Почтите Сына, чтобы Он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути вашем...».

Первоначально эти тексты относились к царю Соломону и другим царям из династии Давида, однако ессеи применили их к грядущему Мессии. В традиции же фарисеев будущий Мессия никогда не назывался «Сыном Божиим», а лишь «сыном Давида».

<sup>4</sup> Греческое слово *паис*, употребленное в Септуагинте для перевода текстов Исаии об Отроке Господнем, может значить и «слуга (отрок)», и «сын». То же слово *паис* применяется в Книге Деяний к Иисусу (Деян 4,27.30) и в Синодальной Библии переводится как «Сын». Небесный глас, прозвучавший во время крещения Иисуса в Иордане, возвестил: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк 1,11). Этот стих содержит аллюзии (неявные ссылки) как на Ис 42,1 (текст об Отроке Господнем): «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя»; так и на Пс 2,7: «Ты Сын Мой».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

ем Иисуса, выражением Его истинной значимости, Его подлинного статуса и достоинства. Эта вероисповедная формула указывала одновременно и на Божественность Христа, и на Его отличие от Отца.

Теперь настало время подвести некоторые итоги. Тип «христологии снизу», представленный, главным образом, в синоптических Евангелиях и Книге Деяний, поначалу выражал себя в многообразных вероисповедных формулировках. Евангелисты воспользовались ими как исходным материалом и, ведомые Святым Духом, составили из них цельную картину, в центре которой – Иисус Христос, Сын Божий. Он – человек, но, вместе с тем, Кто-то неизмеримо больший, чем обычный человек. Он пришел в мир единственным и неповторимым образом – через Девственное зачатие. Уже одно это вводит Его в исключительные отношения со Всевышним. Никто из людей не может называться Его отцом. У Него только один Отец – Бог Небесный. Еще во время Своего земного служения Он взял на Себя прерогативы, в ветхозаветной традиции приписываемые только Богу: проповедовал, как «власть имеющий», т.е. от Своего имени, не ссылаясь на авторитет Моисея и Пророков, не говоря уж об «учении иудейских старцев»; отменял одни заповеди Торы и видоизменял другие; сотворил поразительные чудеса, прощал людям грехи и принимал от них поклонение. Истинной целью Его земного служения был Крест – предельное унижение, ставшее, однако, ступенью к безграничному прославлению. Воскресший Иисус – это не только славный Мессия, пришествия которого ожидают. Он – Господь (греч. *Кириос*)<sup>1</sup>, Которому «дана всякая власть на небе и на земле». Он присутствует в жизни общины Своих учеников через Святого Духа, руководит ею, направляет ее пути. Он вступает в личные отношения с каждым верующим, отпускает ему прегрешения, очищает и преображает его духовно, приводит к полному общению с Отцом. Достоинство и власть Воскресшего абсолютно идентичны достоинству и власти Самого Бога. Уверовать в Него, принять Его значит уверовать в Бога, принять Бога. Евангелисты видят в Иисусе «обоженного человека», по выражению одного из современных теологов, «Божественный способ бытия человеком». Но они видят в Нем и нечто более великое. В сущности, в Своей роли и проявлениях, Он есть Бог, хотя синоптики и не говорят об этом прямо. Они словно бы предоставляют самому читателю сделать этот напрашивающийся вывод.

В то же время, новозаветное свидетельство об Иисусе не исчерпывается христологией синоптиков. В других произведениях Нового Завета мы сталкиваемся с иным подходом к тайне Христа, по своим предпосылкам альтернативным синоптическому. К анализу этого «иногo подхода» мы теперь и обратимся.



### **Контрольное задание**

*Опишите основные этапы формирования раннецерковной «христологии прославления».*

<sup>1</sup> Значение титула «Господь» (*Кириос*) мы рассмотрим чуть позднее. Пока лишь отметим, что в переводе Септуагинты титул *Кириос* постоянно применялся к Богу Израиля.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



### «Нисходящая» христологическая модель: от предвечного Сына Божия к человеку Иисусу из Назарета

В основе христологической модели «нисходящего» типа также лежала живая интуиция веры, рожденная из непосредственного общения с Иисусом допасхальным, дополненная послепасхальным вдохновением Святого Духа. Из ясного осознания того факта, что в лице Плотника из Назарета мы встречаем не только человека, что в Нем нам дано непосредственное Откровение Бога, родилась уверенность: само бытие Учителя не могло начаться лишь с момента Его зачатия в лоне матери. Каким-то образом оно было укоренено в бытии Бога и, следовательно, имело вечный характер. Тот, кого мы знаем как Иисуса из Назарета, предсуществовал, т.е. «был» (в Боге, у Бога, с Богом) прежде Своего земного рождения. Эта, поначалу воспринимаемая сердцем, догадка, конечно же, нуждалась в четком словесном выражении, и формы такого выражения появились достаточно быстро, в первые же десятилетия христианской эпохи. На раннем этапе своего становления христология предсуществования облакалась в одежды известного из некоторых книг Ветхого Завета учения о Премудрости Божией.

В иудаизме «Премудростью» (евр. *хокма*) называли Божьи деяния в творении, откровении, спасении, когда непосредственно Сам Бог не упоминался. Таким образом хотели выразить живое присутствие трансцендентного («потустороннего») Бога среди Его народа, среди событий земной истории. Позднее в Книгах Писания и толкованиях раввинов наметилась определенная тенденция к персонификации Премудрости, т.е. к наделению ее чертами личного бытия. В этом случае Премудрость оказывалась своеобразным посредником дела Сотворения, Откровения и Спасения. Другими ветхозаветными «посредниками» были «Слово Господне» (евр. *дабар Яхве*) и «Дух Господень» (евр. *руах Яхве*). Притом понятия «Премудрости», «Слова» и «Духа» часто сближались вплоть до полной идентификации<sup>1</sup>. Пребывая между людьми, Премудрость, тем не менее, принадлежит «внутреннему миру» Бога, неотделима от Него, совечна Ему, отражает совершенства Его Божественной природы. Вступая в общение с Премудростью Бога (Словом Бога, Духом Бога), человек вступает в общение с Самим Богом.

Свидетельство об Иисусе в терминах ветхозаветного учения о Премудрости Божьей называется в библиистике христологией Премудрости. В раннем слое христианского предания, воспроизводящем собственные слова Иисуса из Назарета, Он, пожалуй, представлен не самой Премудростью, но Посланцем Премудрости (ср. Лк 7,31-35; 11,49-51)<sup>2</sup>. Однако евангелист Матфей видоизменяет текст

<sup>1</sup> Вот что пишет о «Премудрости, художнице всего», автор поздней ветхозаветной Книги Премудрости Соломона: «Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, неврeдительный, благолюбивый, скорый, неупорядоченный, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи... Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (Прем 7,21-23.25-26). Премудростью или Словом Бог сотворил мир и дал ему естественный закон: «Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим и премудростью Твоею устроивший человека, чтобы он властвовал над созданными Тобою тварями и управлял миром свято и справедливо, и в правоте души производил суд!» (Прем 9,1-2). «Премудрость» словно бы тяготеет к воплощению в земном мире: ее «радость – с сынами человеческими» (Притч 8,31). Бог «нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того она явилась на земле и обращалась между людьми» (Вар 3,37-38). В конечном итоге, вся Священная История Израиля была «делом Премудрости», непосредственно направлялась и руководилась Премудростью (Прем 10 – 19).

<sup>2</sup> Лк 7,31-35: «Тогда Господь сказал: с кем сравню людей рода сего? и кому они подобны? Они подобны детям, которые сидят на улице, кличут друг друга и говорят: мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам плачевные песни, и вы не плакали. Ибо пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет; и говорите: в нем бес. Пришел Сын Человеческий: ест и пьет; и говорите: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам. И оправдана премудрость всеми чадами ее». Здесь Иисус называет Себя («Сына Человеческого») и Иоанна Крестителя «чадами Премудрости», что, в семитской манере словоупотребления, означает «посланцы».

В Лк 11,49 Иисус ссылается на «слова Премудрости»: «Потому и премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убьют, а других изгонят...». Оба фрагмента взяты из «источника Q», которым пользовались Лука и Матфей (см. статью «Образ Христа в Евангелиях»).



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

использованного им источника, чтобы читателю стало ясно: Иисус – не только «вестник Премудрости», Он и есть «Премудрость»<sup>1</sup>. При этом евангелист Матфей не был «изобретателем» новой христологии, он лишь следовал прочно укоренившейся в Церкви традиции. Те же самые взгляды были выражены двумя десятилетиями ранее в Посланиях апостола Павла. Апостол народов прямо именует Христа «Божией силой и Божией премудростью» (1 Кор 1,24; ср. 1 Кор 1,30). Еще чаще Иисус именуется «Премудростью» не прямо, а описательно: Ему присваиваются те качества, атрибуты<sup>2</sup> и действия, которые в ветхозаветной традиции принадлежали Премудрости Божией. Как и Премудрость, Иисус «есть образ Бога невидимого» (2 Кор 4,4); как и Премудрость, Он был Посредником сотворения мира<sup>3</sup> и Священной Истории Израиля<sup>4</sup>. Новозаветные авторы словно бы хотели сказать: всё, что прежде относилось к Премудрости Божией, теперь наиболее полно выразилось во Христе; проявления Божьего Слова, Духа и Премудрости в сотворенном мире, Откровении Бога человеку, Спасении человека сосредоточены исключительно во Христе. При всем том титул «Премудрости» непосредственно применяется к Иисусу не часто. Священнописатели предпочитают использовать более привычный, прочно укорененный в традиции титул «Сын Божий», наполняя его новым содержанием и превращая его (подобно титулу «Христос») в «другое имя» Иисуса. В Евангелии от Иоанна и Апостольских Посланиях наименование «Сын» неизменно подразумевает Божественность Христа и Его предвечное бытие. Притом характерно, что имя «Иисус» обычно не применяется к предсуществуемому Сыну (Премудрости). Иисус из Назарета не был «предсущствующим», Он был тем человеком, которым стала предсущствующая Премудрость («Сын»). Вот как пишет об этом апостол Павел: «...когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал 4,4-5), а также: «Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, 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...» (Рим 8,3-4). В обоих случаях апостол имеет в виду «вочеловечение» предвечного Божия Сына, Который сам по себе человеком не является. Он лишь принимает человеческую природу («рождается от жены», облачается в «подобие плоти греховной»)

<sup>1</sup> Мф 11,19 (пар. Лк 7,35): «И оправдана премудрость делами ее» (так – в более древних манускриптах, хотя в Синодальном переводе стоит «чадами»). Лука и Матфей цитируют фрагмент из источника Q, притом Лука верен оригиналу, а Матфей его изменяет: Иисус (= «Премудрость») оправдывает Себя Своими делами.

Мф 23,34 (пар. Лк 11,49): «Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город». Слова, приписанные у Луки (в согласии с Q) Премудрости, произносятся здесь от первого лица Иисусом.

Мф 11,28-30: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко». Иисус произносит эти слова от первого лица. Подобные призывы обычно вкладывались в поздних ветхозаветных произведениях в уста Премудрости (см., особенно, Сир 51,31-34).

<sup>2</sup> *Атрибуты* – свойства сущности, неотъемлемые черты и характеристики какого-либо существа. Атрибуты, как необходимые свойства предмета, противостоят его случайным свойствам и состояниям.

<sup>3</sup> Мысль о том, что Бог сотворил мир через Христа-Премудрость выражена, например, в следующих текстах: Он «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, - все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол 1,15-17). «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте...» (Евр 1,1-3).

<sup>4</sup> В 1 Кор 10,4 Христос назван «духовным последующим камнем», дававшим жизнь израильтянам во время Исхода из Египта и странствия по пустыне.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



для нашего Спасения. Знаменательно, что Павел вводит эту важнейшую богословскую формулировку как бы «походя», в ходе рассуждений, имеющих сугубо практическую направленность. Апостол не считает нужным специально обосновывать учение о Божественности Сына, о Его вечном бытии «перед» схождением в земной мир. Очевидно, это учение к началу 50-х годов I столетия<sup>1</sup> было уже повсеместно распространено и принималось большинством христиан как нечто «само собой разумеющееся», без всяких возражений. Еще одной его иллюстрацией является гимн из Послания к Филиппийцам (Флп 2,6-11), цитируемый апостолом в контексте морального поучения<sup>2</sup>:

«Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе:

6 Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу;

7 но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; 8 смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной.

9 Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, 10 дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, 11 и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца».

Христологию, представленную в данном гимне, теологи позднее назвали «трехстадийной». Первая его часть (ст. 6) говорит о предсуществовании Христа, бывшего «существом Божьим» и «равным Богу»<sup>3</sup>. Во второй части (стт. 7-8) подводится краткий итог Его земной жизни. Сын добровольно отказался от Своих Божественных прерогатив<sup>4</sup>, от того, что было для Него естественной формой бытия. Он «принял сущность раба»<sup>5</sup>, т.е. земного человека, внешне ничем не отличаясь от прочих людей. Но и этим Его унижение не закончилось: Он проследовал путем послушания вплоть до позорной и мучительной казни. Результатом же стало Его прославление, описанное в заключительной части гимна (стт. 9-11). Он получил «имя выше всякого имени», что равнозначно «известности». До «вочеловечения» Сына не знал никто, кроме Самого Бога. Теперь же, после Пасхальных событий, перед Ним преклони-

<sup>1</sup> Послания к Галатам и к Римлянам, откуда взяты приведенные нами цитаты, были написаны в середине 50-х годов I столетия: Послание к Галатам – ок. 54 г., а Послание к Римлянам – ок. 58 г.

<sup>2</sup> Большинство современных библеистов уверено в том, что гимн из Флп 2,6-11, хотя и выражает богословскую точку зрения Павла, не был написан самим апостолом. По-видимому, он был поэтическим творением, имевшим богослужбное применение, а потому пользовавшимся широкой известностью среди христиан. В пользу этого вывода свидетельствуют лексические и стилистические отличия данного текста от писательской манеры апостола народов. Павел воспользовался популярным гимном в качестве цитаты, чтобы подкрепить свои нравственные наставления. Послание к Филиппийцам было написано в середине 50-х или в начале 60-х годов I столетия. Сам же гимн должен был появиться гораздо раньше.

<sup>3</sup> В Синодальном переводе стих 6 звучит: «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу». Греческое слово *морфе*, переданное здесь как «образ», имеет значение «внутренний образ (истинная суть, сущность) вещи». Благодаря *морфе* («внутреннему образу»), вещь является сама собой. Именно в значении «внутреннего образа вещи» слово *морфе* обычно используется в Септуагинте и в других текстах Нового Завета. Понятие же «видимый образ», «внешность» в тех же текстах обычно передается словом *эйкон*. В свете этих соображений, можно прийти к выводу, что предсуществующий Сын не просто «имел вид Бога», но был «Божьим существом», «Божьей сущностью».

Греческое выражение, переведенное как «не почитал хищением быть равным Богу», может означать также «не считал для Себя достижением быть равным Богу», т.е., попросту говоря, «был равен Богу».

<sup>4</sup> В выражении «унижил Себя Самого» в оригинальном тексте использована форма греческого глагола *кеноо* – «опоразничивать», «опустошать», «покидать», «оставлять». В дальнейшем у восточных Отцов Церкви «уничужение» Бога, добровольно «опустошившего Себя», «покинувшего» Свою «небесную славу», предельно «обнищавшего» нас ради (ср. 2 Кор 8,9), передавалось понятием *кенозис*.

<sup>5</sup> Выражение, переведенное в Синодальной Библии как «принял образ раба» (ст. 7), опять-таки содержит существительное *морфе*. Как и в случае ст. 6, его скорее следует переводить как «принял сущность раба». Сын Божий не только был «в образе» человека, т.е. казался человеком, Он в действительности стал человеком.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

лись все живые существа на небесах, на земле и в преисподней (в аду). Все народы («языки») исповедали Его, жившего на земле под именем «Иисус Христос», своим «Господом»<sup>1</sup>.

Появляющийся в последней строфе гимна титул «Господь» встречается в Новом Завете столь же часто, как и титул «Сын Божий». Он несет сходную смысловую нагрузку, выражая Божественное существо Иисуса из Назарета и, со временем, становясь Его «другим именем».

Подобно наименованию «Сын Божий», наименование «Господь» («господин») применялось уже к земному Иисусу и выступало тогда в своей арамейской форме *мар* (звательный падеж *мари*). Так в те времена называли уважаемых учителей, особенно тех, за кем признавались харизматические способности. В глазах Своих учеников и «сочувствующих» Иисус из Назарета, безусловно, был таким Учителем<sup>2</sup>. Сам же Иисус назвал Себя «Господом» лишь однажды, в полемике с фарисеями, ожидавшими «Мессию, сына Давидова». В Евангелии от Марка (Мк 12,35-37) мы читаем: «Продолжая учить в храме, Иисус говорил: как говорят книжники, что Христос есть Сын Давидов? Ибо сам Давид сказал Духом Святым: сказал Господь [Яхве] Господу [господину] моему<sup>3</sup>: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Итак, сам Давид называет Его Господом: как же Он Сын ему?». Однако мы не можем однозначно утверждать, что Учитель из Назарета хотел здесь намекнуть на Свое Божественное происхождение. Не исключено, что Он просто стремился выразить подлинный характер Своего мессианства, весьма отличный от ожидаемый фарисеев и имеющий мало общего с образом действий древнего царя Давида.

После Пасхи первые иудео-христиане продолжали называть своего Учителя «мар». Возглас *Маранафа* («Господь наш, гряди!»), использовавшийся как приветствие и сохраненный преданием в своей оригинальной, арамейской форме (1 Кор 16,22; ср. Откр 22,20), отражал страстное ожидание Парусии, присущее ранней Церкви. С другой стороны, титул «Господь» (*Мар*) постепенно приобретал иную окраску и становился выражением абсолютной власти Воскресшего над миром. В некоторых формах ранней керигмы, обращенной к «внешней» аудитории, его «присвоение» Иисусу связывалось с актом Его воскресения Богом: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян 2,36). При всем том сохранялась преемственность традиции от «земного Иисуса» к «Пасхальному Христу». Воскресение как раз и рассматривалось в качестве Божественного запечатления и подтверждения авторитета «господина», которым заслуженно пользовался Иисус из Назарета – Пророк, Учитель и Чудотворец.

Дальнейшие изменения в содержании титула наступили с началом проповеди Церкви в эллинистической среде. *Мар* было переведено на греческий как *Кириос*. Именно так в Септуагинте передавалось имя Божие «Яхве». Да и для язычников слово *Кириос* легко ассоциировалось с Божественно-

<sup>1</sup> Аналогичным образом выстроен и гимн из Послания к Колоссянам (Кол 1,15-20). Сын Божий, бывший Посредником в деле сотворения мира (ст. 15-17), входит в полноту Своей власти и славы через Пасхальные события, т.е. смерть и Воскресение (ст. 18): «ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собой все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное».

<sup>2</sup> В Евангелиях те или иные лица очень часто обращаются к Иисусу «Господи». Евангелисты основывались на материалах, отражавших историческую действительность служения Иисуса. Современники Назарянина величали Его «господином», отдавая должное Его учительскому авторитету и дару чудотворения. Однако необходимо принимать во внимание и тот факт, что Евангелия писались в послепасхальную эпоху, когда личность земного Иисуса воспринималась в свете веры в прославленного Христа. И для авторов Евангелий, и для их читателей каждое обращение «Господи» подразумевало исповедание мессианского и Божественного достоинства Иисуса из Назарета.

<sup>3</sup> Здесь цитируется первая строфа псалма 110 (109), который во времена Иисуса рассматривался как мессианский. В еврейском оригинале она звучит так: «сказал Яхве господину моему...». Как мы уже знаем, в греческом переводе еврейских писаний Божие имя «Яхве» заменялось на «Господь» (*Кириос*). Таким образом упомянутая строфа приобрела известный нам вид: «Сказал Господь Господу моему...». Исторический Иисус, естественно, цитировал псалом по-еврейски или по-арамейски.

## *Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа*



стью: этот титул присваивался богам во многих религиозных культах, включая и культ Римского императора («Господин Кесарь»). Таким образом прочно вошедшее в практику ранней Церкви исповедание «Иисус есть Господь» стало прямым провозглашением Его Божества. Если поначалу это исповедание применялось почти исключительно к Воскресшему Христу (так и в рассмотренном нами гимне Флп 2,6-11), то уже вскоре оно было естественным образом распространено и на предсуществоющего Сына, и на Его земное воплощение – Иисуса из Назарета.

Следует также отметить, что авторы Нового Завета с большой осторожностью исповедуют Иисуса непосредственно Богом. В этом нет ничего удивительного: ведь тринитарной терминологии («Бог-Отец», «Бог-Сын», «Бог-Дух Святой», «Святая Троица»), выработанной на Вселенских Соборах трех веками спустя, тогда еще не существовало. К тому же апостолы ни в коей мере не хотели поставить под сомнение истину Единобожия, бывшую достоянием ветхозаветной традиции. Под словом «Бог» (греч. *хо Теос*) в Новом Завете почти везде подразумевается Бог-Отец [Иисуса Христа], Самому же Христу резервируется титул «Господь». Вот типичная формулировка, часто встречающаяся в Посланиях апостола Павла: «благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа» (1 Кор 1,3). С другой стороны у Павла, как и в других писаниях Нового Завета, «Господом» именуется и Бог-Отец. Таким образом новозаветные авторы выражают свою веру в равное Божественное достоинство Отца и Сына, а вместе с тем – и в реальное различие между Ними.

Христологическая мысль ранней Церкви достигает своей вершины в Евангелии от Иоанна. Его автор принимает уже успевшую стать традиционной в то время «христологию Премудрости» в качестве предпосылки, но одновременно выходит за ее рамки. Своеобразным ключом к пониманию христологии четвертого Евангелия является его Пролог (Ин 1,1-18):

*1 В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. 2 Оно было в начале у Бога. 3 Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. 4 В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. 5 И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. 6 Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. 7 Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. 8 Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете.*

*9 Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. 10 В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. 11 Пришел к своим, и свои Его не приняли. 12 А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, 13 которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились. 14 И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.*

*15 Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня.*

*16 И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, 17 ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. 18 Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил.*

Большинство современных комментаторов считают Пролог поэтическим произведением с вкраплением прозаических фрагментов. По их мнению, поэтическая часть была богослужебным гимном (первоначально гимн был составлен на арамейском языке, а затем переведен на греческий), не принадлежавшим непосредственно перу евангелиста, однако использовавшимся в его общине и, несомненно, выразившим его богословскую точку зрения. Автор, составивший окончательный вариант



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

четвертого Евангелия<sup>1</sup>, снабдил текст гимна своими комментариями, так, чтобы он воспринимался как вступление ко всему сочинению или как эпитафия, содержащий главную его мысль<sup>2</sup>.

В первых же строфах Пролога речь идет о «Слове» (греч. *Логос*), а затем недвусмысленно дается понять, что «Слово» – это и есть Единородный Сын Отца, Он же – Иисус Христос.

Здесь перед нами – вариант «премудростной христологии». Согласно стт. 1-3 гимна «Слово было у Бога» (или «в Боге»)<sup>3</sup>. Оно было «в начале», и через Него был сотворен мир. Аналогичные выражения применялись в Ветхом Завете к Божией Премудрости: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли..., тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время..., и радость моя была с сынами человеческими» (Притч 8,22-23.30-31; ср. также Прем 9,9). Однако автор гимна не случайно говорит именно о «Слове», а не о «Премудрости». В конце I столетия Церкви угрожали секты гностиков (о них мы расскажем чуть позднее), охотно использовавших термин «Премудрость» (греч. *София*) в своих туманных, мнимо-возвышенных рассуждениях. Понятие же «*Логос*» не было дискредитировано. Притом в традиции иудаизма «Слово Божие» и «Премудрость Божия» часто сближались, иногда эти понятия рассматривались как синонимы.

У автора гимна могли быть и другие мотивы, по которым он предпочел употребить термин *Логос*. Используя его, составитель гимна имел в виду библейское «слово Божие» (евр. *дабар Яхве*)<sup>4</sup> – то Слово, которым Бог творил мир и открывал Себя людям через уста пророков. Откровение в пророческом слове предполагает личный и активный характер взаимоотношений. Бог не просто высказывается, а ожидает ответа; все, к кому обращено Слово, становятся участниками диалога, в котором возможны лишь два ответа: «да» (принять Слово) или «нет» (отвергнуть его). Это прекрасно согласуется с общей концепцией Евангелия от Иоанна. По мысли евангелиста, не только проповедь Иисуса, но главным образом Его личность представляет собой вызов, брошенный каждому из людей.

«Слово», до сих пор остававшееся сокровенным, до конца не признанным, окончательно открыло Себя в личности Иисуса Христа. Откровение Слова стало и полным Откровением Самого Бога, Которого доселе «не видел никто никогда»<sup>5</sup>. Однако евангелист не ограничивается констатацией сего факта, о котором свидетельствовала прежняя церковная традиция. Он формулирует свой ответ на вопрос «Кто же Этот?» – ответ, не просто повторяющий более ранние формулировки, но возводящий их на высшую ступень. Ключевыми здесь являются стихи 1 и 14, которые мы проанализируем подробнее.

<sup>1</sup> Большинство современных исследователей полагают, что Иоанн («любимый ученик Господа») не был непосредственным составителем четвертого Евангелия. Однако его автор (или редактор его окончательного текста), безусловно, опирался на предание, связанное с именем этого апостола. См. также статью «Образы Христа в Евангелиях».

<sup>2</sup> Относительно того, какие именно стихи Пролога входили в гимн, а какие из них представляют собой позднейший комментарий, среди библистов до сих пор нет единого мнения. Несомненно, частью гимна были стихи 1-5 и 14. Так же несомненно стихи 6-8 и 15 являются комментариями. Что же касается прочих стихов, то тут выводы толкователей разнятся.

<sup>3</sup> Используемый в Ин 1,1 греческий предлог *прос* имеет значения «к», «перед», «в», «в присутствии», «при», «у». Таким образом является допустимым каждый из следующих вариантов перевода: «Слово было к Богу», «Слово было перед Богом», «Слово было в Боге», «Слово было в присутствии Бога», «Слово было при Боге», «Слово было у Бога».

<sup>4</sup> В греческом языке понятие *логос* означало просто «слово», но также и «разум», «смысл», «учение». Кроме того, в эллинистической философии «Логосом» назывался универсальный разум, направляющий все явления во вселенной. Всем этим значениям евангелист предпочитает библейское «слово Бога».

<sup>5</sup> Ту же мысль выражает и автор Послания к Евреям (Евр 1,1-2): «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил».

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Ст. 1: *Слово было Бог.*

Сказано очень ясно, сложность, однако, заключается в том, что в данном выражении слово «Бог» употреблено без артикля: не *хо Теос*, а просто *Теос*<sup>1</sup>. Между тем, по правилам греческого языка, там, где речь шла о Боге Едином, наличие артикля было обязательным. Но отсюда вовсе не следует, будто Сын-Логос – это всего лишь «какой-то бог», «один из богов». Такой вывод противоречил бы всему контексту четвертого Евангелия. Неадекватным является и перевод: «Слово было божественным» (т.е. лишь «подобным Богу»). В этом случае использовалось бы слово *тейос*. *Теос* (без артикля) указывает на Божественную природу, Божественную сущность. Слово (Сын) имеет ту же природу, что и Бог (Отец), тождественно Богу по Своей Божественной сущности. Вместе с тем, Оно отличается от Бога (Отца) в Своем личном бытии; Его отношения с Богом (Отцом) строятся по принципу «Я – Ты». Кроме того, Слово (Сын) обладает способностью являть Бога вовне, открывать Его тварным существам, что и подтверждается в последнем стихе Пролога: «*Бога не видел никто никогда [до пришествия в мир Слова]; Единородный Сын, сущий в недре Отчем*<sup>2</sup>, Он явил».

Ст. 14: *Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины.*

Евангелист (или автор гимна) намеренно употребляет не нейтральное *сома* (греч. «тело»), а грубое, почти вульгарное *саркс* (греч. «мясо»). В Септуагинте словом *саркс* переводится еврейское *басар* – «плоть». «Плотью» в Ветхом Завете назывался земной человек со всей его ограниченностью, несовершенством и смертностью. Именно этим словом выражалось коренное отличие человека от Бога, подчеркивалась глубочайшая пропасть, разделяющая Творца и творение. Парадокс заключается в том, что Бог-Логос не только явился в хрупкой, слабой человеческой природе («плоти»), но и в действительности стал ею! Божие и человеческое соединились в личности Иисуса Христа неким непостижимым образом, сам факт подобного единения повергает евангелиста в изумление, и это свое ощущение он стремится передать читателю.

Во всем остальном тексте четвертого Евангелия Иисус больше ни разу не именуется «Логосом». Он именуется «Сыном», причем из контекста ясно, что речь идет именно о Его Божественном бытии. Язык отношений «Отец – Сын» используется Иоанном с такой интенсивностью, как нигде до него: подобные формулировки появляются здесь около 100 раз. Бог полностью выражает Себя в Сыне, полностью отдает Себя Ему, присутствует в Нем совершенным образом (Ин 14,9-11.20). Сын в полноте знает Бога (Ин 8,55; 10,15) и, по Своей сути, является тем же, Кто и Отец (Ин 3,35; 10,30). Иисус, как Сын, делает то же, что и Отец<sup>3</sup>: судит по Его воле и вместо Него (Ин 5,22.30; 8,15-16.26.50; 12,47-49), говорит от Его имени (Ин 3,34-35; 7,16-18), печется о неуклонном исполнении Его воли и видит в этом главный смысл собственной жизни (Ин 4,34; 5,30; 6,38-40). Иисус говорит о Себе: «Я есмь» (греч. *эго эйми*). Именно эта формула, вложенная евангелистом в уста Иисуса 23 раза, передает смысл имени Единого Бога «*Яхве*»<sup>4</sup>. Фактически, Иисусу присвоено Священное Имя, которым именуется один только Единый Бог и никто другой, собственное имя Божие!

<sup>1</sup> В греческом оригинале стих Ин 1,1 звучит как *Теос эн* (был) *хо Логос*.

<sup>2</sup> В некоторых древних рукописях Евангелия от Иоанна стих Ин 1,18 звучит так: «Единородный Бог (греч. *моногенес Теос*), сущий в недре Отчем...».

<sup>3</sup> Греческий глагол *пойео* («делать», «творить», «производить», «исполнять») выражает действия Иисуса в стихах Ин 4,34; 5,19-20.30.36; 6,38; 10,25.37.28; 14,10.31. В Септуагинте этим словом переведен еврейский глагол *бара*, применяющийся в Ветхом Завете исключительно к Единому Богу.

<sup>4</sup> Стих из Книги Исход, в котором Бог открывает Свое имя Моисею (Исх 3,14), звучит в переводе Септуагинты как *Эго эйми хо он* («Я есмь Сущий»).





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Наиболее выразительным с этой точки зрения является фрагмент Ин 8,56-58. Полемизируя с иудеями, Иисус говорит: *«Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался. На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, - и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь»*. Иисус явно намекает на Свою личную встречу с Авраамом (иначе упоминание о Его возрасте не имело бы смысла). Он, весьма вероятно, ссылается на известный библейский рассказ о явлении Аврааму Бога (Быт 18), предсказавшего зачатие Исаака от прежде бесплодной Сары. Используя игру слов («Исаак» – по-еврейски *Ицхак*, т.е. «радость»), Он настаивает, что упомянутое явление доставило Аврааму радость. Отсюда следует, что Тот, Кто когда-то явился Аврааму, и Тот, Кто ныне разговаривает с иудеями – это одно и то же Лицо, т.е. Он Сам! Однако как же разнится отношение к Явившемуся со стороны Авраама и со стороны тех, кто ныне называет себя его детьми! В заключение Иисус торжественно провозглашает Свое вечное Божественное бытие: *«Я есмь»*. Тут же следует предсказуемая реакция иудеев: *«Тогда взяли камень, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них, и пошел далее»* (Ин 8,59).

*«Я и Отец – одно»* (Ин 10,30), - утверждает Иисус. Потому-то *«видевший Меня видел Отца»* (Ин 14,9), а на вопрос, *«как можно прийти к Богу? где встретиться с Ним?»*, следует ответ: *«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня»* (Ин 14,6). Только Сын, и никто другой, проделал путь «туда и обратно»: снизошел с высот Божественного бытия на землю и вернулся «туда, где был прежде» (Ин 3,13; 6,33.38.41-42.50-51.58.62)<sup>1</sup>.

Согласно Иоанну, земной Иисус вполне сознает Свое личное предсуществование, знает, что Он – Бог; знает и славу, «которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин 17,5). Больше того, Он прямо свидетельствует об этом людям<sup>2</sup>. Вместе с тем, у Иоанна, как и в прежней традиции, именно Пасхальные

<sup>1</sup> Та же мысль была отчетливо выражена и в более ранних формах христологии предсуществования. Так в Послании к Ефесесянам мы читаем: *«Посему и сказано: восшел на высоту, пленил плен и дал дары человекам. А `восшел` что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все»* (Еф 4,8-10).

<sup>2</sup> Даже при поверхностном сравнении синоптических Евангелий с Евангелием от Иоанна становятся очевидными глубокие различия в трактовке облика Иисуса, в передаче основного содержания Его проповеди. У синоптиков Иисус проповедует Царство Божие и покаяние, излагая Свое учение притчами; лишь изредка, и то скорее намеком, чем прямо, свидетельствует о Себе как о Мессии, и никогда не говорит о Себе как о «равном Богу» или предсуществующем. Напротив, в сочинении Иоанна Он не упоминает о близости Царства вовсе, сосредотачиваясь на возвещении Своего Божественного достоинства, Своего Богосыновства и вечного бытия. Он не прибегает к притчам, а вместо этого произносит длинные монологи. Ничего не говорится в четвертом Евангелии и о необходимости покаяния. Здесь «спасти́сь» означает с верой принять Христа как Сына Божия (Бога) и Спасителя, признать Его притязания и следовать Его заповедям, прежде всего, заповеди любви: *«Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии? Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал»* (Ин 6,28-29). *«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»* (Ин 13,34-35). Невольно возникает вопрос: какой же из двух, в значительной мере альтернативных, «обликов земного Иисуса» больше соответствует исторической действительности?

Многие библеисты склонны считать исторически-достоверным лишь материал синоптиков. С их точки зрения, евангелист Иоанн просто вложил свои богословские воззрения, как и богословские воззрения своей общины, в уста земного Иисуса из Назарета. Согласно другому (как нам кажется, более взвешенному) мнению, четвертому Евангелию все же нельзя отказывать в историчности. Здесь следует принять во внимание несколько обстоятельств. Во-первых, проповедь Иисуса, несомненно, была разной в зависимости от места, времени, обстоятельств и аудитории слушателей. Наш Господь общался с очень многими людьми и притом наверняка учитывал их уровень образования, потребности, умение слушать. По-иному Он беседовал с толпами простых людей, по-иному – с учеными иудейскими богословами («книжниками»), по-иному – с ближайшим кругом доверенных учеников. Предание, которым пользовались синоптики, воспроизводит, главным образом, публичную (предназначенную для широких слоев) проповедь Иисуса; а предание «любимого ученика», на котором основано Евангелие от Иоанна – «сокровенную» часть Его учения. К тому же, четвертое Евангелие было написано позже остальных. Его автор наверняка был знаком с прежними произведениями того же жанра (или хотя бы с некоторыми из них). Он не хотел повторять уже известное, а стремился дополнить свидетельство своих предшественников, освещая те стороны проповеди Иисуса, которые, по его убеждению, были недостаточно отражены в их сочинениях. Так же как и синоптики, Иоанн оттал-



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



события имеют решающее значение как для бытия Сына, так и для Спасения человека. Земной Иисус, при всем Своем единстве с Отцом, остается все же кем-то «меньшим», чем Отец (Ин 14,28: «Отец Мой более Меня»). Его Божественная слава – это итог Его Смерти-Воскресения-Вознесения. Лишь Пасхальный, а не земной, Иисус может излить на учеников «реки воды живой», т.е. Святого Духа, Который наполнит Собой Церковь и сердца верующих (Ин 7,37-39; 16,7). С другой стороны, в толковании спасительного события Пасхи появляются и новые, по сравнению с предшествующей традицией, моменты.

Если прежде (в том числе и в христологии предсуществования) Крестная смерть Иисуса рассматривалась как Его предельное унижение, а слава связывалась с Воскресением и Вознесением к Отцу, то у Иоанна сам Крест есть прославление Отца и Сына (ср. Ин 12,23.27-28; 13,31-32). Автор четвертого Евангелия использует глагол «вознестись», которым прежде характеризовалось восхождение Иисуса на небо (Лк 24,51; Мк 16,19; Деян 2,33; 5,31), подразумевая Его восхождение на крест, Его распятие (Ин 3,14-15; 8,28; 12,32-33). Притом Иисус идет на казнь, не просто проявляя верность и послушание Богу, но исключительно добровольно, в полном сознании Своей власти над жизнью и смертью: «*Потому любит Меня Отец, что 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. Сию заповедь получил Я от Отца Моего*» (Ин 10,17-18). Он величественно шествует навстречу Кресту, торжественно вступает на него как на трон<sup>1</sup>, а затем воскресает собственной силой, тогда как более ранние тексты говорят лишь о воскрешении Его Богом (Отцом). В изложении евангелиста, Крест становится едва ли не чем-то более значимым, чем само Воскресение; именно в Кресте – подлинное средоточие славы.

Подобное изменение перспективы вполне обоснованно в свете общих христологических предпосылок четвертого Евангелия. Для Иоанна событие Креста – это не только событие из жизни человека Иисуса, это – событие из жизни Бога. Крестную Жертву принес не только человек Иисус, ее принес Бог – Отец и Сын. Голгофская Жертва стала неопровержимым доказательством безграничной любви Бога к людям и как раз этим безмерно прославила Его. «*Ибо так возлюбил Бог мир, что*



### Контрольное задание

*Охарактеризуйте ранние формы «христологии предсуществования»: «христологию Премудрости», христологию гимнов из Посланий апостола Павла (Флп 2,6-11; Кол 1,15-20), христологию титула «Господь».*

*Что принципиально нового внес автор Евангелия от Иоанна в «христологию предсуществования»? В чем ее отличие от более ранних форм той же христологии?*

квивался от предания об историческом Иисусе, сохранявшем действительно сказанные Им слова. Нельзя, однако, исключать, что многие речения Иисуса, известные из предания, были «отредактированы», «усилены» и «заострены» евангелистом в духе зрелой христологии конца I столетия и в соответствии с актуальными нуждами его общины.

В заключение отметим, что между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна имеются не только различия, но и черты сходства. Не только у Иоанна, но и у синоптиков Иисус свидетельствует о Своем Богосынстве (Мф 11,25-27; Лк 10,21-22), призывает уверовать в Себя лично (Лк 12,38-39; Мф 10,32-33) и следовать лично за Собой (Мк 1,17-20; 2,14; 10,28-30).

<sup>1</sup> См., однако, Ин 12,27: «*Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел*». Таким образом евангелист Иоанн передает существенное содержание молитвы Иисуса в Гефсиманском саду, приведенной в синоптических Евангелиях.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

*отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»* (Ин 3,16). Любящий Отца, до конца преданный Отцу Сын согласился прославить Его ценой собственной гибели. Вместе с тем, Он вдохновлялся и собственной любовью к людям, которых назвал Своими друзьями: *«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Ин 15,13). Мы узнали, что такое настоящая любовь, только благодаря тому, *«что Он положил за нас душу Свою»*. Так и мы *«должны полагать души свои за братьев»* (1 Ин 3,16).

Как никто другой сосредотачиваясь на Божественности Иисуса, автор четвертого Евангелия ни на секунду не упускает из виду и Его подлинную человечность<sup>1</sup>. *«Се, Человек»*, - говорит Пилат иудеям, указывая на избитого, униженного, коронованного терновым венком Иисуса (Ин 19,5). И Воскресший Иисус приходит к ученикам как человек, со следами только что перенесенных страданий, с зияющими ранами на теле (Ин 20,20.25.27). Но именно в этот момент апостол Фома, обращаясь к Нему, восклицает: *«Господь мой и Бог (хо Теос) мой!»* (Ин 20,28). В этом исповедании как бы подводятся итог всем христологическим исканиям ранней Церкви, всем ее попыткам ответить на вопрос: *«Кто же Этот?»*. К подобному исповеданию автор Евангелия стремится подвести и своего читателя: *«Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его»* (Ин 20,31).

### Иисус Христос – истинный Бог и истинный Человек

Как мы могли убедиться, учение ранней Церкви о Христе выражало себя во множестве вероисповедных формул. Все они так или иначе могут уместиться в русло двух принципиальных богословских подходов: «восходящего» и «нисходящего». Первый представлен, главным образом, в синоптических Евангелиях и Книге Деяний. Здесь человек Иисус из Назарета в обстоятельствах Своего земного зачатия и рождения, в делах Своего мессианского служения, а в первую очередь – в Пасхальных событиях и участии в жизни послепасхальной Церкви, раскрывается в Своей Божественности, являет Свое достоинство Сына Божия и Господа всего сущего. Второй («нисходящий») подход представлен, главным образом, в Евангелии от Иоанна и Апостольских Посланиях. Здесь предвечный Сын Божий, равный Богу в Своем Божественном достоинстве, сошел на землю и стал земным человеком (Иисусом из Назарета), чтобы открыть людям истинный Лик Божий и навеки примирить их с Богом через Свою Крестную смерть, Воскресение и «обратное» восхождение к Отцу.

Эти два подхода на первый взгляд могут показаться взаимоисключающими. Мы, однако, должны помнить, что в Священном Писании, как сочинении вдохновленном одним и тем же Духом, не может быть противоречий. Тем не менее, его отдельные тексты могут дополнять и разъяснять друг друга. Любое утверждение, встречающееся в Библии, может быть правильно понято лишь в контексте других библейских утверждений.

Нам стоит обратить внимание на немаловажное историческое обстоятельство. Христология предсуществования выражена уже в Посланиях Павла, написанных двумя-тремя десятилетиями раньше синоптических Евангелий, в которых представлен иной христологический подход. Отсюда можно сделать вывод, что идея Божественности и предсуществования Христа не была плодом «мифологизации» раннего христианства, как и плодом размышлений позднейших богословов, находящихся под влиянием греческой (идеалистической) философии. Оба типа христоло-

<sup>1</sup> В более ранних вариантах христологии предсуществования также не упускалась из виду подлинная человечность Иисуса Христа. Так апостол Павел, разделяющий представления о вечном Божественном бытии Сына, вместе с тем развивает учение о Сыне Божием как «Новом Адаме» (т.е. «новом человеке»), родоначальнике нового человечества (1 Кор 15,45-49; Рим 5,12-21).

## ***Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа***



гии возникли практически одновременно, оба успешно развивались в рамках одной и той же церковной общины, дополняя и обогащая друг друга в ходе взаимного диалога.

Мы имеем полное право говорить не только о различных новозаветных христологиях, но и о единой новозаветной христологии. Теперь мы попытаемся отобразить ее синтетический облик.

Согласно Новому Завету, Сын Божий существует вечно, как Сам Бог. Бог-Отец вполне выражает Себя через Сына (Слово), открывается через Него людям, через Него совершает дело Спасения. Отец и Сын совершенным образом «знают» друг друга, т.е. едины в Своем Божественном мышлении. Они абсолютно едины в воле и действии (Сын всегда творит волю Отца, но делает это не по принуждению, а исключительно добровольно). Они равны в Своей власти (Сын правит Церковью и всем творением), могуществе (мир сотворен через Сына; Сын совершает Суд, дает жизнь, воскрешает мертвых) и Божественном достоинстве (к Обоим равно применим титул «Господь»). Сына по праву можно именовать «Богом» (*ho Theos*), так, как в Ветхом Завете именовали одного лишь Единого Бога Яхве<sup>1</sup>. В то же время, Отец и Сын не тождественны: Они вступают в отношения «Я – Ты», ведут непрерывный диалог друг с другом.

Предвечный Божий Сын стал исторически существующим человеком – Иисусом из Назарета во всей индивидуальной конкретности, единичности, неповторимости Его личности. Он не просто «облекся в человеческую природу», Он – именно «этот человек» со всеми особенностями его жизненной ситуации, личного формирования, пройденного в земной жизни пути. «Человеческая природа» – это не «одежда», лишь извне наброшенная на Его Божество. Сын Божий воистину стал человеком («Слово стало плотью»). Именно как человек Он исполняет Свою роль Посредника между нами и Богом: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим 2,5).

Человеческая природа Сына возникла вследствие особого Божественного акта, действием Божия Духа, для чего потребовалось и участие земной женщины – Марии. Бог есть Отец Иисуса Христа не только «по Божеству», но и «по человечеству». Притом предвечный Сын-Слово и земной человек Иисус из Назарета – это один и тот же Сын. Отношение Богосыновства по-разному проявляется в вечном Божественном бытии Христа и в его историческом, человеческом существовании, однако это – одно и то же отношение.



### **Контрольное задание**

*Передайте основное содержание новозаветного учения о Богочеловечестве Иисуса Христа.*

<sup>1</sup> Кроме исповедания Фомы в Ин 20,28, Иисус Христос именуется «Богом» (*ho Theos*) в следующих новозаветных текстах: Рим 9,5: «...от них [иудеев] Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки...».

Тит 2,13: «...ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа». Однако некоторые комментаторы полагают, что «Бог» (*ho Theos*) и «Христос» тут все же различаются. По их мнению, следует читать: «ожидая... явления славы великого Бога, [а также] Спасителя нашего Иисуса Христа». Аналогичным образом обстоит дело и в 2 Петр 1,1.

1 Ин 5,20: «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Здесь перед нами – Апостольское Предание об Иисусе Христе, Боге и человеке, Предание, которое остается неизменным достоянием Церкви, непоколебимым фундаментом ее вероисповедания. Любые богословские высказывания должны основываться на этом Предании, любые богословские выводы должны с ним согласовываться. Тем не менее, Церковь не могла ограничиться простым воспроизведением существующего Предания, очень скоро она почувствовала острую нужду в его разъяснении, толковании, интерпретации. Христология Нового Завета стала тем семенем, из которого произошли позднейшие формулировки, выражающие истину Богочеловечества: и те, которые ныне являются догматами; и те, которые остаются *теологуменами*, т.е. богословскими гипотезами. Как и почему это случилось, мы увидим в дальнейшем.

### **Основные христологические проблемы**

Откровение Богочеловечества в Иисусе Христе, сколь бы совершенным образом оно ни было выражено на страницах Священного Писания, остается все же непостижимой тайной для ограниченного человеческого ума. С другой стороны, вполне естественными являются попытки приблизиться к разумению этой тайны, хотя бы частично присвоить себе ее содержание. В данном случае «интеллектуальное любопытство» по праву может считаться проявлением любви к Богу. Разве не хочется получше узнать Того, Кто является смыслом твоей жизни, Кому поклоняешься, к Кому стремишься? С другой стороны, попытки разума «прояснить тайну», дать ей «единственно верное толкование» неизбежно чреваты возможностью ошибок. Слишком уже несоразмерны возможности земного человеческого ума и величие Бога, о Котором мы дерзаем составлять суждения. Слишком уж отличаются «опыт Божественного» и наш человеческий опыт, обусловленный обстоятельствами падшего, отдалившегося от Бога мира. Ошибочные выводы, возникавшие в процессе богословского поиска, получили в Церкви наименование *ереси*, а лица, их принимавшие и исповедовавшие – наименование «еретиков».

Греческое слово *хересис* означает буквально «выбор», «мнение», а также «партия», «секта». Буквальное значение термина как нельзя лучше характеризует процесс возникновения ересей. В их основе – субъективный выбор, учитывающий лишь одну сторону Апостольского Предания, выхватывающий из текста Нового Завета лишь отдельные его положения и цитаты. Иногда подобный выбор обусловлен поиском «нужного нам Христа», соответствующего нашим сиюминутным потребностям и запросам, нашим укоренившимся формам мышления. Иногда Христа пытаются «приспособить» к популярным идеологиям, к определенным философским и мировоззренческим концепциям неевангельского происхождения<sup>1</sup>. Иногда речь может идти и о добросовестном заблуждении. Ересью оно становится, превращаясь во «мнение», которое отстаивают любой ценой, вопреки Церкви и ее согласию веры. Следствием же становится возникновение в христианстве «партий» и «сект», разбивающих его завещанное Господом единство.

Именно необходимость противодействовать ересям побудила Церковь вновь и вновь обращаться к содержанию Христологического догмата, вновь и вновь разъяснять его, облекать его во все новые формулировки. Между тем, вопросы, порождавшие возникновение ересей, и в самом деле не выглядели тривиальными. Они быстро приобрели характер проблем, которые до сих пор не кажутся вполне разрешенными, которые и ныне вызывают споры. Что касается учения о Христе, то тут выявились две таких «проблемы»:

<sup>1</sup> Ср. предостережение апостола Павла: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол 2,8).

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



1. Христос-Сын Божий есть Бог, во всем равный Отцу. Но Он – «не то же самое», что Отец. Как совместить эти два утверждения с истиной Единобожия («Бог един», «Есть только один Бог»), возведенной в Ветхом Завете и принимаемой даже образованными язычниками?

2. Иисус есть истинный Бог. Иисус есть истинный человек. Как совместить эти два утверждения с учением Ветхого Завета, с философскими учениями и нашим повседневным опытом, неопровержимо свидетельствующим, что «Бог» и «человек» – это понятия несовместимые, взаимоисключающие? Бог по природе вечен, всеведущ, всемогущ, не подвержен страданию. Человек по природе смертен, ограничен в знании и возможностях, обусловлен обстоятельствами. Каким же образом «Божье» и «людское» могут совместиться в одной личности?

Контroversии вокруг этих проблем причинили серьезный ущерб Церкви, привели к расколам и даже человеческим жертвам. Они же дали толчок плодотворному развитию богословской мысли, основные этапы которой мы проследим, продолжая нашу беседу.

### Христологические споры II – III столетий

Одной из первых ересей, всерьез угрожавших Церкви, был гностицизм (от греч. *гнозис* – «знание»). Гностицизм никогда не был единым учением; его скорее можно назвать «умонастроением», существующим во множестве конкретных проявлений. Типологически сходные религиозно-философские концепции, порожденные этим умонастроением, объединяются под общим названием «гностицизма». Речь, таким образом, может идти о некоем мировоззренческом «движении» в античном мире, рожденным из встречи греческой идеалистической философии (Платона), а также греческой мифологии с религиями Востока: персидским зороастризмом, иудаизмом и ранним христианством. Его начало восходит к дохристианским временам, а периодом расцвета следует считать II век н.э. Однако и в более поздние эпохи гностические тенденции постоянно давали о себе знать; то тут, то там возникали гностические секты<sup>1</sup>. Движение гностицизма характеризовалось широтой охвата: на переломе I-II столетий оно включало в сферу своего влияния большинство образованных людей, живо интересовавшихся религией и философией и притом взыскующих личного спасения. Имели место и чисто языческие, и иудейские, и «христианские» формы гностицизма. Что касается последних, то часть из них имела на самом деле нехристианское происхождение: те или иные гностические учителя просто использовали в своих целях символику и атрибутику новой, бурно развивавшейся религии, пытались присвоить себе священные для нее имена Иисуса Христа и Его апостолов. В других случаях гностическими измышлениями увлекались воцерковленные христиане, воспитанные в церковной общине и даже занимавшие в ней видное положение. Это о них сказал апостол Иоанн в своем Послании: «Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через то открылось, что не все наши» (1 Ин 2, 19). «Христианские» гностики, стремясь обосновать свои взгляды, ссылались на «тайное предание апостолов» или на «тайное учение» Самого Христа, возводимое к беседам, которые Он якобы вел с «избранными» в течение долгого времени после Своего Воскресения. Они использовали и новозаветные тексты (особенно – Послания Павла и Евангелие от Иоанна), подвергая их собственному редактированию. Несмотря на все многообразие гностических теорий, существовало все же несколько ключевых положений, принимаемых всеми гностиками и составлявших отличительную черту их движения. Вкратце они сводились к следующему:

<sup>1</sup> Гностические тенденции отчетливо проявлялись и в манихействе III – VI столетий, и в средневековом движении богомилов и альбигойцев (катаров), и в иудейской «Каббале», и даже в более близком к нам по времени масонстве.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

1. Бог есть непознаваемое Единое («Свет», «Глубина», «Молчание» и т.д.), по сути – безличное Начало, потустороннее и абсолютно непостижимое. Он же есть «Высшее Благо» и Источник всякого блага. Богу противостоит «материя» (греч. *хиле*), как абсолютная «тьма», начало зла, греха и несовершенства.

2. Из недр Единого Бога «эманюют» (лат. *emanatio* означает «излияние», «истечение») многочисленные небесные сущности – *зоны*. Зоны составляют иерархию, а их совокупность образует духовный божественный мир – *Плерому* (греч. *плерома* означает «полнота»). Последнюю ступень в иерархии занимает эон под названием «Премудрость» (греч. *София*), часто отождествляемый с «Небесным Адамом (Первочеловеком)» и «Христом».

3. Вследствие некоей катастрофы в мире Плеромы – «грехопадения», участником которого стал эон «Премудрости» или «Небесного Адама», – частица божественной сущности («света») низверглась с высот божественности и оказалась в плену у «тьмы», т.е. материи. Тем самым было положено начало материальному миру. В этом мире появился свой «Творец» (греч. *Демииург*) и подчиненные ему божества, творческим усилием которых было создано все многообразие материальных вещей. «Демииург», как бог падшего мира, оставался по существу враждебным Плероме и «Свету», активно противодействовал им. При этом «Демииурга» часто отождествляли с Богом Ветхого Завета<sup>1</sup>, а подчиненные ему божества – с планетами и другими небесными телами, с богами языческой мифологии или ангелами иудаизма.

4. Частицы небесной сущности («Плеромы»), словно бы искорки света, заключены в некоторых человеческих существах и находятся в их телах, как в темнице, в тайне ожидая собственного освобождения. Вообще все люди делятся на три категории: *пневматиков* («духовных» носителей небесной сущности), *психиков* («душевных», имеющих некоторое представление о добре и зле, о добродетелях) и *хиликов* («плотских», по сути не отличающихся от животных).

5. Мир Плеромы не мог примириться с отторжением собственной части и предпринял усилия по ее освобождению. В христианских разновидностях гностицизма освобождение связывалось с приходом в мир эона под именем «Христос». Собственно освобождение (или спасение) должно было стать уделом одних только «пневматиков», т.е. подлинных носителей божественной сущности. Но и для «психиков» (к ним «христианские» гностики относили членов Церкви, не разделявших их воззрений) предусматривался некий ограниченный вид спасения, сообразно заслугам. «Хилики» же изначально были обречены на прозябание в темнице материального.

6. Спасение достигается исключительно через *гнозис* (истинное тайное знание). «Христос» явился на земле как раз за тем, чтобы принести этот *гнозис*. Понятием *гнозис* охватывается, во-первых, знание «истинного положения дел», понимание подлинной природы Божественного, устройства мира и человека. *Гнозис* (отождествляемый «христианскими» гностиками с Благой Вестью или Евангелием) позволяет «пневматикам» пробудиться, почувствовать себя «духовными», познать свою «божественную (богосыновнюю) сущность». Таким образом они освобождаются от власти Демииурга (иногда отождествляемого с ветхозаветным Богом) и его «закона».

*Гнозисом* является и совокупность практических рекомендаций по высвобождению в себе «духа». В одних случаях это был строжайший аскетизм с полным отказом от мяса и некоторых других видов пищи, полным сексуальным воздержанием, с исключением брака и деторождения

<sup>1</sup> По этой причине большинство «христианских» гностиков были убежденными антииудаистами. Некоторые из них даже отождествляли ветхозаветного Бога Израиля (Яхве) с сатаной, а змея, соблазнившего Адама и Еву, напротив, считали вестником «Света» или Плеромы, принесшим в мир «знание» (*гнозис*).

## ***Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа***



(поскольку таким образом происходит дальнейшее дробление частиц света). Согласно многим другим гностическим учителям, для пробужденного пневматика вообще не могло существовать никаких заповедей, моральных запретов и ограничений. Пробуждение духа идентифицировалось ими с «воскресением из мертвых», а продолжающееся существование во плоти представлялось как что-то чисто внешнее и несущественное. Некоторые полагали, что активная сексуальная жизнь, не связанная узами брака, как нельзя лучше соответствует статусу пневматика. Все без исключения гностики отрицали ценность мученичества, неуклонной верности Иисусу Христу перед лицом земных испытаний. Если спасение приходит через «тайное знание», которого уже невозможно отнять у «посвященного», вполне допустимыми являются «внешнее» («только на словах») отречение от веры, участие в языческих культах и т.д. и т.п.

*Гнозис*, как истинное «знание о спасении», включал и ряд иных аспектов, среди которых: подробная классификация небесных иерархий и обряды поклонения им; магические священнодействия, формулы и заклинания, помогающие «пробуждению» и «высвобождению» духа; знание тайных имен ангелов и «паролей», что позволит беспрепятственно миновать «ангельские заставы» при восхождении в Плерому после физической смерти и проч. По убеждению гностиков, обладание *гнозисом* в его разнообразных формах делает человека вполне совершенным, дает ему уверенность в окончательном спасении, как и право называться «сыном Божиим» и даже «богом».

7. Поскольку материя есть начало зла, ни о каком телесном воскресении не может быть и речи. «Пневматики» в момент физической смерти сбросят материальное тело как ветхую одежду и вознесутся в Плерому. «Хилики», напротив, обречены на бесконечную череду реинкарнаций (перевплощений) в физическом мире. Таким же образом «небесный эон Христос» не мог быть по-настоящему причастным материи. Что же касается деталей, то тут мнения гностических учителей расходились.

Согласно одной точке зрения, выраженной, в частности, в учении авторитетного гностика Керинфа, «Христос», как «духовная сущность», временно «поселился» в человеке под именем Иисус, используя Его как свое орудие, причем момент «схождения» связывался с крещением в Иордане. На Голгофе «Христос» (или «Логос») покинул человека Иисуса. Если Иисус умер на кресте, то «Христос» явился апостолам в своем истинном, духовном естестве, свободном от каких-либо ограничений. Подобных взглядов придерживался и Валентин, создавший во второй половине II века самую разработанную систему «христианского» гностицизма.

Согласно иным воззрениям, представленным, в частности, у Василида и Маркиона (видный член Римской христианской общины, впоследствии отлученный от Церкви), Христос и вовсе не имел никакого контакта с материей. Он принял человеческий облик лишь кажущимся образом, являлся людям как человек во плоти, но в действительности не был им. Такой же иллюзорный



### **Контрольное задание**

*Как Вы полагаете, имеют ли некоторые современные религиозные учения сходство с гностицизмом? Какие именно? В чем конкретно выражается сходство?*



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

характер имеют Его страдания и Крестная смерть (по утверждению Василида, произошла «подмена»: вместо Иисуса Христа был распят Симон Кириянин). Этот тип еретических воззрений был назван докетизмом (от греч. глагола *докео* – «кажусь»).

Противоположность вышеперечисленных взглядов учению Нового Завета достаточно очевидна, а потому не нуждается в особых доказательствах. Тем не менее, в какой-то момент гностицизм превратился в смертельную угрозу для Церкви: внушаемое им чувство «избранности» в сочетании со «свободой» от морально-нравственных требований импонировало новообращенным язычникам; а его теоретические выводы вполне согласовывались с популярной философией платонизма, распространенной в образованных слоях общества.

Следы ожесточенной конфронтации в ранних формах гностицизма отчетливо прослеживаются в Книгах Нового Завета. Вероятно, с гностическими тенденциями в основанных им общинах полемизирует уже апостол Павел в своих Посланиях. В Первом Послании к Коринфянам он указывает на Крест Христов как на единственный источник нашего Спасения, как на единственную «премудрость», открывающую Бога (1 Кор 1,17 – 2,16). Апостол народов настаивает: «я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2,2). Он с иронией отзывается о коринфских «духовных» (*пневматиках*), которые на поверку оказываются людьми «плотскими» (*хиликами*), о чем и свидетельствуют их поступки (1 Кор 3,1-4; 4,8). Подлинная же духовность подразумевает подражание человеку-Христу вплоть до участия в Его смерти, вплоть до мученичества (2 Кор 4,10-11; Флп 1,27-30; 3,10-11). Настоящий христианин несет в себе не только силу Воскресшего, но и немощь Распятого (2 Кор 12,1-10; 13,3-4). Павел указывает адресатам на необходимость нравственной чистоты, борьбы со страстями (1 Кор 5 – 6), запрещает участие в языческих культах (1 Кор 8; 10), отстаивает истину телесного воскресения умерших (1 Кор 15,12-58), подчеркивает приоритет любви, выраженной в конкретных практических делах (1 Кор 13). «...Знание (*гнозис*) надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать», - подводит итог апостол (1 Кор 8,2-3).

Павел использует гностические термины, чтобы бороться с гностицизмом. Аналогичным образом дело обстоит и в Послании к Колоссянам. Понятие *Плерома*, столь охотно используемое гностиками, применяется здесь исключительно к одному Христу: «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, - все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он - начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота (*плерома*), и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1,15-20). В Нем «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2,3). «Ибо в Нем обитает вся полнота (*плерома*) Божества телесно» (Кол 2,9). Бог до конца выразил Себя в Иисусе Христе, а не в иерархии небесных эонов; Он пришел к нам в лице Христа, пострадавшего отнюдь не иллюзорно, а «Кровию креста» примирившего «земное и небесное».

Полемика с гностицизмом продолжается и в Новозаветных сочинениях, написанных в конце I столетия. Автор Первого Послания к Тимофею<sup>1</sup> предостерегает своих адресатов от дискуссий о «небесных иерархиях», называя их «пустословием» (1 Тим 1,6-7), «бабьими баснями» (1 Тим 4,7), «пустыми спорами между людьми поврежденного ума» (1 Тим 6,3-5). Он же отвергает и крайности гностического аскетизма (1 Тим 4,1-5.8; 5,23). Со своей стороны, автор Откровения Иоанна отвергает

<sup>1</sup> Большинство современных комментаторов считают 1-ое и 2-ое Послания к Тимофею, как и Послание к Титу, «Второ-Павловыми». Вероятно, они приняли свою окончательную форму уже после смерти апостола народов, хотя и выражают его собственную точку зрения на пастырское служение.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



инные, присущие гностикам крайности – вседозволенности и распущенности, «познания глубин сатанинских» (Откр 2,6.14-15.20-24). Наконец, автор Посланий апостола Иоанна решительно опровергает свойственное гностицизму разделение «земного Иисуса» и «небесного Христа», называя сторонников этих взглядов «антихристами»: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Ин 2,22). «Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин 4,2-3). «Ибо многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист» (2 Ин 7). Иисус Христос явился отнюдь не только для того, чтобы даровать «знание»: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию...» (1 Ин 5,6). Его страдания, пролитая Им кровь не фиктивны, а в высшей степени реальны.

Кроме гностицизма, Церкви первых столетий нашей эры приходилось иметь дело и с другими ересями. Церковные авторы (Иустин Философ и Ириней Лионский, жившие во II столетии; Евсевий Кесарийский и Епифаний Кипрский в IV веке) упоминают об иудео-христианской секте *эвионитов*. Сами эвиониты считали себя преемниками первой христианской общины в Иерусалиме<sup>1</sup>: они соблюдали предписанные законом Моисея обряды; почитали Иакова, «брата Господня», когда-то возглавлявшего Иерусалимскую общину, зато резко осуждали апостола Павла; признавали «богодуховенными» лишь Евангелие от Матфея (видимо, без первых двух глав, т.е. «Евангелия детства») и Послание Иакова, а прочую новозаветную литературу отвергали. Взгляды, близкие к эвионитским, выражены в апокрифах II-III столетий: Евангелии от Евреев и сборнике произведений, приписанных св. Клименту Римскому, а потому получившему у историков наименование «псевдо-Климентины».

Эвиониты представляли собой реликтовую<sup>1</sup> христианскую общину: они не прошли вместе с Церковью путь богословского развития Апостольской эпохи, так и оставшись на уровне наиболее примитивных вероисповедных формул. Иисус был для них только человеком, рожденным естественным путем от Иосифа и Марии (однако, по свидетельству Епифания, некоторые группы эвионитов все же исповедовали Его Девственное зачатие), хотя Его и признавали носителем Божия Духа. Дух Божий, которого отождествляли с архангелом (Михаилом?), действовал и раньше через пророков, начиная с

<sup>1</sup> Не исключено, что *эвиониты* и в самом деле сохраняли формальную преемственность с первой Иерусалимской общиной. Об этом свидетельствуют, в частности, Евсевий и Епифаний. Однако эта группа христиан не захотела или не смогла принять Апостольское Предание в полном объеме, а потому превратилась в секту.

Что же касается ее названия – «эвиониты» – то, согласно наиболее распространенной версии, оно происходит от еврейского *эвионим* – «бедняки». Эвиониты, следовательно, именовали себя «бедняками Господними». Напомним, что идеал «бедности ради Господа» многократно засвидетельствован в синоптических Евангелиях и, безусловно, восходит к историческому Иисусу из Назарета. В дальнейшем дух Евангельской бедности был в первую очередь свойственен именно Иерусалимской общине (ср. Деян 4,32-35; Иак 2,1-7; 5,1-6). По утверждению же Евсевия Кесарийского, название «эвиониты» происходит от имени некоего Эвиона. Этот человек проповедовал среди евреев-христиан, бежавших из Иерусалима в Пеллу в ходе Иудейской войны (ок. 68 г.), и многие считали его пророком.

Епифаний упоминает еще об общине *назореев*, к которой возводили себя эвиониты. «Назореем» в некоторых текстах Нового Завета именуется Иисус Христос (Мф 2,23; 26,71; Мк 10,47; Лк 18,37; Ин 18,5.7; 19,19; Деян 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Вероятно, здесь перед нами игра слов – созвучие названия города, из которого происходил Иисус («Назарет»), «назорейства», т.е. принятой в Ветхом Завете формы полного посвящения себя Богу (Числ 6,1-21), и еврейского *Нецер*, что означает «Отрасль». «Отраслью от корня Иессеева» пророк Исаия именовал грядущего Помазанника Яхве, т.е. Мессию (Ис 11,1). Скорее всего, «Назорей» был древнейшим мессианским титулом, применяемым иудео-христианами к Иисусу. Возможно, что сами они именовали себя «назорейями» или «назарянами». В иудейском Талмуде христианство называется «назорейской ересью», а христиане – «назарянами».

<sup>2</sup> *Реликт* – явление, сохранившееся как пережиток от более ранних эпох.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Адама, включая, конечно, и такую важную фигуру, как Моисей. Величайшим в ряду этих «истинных пророков» как раз и был Иисус. Как и подобает пророку, Он учил народ Закону, разъясняя его подлинный смысл<sup>1</sup>. Его можно именовать Сыном Божиим, но лишь в переносном или метафорическом смысле – как «помазанного» Духом и как Праведника, до конца исполнившего Закон. Иначе говоря, Иисус не был Сыном по природе, а был лишь «усыновлен» Богом. Это еретическое воззрение получило в церковной литературе название адопционизма (от лат. *adoptio* – «усыновление»). Адопционистских взглядов придерживались не одни только иудео-христиане. Похожие идеи развивали в III веке Феодот Кожевенник, Павел Самосатский<sup>2</sup>, а еще позднее – Фотин Сирмийский. И для них Иисус Христос оставался обычным человеком, в котором Бог (Святой Дух или Логос) лишь «поселился», не отождествляясь с ним по существу. Сыновняя связь Иисуса с Богом мыслилась здесь исключительно в морально-нравственном аспекте. Благодаря Своей верности, послушанию, святости и заслугам Он «удостоился звания» Божия Сына.

Ересью иного типа является модализм (от лат. *modus* – «способ», «вид»; в философии – «переходящая форма бытия или состояния предмета»). Согласно этой точке зрения (ее, в частности, отстаивали Ноэций Смирнский, Праксей и Савеллий), «Отец», «Сын» и «Дух Святой» были лишь формами откровения Единого и Единственного Бога в Истории Спасения. В ветхозаветную эпоху Единый Бог был известен как «Отец», в период служения Христа – как «Сын», а в послепасхальные времена – как «Дух Святой». Отец, Сын и Святой Дух совершенно идентичны и лишь «для нас» выступают под разными именами. Отсюда вытекали абсурдные выводы типа: «это Отец стал человеком», «это Отец страдал, умер и воскрес из мертвых». В связи с этим еретиков-модалистов именовали также патрипассианами, т.е. «исповедующими страдания Отца».

Сталкиваясь с еретическими извращениями Апостольского Предания, Церковь на своих Соборах (во II-III веке они носили еще поместный характер: в них участвовали епископы того либо иного конкретного региона) разоблачала заблуждения и уточняла истинное учение. Огромную роль в этом сыграли размышления ранних Отцов, продолживших дело новозаветных авторов в изменившихся условиях.

Церковь включила ветхозаветные писания (в версии Септуагинты) в свой Священный канон. Уже одним этим подчеркивалось, что Бог Израиля («Бог Авраама, Исаака и Иакова») есть Бог Единый, Творец всего Сущего, Отец Иисуса Христа, а не «Демииург», бог падшего мира, управляющий лишь материальными стихиями, как учили гностики. В противоположность гностикам Отцы Церкви



### **Контрольное задание**

*Встречались ли Вы с современными воззрениями на Иисуса Христа, напоминающими Его гностический («учитель тайного духовного знания») или иудео-христианский («истинный пророк» и образец угодного Богу поведения) «портреты»? Поясните, о каких современных учениях в данном случае может идти речь.*

<sup>1</sup> Многие современные ученые полагают, что иудео-христианские секты оказали известное влияние на основателя ислама Мухаммеда в период его духовного созревания. В Коране Иисус представлен как один из «истинных пророков».

<sup>2</sup> Согласно учению Павла, епископа Самосатского, Единый и Единственный Бог, Которого мы называем «Отцом», действовал в Истории Спасения через Свои «силы» (греч. *динамис*) – Логос (Слово) и Дух Святой. Те же «силы» проявились и в личности человека Иисуса Христа. Подобные воззрения получили название монархианства (греч. *мон-архия* – букв. «единоначалие») или динамического адопционизма.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



II-III столетий настаивали, что Бог воистину стал человеком, что Он принял от Девы Марии человеческое естество во всей его целостности, с душой и телом – в том виде, в каком это естество было присуще Адаму до грехопадения. Св. Игнатий Антиохийский (начало II века) видел в Иисусе Христе одну Личность, существующую одновременно и как Бог, и как человек. Мы называем Его «Сыном Божиим», подразумевая Его Божественное бытие; а «Сыном Человеческим» (или – «Сыном Марии») – имея в виду Его реальность, как человека<sup>1</sup>. Обращаясь к епископу Ефесской общины, св. Игнатий пишет: «Ожидай Того, Кто возвышается над всякой изменчивостью, над временем; ожидай Невидимого, Который нас ради стал видимым; Неприкосновенного, неподверженного страданиям, Который нас ради вкусил страдания, Который нас ради был искушен во всем» («Послание к Ефессянам», 3, 2). «Един Целитель, - продолжает он же, - телесный, а, вместе с тем, духовный; рожденный и нерожденный, пришедший во плоти Бог, истинная жизнь в смерти; рожденный от Марии и рожденный от Бога; прежде подверженный страданиям, а ныне им не подверженный, Иисус Христос, Господь наш» (там же, 7, 2). Иисус, «погребенный как человек, воскрес из мертвых как Бог, ибо по природе был и Богом, и человеком», - вторит св. Игнатию Мелитон Сардский в своей «Пасхальной проповеди».

Ту же истину Богочеловечества отстаивал в своем антигностическом труде «Против ересей» св. Ириней Лионский (вторая половина II столетия): «Итак, не кем-то иным был Тот, Кто являлся людям, а кем-то иным Тот, Кто возглашал: “Никто не знает Отца...”, это был Один и Тот же. Отец все покорил Ему, а все засвидетельствовали о Нем как о истинном человеке и истинном Боге: и Дух, и ангелы, и Сам Творец, и люди... От начала и до конца Сын творит дело Отца, и без Него никто не может знать Бога. Познание Отца есть Сын, а Сына мы познаем в Отце и через Отца..., ведь Сын от начала пребывал в Своем творении и открывал Отца всем, кому только хотел; так и Отец открывал Его тогда, когда хотел, и так, как хотел. Вот почему во всем и во всех есть один Бог-Отец, одно Слово-Сын, один Дух и одно Спасение – для всех, верующих в Него» (II, 30, 9). Опровергая заблуждения докетизма, св. Ириней первым употребил выражение «воплощение Бога» (греч. *саркозис*), впоследствии прочно вошедшее в словарь церковного богословия.

С гностиками полемизировал и Тертуллиан (последние десятилетия II века), он же исправлял ошибки модализма и адопционизма. Вопреки модалистам, Тертуллиан ввел формулу «Одна Божественная субстанция – Три Лица» (лат. *una substantia – tres personae*), предвосхищая таким образом позднейшее учение о Святой Троице; а вопреки адопционистам различал в единой личности Сына два одновременных состояния (лат. *status*), тем самым предвзяв позднейшее учение о двух естествах Иисуса – Божественном и человеческом. «Мы исповедуем два состояния (*status*) Его бытия, неслиянные, но и неразлучные друг с другом, в одном Лице (*una persona*) Бога и человека Иисуса... Особенности обоих субстанций сохраняются таким образом, что Дух творит в Нем Свои дела и знамения со властью, а плоть страдает, алчет в присутствии дьявола, жаждет в присутствии самарянки, плачет над Лазарем, испытывает страх перед смертью и, наконец, умирает», - пишет он одному из оппонентов («Против Праксея», 27, 11).

Но, пожалуй, самую глубокую христологическую концепцию предложил Александрийский мыслитель Ориген (первая треть III столетия) в своем знаменитом сочинении «О началах». Целью человеческой жизни он провозглашает «обожение» (греч. *теозис*), т.е. приобщение или сопричаст-

<sup>1</sup> Из первой тетради мы знаем, что выражение «Сын Человеческий» было самоназванием Иисуса. Таким образом Учитель из Назарета намекал на Свое служение Посредника спасительных Божиих замыслов (в свете Дан 7,13-14). Среди первых иудео-христиан «Сын Человеческий» применительно к Иисусу также могло быть месснианским титулом. Однако для христиан из язычников, чуждых иудейской традиции, это первоначальное значение словосочетания «Сын Человеческий» было непонятным. У всех церковных авторов, начиная со II столетия, наименование «Сын Человеческий» – это исключительно свидетельство «человечности» нашего Господа, Его действительной принадлежности к человеческому роду.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

ность Божественному естеству (ср. 2 Петр 1,4). Если Спасение идентично «обожению», то Посредник Спасения необходимо должен быть и Богом, и человеком. Вследствие воплощения (*саркозис*) возникает Богочеловек (греч. *Теандрос*)<sup>1</sup> – Господь Иисус Христос. По Своей природе Он есть Предвечный Сын Отца и Логос. Понятие «Логос» Ориген употребляет в соответствии с греческим стилем мышления. Логос есть «Разум Бога», «Мудрость Бога», «Всеобщий Разум». Сын потому и совечен Отцу, что Бог в принципе не существует без собственного Разума. Причиной воплощения Логоса стало желание Бога приобщить всех людей к Собственной природе.

Бог всемогущ, а потому для Него не представляло трудности стать человеком. Но каким же образом человеческое естество могло вместить в себя Бога? И тут Ориген указывает на особый статус души в человеческом естестве. Именно душа сотворена по образу Божию (Быт 1,26-27), отражает Его бессмертное бытие (Прем 2,23-24), а потому может вполне уподобиться Ему. Даже до Воплощения некоторые человеческие души (например, души мудрецов, вроде Сократа или Платона) были причастны Логосу, «несли в себе семя мудрости и праведности, т.е. Христа».

Ориген разделяет заимствованное из эллинистической философии учение о предсуществовании человеческих душ, впоследствии осужденное на V Вселенском Соборе в Константинополе (553 г.). Поэтому и единение Логоса с человеческой душой, по его мнению, совершилось «от века». «От начала творения она [человеческая душа] с Ним, - пишет Ориген, - и является в Его свете и сиянии». Во времени Логос (единое Существо, включающее и человеческую душу) воспринял лишь плоть от Девы Марии. Естественно, этот взгляд не был принят Церковью.

Тем не менее, интегральной составной частью человека является не только духовная душа, но и материальное тело. Для Спасения «всего человека» было необходимо физическое воплощение Логоса: «Человек не был бы весь искуплен, если бы Христос не воспринял всего человека. Тот, кто считает тело Спасителя исключительно духовным, тем самым отвергает спасение человеческого тела» (Ориген, «Диспут с Гераклитом», 6). Пытаясь описать единение Божественного и человеческого во Христе, Ориген прибегает к метафоре: Логос проникает душу и тело человека подобно огню, расплавляющему кусок железа. Субстанции огня и железа сохраняются, но железо приобретает природу огня, и нашему взору является лишь огонь.

Как и большинство аналогий, эта метафора не вполне выражает реальность Боговоплощения. Сам Ориген хочет проиллюстрировать единство Личности Иисуса, как Бога и человека, в бытии, мышлении и действии. Однако ту же метафору использовали позднее и еретики-монофизиты (о них – ниже), доказывая, что Божественная природа во Христе вполне поглотила Его человеческую природу, или что из соединения Божественной и человеческой природ возникла некая «третья» Бого-человеческая природа, отличающаяся и от Божественной, и от человеческой.

Вклад ранних Отцов Церкви в развитие христологии трудно переоценить, однако свою окончательную, остающуюся и поныне актуальной форму, Христологический догмат принял несколько позднее, в эпоху Великих Вселенских Соборов. О ней мы теперь поговорим подробнее.

<sup>1</sup> Популярный, особенно у восточных (православных) авторов, термин «Богочеловек» был впервые использован именно Оригеном.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



### Христология Великих Вселенских Соборов

Эпоха Великих Вселенских Соборов охватывает период с IV по VIII век. Именно в это время христианское исповедание приобрело свою завершенность, кристаллизовалось в каноническую форму, и сегодня принимаемую большинством конфессий. Исторически ее выработка происходила в противостоянии все новым ересям. Появление очередной ереси вызывало реакцию со стороны Церкви и, как следствие, провозглашение новых вероисповедных формул, ставших в сознании верных непреложными догматами, краеугольными камнями их духовности. Первой такой ересью, глубоко потрясшей церковную общину, вызвавшей в ней тяжелую смуту и острое противостояние было выступление Ария.

### Ересь Ария и Никейское исповедание

Влиятельный пресвитер Александрийской Церкви Арий, слывший высокообразованным и благочестивым человеком, стремился внести «окончательную ясность» в вопрос взаимоотношения Отца и Сына. Беда, однако, в том, что он вдохновлялся, скорее, представлениями эллинистической философии и доводами интеллекта, нежели Библией и церковным преданием.

Согласно Арию, Бог – Един (греч. *μοναс*) и только Един. Он составляет единственное неизменное Первоначало или неизменный Первопринцип всего сущего. Признание равенства Отца и Сына (Логоса) означало бы, по его мнению, наличие двух Первоначал, двух Первопринципов, что, с точки зрения разума, невозможно. Да и Священное Писание говорит о «БогЕ Едином». Каким же образом Единый Бог («Отец») мог передать Свою Божественную сущность Сыну? Тем самым разделилась бы сама Божественная субстанция, в ней произошли бы изменения, вместо одного Бога мы имели бы двух богов, что кажется совершенно абсурдным.

С другой стороны, Арий отвергал и модалистское решение проблемы, признавая реальное различие личностей Отца и Сына. Отвергал он и гностическое учение об эманациях, согласно которому Единое порождает из себя самого духовные сущности. По убеждению Ария, всё сущее делится на несотворенное (Бог) и сотворенное (Богом). Таким образом, оставался единственный выход: принять, что Сын или Логос был сотворен, возник во времени и имеет тварную, изменчивую природу. Вот типичные высказывания Ария: «Было время, когда Логоса не было»; «Логос не существовал прежде Своего рождения»; «Логос возник (или был сотворен) из ничего». Обороты «был рожден» и «был сотворен», в применении к Сыну, казались Арию синонимами. Новозаветное выражение «Рожденный прежде всякой твари» он понимал как «сотворенный прежде всякой твари».

Логос, в учении Ария, объявлялся «первым творением Божиим». Он же отождествлялся с всеобщим космическим разумом, так, как это было характерно для греческой философии. Все прочие существа возникли при посредстве Логоса и подчинены Его власти (здесь Арий ссылался на известные библейские тексты о Премудрости – «художнице всего»). Логос полнее других тварей отражает совершенства Творца, а потому может по праву именоваться «божественным», а также «Сыном Божиим» (т.е. «подобным Богу»). Желая совершить дело Спасения, Логос покинул небеса, облекся в человеческую плоть и предстал в человеческом облике Иисуса из Назарета. После Своей смерти и воскресения Он вновь вознесся на небо, где и принял естественный для Себя облик. Как видим, в отличие от неизменного Бога, Сын-Логос неоднократно претерпевал изменения. В конечном же итоге оказывается, что ни «Отцовство», ни «Сыновство» не выражают внутренней сущности Бога. Бог сотворил Логос свободным актом Своей воли, во времени, и с этого момента стал «Отцом». «Быть Отцом» есть некое случайное, приводящее свойство Бога. «Сыном» же может быть лишь творение, но ни в коем случае не Сам Бог.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Сына-Логос и Отца разделяет целая пропасть. Сын принадлежит исключительно тварному миру, по Своей природе Он ближе к людям, нежели к Богу. Так и в лице Иисуса Христа люди встречают не Бога, а лишь подобное им самим творение. Понимание сущности Спасения как дарования Себя Богом, как теснейшей общности Бога с людьми в учении Ария полностью упраздняется.

Концепция Ария, несмотря на свою логическую убедительность, абсолютно противоречила интуиции веры, принятой в Церкви и разделяемой как просвещенными Отцами, так и простыми мирянами. Вскоре эти взгляды подверглись формальному осуждению: сначала на поместном Александрийском соборе (321 г.), а затем – на Никейском Соборе (325 г.), за которым утвердилось название «Первого Вселенского».

По призыву императора Константина I, взявшего христианскую религию под свое покровительство, в Никее (малоазиатский город в 150 км от Константинополя) собралось около 300-т епископов. Они осудили учение Ария в следующей формуле: «Тех же, кто говорит: “Было время, когда Его (Сына) не было” и “Прежде, чем родиться, Он не существовал”, и “Он был создан из ничего”, или кто провозглашает, что Сын Божий – иной субстанции (греч. *хипостазис*) или иной сущности (греч. *усия*), [чем Отец], или что Он подвержен изменению, кафолическая и апостольская Церковь отлучает от сообщества верных». На Никейском Соборе был уложен Символ веры – так называемый Никейский символ веры<sup>1</sup>. Дополненный на Константинопольском Соборе 381 г. (II Вселенский), он стал тем Никео-Константинопольским Символом веры, который мы читаем и поныне. Никейский Символ веры, в частности, гласил: «Веруем... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, т.е. от сущности (греч. *усия*) Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного (греч. *хомоусиос*) Отцу, через Которого все было сотворено, все, что на небе и что на земле; Который ради нас, людей, и ради нашего спасения сошел с небес, воплотился, стал человеком, страдал, воскрес на третий день, восшел на небеса и придет судить живых и мертвых». Тем самым провозглашалась принадлежность Сына к Божественному, нетварному миру; подчеркивалось принципиальное равенство Отца и Сына во всем, что касается атрибутов Божественности. «Рождение Сына от сущности Отца» явно противопоставлялось арианскому «сотворению Сына [из ничего]». В конечном итоге, Сын был назван «единосущным (греч. *хомоусиос*) Отцу».

Решения Отцов Собора, казалось бы, должны были разрешить все споры. Однако церковная смута на этом не закончилась, напротив, она разгорелась с новой силой. Отправленный было в ссылку Арий вскоре нашел влиятельных покровителей при императорском дворе и среди епископата, а Никейское исповедание столкнулось с ожесточенным сопротивлением. В какой-то период на протяжении III столетия большинство епископов, возглавлявших поместные церковные общины, выступали против него. Иногда складывалось впечатление, что арианство вот-вот одержит окончательную победу. Достаточно заметить, что самый ревностный защитник решений I Вселенского Собора, св. Афанасий Великий (Александрийский), пять раз был низлагем со своей епископской кафедры, провел многие годы в изгнании, а порой был вынужден скрываться от физической расправы.

Впрочем, большинство критиков Никейского Символа веры были, скорее, «умеренными арианами» или «полуарианами». Они отвергали «крайности» Ария, такие как: «Было время, когда Сына не было»; «Сын был сотворен из ничего» и т.п.. Они даже готовы были принять постановления Собора в Никее, но при одном условии: термин «единосущный» (греч. *хомоусиос*), применительно к Сыну, должен был быть заменен на термин «подобносущный» (греч. *хомиусиос*). При этом «партия боль-

<sup>1</sup> В основу Никейского Символа веры был положен уже имеющийся Символ веры Кесарийской (поместной) Церкви. Таким образом I Вселенский Собор не «изобретал нового исповедания», а следовал сложившейся церковной традиции.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



шинства» руководствовалась следующими соображениями: 1) понятие *хомиусиос* не используется в Священном Писании; 2) понятие *хомиусиос* активно использовалось еретиками-модалистами, видевшими в «Отце» и «Сыне» лишь внешние проявления Единого Бога («маски Бога») в Священной Истории. Предлагаемый термин *хомиусиос* имел в греческом языке двойное значение: его можно было понимать и как «похожий (подобный)», и как «такой же самый». Именно он, по убеждению «хомиусиан», выражал как единство Отца и Сына, так и реальное различие между Ними. Для св. Афанасия, однако, этот термин был неприемлем, поскольку открывал дорогу арианским интерпретациям, позволял рассматривать Сына, как «подчиненного бога», «бога низшего ранга».

Лишь деятельность Отцов-каппадокийцев (Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского)<sup>1</sup> во второй половине III столетия внесла решительный перелом в настроение правящих епископов. Именно Отцы-каппадокийцы впервые предложили различать понятия «сущность» (греч. *усия*) и «ипостась» (греч. *хипостазис*), которые в актах Никейского Собора и в сочинениях св. Афанасия часто использовались как синонимы.

В греческом языке термином «сущность» (*усия*) мог обозначаться конкретный предмет, конкретная вещь, то, что по-русски называется «конкретным существом», «конкретно существующим». Эллинистические философы, вслед за Аристотелем, говорили в этом случае о «первой сущности». Тот же Аристотель обнаружил в вещах и «вторую сущность». Ход его мыслей был следующий. Наблюдая окружающее, мы замечаем, что все вещи в мире постоянно изменяются, но при этом остаются идентичными самим себе. Меняются их внешние проявления, тогда как их внутренняя суть, или форма (греч. *морфе*), сохраняет постоянство. «Вторая сущность» – это и есть то, что пребывает неизменным в процессе изменения; она – то, что необходимо принадлежит той или иной вещи и определяет ее характер. Вещь, лишенная сущности, не была бы тем, что она есть. Далее, имея дело со многими индивидуальными вещами, мы определяем их как «круг» или «квадрат», «человека» или «собаку»... Между теми или иными индивидуальными предметами есть нечто общее, благодаря чему их можно отнести к одному и тому же виду («круги», «квадраты»; «люди», «собаки») и роду («геометрические фигуры»; «млекопитающие», «живые существа»...). Общее, присущее всем индивидам одного вида (рода), – это и есть их совместная *усия*, «сущность». Так понимаемая «сущность» открывается мышлением, анализирующим опытные данные, и выражает себя в определении («это – квадрат, геометрическая фигура...»), «это – собака, млекопитающее, живое существо...» и т.д.). «Вторая сущность» идентична понятию, через которое можно определить данный конкретный предмет.

Что же касается термина «ипостась» (греч. *хипостазис* – буквально «стоящее под», «под-ставка», чему соответствует латинское *substantia*), то им в греческом языке обозначалось конкретное существование вещи. «Ипостась» – это «подлежащее» или субстрат, являющийся неизменной (лежащей в основании) частью индивида, в отличие от его случайных свойств, проявлений или действий, которые могут изменяться.

Приведенный экскурс показывает, что понятия «первой сущности» и «ипостаси» – это, по сути, синонимы. Таким образом мы указываем на «эту конкретно существующую вещь». Что же касается «второй сущности», то она реализуется во многих ипостасях. Так, например, есть лишь одна человеческая сущность; все люди имеют одну и ту же сущность; весь человеческий род имеет одну и ту же сущность. Тем не менее, человеческий род (и единая сущность «человеческого») реально существует лишь во множестве человеческих ипостасей (или индивидов).

<sup>1</sup> Василий Великий и Григорий Нисский были родными братьями. Григорий Богослов (Назианзин) и Василий Великий (Кесарийский) были близкими друзьями. Эти три деятеля называются Отцами-каппадокийцами, поскольку происходили из римской провинции Каппадокия. Каппадокия располагалась на территории Малой Азии, ныне входящей в состав Турции.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Догматическая формула, выдвинутая Отцами-каппадокийцами, гласит: «Бог есть Единая Сущность (*усия*) в Трех Ипостасях (*хипостазис*)»; «Отец и Сын (и Дух Святой) единосущны (*хомоусиос*), т.е. имеют одну и ту же Божественную сущность, но различаются как Ипостаси». Именно эта формула примирила большую часть полу-ариан с защитниками Никейского исповедания и стала официальным учением Церкви. При этом на латинском Западе в качестве эквивалента греческого «Сущность» использовалось слово «Субстанция», а в качестве эквивалента греческого «Ипостась – слово «Лицо» (лат. *Persona*). Таким образом исповедание веры Западной Церкви звучит так: «Бог есть Единая Субстанция в Трех Лицах», или просто: «Бог Един в Трех Лицах».

Учение Отцов-каппадокийцев имело своих критиков. Оппоненты обвиняли их в *тритеизме* («трехбожии»). Мы опять-таки обратимся к уже приведенному нами примеру. Все люди имеют одну и ту же сущность, но реально-то существуют только конкретные человеческие ипостаси (индивиды). Они отличаются друг от друга в бытии («у меня – своя жизнь или существование, у тебя – другая»), в самосознании, в желаниях и действиях. Они идентичны друг другу лишь в абстрактном понятии, но отнюдь не идентичны в реальности, «на самом деле». Значит ли это, что Отец и Сын (и Дух Святой) – это разные «Боги», хотя и охватываемые общим понятием «Божественной сущности», равно приложимой ко всем Ним? Значит ли это, что в действительности Они существуют отдельно друг от друга, «рядом друг с другом»?

Отцы-каппадокийцы, естественно, всеми силами избегали подобных еретических выводов. Они прекрасно сознавали ограниченный характер наших человеческих понятий. Они разъясняли свое учение, в числе прочего, и заимствованными из мира природы метафорами, стремясь таким образом показать, что связь Отца и Сына (и Святого Духа) – совсем иного рода, чем связь между человеческими индивидами, принадлежащими к одному человеческому роду. Отец, Сын и Дух едины как солнце, лучи и свет; как огонь, сияние и тепло; как родник, река и море. Отец, Сын и Дух – не три «божественных существа», но одно Существо, Один Бог. Они едины в бытии, мышлении, волеи и действии. Тот же Григорий Богослов отмечал, что слова *Усия* и *Хипостазис* следует и дальше понимать как синонимы, что их применение к Богу в какой-то мере носит условный характер, помогает приблизиться к Его Тайне, но не в состоянии до конца выразить ее. Существует не только единое «понятие Бога», приложимое ко многим «богам». Бог и в Самом деле Един. Есть только Один Бог – Отец, Сын и Дух Святой. Говоря о «Сущности», мы пытаемся «ухватить» принципиальное единство Божия бытия; говоря об «Ипостасях», выражаем столь же принципиальное различие Божественных Лиц (греч. *Просопон*). В позднейших изложениях этот великий парадокс был отражен в формуле: «Отец есть Бог, Сын есть Бог, Святой Дух есть Бог, каждый в отдельности; однако Они – не три бога, но единый Бог»<sup>1</sup>.



### **Контрольное задание**

*Почему Никейское исповедание с таким трудом утвердилось в Церкви IV века? Каков при этом был вклад св. Афанасия? Свв. Отцов-каппадокийцев?*

<sup>1</sup> Подобная формула, в частности, содержится в актах IX Толедского собора (675 г.). См. Христианское вероучение (Догматические тексты Учительства Церкви III – XX вв.). СПб 2002. Стр. 23.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Мы вновь вернемся к обсуждению этой Тайны в 11-ой тетради, в статье, посвященной догмату Святой Троицы. Пока лишь, несколько забегаая вперед, отметим, что основной ошибкой Ария было мышление о Боге Едином по аналогии с материальными вещами. В мире физических объектов «единство» и «множество» – это во многом взаимоисключающие понятия. Бытие Бога, однако, имеет духовно-личностную природу. Между тем духовная личность («Я») реально существует лишь в отношениях с другими личностями. Там, где есть «Я», неизбежно появляются и «Ты», и «Мы». Глубина взаимных, основанных на любви отношений между личностями идентична единству их духовного бытия – совпадению мыслей, желаний и действий. Разумеется, такое единство не достижимо в полной мере в нашем мире, скажем, в отношениях между любящими людьми. Зато оно совершенным образом реализуется в Боге: в Нем «Один» и «Три» не только не исключают, но предполагают и подразумевают друг друга.

Учение о единосущии Отца и Сына (и Святого Духа) окончательно утвердилось в Церкви к концу IV столетия<sup>1</sup>. Не последнюю роль сыграли здесь и соображения духовной практики. Идеал «обожения», как цель всей человеческой жизни, всех человеческих усилий, стал к тому времени повсеместным на Востоке. Но каким же образом можно стремиться к достижению этой цели, если прежде Сам Бог не стал человеком? «Бог [единосущный Отцу Сын] стал человеком, чтобы мы стали богами», - утверждал св. Афанасий Великий. Все это привело и к изменению «богословского климата»: именно Воплощение Бога-Слова (Сына) в человеческое естество стало рассматриваться как решающее событие Истории Спасения. Если в I веке в церковной проповеди безусловно доминировала тайна Пасхи, то теперь богословская мысль все чаще устремлялась «вспять», к тайне Рождества. Подобное смещение акцентов проявилось достаточно ясно уже у Оригена, а в трудах св. Афанасия, Отцов-каппадокийцев и многих других авторов III века стало преобладающим. В воплощении Сына человечество приобщается к Божественному естеству, освящается, преображается, чем и достигается цель Искупления. В таком случае Смерть, Воскресение, Вознесение, Второе пришествие Иисуса становятся утверждением, реализацией во времени того, что в принципе уже произошло в Воплощении. Нет ничего удивительного поэтому, что центральной темой христологии стало осмысление соотношения двух природ в Иисусе Христе – Божественной и человеческой. Проблема «Богочеловечества» была, в конце концов, ясно сформулирована, превратилась в предмет ожесточенных теологических дискуссий и оформилась в виде догматических постановлений последующих Великих Соборов, первым в ряду которых был Вселенский Собор в Эфесе.



### Контрольное задание

*Учитывая всё известное Вам из этой и предыдущих тетрадей, попытайтесь сформулировать, какие последствия для жизни Церкви имело смещение богословских акцентов от тайны Пасхи к тайне Воплощения? Были ли у этого явления, наряду с позитивными, и негативные последствия? Какие именно?*

<sup>1</sup> Практически все поместные Церкви Римской империи освободились от арианских заблуждений с воцарением императора Феодосия I (381 г.), бывшего горячим сторонником Никейского исповедания. Арианство было еще какое-то время распространено среди германских племен (готов, вандалов, лангобардов), а затем на долгие столетия ушло из жизни Церкви. Однако в Новое Время, начиная с Реформации (XVII-XVIII вв.), оно воскресло вновь. Подобные взгляды проповедовали некоторые радикальные протестантские направления («социниане», «унитаристы»). Ныне учение, очень близкое к арианскому, культивируется сектой «Свидетелей Иеговы».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

### Несторий и Кирилл Александрийский. III Вселенский Собор (Эфес, 431 г.)

Созыв Собора в Эфесе стал следствием богословской конфронтации двух вселенских патриархов<sup>1</sup> – Нестория Константинопольского и Кирилла Александрийского. В свою очередь их спор был в немалой степени обусловлен различиями во взглядах двух крупнейших богословских школ той эпохи – Антиохийской и Александрийской.

Наиболее видными представителями Антиохийской школы в III-V веках были Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский, Феодорит Киррский, св. Иоанн Златоуст. Для theologов этого направления была характерна акцентация внутренней целостности, завершенности как Божественной, так и человеческой природ во Христе. Логос при воплощении не претворился в человека, а человек-Иисус не претворился в Логос. И Божественное, и человеческое остались неизменными в своей природе, они не «смешались» и не «слились» друг с другом. По утверждению Диодора, Логос сошел в человека Иисуса, «поселился» в Нем, однако человечество Христа при этом никоим образом не изменилось. С другой стороны, антиохийцы признавали в Иисусе Христе лишь одно Лицо (греч. *просопон*). Тем самым они отделяли себя от прежде осужденных Церковью адопционистов, признававших лишь нравственную связь между личностью предвечного Сына и личностью земного Иисуса из Назарета. Для Диодора, Феодора и др. Христос есть единая личность, существующая в двух природах или естествах и обладающая поэтому как Божественными, так и человеческими свойствами. Возникает однако вопрос: возникла ли эта личность лишь в момент воплощения Бога-Слова или ее следует отождествлять с Логосом – носителем обоих естеств? Ясного ответа на данный вопрос в трудах антиохийских богословов нет. Многие их высказывания позволяют утверждать, что *просопон* Христа – это все же не личность вечного Божия Сына, а результат соединения во Христе двух полностью отличных друг от друга естеств, их гармоничного сосуществования и согласного действия.

Греческое слово *просопон* могло означать индивидуальное единство, конкретную личность, однако его первичным значением было: «маска театрального актера», «лицо как “личина”, как взятая на себя роль». Тогда и личность Христа могла восприниматься как «маска единства», под которой в действительности скрываются два несовместимых и несопоставимых существа – Бог и человек.

Некоторые утверждения Диодора подразумевают отдельное от Логоса существование человека Иисуса, если не в реальном, то, по крайней мере, в логическом смысле (Логос «поселился» в Иисусе, «сошел» в Него, «обитал» в Нем). Диодор говорил о двух «ипостасях» (*хипостазис*) Иисуса Христа, двух Его «сущностях» (*усия*) – Божественной и человеческой. Следствием подобных умозаключений становилось учение о «двойном сыновстве» Христа: предвечный Логос есть Сын Божий по существу, а человек Иисус – Сын Марии – «усыновлен» Богом в Своем человечестве.

Заметим, что Феодор Мопсуэстийский высказывался гораздо осторожнее, чем Диодор. В своем сочинении «О воплощении» он стремился продемонстрировать необходимый характер соединения Божественного и человеческого во Христе и притом особо подчеркивал свободу Его человеческой воли. Согласно Феодору, Иисус был искушаем действительно, а не иллюзорно, но вел Себя безусловно во всех обстоятельствах, поскольку Его человеческая воля была сверхъестественным образом соединена с волей Божественного Логоса. Желание Божия Сына воплотиться и человеческая верность Иисуса создают уникальный, единственный в своем роде союз. Потому-то и можно говорить о единстве Божественного и человеческого в одном Лице (*просопон*) Христа. Феодор сознательно из-

<sup>1</sup> «Вселенскими патриархами» именовались правящие епископы крупнейших Поместных Церквей: Римской, Александрийской, Антиохийской. Позднее к ним добавились предстоятели Константинопольской (поскольку Константинополь стал новой столицей империи) и Иерусалимской (в силу особой священной-исторической значимости этого города) епископских кафедр.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



бегал противопоставления «двух Сынов», т.е. «Сына Бога» по Божественному, и «Сына Марии» по человеческому естеству. Он принимал и утвердившийся к тому времени в церковном благочестии титул Марии «Богородица», но при этом считал нужным оговориться: Мария в прямом смысле есть только Мать человека Иисуса; лишь опосредованно и в переносном смысле Ее можно считать Матерью Бога-Сына – поскольку Логос соединился с рожденным от Марии Христовым человечеством.

Св. Иоанн Златоуст, бывший учеником Диодора, вообще отказывался от отвлеченных рассуждений о двух естествах. Христос для него – единая Личность, обладающая двумя природами. Вопрос же о том, как именно сопрягаются во Христе Божие и человеческое, он считал неразрешимым в принципе. Об этом знает лишь Сам Господь и никто другой. Тем не менее и Златоуст, старательно отделял друг от друга свойства обоих естеств. Христос – это не подверженный страданию Бог-Логос и, вместе с тем, страдающий Сын человеческий. Приписывать страдания и смерть непосредственно Богу кажется Златоусту абсурдным. Вообще все антиохийцы были убеждены, что следует строго различать выражения, не «путая» Божье и людское. Тексты Евангелий, свидетельствующие о «немощах» Христа, относятся лишь к Иисусу-человеку. Другие тексты, изображающие того же Христа всемогущим Чудотворцем, Господом всего сущего, Победителем смерти и Источником жизни, относятся к явленному в Нем Сыну Божию, т.е. Богу.

Александрийская школа, фактическим основателем которой был Ориген, а достойными адептами – св. Афанасий Великий, Отцы-каппадокийцы, св. Кирилл Александрийский, во многом иначе подходила к тем же проблемам. Именно в рамках этой школы было провозглашено, что цель человеческой жизни есть «обожение» (греч. *теозис*), реальная сопричастность Божественному естеству. Цель «обожения» достижима, поскольку Сам Бог-Логос стал человеком. Для александрийцев казалось само собой разумеющимся, что личность Иисуса Христа идентична Личности (Ипостаси) Бога-Слова, предвечного Божия Сына. Бог воплотился, т.е. облекся в плоть, и, тем самым, сделал ее «Своей». Отсюда следовало учение об «общении [Божественных и человеческих] свойств» (лат. *communicatio idiomatum*): и те, и другие принадлежат одной и той же Божественной Личности, пришедшей к нам под именем «Иисус Христос». Вот как пишет об этом св. Афанасий Александрийский в своем трактате «О воплощении»: «Если же Божии мужи утверждают, что Он родился, ел и пил, знай, что в действительности родилась и вкушала ту или иную пищу плоть как таковая; однако же Сам Бог-Логос, бывший той плотью, всем распоряжался и посредством дел во плоти открывался не человеком, но Богом-Словом. Мы приписываем Ему все особенности плоти, ибо плоть, коя ела, родилась и страдала, принадлежала не кому иному, как Господу. И по воплощении все это сообразно с истиной говорилось о Нем, как о человеке. Ведь Он стал человеком не мнимо, а в действительности. На основании всего этого справедливо умозаключали о Его телесном присутствии; тем же образом Он, через дела, совершенные во плоти, дал познать Себя, как Сына Божия».

Следуя этой логике, вполне можно говорить о правомерности целого ряда утверждений: «Бог родился от Девы»; «Бог страдал и умер за нас»; «Бог сошел в ад и в третий день воскрес»; «Бог испытывал голод и жажду, ел и пил»; «Бог был искушаем»; «Руки и ноги Иисуса – это руки и ноги Бога» и т.д. и т.п. Тогда и Мария есть Богородица не в переносном, как у антиохийцев, а в прямом смысле.

Впрочем, далеко не все суждения, высказывавшиеся в рамках Александрийской школы, можно считать правоверными. Примером ложной интерпретации является, в частности, учение Аполлинария Лаодикийского, бывшего близким другом св. Афанасия Великого и убежденным сторонником Никейского Символа веры. По Аполлинарию, Божественный Логос воспринял лишь человеческую плоть (греч. *саркс*), заняв в ней то место, какое у обычных людей принадлежит человеческой душе





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

(или духу). Таким образом тело Иисуса стало совершенным проводником Божественных действий и изъятий (греч. *энергейас*), а из соединения Логоса и плоти возникла «единая природа (греч. *миа физис*) воплощенного Бога», святая, неподверженная первородному греху и греху вообще. Поскольку некоторые сочинения Аполлинария ошибочно приписывались св. Афанасию, данная формула также считалась восходящей к этому уважаемому Отцу Церкви. Александрийцы, включая св. Кирилла Александрийского, охотно пользовались ею в своих богословских рассуждениях, а еретики-монофизиты (о них мы расскажем чуть позже) положили ее в основание своего учения.

Сам Аполлинарий был убежден в своей верности преданию Церкви и Священному Писанию. Разве не читаем мы в Евангелии от Иоанна, что «Слово стало плотью» (Ин 1,14)? Однако он не учитывал различий словоупотребления в языке Библии и в языке образованных греков. В Библии словом «плоть» (евр. *басар*, греч. *саркс*) обозначается человек в его земном естестве, а в эллинистической философии – одна из составных частей человеческого существа. К IV веку в греко-римском мире окончательно утвердилась трихотомическая модель, согласно которой человек складывается из тела (плоти), животной души (греч. *психе*) и духовной души (греч. *нус*), притом идентичность человека определяется его духовной душой. По мнению Аполлинария, Логос в Иисусе как раз и заменил собой *нус*. Отвергая ошибки аполлинаризма, позднейшие богословы (среди них – и св. Кирилл Александрийский) отошли от терминологии *Логос – саркс* («Слово – плоть»), предпочитая ей более адекватное *Логос – антропос* («Слово – человек»). В таком случае выражение «Слово воплотилось (= «стало плотью»)» следовало понимать как «Слово вочеловечилось (= «стало человеком»)».

Главными оппонентами Аполлинария были представители Антиохийской школы. Они резонно замечали, что если бы Логос не принял вместе с телом и человеческой души, искупление человека было бы невозможным. Желание противостать ошибкам аполлинаризма вероятно было одной из причин, по которым антиохийские теологи так настаивали на автономии человеческого начала в Иисусе Христе. Впрочем, для этого могли быть и иные, более весомые причины.

За абстрактными богословскими формулами антиохийцев и александрийцев скрывается живой религиозный опыт, специфическое восприятие собственного христианства, собственных отношений с Богом, как и характера следования за Христом. Подход антиохийцев можно, скорее, назвать «гуманистическим». Земная человеческая природа понималась ими как нечто благое и достойное, хотя и нуждающееся в облагорожении, в освобождении от уз греха и совершенствовании по образу Христа-человека. Здесь путь Спасения в значительной мере идентифицировался с воспитанием «нового человека» – через упражнение в добродетелях, практические дела любви к ближнему, неуклонную верность правде, в том числе и в сфере социальной и политической жизни. Иисус из Назарета, известный, прежде всего, из синоптических Евангелий, представлялся как раз таким образом безупречной человечности. Ее отражение антиохийцы видели в мучениках, ревностных пастырях Церкви, монашествующих и мирянах, посвятивших себя делам милосердия, самоотверженных поборниках общественной справедливости. С другой стороны, антиохийцам было присуще чувство глубокого различия «земного» и «небесного». «Онтологическая пропасть»<sup>1</sup> между Богом и человеком так и осталась непреодоленной в их сознании. Ту же «онтологическую пропасть» они помещали «внутри» Христа, старательно разделяя в Нем «людское» и «Божественное». В этом и состояла основная слабость их богословия.

Со своей стороны, александрийцы, отождествившие Спасение с «обожением», понимали последнее как принципиальное видоизменение человеческой природы, ее глубочайшее «одухотворение». Идеалом христианина в их глазах был, прежде всего, монах-аскет, погруженный в созерцание, устра-

<sup>1</sup> *Онтология* (греч.) – учение о бытии. *Онтологический* – имеющий отношение к бытию.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



няющийся от всего мирского. Они не удовлетворялись просто «земной жизнью в мире с Богом», для них искомой целью был «Богочеловек», в котором «человеческое» проникнуто «Божиим», вмещает его в себя, подобно тому, как расплавленное железо вмещает в себя природу огня. Образцом же Богочеловечества был для них Иисус Христос – такой, каким Он представлен, прежде всего, в Евангелии от Иоанна, Бог и Носитель до конца «обоженного» человеческого естества. Однако и здесь существовали свои слабости, свои соблазны. «Обожение» зачастую понималось как «преодоление в себе человеческого»; «умерщвление плоти» оборачивалось полной деструкцией земного начала. Этим объясняются и некоторые крайности древнего монашеского аскетизма: не случайно целью жизни инока объявлялось «причисление к ангельскому чину», «облечение в ангельское естество» (очевидно, как первая ступень «полного обожения»). Отсюда было уже рукой подать до ереси монофизитства: если мы призваны «преодолевать человеческое» в самих себе, то Иисус Христос был первым, в Ком это «преодоление» в действительности произошло.

Александрийская и Антиохийская богословские школы древней Церкви ныне принадлежат истории. Однако вдохновившие их мысль типы духовной жизни остаются актуальными до сего дня. Каждый из двух путей следования за Христом имеет своих сторонников. Есть и такие христиане, кто умеет гармонично совместить оба подхода. Оба пути раскрывают широчайшие перспективы, подводят ко многим открытиям. С обоими сопряжены и определенные опасности. На «обочине» одного из них мы встречаем «Христа – Учителя нравственности», человека, безгранично преданного Богу, но, все же, обычного человека. На «обочине» другого мы имеем дело с абсолютизацией «неотмирной духовности», со своего рода «христианским буддизмом». Сложности, противоречия, достижения и прозрения, проявившиеся в первые века христианской эры, возвращаются вновь и вновь, хотя каждый раз – в новом обличье. Мы, однако, вернемся к началу IV столетия, к Кириллу и Несторию, чьи споры немало способствовали формированию Христологического догмата.

Несторий, считавший себя учеником Феодора Мопсуэстийского, взялся оспорить титул Марии «Богородица» (греч. *Теотокос*), к тому времени ставший неотъемлемой частью литургической традиции Церкви. Мысль, будто земная женщина «родила Бога», казалась ему в высшей степени абсурдной. Марию можно по праву называть «человекородицей» (греч. *антропотокос*), а еще лучше – «Христородицей» (греч. *христотокос*). «Христос», по Несторию, был именем собственным единого *Прологон* («Лица»), объединившего в себе предвечного Сына-Слово и земного человека Иисуса<sup>1</sup>.

Позднейшие разъяснения Нестория еще больше выявили всю ограниченность разделяемого им антиохийского богословия. Согласно Несторию, Логос не «вошел» в человеческую природу, не «стал»



### Контрольное задание

*Подход какой из школ – Александрийской или Антиохийской – к проблеме Богочеловечества кажется Вам наиболее созвучным нашей эпохе? Или же возможно некое разумное сочетание обоих? Поясните свою мысль.*

<sup>1</sup> Позднее Несторий соглашался принять титул «Богородица» в качестве «благочестивого преувеличения». Он также считал правоммерным говорить о Марии как о «Восприемнице Бога», поскольку Бог в лице Христа нерасторжимо соединен с Его человечеством.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

человеком. И Божественное, и человеческое естество оставались для него абсолютно статичными, полностью «закрытыми» друг для друга. Оба этих естества лишь «со-существовали» рядом, хотя их связь представлялась Несторию несравненно более тесной, нежели связь морально-нравственная, только в воле и послушании. Бог-Логос и человек Иисус, по его убеждению, были объединены особым Божественным актом, потому-то и можно было говорить об одном *просопон* Христа. Однако этот *Просопон* («Лицо») оставался у Нестория внутренне разделенным, «сложным», лишенным настоящего личностного единства.

Кирилл Александрийский откликнулся на выступление Нестория своими знаменитыми «Двенадцатью анафематизмами». В них, в частности, утверждалось<sup>1</sup>:

1. Если кто-либо не исповедует, что Еммануил есть поистине Бог и что поэтому Пресвятая Дева есть Богородица (ибо Она породила по плоти Слово Божие, ставшее плотью), да будет отлучен от сообщества верных (греч. *анафема*).
2. Если кто-либо не исповедует, что Слово Бога Отца соединилось с плотью по Ипостаси и что Христос един со Своей Собственной плотью, т.е. что Один и Тот же есть одновременно и человек и Бог, да будет отлучен...
3. Если кто-либо разделяет во Христе, Который един, ипостаси после соединения, связывая их только связью достоинства, авторитета и могущества, а не союзом, который есть физическое соединение, да будет отлучен...
4. Если кто-либо разделяет между двумя лицами или ипостасями выражения, которые находятся в Евангелиях или апостольских текстах..., и если он относит одни из них к человеку, полагаемому отличным от Слова Божия, а другие, как достойные Бога, только к слову Бога Отца, да будет отлучен...
5. Если кто-либо дерзает говорить, что Христос – человек, несущий в Себе Бога, а не истинный Бог, Единородный Сын по природе, поскольку Слово стало плотью и «причастно плоти и крови» (Евр 2,14), да будет отлучен...
7. Если кто-либо дерзает говорить, что Иисус – человек, движимый Словом Божьим, и что слава Единородного Сына была Ему добавлена как другому, отличному от последнего, да будет отлучен...
12. Если кто-либо не исповедует, что Слово Божие пострадало во плоти, было распято во плоти, вкусило смерти во плоти и стало «первенцем из мертвых» (Кол 1,18), Оно, Которое есть жизнь и дает жизнь как Бог, да будет отлучен...

Как видно из «анафематизмов», Кирилл твердо стоит на позициях Александрийской школы, отстаивая Единство Ипостаси Сына-Логоса – Субъекта или Носителя как Божественного так и человеческого (после Воплощения) бытия. Иисус Христос есть Единая Божественная Личность, Он есть Бог, а потому все происшедшее с Иисусом следует приписывать непосредственно Богу. Между тем, Несторий в ответном письме к Кириллу обвинил последнего в аполлинаризме, в физическом смешении Божественного и человеческого естеств (ср. «анафематизм» № 3, где Кирилл говорит о *физическом* соединении Божественной и человеческой *ипостасей*).

Созванный в Эфесе для разрешения спора Вселенский Собор принял в качестве выражения истинной веры Второе послание Кирилла к Несторию. На этот раз Александрийский патриарх был гораздо осторожнее в высказываниях, он постарался должным образом аргументировать свои взгляды. «Ибо мы не говорим, - писал Кирилл, - что природа Слова стала плотью, претерпев изменения, ни то, что она превратилась полностью в человека, состоящего из тела и души, но утверждаем, что Слово, соединяясь по Ипостаси с плотью, оживленной разумной душой, непостижимым и невырази-

<sup>1</sup> Христианское вероучение, стр. 185-186.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



мым образом стало человеком и было названо Сыном человеческим. Это соединение не зависело только от воли, ни от добровольного желания; оно не произошло посредством принятия только личности (*просопон*). И хотя природы, соединенные истинным единством, различны, из них обеих существует один Христос и один Сын; не потому, что это соединение устранило различия природ, но потому, что Божество и человечество составили ради нас, посредством этой невыразимой и таинственной встречи в единстве, Единородного Господа, Христа и Сына...

Неверно, что сначала обычный человек родился от Пресвятой Девы и что на него потом снизошло Слово, но мы говорим, что, выйдя из Материнского чрева, соединенный с плотью, Он благоволил принять плотское рождение, потому что свидетельствует об этом плотском рождении как о Своем собственном... Поэтому Святые Отцы, не колеблясь, называли Пресвятую Деву: Богоматерь (*Теотокос*)».

Однако многим епископам Востока, воспитанным на традициях Антиохийской школы, решения Эфесского Собора казались односторонними, а потому неприемлемыми. Они, иногда не без оснований, обвиняли Кирилла в интриганстве, в нечестных методах борьбы со своими богословскими оппонентами. И все же опасность раскола удалось предотвратить. Это произошло двумя годами позднее, на Соборе в Антиохии (433 г.), единогласно принявшем Символ веры, написанный Антиохийским патриархом Иоанном при активном участии Феодорита Киррского. Сам Кирилл нашел этот Символ безупречным во всех отношениях. Именно он стал выражением Христологического догмата, многократно подтвержденным на последующих Соборах; он же вошел в церковную традицию как «учение III Вселенского Собора». Принятый в Антиохии Символ гласил:

*«...Мы исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, Совершенный Бог и совершенный Человек, состоящий из разумной души и тела, рожденный Отцом прежде веков по Божеству, Родившийся ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы по человечеству, единосущен Отцу по Божеству, единосущен нам по Человечеству. Ибо из двух природ образовалось единство. Поэтому мы утверждаем одного Христа, одного Сына и одного Господа. По причине этого единства без смешения мы исповедуем Пресвятую Деву Матерью Божией, потому что Бог Слово воплотился и стал человеком и с самого момента зачатия соединил с Собой храм, взятый от Нее. Мы знаем, что слова Евангелий и Апостолов о Господе богословы то считали общими, как если бы они были сказаны об одном лице, то разделяли, как сказанные о двух природах, так что одни из них подходят Богу согласно Божеству Христа, а другие, смиренные, – согласно Его Человечеству»<sup>1</sup>.*

Принятая таким образом формула носила компромиссный, а лучше сказать, синтетический характер: она основывалась на достижениях обеих богословских школ, отдавала должное их поправкам и предостережениям. Тем самым Церкви удалось освободиться от несторианской ереси<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же, стр. 187-188.

<sup>2</sup> О степени действительной еретичности Нестория историки Церкви спорят до сих пор. Осужденные в анафематизмах св. Кирилла Александрийского положения и в самом деле, по большей части, являются еретическими, однако Несторий решительно отрицал свою к ним причастность. Богословие Нестория, несомненно, не является безупречным, однако некорректные теологические суждения сами по себе не дают повода называть их автора «еретиком». Богословские заблуждения становятся ересью лишь в той мере, в какой сознательно противопоставляются ясно выраженному и догматически сформулированному учению Вселенской Церкви. Несторий, по всей вероятности, принял бы постановления Антиохийского собора, подготовленные его единомышленниками, если бы имел такую возможность. Однако к тому времени он уже был низложен, лишен сана и отправлен в ссылку. Кирилл Александрийский считал удаление Нестория одним из главных условий примирения, и партия антиохийцев приняла это условие, решив, ради достижения мира в Церкви, «пожертвовать» своим бывшим соратником.

Тем не менее, Несторий оставался достаточно популярной фигурой, а потому многие его сторонники ради личной преданности «учителю» разорвали общение со Вселенской Церковью. Со временем они переселились на территорию Персидской империи, охотно принимавшей изгнанников из враждебной Византии. Несторианская церковь долгое время процветала, вела активную миссионерскую работу, и в Средние века включала в свой состав 25 митрополий. Основная масса несториан проживала в Ме-



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

### Монофизитизм. IV Вселенский Собор (Халкидон, 451 г.)

Едва лишь церковная жизнь начала входить в нормальное русло, как некоторые представители Александрийской школы – весьма ревностные и амбициозные, и, притом, посредственные богословы – решили продолжить спор со «скрытыми несторианами». Они приняли за основу утверждение, встречавшееся в ранних сочинениях св. Кирилла: «единая природа Бога-Слова воплотившегося», чтобы вывести из него целый ряд других, весьма одиозных утверждений. Так Константинопольский архимандрит Евтихий провозглашал: «Верую, что наш Господь до соединения имел две природы, но по соединении пребывает в одной природе», и вдобавок пояснял, что человечество Христа «растворилось» в Его Божественности, как капля меда растворяется в море. Другие исповедники «единой природы» (названные по этой причине монофизитами) считали «Богочеловеческое естество» чем-то «третьим», отличным и от Божества, и от человечества, если эти природы рассматривать «отдельно», «сами по себе». По их мнению, человеческая плоть Христа, воспринятая им от Марии, приобрела, благодаря испостасному единению с Логосом, совершенно иные свойства, а потому Иисуса нельзя считать единосущным нам по человечеству.

Племянник Кирилла Диоскор, наследовавший ему на Александрийской кафедре, взял монофизитов под защиту и на созванном им в 449 г. Соборе (позднее названном «разбойничьим») добился осуждения защитников Антиохийского вероисповедания: Константинопольского патриарха Флавиана и Феодорита Киррского.

Монофизиты считали Собор 449 г. «Вселенским», однако Римская Церковь, как и многие епископы Востока решительно отвергли его постановления. В конце концов, в 451 г. в Халкидоне был созван истинный Вселенский Собор – самый представительный из Соборов древности. В нем приняло участие более 600 епископов. Собор осудил Евтихия и Диоскора, реабилитировал виднейших представителей Антиохийской школы: Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Киррского, Иву Эдесского и Флавиана Константинопольского, признав их правоверность. Выражением подлинно-церковного исповедания были провозглашены Никео-Константинопольский Символ веры, Второе послание Кирилла к Несторию, постановление Антиохийского собора (443 г.), а также Догматическое послание (*Тамос*) папы Льва Великого к Флавиану<sup>1</sup>. Когда оно было зачитано вслух папскими легатами, Отцы Собора восклицали: «Мы слышим голос Петра!», «Петр говорит твоими устами!». Именно Послание святого папы Льва было положено в основу соборного решения, позднее получившего название Халкидонского догмата:

**Вслед за Отцами мы единодушно учим исповедовать Единородного и Одного и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в Человечестве, «подобно нам искушенного во всем, кроме греха» (Евр 4,15), рожденного Отцом прежде веков по Божеству и родившегося в эти последние дни ради нас и ради нашего спасения от Девы Марии, Матери Божией, по Человечеству. Один и Тот же Христос Господь, Единородный Сын, Которого мы должны признавать в двух природах (*физис*), без смешения, без**

---

сопотомами, однако несторианские миссионеры проповедовали и закладывали новые общины в Индии, Китае и даже монгольских степях. Нашествие Тамерлана в XIV столетии нанесло этой Церкви непоправимый урон, и ныне от нее остались лишь «осколки» – сравнительно небольшие общины, главным образом в Ираке и Сирии (так называемая «Халдейская церковь»). Современных несториан, в сущности, нельзя считать еретиками: скорее, они являются «консерваторами», сохраняющими верность терминологии древней Антиохийской школы, без учета последующего догматического развития в «Великой Церкви».

<sup>1</sup> Опровергая взгляды монофизитов, папа Лев, в частности, писал следующее: «Господин всего принял образ раба, скрыв безмерность Своего величия. Бог, Который не может страдать, согласился стать способным к страданию; будучи бессмертен, подчинился закону смерти, новому рождению, ибо непоруганная девственность... дала Ему Свою телесную плоть. От Своей Матери Господь принял природу, а не грех человека. И даже если рождение Господа Иисуса Христа от лона Девы чудесно, природа Его не отличается от нашей. Тот, Кто есть истинный Бог, Тот же есть и истинный Человек».



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



изменения, без разделения, без разъединения. Различие природ (*физис*) никоим образом не устранено их единством, а, скорее, свойства каждой из них сохранены и соединены в одном Лице (*просопон*) и одной Ипостаси (*хипостазис*). Он не разделен и не разъединен на два Лица, но есть Один и Тот же Единородный Сын, Бог Слово, Господь Иисус Христос...<sup>1</sup>

Заслуга св. Льва Великого состоит, прежде всего, в том, что он произвел необходимое уточнение терминов, в которые облакалось учение об Иисусе Христе, Боге и человеке. Речь идет о понятиях «природы» или «естества» (греч. *физис*), «ипостаси» (греч. *хипостазис*), «лица» (греч. *просопон*).

В греческом языке словом *физис* обозначали «субстрат» того или иного предмета, носитель его бытия и основных свойств. Под «природой» (*физис*) понимали также то общее, что присуще всем индивидуам, принадлежащим к одному и тому же виду или роду («природа геометрических объектов», «природа живых существ», «человеческая природа»). Отсюда видно, что понятие *физис* было близко по содержанию к таким понятиям как «ипостась» (*хипостазис*) и «сущность» (*усия*). Не только в повседневной речи, но и в философских сочинениях эти термины обычно использовались как взаимозаменяемые.

И авторы Антиохийской школы, и св. Кирилл Александрийский, говоря о Христе, очень часто употребляли выражения «природа» и «ипостась». Иногда они различали их смысловые оттенки, но чаще видели в них синонимы. И то, и другое означало: «существо», «носитель собственного бытия», «субъект», «личность». В этом случае александрийцы утверждали, что в Воплощенном Логосе есть только «одна ипостась» или «одна природа». Отсюда проистекала и формула св. Кирилла: «единая природа Бога воплощенного». Тем самым этот Учитель Церкви стремился выразить следующее: в Иисусе Христе не живут два существа, два независимых субъекта под «маской единства» (*просопон*). В лице Иисуса мы встречаем только одного Субъекта, одно Существо, одну Личность – Сына Божия, Логос, Вторую Ипостась Святой Троицы. При этом, однако, терялась из виду проблематика самобытности Божественного и человеческого во Христе, столь важная для теологов Антиохийской школы.

Как и в случае догмата Святой Троицы (как помним, там были «условно разграничены» близкие понятия «сущность» и «ипостась»), для корректного выражения догмата о Богочеловечестве Христа потребовалось «условное разграничение» понятий «ипостась» и «природа». Отныне под словом «ипостась» надлежало подразумевать единого Субъекта Воплощения, Личность или Носителя бытия, Иисуса Христа – Сына Божия и Сына человеческого. Под словом же «природа» – две «стороны» Его бытия («Божью» и «людскую»), с их взаимной автономией, своеобразием и самобытностью. Что же касается двусмысленного термина *просопон* («лицо» или «личина»?), то он рассматривался в Халкидонском богословии исключительно как синоним понятия *хипостазис* («ипостась»).



### Контрольное задание

Дайте краткую формулировку Халкидонского догмата и поясните входящие в нее термины.

<sup>1</sup> Христианское вероучение, стр. 190.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Таким образом вырисовывается основополагающая для христианства догматическая формула: Одна Ипостась (Одно Лицо) – два естества (две природы).

На вопрос, «*что* присуще Христу?», мы, в согласии с учением IV Вселенского Собора, должны отвечать: «истинное Божество и истинное человечество, которые, притом, не смешиваются друг с другом, сохраняют свое своеобразие».

А на вопрос, «*кто* есть Христос?», мы отвечаем так: «Христос есть Сын Божий, Вторая Ипостась Святой Троицы, Бог-Слово, ради нашего Спасения ставший человеком; наряду с присущим Ему по природе Божественным естеством воспринявший и естество человеческое».

При всем том Халкидонский Собор не претендовал на рациональное объяснение тайны личностного единства Бога и человека во Христе. Тайна Богочеловечества остается тайной веры (лат. *mysterium fidei*) и будет оставаться таковой всегда. Собор однако очертил рамки корректного богословского мышления об этой тайне, указал границы допустимых выражений, применяемых ко Христу – Богу и человеку, сформулировал критерий для оценки всякого религиозного опыта, который претендует именоваться подлинно-христианским. Как мы увидим в ходе дальнейшего изложения, теологическая мысль не перестанет углубляться в тайну Богочеловечества, а проблематика, когда-то волновавшая мыслителей Антиохийской и Александрийской школ, будет воскресать вновь и вновь, меняя притом свой «внешний облик», «свое терминологическое одеяние», стремясь выразить себя в категориях «нового философского знания». Халкидонский догмат, однако, оставался и ныне остается тем фундаментом, тем «прочным основанием», на котором только и может строиться здание христологии, желающей оставаться «православной», «кафолической», иначе говоря, по-настоящему церковной.

### Неохалкидонизм. Монофелиты и св. Максим Исповедник

Постановления Халкидонского Собора вызвали определенно-отрицательную реакцию у многих представителей Александрийской традиции. Их оскорбила реабилитация «антиохийцев» Феодора Мопсуэстийского и др., которых они считали несомненными еретиками-несторианами. Ими выдвигались и богословские контраргументы против Послания папы Льва и принятого на Соборе догмата. Поскольку понятия «сущность» (*усия*) и «ипостась» (*хипостазис*) по-прежнему часто использовались как синонимы, в утверждении: «Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству», им виделось возвращение к несторианской ереси. Там, где «сущность», там и ипостась. «Единосущная» нам человеческая природа Христа, существующая после Воплощения, неминуемо должна быть и «человеческой ипостасью», отличной от Божественной Ипостаси Логоса. Тем самым мы приходим всё к тому же несторианизму, фактически постулируем во Христе две личности, две ипостаси, «двух Сынов», - говорили они. Пост-халкидонские монофизиты продолжали отстаивать отвергнутую Собором формулу «единой природы воплотившегося Логоса» или «единой воплощенной природы Логоса». Лишь таким образом, по их убеждению, можно было выразить единство Личности Сына, как и единство Его воли и действия.

В очень скором времени богословский спор вышел далеко за рамки чисто теоретических разногласий. За монофизитскими проповедниками последовало практически все население Египта, значительные массы верующих в Сирии и других восточных провинциях. Конечно, причины этого были не только религиозными. Отдаленные провинции Византии были, вместе с тем, житницей империи, налоговое бремя ощущалось здесь особенно сильно; здесь же издавна существовали и национально-сепаратистские настроения. Египтяне, сирийцы и др. нашли, наконец, подходящий повод, чтобы сказать свое

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



«нет» ненавистному Константинополю, противопоставить свою национальную Церковь чужой имперской Церкви, свое национальное исповедание еретiku-императору. В монофизитских общинах появилась собственная «параллельная» иерархия, причем паства епископов-монофизитов была в ряде регионов несравненно более многочисленной, чем паства назначенных из столицы православных епископов.

В христианской империи религия и политика не могли быть отделены друг от друга, а потому положение дел, при котором едва ли не половина подданных находится в религиозной, а значит и политической оппозиции, выглядело в глазах Константинопольского двора абсолютно нетерпимым. Нет ничего удивительного, поэтому, что Византийские монархи всеми силами стремились к религиозному примирению и активно поощряли тех богословов, которые работали в этом направлении.

С другой стороны, следовавшее за Халкидонским Собором богословское развитие, конечно же, не было продиктовано одной лишь политической конъюнктурой. Искренние защитники Халкидонского догмата со всей серьезностью излагали, комментировали и даже «заново интерпретировали» его содержание, стремясь выработать такую вероисповедную формулу, которая могла бы лечь в основу восстановленного христианского единства. «Новая интерпретация» Халкидонского догмата, учитывающая критику «монофизитствующих» оппонентов, получила в истории название неохалкидонизма.

Его важнейшим достижением было учение о во-ипостасности (греч. *энхипостазис*) человеческой природы Христа Второму Лицу Святой Троицы. Иначе говоря, человеческое естество Христа никогда не существовало не только реально, но даже логически (скажем, в виде «идеи» или замысла Божия), отдельно от Ипостаси Сына Божия. Конкретную человеческую индивидуальность Иисуса Христа нельзя даже помыслить отдельно от Божественного Лица Сына. Человечеству Христа нельзя приписывать и реальную самобытность, в том смысле, в каком она присуща всем прочим людям, существующим «вне» Бога, «отдельно» от Него. Человеческое во Христе в действительности существует не «по отдельности» от Его Божества. Оно поддерживается актом Божественного бытия, реализуется не «само по себе», а исключительно в Ипостаси Сына-Логоса. В дальнейшем это учение стало общепринятым на Востоке. Оно, в частности, представлено в «Полном изложении православной веры» св. Иоанна Дамаскина (VIII в.), считающегося главным систематизатором богословского наследия восточных Отцов Церкви<sup>1</sup>.

В ходе теологических дискуссий происходило и дальнейшее уточнение богословских терминов. Так были окончательно разграничены (применительно ко Христу-Богочеловеку) смысловые нюансы понятий «сущность» и «ипостась». При этом «ипостась» (греч. *хипостазис*; лат. *subsistentia*) связывалась с актом бытия, с тем, *благодаря чему*, нечто существует. Словом же «сущность» (греч. *усия*; лат. *substantia*) – содержание бытия, то, *что* существует. Тем самым удалось отстоять правомерность опровергаемой монофизитами формулы: «Христос (Единая Божественная Ипостась) единосущен Отцу по Божеству, а нам – по человечеству». Кроме того,

<sup>1</sup> Необходимо отметить и богословскую эволюцию в стане самих монофизитов, шедшую в правильном направлении. Наибольшее распространение в их среде получили взгляды Антиохийского (монофизитского) патриарха Севера. Отстаивая общую для всех монофизитов формулу «единой воплощенной природы Логоса», он, тем не менее, выделял в ней несмешиваемые Божественный и человеческий аспекты. Споры Севера с Халкидонским исповеданием во многом носили лишь терминологический характер: он вкладывал в понятие *физис* тот же смысл, что Отцы Халкидона в понятие *ипостась*; а своеобразие Божественного и человеческого во Христе выяснял с помощью иных определений. Богословская почва для примирения православных с монофизитами, безусловно, имелась. Тот факт, что оно так и не состоялось, следует объяснять не теологическими, а психологическими и политическими причинами.

Ряд Церквей, возводящих себя к монофизитской традиции, существует до сих пор. Это – Коптская, Армяно-Григорианская, Эфиопская, Ассирийская и некоторые другие церкви. Все они имеют собственную богословскую традицию, восходящую к учению Севера, и, с сегодняшней точки зрения, не являются еретическими. Ныне существующие «монофизитские» и «нехалкидонские» Церкви объединяются под общим названием «Нехалкидонских Церквей».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

было развито и подробно обосновано уже известное учение о взаимозаменяемости [Божественных и человеческих] определений Единой Личности Христа (лат. *communicatio idiomatum*)<sup>1</sup>.

Тенденциями неохалкидонизма был проникнут V Вселенский Собор (Константинополь, 553 г.). На нем, в частности, впервые прозвучало выражение «Ипостасное соединение [Божественной и человеческой природ во Христе]»<sup>2</sup>, очень близкое по смыслу к понятию «во-ипостасности».

Желая угодить монофизитам, император Юстиниан I распорядился осудить видных представителей Антиохийской школы, живших столетием ранее: Феодора Мопсуэстийского, Иву Эдесского, Феодорита Киррского (т.н. «три главы»). Речь, таким образом, шла о заочном причислении к еретикам авторитетных богословов, умерших в полном общении с Церковью. Тот же Феодор Мопсуэстийский, поначалу поддерживавший Нестория в его споре с Кириллом, затем безоговорочно принял учение Эфесского (Антиохийского) Собора. Несмотря на решительное сопротивление папы Вигилия I, отцы Собора, правда не без колебаний, подчинились императору. Папа Вигилий, находясь в исключительно трудных обстоятельствах, спустя два года присоединился к осуждению, однако в дальнейшем Римская Церковь отвергла его правомерность.

Богословский неохалкидонизм, имевший целый ряд несомненных достижений, был несвободен и от некоторых слабостей. Справедливо подчеркивая личностное единство Христа-Богочеловека в бытии и действии, он в значительной мере игнорировал вопрос о своеобразии Божественного и человеческого естеств, их действительных взаимоотношений. Столь близкая духу Антиохийской школы идея подлинной человечности Христа, Его идентичности нам «во всем, кроме греха», сознательно отодвигалась на задний план, а то и подвергалась ложным интерпретациям<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Это учение можно выразить в виде шести правил:

1. То, что обычно говорится о человеке, может быть приписано воплотившемуся Богу в лице Иисуса Христа, например: «Бог стал человеком», «Бог родился на земле», «Бог пострадал», «Бог умер за нас». Сюда же относится и излюбленная монофизитами формула: «Один из Троицы пострадал во плоти и умер за нас». Ее правомерность была засвидетельствована папой Иоанном II (534 г.), а затем – V Вселенским Собором (553 г.)
2. Определения, присущие Божественной природе, не должны применяться к природе человеческой, и наоборот. Например, нельзя утверждать, что Божественное естество страдало, а человеческое естество стало Богом.
3. Нельзя отказывать Ипостаси Сына в качестве, которое естественно присуще одной из ее двух природ. Иначе говоря, ложными являются утверждения типа: «Логос (Бог) не родился от Марии»; «Бог не страдал и не умер».
4. В высказываниях о Богочеловечестве человечество Христа не может быть подлежащим. Например, неприемлемым является утверждение: «Человек Иисус стал Богом». Не слишком удачным является и выражение: «Человек Иисус привел нас к Богу». Лучше сказать: «Сын Божий, вочеловечившись, привел нас к Отцу». В качестве подлежащего в высказываниях, иллюстрирующих единство Божественного и человеческого, может выступать лишь слово «Бог» («Сын Божий», «Логос»): «Бог стал человеком»; «Бог пострадал по человечеству».
5. В высказываниях о соотношении Божественного и человеческого во Христе следует быть очень осторожным, избегать выражений, могущих вызвать ложные ассоциации, и неточных метафор. Явно неудачными являются, например, такие формулировки: «Иисус – это человек, несущий в Себе Бога»; «Бог живет в человеке Иисусе»; «Человек Иисус – это одеяние Бога»; «Логос и плоть едины, подобно супругам, составляющим одну плоть»; «Логос и плоть соединены подобно тому, как душа и тело соединены в человеке».
6. Необходимо избегать еретических формулировок, даже если они, в определенном смысле, могут оказаться правомерными. Не стоит, например, говорить: «Христос есть творение». Арий употреблял это выражение в однозначно-еретическом смысле: «Сын-Логос был сотворен». То же выражение может быть приемлемым, если иметь в виду человеческую природу Христа. Лучше, однако, сказать: «Сын Божий воспринял тварное человеческое естество».

<sup>2</sup> Христианское вероучение, стр. 196.

<sup>3</sup> Показательным в этом отношении является спор «о тленности или нетленности Христовой плоти». Речь, в действительности, шла о том, насколько воплотившемуся Сыну Божию были свойственны естественные человеческие потребности (в пище, сне, общении и т.д.), а также присущая всем людям способность к страданию (физическому и душевному). Сторон-

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Крайним проявлением неохалкидонских исканий стало учение, получившее позднее название монофелетизма («одна воля», от греч. *тэлесис* – «воля») и моноэнергизма («одно действие», от греч. *энергейя* – «действие»). Его активным пропагандистом стал Константинопольский патриарх Сергий I (610 – 638 гг.), выступавший при поддержке императора Ираклия. Этот император твердо вознамерился вернуть, наконец, монофизитов в лоно Церкви, а предложенная Сергием компромиссная формула казалась ему как нельзя более подходящей для этой цели. Ход рассуждений Сергия был следующим: Христос есть Единая Божественная Ипостась, цельная Личность; цельной же личности присуще единство воли и действия. Следовательно Христос, хотя и пребывает в двух естествах (Божественном и человеческом), имеет только одну Богочеловеческую волю и одно Богочеловеческое действие. Однако предложенное Константинопольским патриархом решение явно выходило за рамки правоверия, очерченные Халкидонским догматом. Так в Послании папы Льва к Флавиану мы читаем: «...Как милосердие Бога не стало причиной Его изменения, так же и человек не был поглощен величием. Каждая из природ в единении с противоположной совершает то, что ей свойственно: Слово совершает то, что принадлежит Слову, а плоть – то, что принадлежит плоти»<sup>1</sup>. Взгляды Сергия не соответствовали и Священному Писанию. Например, сцену молитвы Иисуса в Гефсиманском саду можно понять, лишь принимая во внимание самостоятельность Его человеческой воли. Учение Сергия выглядело противоречивым и с чисто логической точки зрения. Он признавал во Христе два естества, две природы. Но что же есть «природа», лишенная естественных для нее проявлений (актов воли и действия)? Не перестает ли она в этом случае быть сама собой?

Главным критиком заблуждений монофелетизма стал св. Максим Исповедник. Он не мог принять этих взглядов, прежде всего, по религиозным соображениям. Монофелиты низводили человеческое естество Христа до роли пассивного орудия Логоса. Как же можно тогда говорить о реальном вочеловечении, о действительном Воплощении Бога? Скорее уж речь шла бы о том, что Бог «облекся» в человеческую плоть, как в одежду. Чем же это отличается от ереси аполлинаризма? Цель «обождения», сопричастности Богу оставалась бы для нас недостижимой, если бы Сам Спаситель не стал таким же как мы, включая и свободу человеческих волеизъявлений, способности действовать «почеловечески». «Ради нашего Спасения Один и Тот же в обоих естествах был наделен волей и способностью действовать», - подводит итог св. Максим («Диспут с Пирром»).

Защищая учение Халкидонского Собора, Максим Исповедник прибегал и к логико-философским аргументам. Следуя Аристотелю, произведения которого он прекрасно знал, св. Максим настаивал, что понятием «природа» охватываются и все естественно ей принадлежащие склонности, способности и действия. Именно они актуализируют природу, делают ее реальной. Человеческой же природе естественным образом присущи самосознание и свободная воля, которую следует понимать как способность к самоопределению. Иначе говоря, самосознание и свобода есть неотъемлемое свойство человеческой природы. Оно принадлежит и Ипостаси, но не непосредственно, а через природу,

---

ники «нетленности» утверждали, что подобных потребностей у воплотившегося Логоса не было, как не было у Него и способности страдать. Тот же факт, что Иисус все же вкушал пищу, спал и страдал на кресте, они объясняли либо некой иллюзией, либо особым «усилием» или актом Божественной воли: Сын Божий искусственно «заставлял» Себя, вопреки собственной «нетленной человеческой природе», есть, пить или страдать.

На том же примере видно, сколь тонкой была грань, отделявшая некоторых неохалкидонских богословов от монофизитов. Между прочим, уже упомянутый монофизит Север признавал плоть Христа «тленной», т.е. приписывал Ему естественные человеческие потребности и способность к страданию; в то время как «правоверный» император Юстиниан как раз настаивал на «нетленности» Христового человечества. Он даже намеревался созвать Вселенский Собор, чтобы утвердить это явно еретическое учение в качестве догмата. Лишь своевременная смерть императора избавила Церковь от новой смуты.

<sup>1</sup> Христианское вероучение, стр. 189.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

которую Ипостась «несет», актуализирует и поддерживает в бытии. Следовательно, в Ипостаси Логоса есть две воли и два действия: Его Собственные Божественные воля и действие, а также воля и действие, естественно присущие воспринятой Им человеческой природе. Каким же образом сопрягаются эти две воли, два действия в одном Божественном Лице Христа? Согласно св. Максиму, точно так же, как Его Божественное и человеческое естество: «без смешения, без изменения, без разделения, без разъединения». В своих дальнейших объяснениях Максим Исповедник различает волю, как абстрактную способность, присущую природе, и конкретную реализацию той же воли в личности (т.н. «гномическая воля»). Той Личностью, в которой реализуется свободная человеческая воля Иисуса, есть Божественный Логос. По этой причине две воли Христа (Божественная и человеческая) никогда не противостояли одна другой, а всегда действовали согласно, в полной гармонии друг с другом, «не смешиваясь», но и «не разделяясь». Попросту говоря, Иисус-человек всегда хотел, причем хотел свободно и сознательно, того же, чего хотел Бог.

Выводы св. Максима Исповедника легли в основу постановлений Латеранского собора 649 г. (в нем участвовали епископы Италии и Испании во главе с папой Мартином I)<sup>1</sup> и VI Вселенского Собора (Константинополь, 681 г.), созванного императором Константином IV в согласии с папой Агафоном. Догматическое определение этого Собора гласит:

«...Мы также заявляем, согласно учению Святых Отцов, что в Нем две естественные воли или желания и два естественных действия, нераздельных, неизменных, неразрывных и неслиянных. Две естественных воли не являются, как говорят нечестивые еретики, противоположными друг другу, но, напротив, Его человеческая воля подчинена, она не противится и не противоречит, она, скорее, подчиняется Божественной и всемогущей воле...

Различие природ в этой Одной и Той же Единой Ипостаси признается в том, что и та, и другая желает и совершает то, что ей присуще в единстве с другой. Таким образом, мы провозглашаем две естественные воли и два естественных действия, способствующих вместе спасению рода человеческого»<sup>2</sup>.

Это решение подвело черту под христологическими спорами первых столетий и придало Христологическому догмату его окончательную, обязывающую и ныне форму.



### **Контрольное задание**

*Каковы были богословские достижения и богословские слабости «неохалкидонизма»?*

<sup>1</sup> Латеранский собор, ясно изложив в своих канонах учение о двух волях и двух действиях в Единой Ипостаси Иисуса Христа, специально обратился против ложного толкования термина «Богочеловеческий»: «Если кто-либо в безумии своем, согласно нечестивым еретикам, принимает Богочеловеческое действие, которое греки называют *теандрическим* за одно действие и не исповедует, согласно Святым Отцам, что оно есть двойное, то есть Божественное и человеческое; или что новое название «Богочеловеческое», которое было введено, означает одно действие, но не проявляет чудесного и славного единства обоих действий, да будет осужден» (канон 15).

<sup>2</sup> Христианское вероучение, стр. 203-204.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



### Христология Средневековой схоластики

Богословы латинского Запада безоговорочно принимали авторитет древних Соборов и разделяли сформулированное ими учение об Ипостасном единстве двух естеств во Христе. Тем не менее, стремясь глубже вникнуть в смысл Христологического догмата, они заново анализировали его содержание, истолковывали его с точки зрения своей религиозной культуры. В XII столетии появились три наиболее известных интерпретации Богочеловеческого единства, ставших своего рода «отправной точкой» для более поздних теологических моделей.

Первая из них связывалась с именем Гуго из аббатства св. Виктора и получила название «теории *homo assumptus* («человек воспринятый»)). Согласно этой теории, результатом Боговоплощения стало появление конкретного человеческого индивида, с душой и телом, по имени Иисус Христос. Этот человек был и Богом – в Лице Логоса, хотя Его человеческая природа не отождествилась с Божественной. Верно и обратное утверждение: Бог-Логос, воплотившись, стал человеческим индивидом. Бог в действительности стал «сотворенной субстанцией», человеческим существом, состоящим из души и тела. Иначе говоря, к Иисусу Христу равно применимы оба утверждения: в Нем Бог стал человеком, а человек стал Богом<sup>1</sup>. Нельзя, однако, утверждать, что Иисус, как человеческий индивид, имеет два естества: Божественное и человеческое. Два естества имеет лишь Божественный Сын-Логос. Кроме того, воспринятый Богом человеческий индивид, состоящий из души и тела, существует исключительно в Логосе, но никоим образом не «по отдельности». Как видно, данная теория отстаивает «человеческую самобытность» Христа и в этом отношении близка к воззрениям древней Антиохийской школы.

Другая теория, автором которой считают Жильбера Порре, получила название «теории субсистенции»<sup>2</sup>. Согласно ей, Сын до Воплощения был Единным Божественным Лицом, обладающим одной Божественной природой. После Воплощения Он остался тем же Лицом, но пребывающим («субсистирующим») в двух природах и обладающим ими. Сын стал человеком, ибо воспринял человеческое естество. Однако неправомерно говорить о том, что Иисус – это «человек-индивид, человеческое существо». Он есть Логос в Божественном и человеческом естествах. Как видим, эта теория весьма близка к воззрениям Александрийской школы и точнее воспроизводит подход Восточного «неохалкидонизма».

Еще одну концепцию предложил Пьер Абеляр. По его мнению, утверждение «Бог стал человеком», может подразумевать включение «человеческого» в определение Божества. Этого необходимо избегать, подчеркивая различия между Логосом и человечеством. Отсюда вытекает тезис: Логос «облекся» в человечество, подобно тому, как человек облекается в одежду («одежда» – лат. *habitus*). По этой причине данная теория получила название «теории хабитус». По Абеляру, Сын-Логос обладает Своей Божественной природой совершенно иначе, нежели воспринятой в Воплощении природой человеческой. Его связь с человечеством остается в значительной мере внешней. «Человеческое» по своей сути «иноприродно» Богу, что подразумевает и «обратный» вывод: Бог по своей сути «иноприроден» человеку. Концепция «хабитус» была чревата целым рядом выводов откровенно несторианского характера, а потому подверглась осуждению в ряде документов Священного Учительства Церкви.

<sup>1</sup> Выражение «в лице Иисуса Христа человек стал Богом», при известных условиях, может считаться правомерной интерпретацией Халкидонского догмата. Тем не менее, это выражение едва ли является приемлемым для поздней, неохалкидонской традиции Восточной Церкви.

<sup>2</sup> *Субсистенция* (от лат. *subsisto* – «пребывать», «устойчиво существовать», «активно поддерживать») – термин схоластической философии и богословия. Понимался, как «актуализирующее начало», как то, *благодаря* чему есть субстанция (то, что есть). По смыслу латинское понятие «субсистенция» было очень близко к греческому понятию «ипостась».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

ви. Глядя с сегодняшней перспективы, Абельяра можно считать отдаленным предтечей богословского рационализма и даже деизма<sup>1</sup>, расцветшего шестью-семью веками спустя, в эпоху Просвещения.

Эпоха зрелой схоластики (XIII-XIV вв.) ознаменовалась формированием двух крупнейших богословских школ: доминиканской и францисканской. Самым значительным представителем первой был св. Фома Аквинский, а второй – блаж. Дунс Скот<sup>2</sup>. Эти два великих учителя порой расходились между собой в трактовке некоторых общефилософских и специфически-богословских проблем. Дискуссии между «томистами» и «скотистами» в большой степени определяли интеллектуальный климат той эпохи.

Св. Фома Аквинат посвятил христологическим вопросам третий том своего главного произведения «Сумма теологии». Для св. Фомы Христос – это не только предмет для теоретических рассуждений, а, прежде всего, таинство нашего Спасения. Вот почему много страниц его обширного труда посвящены «тайнам жизни Иисуса». Фома, следуя за св. Августином, признает, что уподобление Иисусу в Его человеческой природе есть единственный путь, способный привести нас к Богу. Только Он есть «Путь, Истина и Жизнь». С этим прекрасно согласуется и общий принцип, положенный в основание всей богословской концепции Аквината: «Благодать (т.е. «вмешательство Бога») не уничтожает природы (человеческой природы и сотворенной природы вообще), а приводит ее к совершенству». Вот почему св. Фома так подробно обговаривает основные вехи земного пути Спасителя: Его Рождество от Девы Марии, посвящение Богу в Иерусалимском храме и обрезание (что означает окончательное исполнение Ветхозаветного закона), Его Крещение в Иордане, Его бедность и смирение, Его искушения, Его чудеса и Преображение, и, как кульминацию всего Его служения, Страсти, Крестную смерть, сошествие во ад, Воскресение и Вознесение и, наконец, ожидание Его Второго пришествия в качестве всемогущего и прославленного Судии. В земном служении Христа, Его проповеди, Смерти и Воскресении св. Фома видит словно бы открытую Книгу Божия Откровения, доступную нашим умам и нашим сердцам. Все мы призваны подражать Христу-Наставнику – в радости и страдании, в смерти и надежде на жизнь вечную, в любви к Богу и ближнему вплоть до самопожертвования. Вот почему в Своем человечестве Иисус Христос есть *sacramentum et exemplum*, т.е. «Таинство [нашего Спасения] и Пример [которому необходимо следовать]».

Рассуждая же о соотношении во Христе Божественного и человеческого, св. Фома развивает уже известную нам «теорию субсистенции». В этом ему помогает хорошее знание традиции Александрийской школы и неохалкидонского богословия: известно, что он тщательно штудировал сочинения св. Кирилла Александрийского и св. Иоанна Дамаскина. По убеждению св. Фомы, в Иисусе Христе есть только одна Ипостась (иногда обозначаемая в его сочинениях латинским термином *suppositum*), одно Лицо или одна Личность (лат. *persona*) – Божественная Личность Сына-Логоса, и только один акт (Божественного) бытия. Разумеется, человеческая душа и человеческая плоть Христа имеют тварную природу, однако их бытие, их реальное существование – по сути, нетварны. Божественная Ипостась Сына является непосредственным источником бытия Его человеческой души, а через душу формирует и приводит в движение Его человеческое тело. Личное бытие Христа – едино и, притом, Божественно, хотя и включает в себя Божий и человеческий, тварный и нетварный аспекты.

<sup>1</sup> Деизм – философско-богословская концепция, принимаемая большинством мыслителей XVIII-XIX столетий. С этой точки зрения, Бог сотворил мир и дал ему физические и нравственные законы. Мир функционирует автономно, согласно этим, раз и навсегда установленным законам. Прямое вмешательство Бога во внутримировые процессы при этом исключается. Разумеется, исключен и реализм Боговоплощения. Связь человека с Богом мыслится здесь исключительно в морально-нравственной плоскости. «Служит Богу», «любит Бога» тот, кто следует общечеловеческой этике, «вписанной» в сердца всех людей. Христа можно рассматривать как «идеал человека», поскольку Он реализовал в Своей жизни универсальный нравственный закон.

<sup>2</sup> Дунс Скот издавна почитался в своем, францисканском ордена. В 1993 г. папа Иоанн Павел II придал этому почитанию всецерковный характер, официально провозгласив его «блаженным».

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Вот что говорится на этот счет в «Сумме теологии»: «Поскольку во Христе есть две природы и одна ипостась, всё, что относится к природе, в Нем по необходимости двояко, а то, что касается ипостаси – только одно. Существование имеет отношение и к природе, и к ипостаси. Ипостась – это то, что существует. Со своей стороны, природа определяет форму существования предмета, мы называем ее сущим, ибо она придает определенность тому, что есть. Притом заметим, что если какая-то форма или природа не тождественна личному бытию устойчиво существующей (лат. «субсистирующей») ипостаси, мы не называем бытия этой формы или природы бытием данной личности. Мы говорим лишь о существовании определенного аспекта в этой личности... Не может же быть у одной личности целого ряда существований; у конкретного существа может быть только одно существование... Если же человеческая природа соединилась с Сыном Божиим ипостасно, т.е. в одной Личности, а не внешним образом, мы приходим к выводу: в Воплощении не возникло новой формы личного существования; возникло лишь новое отношение прежде существовавшей Личности к человеческой природе. И об этой Личности мы говорим, что Она пребывает (лат. «субсистирует») не только в естественно присущей Ей Божественной природе, но и в природе человеческой» («Сумма теологии», III, q. 17 a.2)<sup>1</sup>.

Личность Сына-Логоса придает воспринятой Ею человеческой природе ее индивидуальность, ее реальность, использует ее как инструмент в деле Искупления. Искупителем и Спасителем является Сам Бог-Сын, но – через принятую Им человеческую природу, целиком и полностью послушную Его велениям. Связь Ипостаси Сына с Его человеческой природой св. Фома уподобляет связи души и тела в обычном человеке. На вопрос, не умаляется ли при этом «человечность Христа», лишенная собственной личности, собственной тварной ипостасности, св. Фома отвечает: «не только не умаляется, а наоборот, достигает полноты реализации своих возможностей».

Во многом иной подход к труднейшей проблеме ипостасного единства двух природ избирает Дунс Скот. Он, следуя традиции, восходящей к св. Льву Великому и св. Августину, отстаивает целостность и относительную автономию Божественного и человеческого естества в единой Личности Иисуса Христа. Его выводы, в конечном счете, весьма близки к выводам уже известной нам теории «*homo assumptus*». По убеждению Дунса Скота, человеческая природа, в которую воплотился Логос, не может быть лишена ни одного из своих существенных качеств. К таким качествам, безусловно, относится и личное бытие, самобытное существование. Поэтому францисканский учитель настаивает: в Единой Ипостаси воплотившегося Сына есть два существования, два акта бытия (лат. *esse existentiae*). Иисус, будучи Единым Божественным Лицом, есть вместе с тем и человеческий индивид. Он достигает совершенства в Своей человечности, ибо Его устремленность к Богу, открытость Богу, как и присутствие Божественного в Нем, имеют абсолютно уникальный характер, обусловлены сверхъестественным характером ипостасного соединения.

Св. Фома и Дунс Скот приходят к противоположным выводам еще и потому, что вкладывают разный смысл в понятие «личность» (или «ипостась»). Согласно определению, принимаемому Фо-

<sup>1</sup> Эту мысль св. Фомы можно пояснить на следующем примере. Некий конкретный человек может быть, скажем, профессором. Однако «профессорство» не является некой новой формой его бытия, добавляемой к его «бытию человеком». «Бытие профессором» – это один из моментов его личного бытия, один из аспектов его существования. В существовании того же человека могут быть и другие аспекты, как-то: «бытие мужем», «бытие отцом», «бытие общественным деятелем» и т.д. и т.п. Тем не менее, его существование остается единым. У человеческой личности есть только одно бытие, одно существование, одна экзистенция, которая, однако, может включать множество аспектов. Определение типа: «это – профессор», по отношению к данной личности было бы неполным и не вполне корректным. Лучше сказать: «Это – человек (имярек), являющийся профессором, отцом семейства, общественным деятелем и т.д.».

Применяя тот же ход рассуждений к Воплотившемуся Сыну, мы можем утверждать, что «бытие человеком» представляет собой один из аспектов Его единого Божественного существования после Воплощения. В Воплощении не возникает некий новый индивид, новое существо. Просто Бог-Слово (вне Воплощения – «только» Бог) становится еще и человеком, принимает человеческие душу и тело, а также совокупность присущих им свойств и качеств, обозначаемых в совокупности словом «природа».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

мой, личность есть актуальное и индивидуальное бытие разумной природы. «Разумная (или духовная) природа» сама по себе есть абстрактное понятие. Но как конкретно существующий индивид она есть «личность». Отсюда следует, что у одной личности есть только одно существование. Со своей стороны, Дунс Скот определяет понятие «личность», скорее, негативно. Личность – это то, что уникально и не может передаваться кому-то другому; то, чем нельзя поделиться с кем-то другим. Нельзя одновременно быть «этой» и «еще какой-то» личностью. Уникальность личности обусловлена уникальностью ее происхождения: у каждой личности обстоятельства ее появления на свет свои собственные и исключительные. Акт же бытия, делающий личность реальной, Дунс Скот помещает «по стороне» природы, которой эта личность обладает. Вообще одна и та же личность может существовать «в многообразных формах» и «по-разному». Исходя из таких соображений, Скот готов признать, что Единство Ипостаси воплощенного Слова не исключает со-существования в Нем двух «я», двух относительно автономных центров бытия и действия<sup>1</sup>.

Отстаивая относительно самобытный характер двух естеств в Единой Личности Иисуса, Дунс Скот пришел к выводу о существовании двойного отношения сыновства, связывающего воплотившееся Слово с Богом-Отцом. Нет ничего удивительного, что оппоненты обвиняли его в несторианской ереси. В ответ, Дунс Скот замечал, что признает в Иисусе Христе только одного Сына и одну Личность Логоса. Однако, в силу факта Воплощения, эту Личность связывают с Личностью Отца отношения двоякого рода: как Бог, Он «предвечно рожден» от Отца; а как человек – «усыновлен» Святой Троицей.

Любопытным представляется и спор о мотивах воплощения Бога-Слова, некоторое время бывший предметом разногласий представителей доминиканской и францисканской школ. На вопрос «воплотился бы Бог, если бы человек не согрешил?», св. Фома – в согласии со Священным Писанием и Святоотеческой традицией – отвечает, что непосредственной причиной вочеловечения Бога является грех Адама. До грехопадения Адам имел все необходимое, чтобы, с помощью Господа, достичь окончательной цели «обожения». Согрешив, он утратил эту способность, и пришедший на землю Сын Божий и Сын Человеческий ему ее вернул.

Между тем, Дунс Скот исходит из совсем иных предпосылок. Ссылаясь на Книгу Притчей (Притч 8,22: «Господь имел Меня началом путей Своих...») и Послание к Колоссянам (Кол 1,15-17: «Христос есть начаток всякой твари...»), он настаивает, что Посредником и Целью всего творения является не просто Сын-Слово, но Слово Воплощенное. Достижение сотворенным миром его окончательного состояния подразумевает и дар воплощения Сына. Божий замысел творения включает, как свою неотъемлемую часть, и Воплощение. Столь великое событие попросту не могло быть следствием такого зла, каким является грех. Это Бог от века решил воплотиться, а не человек, согрешив, вынудил

<sup>1</sup> Возвращаясь к нашему примеру из сноски <sup>1</sup> на стр. 89, заметим, что для Дунса Скота «бытие профессором», «бытие мужем и отцом», «бытие общественным деятелем» и т.д., остаются (относительно) самостоятельными актами бытия, приписываемыми, правда, «этой» (одной и той же) личности. Если перевести эти абстрактные рассуждения в более близкую нам психологическую плоскость, можно, пожалуй, согласиться, что данный подход не лишен оснований. Один и тот же человек может быть, скажем, требовательным, жестким начальником и, одновременно, мягким, любящим, безмерно снисходительным мужем и отцом. В таком случае мы говорим: «это – совершенно другой человек», или: «в нем живут два разных человека».

Применяя тот же ход рассуждений к Воплотившемуся Сыну, мы приходим к выводу, что Бог-Слово, «вочеловечиваясь», в действительности становится тварным индивидом, чье бытие не тождественно Божественному бытию Логоса. Слишком уж различаются «Божие» и «человеческое», слишком уж «по-разному» они существуют. Тем не менее, обе формы бытия принадлежат одному и тому же Божественному Лицу или Ипостаси.

В заключение отметим, что, согласно мнению многих историков и культурологов, мышление св. Фомы вдохновлялось интуицией целостности и гармоничности существующего мира, а мышление Дунса Скота – интуицией его «кризисности» и раздробленности. В некотором смысле Дунс Скот предвосхитил тенденции Нового Времени, разрушившие стройную картину Средневекового мирозерцания.



## ***Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа***



Его к действию. Конечно, всеведущий Бог, предвидел грехопадение человека, но не оно, а собственная любовь, целиком свободное, ничем не обусловленное решение побудили Его стать человеком и тем дополнить Свое дело Творца и Благодетеля всего сущего.

На вопрос, «а зачем Бог вообще сотворил мир?», Дунс Скот отвечал: «Бог желает, чтобы Его любил еще кто-то, кроме Него Самого». Притом Бог желает совершенной любви к Себе. Таковой может быть лишь любовь воплотившегося Сына: Бога и, одновременно, человека. В лице Иисуса Христа совмещаются дарующая себя, жертвенная любовь Бога к творению, и ответная, устремленная к полноте совершенства любовь твари к Создателю. В конечном итоге, цель Воплощения – не просто восстановить разрушенный грехом порядок, а засвидетельствовать свободный дар Божий сотворенному Им миру. Этот Дар есть Сам Бог, соединившийся со Своей тварью неразрывным, ненарушимым образом.

### **Христология Нового времени. Проблема самосознания земного Иисуса**

Происшедшие, начиная с эпохи Возрождения, изменения в общем интеллектуальном и духовном климате цивилизации можно кратко охарактеризовать как «поворот к конкретному земному человеку во всем своеобразии его индивидуальности». Достижения человеческого разума, художественного творчества, исторических деяний вызывали отныне не меньшее, а порой и большее восхищение, нежели «дела Божии». Это мировоззрение, получившее название «гуманистического», постепенно получило абсолютное преобладание на Европейском континенте. В центре его внимания оказался человек, в котором становятся явными все возможности «человеческого», многообразие присущих человеческой природе талантов, способностей и качеств. «Талантливый человек» превращается в предмет самого настоящего культа, в чем-то близкого культу религиозному. В эти столетия возник и по-настоящему расцвел жанр личной биографии выдающихся деятелей истории, науки и культуры. Книжные серии, посвященные «жизни замечательных людей», заняли одно из самых видных мест на библиотечных полках.

Гуманистическое мышление выразило себя в целом ряде форм, одни из которых, как, например, просвещенческий рационализм и выросшие на его почве агностицизм и материализм, полностью порвали с христианским наследием древности и средневековья. Другие продолжали позиционировать себя в рамках христианской традиции, однако сама эта традиция должна была отныне интерпретироваться по-другому – в свете нового, иного, чем прежде, переживания христианской веры. Насущным требованием эпохи стало «очеловечение» или «гуманизация» Иисуса. И в античности, и в средневековье Христос воспринимался почти исключительно как Всемогущий и весьма далекий от человека Бог, предмет благоговейного поклонения и догматических утверждений, облеченных в абстрактную терминологию. «Такой Христос» не удовлетворял уже «отцов Реформации». «Познавать Христа – это значит познавать Его благодеяния, а не то, что академические богословы учат о Его



#### **Контрольное задание**

*Что, с Вашей точки зрения, является наиболее интересным в средневеково-схоластических интерпретациях Христологического догмата?*





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

природах и способах Воплощения», - замечал один из них, Филипп Меланхтон. С этой точки зрения, лишь Христос в Его конкретной и неповторимой человеческой индивидуальности, в конкретных исторических обстоятельствах Его жизненного пути способен пробуждать искреннее и свежее религиозное чувство: теплоту любви и сострадания, желание «подражать» Ему, стремление воплотить «нравственный идеал Христа» в своей собственной жизни. Неслучайно XIX столетие было ознаменовано рождением нового литературного жанра – жанра «биографии Иисуса Христа»<sup>1</sup>. Беллетризованные жизнеописания Иисуса, других новозаветных персонажей, стали популярным благочестивым чтением на Европейском континенте. Во многом они исполняли ту же роль, что в прежние века «Жития святых», и в этом смысле их значимость трудно переоценить. С другой стороны, сочинения такого рода не только «приоткрывали», но и в известной мере «скрывали» реально-исторического Христа. Их авторы порой следовали своим субъективным вкусам, отдавали должное «веяниям своего времени», а при недостатке объективной информации давали волю своей благочестивой фантазии.

Также и богословие не могло оставаться в стороне от требований эпохи. Заметим, что богословское исследование не может быть полностью изолировано от состояния дел в философии. Именно философия снабжает теологию понятийным инструментарием, основными методическими приемами постановки и разрешения проблем. Между тем, XVI – XX века были ознаменованы рождением «новой философии», повернувшейся лицом от «теории сущностей» к «изучению реально существующего».

В схоластической философии различались «сущность» вещи (лат. *essentia*) и ее «существование» (лат. *existentia*). «Сущность» познается интеллектом, выражает себя в интеллектуальном понятии и вступает с другими «сущностями» в причинно-логические связи. «Существование» же (или «экзистенция») познается исключительно в непосредственном опыте, как самоочевидная данность. Схоластика, взявшая за основу учение Аристотеля, полагала, что анализ логических связей между «сущностями» дает адекватную и исчерпывающую картину окружающего мира. Философия Нового Времени, напротив, обратилась к непосредственному опыту, эксперименту, отказываясь от отвлеченных умозаключений, от «витания» в мире чистых понятий. Следующим шагом стала постановка проблемы человека, как познающего субъекта.

При этом существенно изменилась трактовка понятия «личности» (греч. *χρηστας*; лат. *persona*, *subsistentia* или *suppositum*). Для античных и средневековых философов, для Отцов Церкви и выдающихся схоластических богословов, «личность» была понятием онтологическим. Этим понятием описывалось актуальное бытие духовного, наделенного разумом и свободной волей существа. В философии же Нового Времени, как и в повседневном словоупотреблении, «личность» стала понятием психологическим. С этой точки зрения, личность есть конкретно-существующий субъект познания и действия, автономный центр психических актов (чувственного опыта, интеллектуального размышления, эмоций, желаний, решений и т.д.) во всем своеобразии и индивидуальной неповторимости их содержания. Познание окружающего мира, как и познание Бога, есть дело личности и начинается с ее непосредственного психического опыта. А потому, задаваясь вопросом об объективной значимости такого познания, невозможно игнорировать реальный познающий субъект – «личность», необходимо обратиться к анализу ее внутренней структуры, за изменчивыми психическими актами вычленив их постоянное ядро и, тем самым, ответить на вопрос: «как вообще возможно познание?», и: «как именно мы что-либо познаем?».

<sup>1</sup> В XIX столетии одним из самых популярных опытов такого рода стала «Жизнь Иисуса» Э. Ренана. Автор этого сочинения, хотя по-своему и восхищается Иисусом, в целом стоит на позициях рационалистического агностицизма. Христос у него – это всего лишь восторженный иудейский раввин и проповедник общечеловеческой морали. Появлялись, однако, и биографии Христа, написанные с ортодоксально-церковных позиций. В числе последних значительных произведений этого жанра можно упомянуть книгу о. А. Меня «Сын Человеческий», вышедшую в 60-х годах XX столетия.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Если же перенести этот подход на область богословского знания («знания о Боге»), то здесь ход рассуждений, в общих чертах, является следующим. Откровение Бога возведено Иисусом Христом. Иисус Сам «знал» Бога и «поделился» этим знанием с людьми. «Знание Бога» было дано Иисусу в Его внутреннем, психическом опыте. Отталкиваясь от Его психических ощущений, от анализа Его «религиозного мировосприятия» и «нравственного понимания», мы можем умозаключить, «Кто же такой Христос», «Кто такой Бог», и, «что значит – жить в Боге». Таким образом на первый план выходит проблема самосознания Иисуса, а христология в известной мере отождествляется с «психологией Христа». Проблема эта весьма осложняется тем, что земной Иисус не относится к числу наших современников. О Нем, как о реальном Субъекте «Божественного познания», имеются письменные данные (четыре Евангелия), не являющиеся, однако, Его «исчерпывающей биографией». Таким образом проблема «самосознания Христа» может быть решена лишь путем более или менее достоверной реконструкции Его исторического облика.

Масштабной попыткой такой реконструкции стала деятельность либерально-протестантской школы, продолжавшаяся на протяжении всего XIX и первой половины XX столетий. Библиисты, историки Церкви и теологи этого направления, по сути, отказались от веры в «материальное вторжение» Бога в историю, а значит – и от веры в Его «действительно-материальное» Воплощение в человеческое естество, считая подобные взгляды отголоском мифологического мышления прежних эпох. Свидетельства Священного Писания, учение Отцов Церкви и догматические постановления Соборов, по мнению либеральных теологов, не должны восприниматься как суждения о действительном бытии реально-исторической личности по имени «Иисус Христос». Они лишь характеризуют представления о Нем церковной общины, представления, во многом навеянные духом давно ушедших времен, продиктованные донаучными взглядами, мифотворчеством, заимствованием из прежде существовавших религий (иудаизма и языческих культов), благочестивым воображением, идеологическими потребностями и т.д. и т.п. Необходимо, следовательно, отделять веру *во* Христа от веры [в Бога] Самого Иисуса; различать «догматического» Христа от исторического Иисуса; за словами *о* Христе искать слов реального Иисуса и т.д. Так со всей отчетливостью встала проблема «Иисуса истории и Христа веры»<sup>1</sup>.

Под пером авторов либеральной школы христология, по сути, превратилась в «иисусологию», занятую поиском ответа на вопрос: «так каким же в действительности был Иисус, живший на земле две тысячи лет назад?». Ответы на этот вопрос давались различные. На протяжении всего XIX столетия доминировал образ «Иисуса, проповедника нравственности», неизменных норм общечеловеческой морали. О Его Божественности можно говорить лишь в переносном смысле: присущая любому человеку религиозная и этическая связь с Богом реализовалась в Нем в исключительной мере. В начале XX столетия в Иисусе стали видеть иудейского апокалиптику, верующего в скорое коренное ниспровержение традиционных религиозных и общественных структур. На смену Христу-апокалиптику, в свою очередь, пришел более модный образ странствующего проповедника житейской мудрости и мистики «слияния с Абсолютом». Наконец, наиболее радикальные представители протестантской критики пришли к выводу, что об историческом Иисусе мы, в сущности, не можем знать ничего, кроме того, что Он в действительности существовал и был казнен по приговору Римского суда. Для верующего человека остается, правда, актуальным «Христос керигмы», т.е. Христос церковной проповеди, открывающий возможность выбора подлинного существования «по Богу» и «в Боге». Этот «Христос», однако, не имеет почти никаких исторических корней в реальном существовании человека-Иисуса. Таким образом «круг замкнулся», и «поиск исторического Иисуса» пришел к собственному самоотрицанию.

<sup>1</sup> См. об этом в статье «Образ Христа в Евангелиях», помещенной в 4-ой тетради.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Совсем иного подхода к тем же проблемам придерживается Католическая Церковь. По ее убеждению, Распятый и Воскресший Христос присутствует в жизни Своей общины не как «воспоминание», и не потому, что «продолжается Его дело», а во всей реальности Своего Личного бытия. Он реально приходит к верующим в Святах Таинствах, других дарах благодати, а также в Своем слове. По этой причине, повседневная церковная проповедь, умозаключения Отцов и Учителей Церкви, постановления церковного Учительства – это не только слово человеческое, но и Слово Самого Христа. Ныне существующая Церковь – это прямая наследница общины земного Иисуса, общины, собранной апостолами в послепасхальную эпоху. Как и в прежние времена, Иисус наполняет ее Святым Духом, «питает и греет ее» (Еф 5,29). Вот почему мы не имеем права отвергать ни одного церковного догмата, включая, разумеется, и Христологический догмат. Мы не можем считать их «пережитком ушедших эпох», мы можем лишь заново углубляться, заново вникать в их смысл.

В то же время, католическое богословие далеко от того, чтобы считать «поиск исторического Иисуса» праздным занятием. Напротив, реальность Боговоплощения, материальное вхождение Бога в историю, утверждаемое Халкидонским догматом, по существу подразумевает и даже делает необходимым такой поиск. Попытки реконструкции самосознания исторического Иисуса в свете более глубокого познания Его эпохи, Его религиозного и культурного окружения, помогают обогатить и освежить нашу веру, а кое в чем – и «исправить» ее. То, что наш путь к Богу пролегает через человечество воплотившегося Сына, представлялось несомненным как Святым Отцам, так и великим теологам Средневековья. Выводы «исторического поиска», поскольку такой поиск предпринимается на подлинно-церковной почве, с одной стороны, приближают нам Иисуса, вводят Его в контекст нашей повседневной жизни (ибо человеческая реальность, несмотря на значительные внешние изменения, остается во многом той же, что и две тысячи лет назад), а с другой стороны – дают нам возможность почувствовать себя Его современниками. Наше религиозное чувство станет от этого еще сильнее, а призыв следовать за Христом в своих уникальных личных обстоятельствах обретет реальные очертания.

Возвращаясь к проблематике теоретической христологии, прежде всего отметим, что в по-Тридентскую эпоху исключительное значение приобрели богословские положения томизма. Именно богословие св. Фомы Аквинского и его учеников стало «классикой» католического богословия и было положено в основу преподавания в семинариях и богословских учебных заведениях (т.н. «школьное богословие»). Такой же классической стала и томистская формулировка Халкидонского догмата: в человеческой природе Иисуса Его человеческая личность замещается личностью Второго Лица Святой Троицы; человеческая природа Иисуса актуализируется Божественным бытием Логоса, иначе говоря, у Иисуса, строго говоря, нет человеческой экзистенции; это Божественный Логос, как единственный Субъект Воплощения, существует («экзистирует») в двух природах: нетварной и тварной, Божественной и человеческой.

Между тем, подобные выводы, верно воспроизводящие дух и букву древних Соборов, не выглядят столь уж безупречными с позиций «нового мышления». Что есть человеческая природа, лишенная притом своего личностного характера, своей человеческой субъективности? – может спросить некто, руководствующийся представлениями «философии субъекта». Ведь в рамках этого подхода, утвердившегося еще в XVIII столетии, человек – это и есть субъект самосознания, свободного самоопределения и развития. Там, где нет человеческого «я», нет и человека, или, по крайней мере, человеческая природа существует неким «ущербным образом».

Не меньше проблем порождает и вопрос о человеческой экзистенции Воплотившегося Слова. Определением человека в схоластике было: «человек есть субстанция, складывающаяся из нематериальной, бессмертной души и материального тела». Однако для современных вариантов

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



философской антропологии (учения о человеке) решающим в определении человека является как раз человеческая экзистенция, «способ бытия человеком».

С точки зрения «новой антропологии», просто указать на «душу и тело» значит, не сказать ничего. Человек – это тот, кто «существует по-человечески», чье бытие имеет принципиальные характеристики «человеческого бытия». К числу таких характеристик (*экзистенциалов*) относятся, среди прочего, следующие: «бытие в мире», т.е. необходимая вовлеченность в природную и культурную окружающую среду; «историчность», т.е. обусловленность конкретными обстоятельствами времени, «духом эпохи», данностью переживаемого исторического момента; «экзистенциальный страх», порожденный ощущением хрупкости и ненадежности собственного бытия, что вызывает «озабоченность», цель которой – обеспечить продолжение собственного существования, снабдить его всем необходимым; «смертность», поскольку человеческое существование неминуемо включает физическую смерть, как свой последний горизонт, как свою окончательную перспективу; «открытость Иному», благодаря которой становятся возможными религия и вообще сверхлические цели земного человеческого бытия и т.д.

Если же Иисус, хоть и имел человеческие душу и тело (такие же, как и у нас), но существовал «не как мы», «по-другому», то можно ли в этом случае говорить о реальном «вочеловечении» Бога?

Эти и подобные проблемы обусловили появление ряда теорий ипостасного соединения, дополняющих томистское учение, а, отчасти, и альтернативных ему. Интересную гипотезу, в частности, предложил францисканский теолог Деодат де Бали (ум. в 1937 г.), воскресивший христологические воззрения школы Дунса Скота и придавший им более современную окраску. Согласно этой концепции, Богочеловек есть единое, основанное на бытии целое, состоящее, однако, из двух компонентов – Сына-Слова и человека Иисуса, принятого через Слово. Оба они являются «иным и кем-то иным». Тем самым, в Богочеловечестве Воплотившегося Сына различаются «два Я», два носителя самосознания и действия. Оба связаны посредством «физической и трансцендентальной зависимости», вследствие чего между ними возникает «дуэль любви». Проще говоря, в онтологически-единой Личности воплощенного Слова сосуществуют два субъекта, «две личности» (в психологическом смысле), а диалектика их взаимоотношений составляет внутреннее содержание Его жизни. Эта теория, однако, почти не имеет подтверждений в Священном Писании: ведь, согласно свидетельствам Евангелий, «дуэль любви» разворачивается между Иисусом и Его Небесным Отцом, а никак не между человеческим самосознанием Христа и Его «вторым Я» – внутренне присущим Ему Логосом. Ни в Писании, ни в Традиции мы не найдем удостоверений такого «внутреннего диалога» Иисуса с Самим Собой.

Но и в рамках томистского «школьного богословия» некоторые теологи считали возможным говорить если не о «человеческом субъекте» и «человеческой личности» Иисуса, то, по крайней мере, о Его «человеческой индивидуальности» (= «психологический субъект», «личность в психологическом смысле»), со всей ее конкретной религиозно-исторической, культурной, психической обусловленностью. В связи с этим вновь поднимался вопрос самосознания Иисуса, который иногда принимал такую форму: «где именно находится субъективно-психическое “я” воплотившегося Бога, психологический центр Его ощущений, мышления и воли? По Его “человеческой” или по Его “Божественной” стороне? Сознал ли Он Себя, прежде всего, Богом, или, прежде всего, человеком?».

Классически-томистский ответ гласил: Божественное «Я» Логоса является единственным центром мышления и действия; в Иисусе Христе не только онтологически, но и психически существует одноединственное Божие «Я», которое непосредственно сознается Его человеческой природой. Не только прославленный, но и «исторический» Иисус со всей отчетливостью сознавал Себя Богом. В таком случае, именно Евангелие от Иоанна точнее всего отображает внутренний опыт воплотившегося Сына.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Однако ряд видных теологов отстаивал иную точку зрения. Человеческое самосознание Иисуса – это реальность. Воплотившийся Сын сознавал Себя человеком, мыслил, любил, принимал решения и действовал как человек. В Своем человеческом сознании Он не был всеведущим, но обучался, «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости» (Лк 2,40). Он был «человеком своего времени», впитавшим традицию предков, живо откликавшимся на актуальные нужды современников. Он, подобно нам, «ходил верою» (ср. Евр 12,2); не все замыслы Божии были известны Ему изначально (ср. Мк 13,32); возможно, что сознание глубин Собственного Богосыновства приходило к Нему постепенно; возможно, что на первых этапах Своего служения Он связывал пришествие Царства Божия не со Своей Крестной смертью, а с успехом проповеди покаяния Израилю и лишь позднее осознал необходимость Голгофской Жертвы, принял ее как волю Отца (ср. Мк 14,33-35). Онтологическое единство Иисуса с Отцом (Сын, предвечно рожденный от Отца) в плоскости Его человеческого самосознания проявлялось как сверхъестественное «видение Бога»<sup>1</sup> (отношения с Богом-Авва). Ощущение такой связи выражалось в обращении к Богу «Отче» в личной молитве, в свидетельстве о Боге Израиля, как о Своем Отце. Человеческий разум Иисуса был погружен в Бога, а Его человеческая воля, всецело устремленная к Отцу, питалась Божьим вдохновением (ср. Ин 4,31-34). Потому-то Иисус-человек был не «условно безгрешен» (фактически не согрешил, хотя вполне мог бы), но действительно безгрешен и абсолютно свят. С другой стороны, Его искушения во плоти не были «игрой»: они стоили Ему реальных душевных трудов и побеждались усилием Его человеческого выбора. В таком случае, именно описания синоптических Евангелий точнее всего передают внутренний опыт воплотившегося Сына.

В энциклике папы Пия XII *Sempiternus Rex* («Вечный Царь»), изданной по случаю 1500-летней годовщины Халкидонского Собора (1951 г.), было уточнено, что догматическое определение Халкидона исключает существование двух онтологических субъектов во Христе. Однако вопрос об относительно самостоятельной психологической субъективности Иисуса-человека (Его человеческом самосознании) оставлялся открытым. Больше того, была подтверждена обоснованность психологического изучения Его человеческой реальности.

Со своей стороны, Отцы II Ватиканского Собора сочли нужным специально заострить внимание на действительности человеческого начала в Воплотившемся Сыне: *«Ибо Он, Сын Божий, через Свое воплощение некоторым образом соединился с каждым человеком. Человеческими Своими руками Он трудился, человеческим разумом Он мыслил, человеческой волей действовал, человеческим сердцем любил. Рожденный от Девы Марии, Он поистине стал одним из нас, уподобившись нам во всем, кроме греха»*<sup>2</sup>.



### **Контрольное задание**

*Насколько полезными, с Вашей точки зрения, являются попытки «психологической реконструкции» облика Иисуса? Какие из них оказали наибольшее влияние на Вашу духовную жизнь?*

<sup>1</sup> В традиции католического мистического богословия такое сверхъестественное видение Бога получило наименование «блаженного созерцания». Дар «блаженного созерцания» был присущ некоторым святым, но и у них он не проявлялся постоянно. «Блаженное созерцание» станет уделом спасенных лишь по ту сторону земного существования. Однако Иисус, как воплощенный Сын, непосредственно созерцал Бога на протяжении всей Своей жизни, возможно, за исключением времени страданий на Кресте. Ср.: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15,34).

<sup>2</sup> Пастырская Конституция о Церкви в современном мире *Gaudium et spes*, п. 22.



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Предшествующая богословская традиция, как и направления, указанные богословской мысли II Ватиканским Собором, подготовили попытки современной интерпретации Христологического догмата.

### Современные интерпретации христологического догмата

Новые интерпретации Христологического догмата вдохновляются стремлением преодолеть тот дуализм Божественного и человеческого в понимании личности Иисуса Христа, который оставался неразрешимой проблемой для прежней богословской традиции. Так крупнейший католический богослов XX столетия Карл Ранер считает существенным недостатком «школьного богословия» мышление о Божественной и человеческой природах в категориях статики, самозавершенности, неспособности к свободному движению. Духовная природа рассматривается здесь по аналогии с предметами материального мира, в то время как принципиальнейшей чертой духовного существа является внутренний динамизм, свободное самополагание, диалектика отношений «Я – Ты», «Я – Оно». К. Ранер интерпретирует Халкидонский догмат, используя разработанный им метод, получивший название трансцендентально-антропологического<sup>1</sup>. Он назван «антропологическим», ибо исходной точкой здесь является человек в его реальном земном существовании. Он назван «трансцендентальным», ибо речь идет о выявлении фундаментальных структур человеческого существования, о том «главном», что проникает собой все психические акты человеческой личности и предшествует им.

Термин *трансцендентальный* использовался в схоластической философии и указывал на нечто, присущее всем индивидуальным предметам, всему существующему. *Трансценденталиями* являлись «бытие», «истина», «благость», «красота». В учении Иммануила Канта *трансцендентальными* назывались основополагающие структуры человеческого рассудка, которыми определяется сам характер человеческого познания. К. Ранер использует термин «трансцендентальный» и в схоластическом (то, что проникает собою всю человеческую реальность), и в кантовском смысле (то, что определяет собой характер постановки любых проблем и характер формулируемых ответов).

По-своему продолжая традицию св. Августина, применяя притом инструментарий немецкой идеалистической философии, от Канта и Гегеля до М. Хайдеггера<sup>2</sup> включительно, Карл Ранер заново определяет сущность «человеческого».

Человек отличается от животных не только более высоким уровнем интеллекта, способностью изготавливать орудия труда, вырабатывать сложные формы общежития... Специфика человека в чем-то ином. В отличие от других живых существ, он никогда до конца «не растворяется» в окружении, а стремится превзойти свой собственный уровень. Иначе говоря, человек принципиально «открыт», нацелен на самопреодоление или самотрансцендирование.

Из всех живых существ лишь человек способен задаваться вопросом о смысле собственной жизни, о смысле собственной смерти, о смысле бытия в целом. Животные с течением времени приобретают жизненный опыт, но только человек способен к осмыслению этого опыта, только он «проделывает опыты с опытом», подводит итоги пройденного пути и намечает цели на будущее. Для животных их смерть – это физиологический факт, а для человека – акт личного существования, последний в цепи актов его земного бытия.

<sup>1</sup> Учение Карла Ранера о Богочеловечестве мы излагаем, главным образом, по его сочинению «Основы веры» (*Grundkurs des Glaubens*), М. 2006. Некоторые цитаты приводятся по изданной на русском языке книге кардинала Вальтера Каспера «Иисус Христос». См.: В. Каспер. Иисус Христос. М. 2005. Стр. 49-56, 324.

<sup>2</sup> М. Хайдеггер – крупнейший философ XX столетия, основоположник философского направления, названного «экзистенциализмом».



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Здесь необходимо отметить, что только человек заранее знает о собственной смерти. Он сознательно идет ей навстречу. Это знание само по себе представляется частью его умирания, его смерти, что и отличает человеческую смерть от «издыхания» животного. С одной стороны, можно говорить о медицински-установленном факте смерти, фиксация которого подтверждает прекращение жизненных процессов в организме человека. Но ведь кроме биологического организма, которым был человек, существовало еще нечто, а именно: его личность с любовью, верностью, болью, ответственностью, свободой... И тогда возникает вопрос: почему же всё это должно кончатся?

Человек «вопрошает», а потому способен превзойти и преодолеть накладываемые средой ограничения. В этом – источник его свободы. С другой стороны, та же способность вопрошать несет в себе семя страдания. Животное, если оно здорово физически, чувствует себя бодрым и веселым. Только человек способен испытывать скуку, ощущать себя недовольным и несчастным.

Итак, постигая свою ситуацию, человек открывает в себе неустранимое противоречие между жадой бессмертия и фактической смертностью, необъятностью собственных замыслов и планов и фактической ограниченностью возможностей, тягой к безграничной свободе самореализации и фактическим порабощением «стихиями мира сего». По выражению Ранера, «человек – это сведенная к себе самой неопределенность, указующая в своей нищете на тайну полноты». Противоречия не просто «присутствуют в человеческом сознании». Человек сам по себе есть вопиющее противоречие. Он – «проблема для себя самого»; он не просто «дан», а «задан» себе самому. Поэтому он может вопрошать, поэтому он постоянно находится «в пути». Но куда же ведет этот путь?

Человек осознает собственную «конечность» (т.е. фактическую нереализованность, ограниченность). Животное тоже является «конечным», но при этом своей «конечности» не осознает. «Видеть» собственную «конечность» можно лишь с позиции «бесконечного». «Бесконечное» – это «нечто иное» по сравнению с ограниченным человеческим бытием. Тем не менее, оно некоторым образом принадлежит к структуре человеческого существования, составляет его необходимую предпосылку, необходимое условие. Человек по самой своей природе «открыт бесконечному», «Иному», иначе бы он просто не смог существовать «как человек». Эту принципиальную отнесенность человека к «Иному бесконечному» К. Ранер назвал «сверхъестественным экзистенциалом» (напомним, что «экзистенциалами» в современной философской антропологии называются качественные характеристики человеческого существования).

«Бесконечное Иное» входит в круг человеческого сознания вместе с жизненным опытом и через него. Там, где в «Ином» видят всеохватывающую тайну, сокровенный смысл всего сущего, как и смысл собственной жизни, становится возможным религиозный опыт. Тогда «бесконечное Иное» называют Богом и пытаются разгадать Его волю, скрытую в земных событиях.

Конечно, переживание «бесконечного» далеко не всегда порождает представления о Боге-Личности, как это свойственно монотеистическим религиям. В истории человеческой мысли мы находим самые разные определения «бесконечного». Философы-платоники отождествляли его с непознаваемым «Единым». Пантеисты от стоиков до Спинозы идентифицировали его с «природой», как единством духовного и материального. Гегель видел в нем Абсолютный дух, познающий себя через процесс становления мира. Атеизм отрицал всякую «инстанцию», стоящую над человеком, зато провозглашал наивную веру в прогресс и безграничные возможности человечества. Наконец, «бесконечное» может и вовсе оказаться чем-то «забытым», анонимным и безымянным, как это часто имеет место в современной цивилизации. Но и в этом случае «тоска по бесконечному» все же обретает голос, проявляя себя в крайне искаженных формах (различные идеологии, поп-идолы, психические расстройства и т.д.).

Изначальную устремленность человека к Богу очень остро переживал св. Августин. «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе», - писал он в своей «Испове-

## *Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа*



ди» (I, 1, 2). В других случаях эта «потребность в Боге» практически не ощущается человеком. Однако есть нечто общее между верующими и неверующими людьми. И те, и другие в тайне стремятся «быть как Бог» или даже «быть Богом». «Быть Богом» означает для человека преодолеть собственную «конечность», т.е. несвободу, ограниченность, смертность; до конца реализовать себя в свободном творчестве, в изобилии жизни, победе над смертью, радости и любви. Таким образом оказывается, что Бог есть «инобытие»<sup>1</sup> человека, т.е. предел его желаний, окончательная цель его пути. Человеческая природа жаждет не только внешнего, но сущностного преображения, того, что Святые Отцы называли «обожением». Человеческое бытие хочет стать «бытием Бога». Вместе с тем, «Бог», или «бесконечное Иное», всегда остается «горизонтом» нашего жизненного пути. Сколько бы мы ни шли, линия горизонта будет все так же далека; мы ни на шаг не приближаемся к ней. Попытки «быть как Бог» на практике оборачиваются тягчайшими трагедиями. Желание превзойти себя самого «вложено» в человека, но осуществить его – не в человеческих силах. По этой причине ситуацию человека в мире можно описать как «отчаянную». Его «крайняя нужда» может быть удовлетворена лишь извне, и мы – христиане – верим, что это величайшее событие уже совершилось.

До сих пор, излагая точку зрения К. Ранера, мы формулировали ответ на вопрос: «кто такой человек?». Теперь настало время задаться вопросом: «Кто такой Бог?». Человек кое-что знает о себе самом, однако Бог, как «бесконечное Иное», остается для его разума загадкой до того момента, пока Он Сам не поведаст нечто о Себе. Откровение Бога в Истории Спасения, письменно зафиксированное в Библии, недоказуемо и невыводимо из естественных предпосылок. Его лишь можно принять на веру. Но коль скоро это произошло, наш разум может снова включиться в работу и пуститься на поиски интересующих его ответов.

Кем же открывается Бог на страницах Священного Писания? Вечным, Всеведущим, Всемогущим... К. Ранер, однако, считает важнейшими чертами библейского Бога Его безграничную свободу (что идентично всемогуществу) и столь же безграничную любовь. Любовь Бога – одаривающая, расточающая себя, и, притом, неиссякающая. Свобода в любви определяет динамику Божественной природы, которую Ранер называет само-уделением. Бог дарит не «что-то», Он дарит Самого Себя. Акт сотворения мира был актом Божественной любви. Но Бог «не остановился» на этом. Человек – это тварное существо – способен «вопросать о Боге», «искать Бога», «стремиться к Богу». И тогда логика самоуделения побудила Бога отдать Себя человеку, причем полностью, абсолютно, без остатка...

Событие Христа – это и есть событие предельного само-уделения Бога человеку. Бог, в Лице Своей Второй Ипостаси, отождествил Себя с человеческим индивидом, Иисусом из Назарета, абсолютным образом идентифицировал Себя с ним. Человек-Иисус – это «инобытие» Бога. Бог – это «инобытие» человека-Иисуса. Человек-Иисус – это «само-уделившийся» человечеству Бог. Вопрос, каким же образом Бог мог стать человеком, не переставая притом быть Богом, К. Ранер считает вполне разрешимым, если не упускать из виду динамику Божественной и человеческой природ.

В Своей абсолютной свободе («всемогуществе») Бог не связан собственной «Божественностью». Истинная сущность Бога – не в господстве, не в сиянии славы, а свободном само-уделении любви (ср. стих Флп 2,6, один из грамматически-допустимых переводов которого может звучать: «Он [Христос], будучи существом Божьим, не держался за равенство с Богом...»). Бог есть бесконечная, неистощимо-расточительная любовь. И эта сущность Бога остается неизменной в Его «вочеловечении». До конца

<sup>1</sup> Иногда используемый Ранером термин «инобытие» («Бог – это инобытие человека». «Человек – это инобытие Бога») был введен Гегелем. С его помощью этот философ описывал диалектические превращения одного вида бытия в другой в ходе процесса становления мира.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

отождествляя Себя с человеческим индивидом, Иисусом из Назарета, в действительности становясь им, Бог не перестает быть Богом. Он не отказывается от Своей сущности, напротив, в полной мере являет ее.

Итак, справедливым является утверждение: «Бог есть человек Иисус». Но верно и обратное: «Человек-Иисус есть Бог». Бытие человека-Иисуса есть бытие Бога. Во время земного служения Иисуса Его «бытие Богом» оставалось в значительной мере сокрытым, непознанным; зато в событии Пасхи оно было явлено во всей полноте.

Согласно К. Ранеру, в событии Иисуса Христа пересеклись два динамических потока: «нисходящее» само-уделение Божией любви и «восходящее» устремление человека, взыскующего Бога. Оба движения – от Бога к человеку и от человека к Богу – «совместились» в Иисусе, чем и был преодолен Бого-человеческий дуализм: Бог стал человеком, не переставая быть Собой, но и Иисус реализовал стремление человечества «быть Богом». Тем самым во Христе осуществились все сокровенные чаяния человеческого естества. «Вочеловечение Бога – высшее неповторимое событие сущностной реализации человеческой реальности», - как говорит об этом сам К. Ранер.

Иными словами, Воплощение Бога есть уникальный и предельный случай завершения человеческой действительности. С одной стороны, Иисус – это человек, жизнь которого есть уникальная, абсолютная самоотдача Богу, с другой – абсолютное самооткровение Бога людям. Человек, принимающий Бога «в собственность», и Бог, «отчуждающий» Себя людям, отождествляются в Богочеловеке Иисусе Христе.

Подобное отождествление совершилось на протяжении земной истории один-единственный раз. Бог до конца идентифицировал Себя лишь с одним человеком – Иисусом из Назарета, и больше ни с кем. Вместе с тем, событие Иисуса предназначено нам и для нас: Бог воплотился «нас ради и нашего ради Спасения». Принимая с верой Божие слово, приступая к Таинствам, следуя за Христом в нашей повседневной жизни, мы становимся участниками уникального события Боговоплощения, приобщаемся к бытию Бога во Христе. Человек по самой своей природе погружен в тайну «бесконечного Иного»; а Иисус проясняет нам эту тайну, делая доступным, материально-осязаемым, как истинного Бога, так и истинное призвание человека.

В связи с этим большую важность для К. Ранера приобретает вопрос самосознания Христа. По его убеждению, самосознание Воплотившегося Бога есть человеческое самосознание. «Иисус халкидонского учения, направленного против всякого монофизитства и монофелизма, - заявляет Ранер, - также имеет сотворенный по природе человеческой, субъективный центр действия, который в свободе предстоит непостижимому Богу, и в котором все опыты, совершаемые нами с Богом, Иисус пережил не меньше, но радикальнее, даже можно сказать ужаснее, чем мы. И это Он сделал не вопреки, а вследствие так называемого ипостасного единства». Тем самым оказывается, что «поиск исторического Иисуса», предпринимаемый современной библеистикой, имеет глубокий смысл. Если Иисус есть окончательный ответ на вопрошание человека о себе самом, то нам очень важно знать, как Он Сам – в своей конкретной, земной реальности – отвечал на главные вопросы человеческого существования: о смысле жизни и смерти, о призвании, о действительной верности Богу... Можно долго спорить о нюансах понимания историческим Иисусом Своего мессианства и Богосыновства, как и искупительного характера Собственной смерти. У библеистов и теологов нет окончательного ответа на этот вопрос. Однако, по мнению Ранера, интерпретация Евангелий в свете историко-критического метода позволяет неопровержимо доказать: Иисус из Назарета считал Себя единственным и уникальным Посредником пришедшего в мир Царствия Божия. Притом Царствие Божие понималось Им как окончательное примирение, как теснейшая близость, как нерасторжимое единство Бога и человека: «се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет



## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Богом их» (Откр 21,3). Это уникальное и шокирующее для иудеев I столетия притязание Иисуса быть «Богом-с-нами» нашло полное подтверждение в Пасхальных событиях, в Воскресении, о котором свидетельствует Апостольское предание. В этом смысле Иисус есть абсолютный Спаситель.

Воскресение Иисуса, по Ранеру, не есть «возвращение к жизни трупа» и не сводится к оживлению физически-материального тела. Воскресение Христа, в отличие от описанных в Библии случаев «пробуждения от смерти» тех или иных людей, предполагает окончательное искупление человеческой экзистенции Богом, освобождение ее от всех ограничений конечного. Это освобождение произошло в личности Воскресшего Иисуса и стало очевидным для нас благодаря проповеди апостолов. Притом возвращение воплотившегося Сына к Отцу отнюдь не было Его «развоплощением», «преодолением» Его человеческой природы. Всё пережитое Иисусом-человеком стало внутренним достоянием Бога, фактом «внутренней жизни» Бога. Таким же «достоянием Бога» становится и наша, прожитая во Христе жизнь. Мы вступаем в Божественную вечность (по завершении земного существования) не «с пустыми руками», а со всем «подлинно-человеческим», со всем тем, что было «достойно человека» в пройденном нами жизненном пути. «На протяжении всей Своей жизни Иисус является как наш образец: Он есть «совершенный человек», Который зовет нас стать Его учениками и следовать Ему. <...> Христос делает так, чтобы всё, пережитое и испытанное Им, мы могли прожить в Нем, и чтобы Он прожил это в нас»<sup>1</sup>.

Наряду с предложенным К. Ранером трансцендентально-антропологическим методом, в современном богословии существуют и иные подходы к тайне Бого-человека. Многие теологи предпочитают использовать достижения философии персонализма – направления, возникшего в 30-е годы XX столетия. С точки зрения персоналистической (от лат. *persona* – «личность») антропологии, специфику «человеческого» определяет не столько «вопросание о смысле бытия», сколько осознание себя личностью, а также межличностное общение. Личность есть уникальное и неповторимое «я», постигаемое нами в непосредственном опыте самопознания. Тот же опыт неопровержимо свидетельствует, что личность («я») никогда не существует изолированно: она формируется, действует, обретает самое себя исключительно в отношениях с собой, с другими личностями («ты», «мы») и с миром («оно»); она становится реальной через такие отношения. Отношения не являются для личности чем-то внешним, случайным. Личность не «предшествует» своим отношениям, а в некотором смысле «возникает» благодаря отношениям. Отношения типа «я – ты – мы», следовательно, имеют для личности сущностный характер, выражают ее внутреннюю природу, ее сокровенное существо. Личности присуще и интуитивное ощущение собственной абсолютной ценности, «незаменимости», своего «права» на вечное бытие. Это ощущение ищет своего подтверждения в отношениях с другими людьми и миром, а потому для личности на первый план выходит задача «самоутверждения». Самоутверждение может принимать форму господства (над собственной натурой, обстоятельствами, окружающей средой, другими людьми), но оно не может стать полным вне свободного признания абсолютной ценности моего «я» другим (или другими) «ты». Такое признание можно кратко выразить словом «любовь». Следовательно, личность нуждается в любви, ищет любви, требует любви. Без любви она не может чувствовать себя завершенной, не может стать «личностью» в полном смысле слова. Личность не только ожидает любви, но и сама обладает способностью любить, свободно дарить свою любовь «ты» другого человека. Ритм «обмена дарами любви», диалектика «присвоения» и «уделения» любви определяют динамику бытия человеческой личности в ее наиболее глубоком и подлинном измерении.

С другой стороны, абсолютная ценность личности не может быть должным образом обоснована одними только межлическими отношениями. Человек интуитивно ощущает абсолютную цен-

<sup>1</sup> Катехизис Католической Церкви, п. 520, 521.





## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

ность своего «я». Но он прекрасно знает и о своей фактической ограниченности, изменчивости, смертности. Это относится и к тем «ты», в любви которых мы нуждаемся. Те, кто нас любит, те, чьей любви мы домогаемся, рано или поздно уйдут из жизни, а вместе с ними уйдет и их признание. Их отношение к нам может измениться (по их или по нашей вине), они могут и вовсе отказать нам в любви, тем самым «перечеркивая» действительную ценность нашего «я». Погоня за любовью и признанием окружающих, стремление получить то и другое «любой ценой» на практике чреваты тягчайшими внутренними конфликтами, в которых само «бытие личностью» ставится под вопрос. Настоящую устойчивость, настоящее подтверждение собственной ценности человек может найти лишь в отношениях с Абсолютным, и, притом, безусловно любящим его «Ты», иначе говоря, в отношениях с Богом-Личностью, одаривающем нас Своей бескорыстной любовью. Именно такого Бога мы встречаем в Откровении Иисуса Христа. Возвещенная Христом и Его апостолами Благая Весть – это ответ Бога на тоску человека-личности, на его насущную нужду, которая имеет не только психологический, но и экзистенциальный, онтологический (т.е. укорененный в самом бытии) характер. Отвечая открывшемуся во Христе Богу любовью, отдавая Ему свое личное «я», мы получаем его обратно – как абсолютно признанное, ценное, на веки «подтвержденное». Персоналистическая интерпретация как нельзя лучше выражает смысл Евангелия, вытекает из его существа, а потому нет ничего удивительного, что этот подход принимается ныне большинством католических богословов.

Свою трактовку Христологического догмата, выдержанную в радикально-персоналистическом ключе, дает выдающийся теолог современности кардинал Вальтер Каспер<sup>1</sup>. В ходе богословского анализа он приходит к парадоксальной формуле: «Личность Логоса (Сына Божия) – это личность человеческая»<sup>2</sup>.

Со стороны «человечества Иисуса» всё выглядит более или менее понятным. Человеческая природа реализуется исключительно как личность и через личность. С точки зрения персоналистической антропологии, нельзя быть «человеком» и, притом, не быть «человеческой личностью». Воспринимая человеческую природу, Бог-Сын неминуемо должен был стать и человеческой личностью. В. Каспер указывает и на тот факт, что о человеке, как о личности, строго говоря, вообще нельзя мыслить вне его отношения к Богу. «...В своей безграничной открытости личность устремляется через всё ограниченное к безграничной тайне Бога. Уникальность в открытости личности требует основания; поэтому личность – это не только указание, но и соучастие в сущности Божьей. Таким образом, личность человека в конечном итоге должна быть определена Богом и ее устремлением к Богу; сам Бог принадлежит к определению человеческой личности. В этом смысле Писание говорит о человеке как об “образе и подобии” Божьих (Быт 1,27)»<sup>3</sup>. Иисус-человек был «определен Богом» и «устремлялся к Богу» как никто другой. Потому-то Он не просто был «человеческой личностью», Он был ею в абсолютном, полном смысле. Он – до конца реализовавшаяся человеческая личность, в отличие от нас, всегда остающихся «нереализованными». Вместе с тем, нет ничего невозможного в том, что Иисус в Своем человеческом самосознании ощущал Себя и Божественной Личностью. Согласно Касперу, «в Своем послушании Иисус является предельным отличием от Своего Отца и решительным осуществлением первой заповеди... Однако это послушание является одновременно ответом на любящее обращение к Нему Бога. Поэтому в этом послушании обнаруживается также предельное единство Иисуса со Своим Отцом; Он – вочеловеченная любовь Отца. Поскольку Он не существует вне этого послушания, Он полностью является самовозвещением Бога. Самовозвещающая любовь

<sup>1</sup> Христологической проблематике посвящена его переведенная на русский язык книга «Иисус Христос». М. 2005.

<sup>2</sup> «Иисус Христос», стр. 331.

<sup>3</sup> Там же, стр. 328.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



Бога утверждает Его в свободе Его человеческой самостоятельности». «Наибольшее единство с Богом означает наибольшую самобытность человека, - продолжает свою мысль кардинал Каспер. – Именно потому, что (а не хотя) Иисус осознавал Себя полностью единым с Отцом, Он имел абсолютно человеческое самосознание, ставил человеческие вопросы, преуспевал в возрасте и премудрости. Таким образом, Его осознание единства с Отцом было не предметным знанием, а своего рода основной позицией и основным состоянием, которые конкретно осуществлялись во всё более неожиданных ситуациях, когда Иисусу открывалось, что есть воля Божия». Иначе говоря, человек-Иисус, сознавая Свое «предельное отличие от Отца», живо ощущал и Свое абсолютное единство с Отцом в любви, понимал, что «Отец всё предал в руку Его». Тем самым Он знал Себя и как Божественную Личность, как вечное Слово Отца. В Своем человеческом самосознании Он знал Себя как вечного Божия Сына<sup>1</sup>. «В человеческом аспекте Христос узнает Себя как “Я”, которое в действительности есть Сын Божий... Через единство личности с Логосом человеческая личность достигает в Иисусе безусловно неповторимого и неожиданного исполнения»<sup>2</sup>

Сложнее ответить на другой вопрос. Вальтер Каспер постулирует в воплотившемся Боге не «две личности» (Божественную и человеческую), а только одну Личность – одну и в онтологическом, и в психологическом смысле. Каким же образом Бог-Слово мог стать человеческой личностью, не переставая притом быть Личностью Божественной? Значит ли это, что между Творцом и тварью нет принципиального различия, что они, в конечном счете, «одно», как думал когда-то Гегель? Ведь подобное утверждение идет в разрез с прежней богословской традицией. Если «Бог принадлежит к определению человеческой личности», то допустимо ли обратное утверждение: «человеческая личность принадлежит к определению Бога?». Не следует ли отсюда, что Творец попадает в зависимость от твари?

В своих размышлениях Вальтер Каспер исходит из понимания Бога как дарующей себя бесконечной любви, побудившей Его включить в Себя человеческое начало, приобщить его к Собственной Сущности. «Вочеловечение» Бога не могло совершиться исключительно во времени, поскольку определением Божественного бытия является не время, но вечность. Конечно, в земном, историческом плане Иисус Христос не существовал прежде Своего зачатия. Но Бог не связан земными и историческими категориями. Притом следует учитывать, что присущая Божественному бытию вечность – это не бесконечная продолжительность существования во времени и не простое отрицание времени. Вечность есть обладание историей и временем. Те события, которые для нас – земных людей – остались в прошлом; те события, которые мы переживаем ныне; те события, которые с нашей точки зрения еще не наступили, а потому относятся к будущему, явлены взору Бога в Его вечном «теперь». Для Него все они – уже совершенные и постоянно совершающиеся. Некорректным является утверждение, что Бог стал человеком в какой-то исторический момент, а «до того» человеком не был. Ведь для Бога нет «до» и «после», «прежде» и «сейчас». Предвечным актом Своей суверенной свободы Бог приобщил к Своему бытию человека и мир; Он установил нерасторжимое единство между Собой и миром. «Если Бог есть Тот, Кто свободен в любви, тогда в Боге существует... пространство для мира и человека; тогда Бог имеет в Своей вечности время для людей». Бог «самоопределяется» как человеческая Личность (в Своей Второй Ипостаси) – не потому, что «зависит от твари»; не потому, что это навязано Ему «природой вещей». Просто таков Его свободный выбор, вдохновленный любовью. И, как и всё в Боге, этот выбор принадлежит не времени, но вечности; он имеет «предвечный» характер.

<sup>1</sup> По этой причине В. Каспер утверждает, что «чистая христология “снизу” обречена на провал. Во всей Своей человеческой экзистенции Сам Иисус понимает Себя “сверху”». См. «Иисус Христос», стр. 329.

<sup>2</sup> Там же, стр. 330-332.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

«Человеческое» изначально принадлежит природе Логоса. Бог, в Которого мы – христиане – веруем, в высшей степени «человечен». В этом, согласно Касперу, и заключается смысл учения о «во-ипостасности» человеческого начала Богу-Слову, разработанного в древности восточными Отцами Церкви. «В Сыне Бог от вечности в свободе познает сынов<sup>1</sup>; в Сыне Он от вечности – Бог людей и для людей... существующий в предвечной обращенности к человеку», - утверждает кардинал Каспер<sup>2</sup>.

Положения, развитые в книге В. Каспера «Иисус Христос», подразумевают и следующий вывод. Если с «земной» точки зрения Боговоплощение является кульминационным пунктом Священной Истории, достигнутым в определенный момент времени – на рубеже «новой эры», то с «точки зрения Бога» как само Сотворение мира, так и весь ход Истории Спасения не был делом «изолированной Божественности». И то, и другое изначально было делом Бого-человека. Бог-Творец и Бог-Искупитель по существу «человечен»; Он – «воплотившийся Бог». Подобные идеи были ранее высказаны Дунсом Скотом в его рассуждениях о мотивах Боговоплощения.

Размышления Вальтера Каспера, приведенные в его книге «Иисус Христос», трудны для восприятия. Сам автор отмечает, что «как онтологическое, так и психологическое проникновение в тайну вочеловечения Бога в Иисусе Христе наталкивается на непреодолимую границу мысли, языка и чувства». В своем нынешнем состоянии мы – только «земные люди» со всеми присущими нашему статусу ограничениями. Мы не можем по-настоящему представить себе нечто, существующее «по ту сторону» пространства и времени. Мы не можем в действительности «вместить в себя Бога», «видеть Его глазами», «мыслить Его мышлением». По этой причине и догматические постановления, и богословские рассуждения не являются «разгадкой тайны». Они лишь подсказывают направление, следуя которому можно найти «разгадку». Ключом к ней, согласно В. Касперу, должно стать мышление о Боге как о Тайне непостижимой Любви. «К ее сущности принадлежит объединение различного при уважении к различному; действительно, любовь необъяснимым образом есть единство двух, которые остаются различными, но которые именно во взаимной свободе не могут существовать друг без друга»<sup>3</sup>.

Продолжая свой анализ Христологического догмата, Вальтер Каспер утверждает, что учение об ипостасном единстве Бога и человека во Христе необходимо теснейшим образом связывать с учением о Святой Троице. Иисус не только «показал нам Отца». «Как истинный Бог и истинный человек в одном лице, Иисус Христос является исторической экзегезой (истолкованием) Святой Троицы, как и Она в свою очередь представляет собой трансцендентально-богословскую предпосылку вочеловечения»<sup>4</sup>.

«Христос есть откровение свободы Бога в Его любви, а эта свобода принадлежит к вечной сущности Бога. Это означает, что Отец и Сын в Своей обоюдной любви неисчерпаемы. Этим преизбытком и преизобилием свободы в любви между Отцом и Сыном является Дух... В Духе выступает наружу самая внутренняя сущность Бога, Его свобода в любви. В Нем, как в свободе в любви, Бог одновременно обладает возможностью порождать внешнее, то есть творение и приобщать его к Своей любви при сохранении его самобытности как творения... В Нем Бог может не только открывать в истории Свою свободу в любви, но и осуществлять ее. Будучи связью между Отцом и Сыном, Дух является одновременно Посредником Божьим в истории». Отсюда следует, что «вочеловечение» Бога есть непосредственное дело Третьей Ипостаси Святой Троицы – Святого Духа<sup>5</sup>. «Как персонифицированная связь

<sup>1</sup> Ср. в этой связи высказывание из Послания к Ефессянам (Еф 1,4-5): «Он (Бог-Отец) избрал нас в Нем (Христе) прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны перед Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа, по благоволению воли Своей...».

<sup>2</sup> «Иисус Христос», стр. 240-241.

<sup>3</sup> Там же, стр. 332-333.

<sup>4</sup> Там же, стр. 333.

<sup>5</sup> Там же, стр. 334-335.

## Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа



свободы в любви между Отцом и Сыном, Дух является Посредником, через Которого Отец в свободе и из чистой милости посылает Сына, и в Котором Он находит в Иисусе человеческого соучастника; в Духе и через Него Сын послушно отвечает в исторической перспективе на послание Отца»<sup>1</sup>

Вальтер Каспер ссылается на свидетельства Священного Писания, показывающие, что как вочеловечение, так и вся история и судьба Иисуса совершаются «в Святом Духе». Силою Духа Иисус был зачат Девой Марией (Лк 1,35; Мф 1,18-20); при Крещении Он был поставлен Духом на служение (Мк 1,10); во Святом Духе Он принес Себя в Жертву Отцу (Евр 9,14); силой Духа воскрес (Рим 1,4; 8,11) и Сам стал «духом животворящим» (1 Кор 15,45). Поскольку Иисус помазан Духом (Лк 4,21; Деян 10,38), Он есть Христос (Помазанник). В отличие от многих современных теологов, полагающих, что вочеловечение Бога могло совершиться и путем естественного зачатия, В. Каспер видит теснейшую связь между зачатием Иисуса от Духа (рождением от Девы) и Его Богосыновством (ср. Лк 1,35: «Дух Святой осенит Тебя [Марию], *потому* и рождаемое Святое названо будет Сыном Божиим»). Иисус, как человеческая личность, был неповторимым образом сотворен Духом. Наша человеческая природа всегда наполнена собственным «только человеческим» содержанием, а потому, в лучшем случае, остается «нейтральной» по отношению к Богу, а в худшем – прямо противится Ему. Человечество же Иисуса, благодаря действию Духа, было предельно открытым, в своей свободе могло стать «полой и пустой формой для самовозвещения Бога». Тем самым Он стал «Новым Адамом», подражанием которому все мы спасены (Рим 5,19)<sup>2</sup>.

Действием Святого Духа дарованное Богом Откровение и Спасение приняло свой конкретно-исторический образ (земного человека Иисуса из Назарета) и было явлено миру как историческое событие во времени и пространстве. В событии Пасхи Дух, по выражению В. Каспера, «становится свободным: Он освобождается от Своего обособленного исторического образа; поэтому Смерть и Воскресение возвещают одновременно пришествие Духа (ср. Ин 16,7; 20,22). Таким образом, Иисус Христос, Который в Своей личности в Духе является Посредником между Богом и человеком, в Духе становится универсальным Посредником спасения»<sup>3</sup>. Иначе говоря, реальность Боговоплощения не ограничивается одной лишь фигурой «Иисуса исторического» (иудея, плотника из Назарета, еврейского пророка и учителя, человека своей культуры и своего времени). Пасхальный Христос, присутствующий и действующий в мире Святым Духом, принадлежит всем людям, всем культурам, всем поколениям. Он – абсолютный Спаситель всего человечества и каждого человека в отдельности.



### Контрольное задание

*Какие идеи христологических концепций К. Ранера и В. Каспера особенно запомнились Вам, нашли у Вас отклик?*

<sup>1</sup> Там же, стр. 337. Согласно В. Касперу, «подобное пневматологическое (т.е. «в перспективе Святого Духа») видение Боговоплощения имеет последствия для понимания Церкви и для ее практики. В этой перспективе ее задачей является не физическое укоренение в мире и его властных структурах, а его духовное пронизывание. Только «в Духе» она находит трудно определяемую середину, находящуюся «в мире, но не от мира» (Ин 17,11-19)».

<sup>2</sup> Там же, стр. 335-337.

<sup>3</sup> Там же, стр. 337-338.



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

Тем самым учение о Христе (христология) находит свое естественное продолжение в учении о Спасении (сотериологии). Вообще принципиальное единство христологической и сотериологической проблематики (в схоластике и «школьном богословии» эти дисциплины рассматривались отдельно) безоговорочно признается ныне всеми католическими теологами. Личность и дело Христа неразделимы. Иисус полностью отдает Себя Своей миссии, до конца отождествляет Себя с нею. Он – не только «Жизнь и Истина», но и «Путь», ведущий к обладанию ими. Мы познаем Бога не средствами философского анализа, а исключительно из совершенных Им дел, цель которых – наше Спасение. Спасая нас, Бог открывается в Своей сущности. Лишь размышляя об Истории Спасения, мы можем узнать «Кто такой Бог?», «Кто Он на самом деле?». Поэтому наш разговор о Богочеловечестве Христа найдет свое продолжение в беседе о Христе-Спасителе и о подаренном Им Спасении. Это продолжение – в нашей следующей тетради.



## Библиография и содержание



### Контрольные задания

1. Объясните, что такое «догматы», каково их назначение. Почему христианской религии необходимы догматы?
2. Какими факторами обусловлено особое положение Священного Писания как источника Откровения?
3. Что в Священном Писании является «абсолютно безошибочным», а что – нет? Почему?
4. Почему индивидуального чтения Священного Писания недостаточно для его правильного понимания?
5. Дайте краткую характеристику «местам присутствия Священного Предания».
6. Как соотносятся Традиция (с большой буквы) и традиции (с маленькой буквы)?
7. Выразите в краткой формуле соотношение Священного Писания и Священного Предания?
8. Почему одного только Священного Писания недостаточно для правильного восприятия Божественного Откровения?
9. Приходилось ли Вам обращаться к каким-то источникам, содержащим Священное Предание Церкви? К каким именно?
10. Кратко охарактеризуйте понимание личности Христа (христологию) ранней Церкви. Каковы были источники формирования Новозаветной христологии?
11. Опишите основные этапы формирования раннецерковной «христологии прославления».
12. Охарактеризуйте ранние формы «христологии предсуществования»: «христологию Премудрости», христологию гимнов из Посланий апостола Павла (Флп 2,6-11; Кол 1,15-20), христологию титула «Господь».
13. Что принципиально нового внес автор Евангелия от Иоанна в «христологию предсуществования»? В чем ее отличие от более ранних форм той же христологии?
14. Передайте основное содержание новозаветного учения о Богочеловечестве Иисуса Христа.
15. Как Вы полагаете, имеют ли некоторые современные религиозные учения сходство с гностицизмом? Какие именно? В чем конкретно выражается сходство?
16. Встречались ли Вы с современными воззрениями на Иисуса Христа, напоминающими Его гностический («учитель тайного духовного знания») или иудео-христианский («истинный пророк» и образей угодного Богу поведения) «портреты»? Поясните, о каких современных учениях в данном случае может идти речь.
17. Почему Никейское исповедание с таким трудом утвердилось в Церкви IV века? Каков при этом был вклад св. Афанасия? Свв. Отцов-каппадокийцев?
18. Учитывая всё известное Вам из этой и предыдущих тетрадей, попытайтесь сформулировать, какие последствия для жизни Церкви имело смещение богословских акцентов от тайны Пасхи к тайне Воплощения? Были ли у этого явления, наряду с позитивными, и негативные последствия? Какие именно?



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

19. Подход какой из школ – Александрийской или Антиохийской – к проблеме Богочеловечества кажется Вам наиболее созвучным нашей эпохе? Или же возможно некое разумное сочетание обоих? Поясните свою мысль.

20. Дайте краткую формулировку Халкидонского догмата и поясните входящие в нее термины.

21. Каковы были богословские достижения и богословские слабости «неохалкидонизма»?

22. Что, с Вашей точки зрения, является наиболее интересным в средневеково-схоластических интерпретациях Христологического догмата?

23. Насколько полезными, с Вашей точки зрения, являются попытки «психологической реконструкции» облика Иисуса? Какие из них оказали наибольшее влияние на Вашу духовную жизнь?

24. Какие идеи христологических концепций К. Ранера и В. Каспера особенно запомнились Вам, нашли у Вас отклик?

## Библиография и содержание



### Библиография

Библия. Издательство «Жизнь с Богом». Брюссель. 1989 г.

Документы II Ватиканского Собора. М.: «Паолине», 1998

Катехизис Католической Церкви. М.: «Рудомино», 1996

Кодекс Канонического Права. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007

Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III-XX вв. Издательство св. Петра. СПб, 2002

Иоанн Павел II. Искупитель человека. Бог, богатый милосердием. Simvol, 1991

При составлении текста были использованы материалы на иностранных языках:

Beinert W. Glaubenszugdnge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. GmbH. Padeborn 1993

Napięrkowski St. C. Jak uprawiaж teologii. Wrociaw 1991

Müller L. G. Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus. GmbH. Padeborn, 1995

Энциклопедии и словари:

Католическая энциклопедия. Том 1, 2. М.: Издательство Францисканцев, 2002

Богословие:

Каспер Вальтер. Иисус Христос. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005

Кнох В. Бог в поисках человека. М.: «Христианская Россия», 2006

ОгКоллинз Джеральд. Фундаментальная теология. Издательство Святого Креста. СПб, 1993

Ранер Карл. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006

Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI). Введение в христианство. М., 2006

Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI). Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007

Современное католическое богословие. Хрестоматия. Под ред. Хейза М. А., Джирона Л. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007

Шёнборн Кристоф. Бог послал Сына своего. Христология. М.: «Христианская Россия», 2003



## *Я есмь Путь и Истина и Жизнь*

### Содержание

Что такое догмат? .....	3
Что значит слово «догмат»? .....	3
Событие Христа как предпосылка церковных догматов .....	5
Догмат – указатель на пути к Богу .....	9
Догматы в других религиях и христианских исповеданиях .....	12
Возвещение Откровения в Церкви: .....	15
Священное Писание и Священное Предание .....	15
Священное Писание .....	15
Наивысшее правило веры .....	15
Канон Нового Завета .....	17
Как пользоваться Священным Писанием? .....	20
Священное Предание .....	24
Предание как действие и как предмет .....	24
«Места» присутствия Предания .....	24
Нормативное Предание и интерпретирующее Предание .....	31
Традиция (с большой буквы) и традиции (с маленькой буквы) .....	31
Как соотносятся Священное Писание и Священное Предание? .....	34
Краеугольный камень догматики: учение о Богочеловечестве Христа .....	40
Учение о Богочеловечестве Христа в Новом Завете .....	40
Восходящая христологическая модель: прославление Иисуса из Назарета .....	42
«Нисходящая» христологическая модель: от предвечного Сына Божия к человеку Иисусу из Назарета .....	49
Иисус Христос – истинный Бог и истинный Человек .....	58
Основные христологические проблемы .....	60
Христологические споры II – III столетий .....	61
Христология Великих Вселенских Соборов .....	69
Ересь Ария и Никейское исповедание .....	69
Несторий и Кирилл Александрийский. III Вселенский Собор (Эфес, 431 г.) .....	74
Монофизитизм. IV Вселенский Собор (Халкидон, 451 г.) .....	80
Неохалкидонизм. Монофелиты и св. Максим Исповедник .....	82
Христология Средневековой схоластики .....	87
Христология Нового времени. Проблема самосознания земного Иисуса .....	91
Современные интерпретации христологического догмата .....	97
Контрольные задания .....	107
Библиография .....	109