



VI Международная Богословская конференция
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

Протоиерей Олег Давыденков

(ПСТГУ)

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ ОБ ОБОЖЕНИИ

В прощальной беседе с учениками Господь Иисус Христос сказал: «Без Меня не можете делать ничего (Ин. 15:5). Пояснением этих слов является предложенная Спасителем притча о лозе и ветвях (Ин. 15:1–5). В той же беседе Господь, дав ученикам заповедь о любви, назвал ее новой (Ин. 13:34), несмотря на то, что она хорошо была известна людям Ветхого Завета. Эта новизна, очевидно, заключается в принципиально новом образе любви: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15:12). Таким образом, мы видим, что по учению Спасителя никакая человеческая деятельность, прежде всего аскетическая, не может быть успешной, если деятель не пребывает в теснейшем единстве со Христом, а христианский нравственный закон не может быть исполнен и даже правильно понят безотносительно личности Законодателя.

По этой причине в Предании Православной Церкви нравственность и аскетика всегда были христоцентричны: исполнение заповедей и борьба со страстями рассматривались, как, с одной стороны, необходимые условия жизни во Христе, а с другой, как совершенно невозможные без Его благодатной помощи. Эта христоцентричность обусловила теснейшую связь нравственности и аскетики с догматическим учением Церкви, прежде всего с христологией, ибо жизнь во Христе не может быть сведена только к исполнению воли Христа, но предполагает обращенность к самой личности Спасителя, общение с Ним, а потому эта жизнь невозможна без ясного ответа на вопрос: Кто есть Господь Иисус Христос?¹ Однако в силу этой внутренней связи и само догматическое богословие никогда не рассматривалось Церковью как род чисто интеллектуальной деятельности, православное богословие с древнейших времен имело выраженный практический, сотериологический характер. Одной из интегрирующих сотериологических идей восточной Церкви, объединяющих в единое целое доматику, этику, аскетологию, а также и саму практику духовной жизни, является идея обожения². «Идея обожения

¹ См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 3–4.

² «Обожение» (θεωσις) — аскетологический термин, означающий теснейшее соединение человека с Богом. Проф. И.В. Попов определяет это понятие следующим образом: «Присутствие Бога в свободной созданной качественной определенности нравственного характера (т.е. в человеке — О.Д.) есть его обожение» — см.: Попов И.В., проф. Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909. С. 33.

Таково объективное основание обожения. С человеческой стороны обожение есть единение человека с Богом и включает в себя:

- нравственное единение, т.е. приобретение человеком добродетелей (мудрость, любовь и др.), уподобляющих человека Богу;

- интеллектуальное единение, т.е. «то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной» — см.: Там же. С. 29;

ПРОТ. ОЛЕГ ДАВЫДЕНКОВ: Христологические основания православного учения об обожении

была центральным пунктом религиозной жизни Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики и мистики. Исповедовать веру, соблюдать заповеди, молиться, участвовать в таинствах — все это необходимо... для достижения обожения, в котором и заключается спасение человека»³.

Идея обожения как содержания и конечной цели жизни во Христе явным образом присутствует уже в творениях таких известных христианских авторов II–V вв., как свщмч. Ириней Лионский⁴, свят. Афанасий Александрийский⁵, свят. Григорий Богослов⁶, свят. Григорий Нисский⁷, псевдо-Дионисий Ареопагит⁸ и др.

Несмотря на это идея обожения не была усвоена преданием нехалкидонитов⁹, и это различие между сторонниками и противниками Халкидона в понимании сущности духовной жизни и спасения во Христе может служить хорошей иллюстрацией того, как последствия догматических различий проявляются на сотериологическом уровне.

Наиболее авторитетный нехалкидонитский богослов XX столетия проф. В.Ч. Самуэль, убежденный последователь и интерпретатор учения Севира Антиохийского, отмечает, что причины неприятия нехалкидонитами концепции обожения лежат в именно в области христологии. «Акцент Иоанна Дамаскина на обожении человечества Христова, — утверждает индийский профессор, — является по-своему уместным, поскольку он не принимает ипостасного характера Его человечества, Севир же не разделял этой позиции»¹⁰. Действительно, преп. Иоанн Дамаскин развивал учение об обожении, основываясь на концепции воипостасной сущности, и, безусловно, не принимал ипостасного характера человечества Христа. Однако такая позиция не была изобретением ни самого преп. Иоанна, ни кого-либо из послехалкидонских дифизитов. В данном случае дифизитские авторы продолжали древнюю дохалкидонскую традицию, согласно которой Воплощение представляет собой не сочетание Бога-Слова с неким отдельным человеком, а соединение всей полноты божественной природы со всем родом человеческим. Основание такой точки зрения — стремление подчеркнуть универсальность совершившегося во Христе спасения — вполне очевидно. Если же выразить эту сотериологическую идею в философских понятиях, тогда необходимо утверждать, что во Христе произошло соединение не двух ипостасей (= частных сущностей), Ипостаси Бога-Слова и человека Иисуса, а двух общих природ — божественной и человеческой, соединившихся в Ипостаси Сына Божия. Большинство

- энергичное единение, т.е. проникновение души и тела человека божественными действиями, вследствие чего человек возвышается в своих совершенствах, например, обогащается ведением предметов духовных и ведением будущего — см.: Там же. С. 27.

При этом единении сохраняются как личностная самоидентичность человека, так и самоидентичность человеческой природы, которая не прелагается в божество, полностью сохраняя свои существенные свойства. См.: Там же. С. 7–8, 14.

³ См.: Илларион (Алфеев), иеромон. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М.-Клин, 1996. С. 221.

Ср.: «Идея обожения (θεοποίησις, θέωσις)... составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока. Она оставила след на всех проявлениях церковной мысли, христианской нравственности, благодетелии и культе» — см.: Попов И.В. Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909. С. 3.

⁴ См.: *Adversus haereses*. V. PG T. 7. Col. 1120AB.

⁵ См.: *De incarnatione Verbi*. PG T. 25. Col. 192B.

⁶ См.: *Poema dogmatica* X. PG T. 37. Col. 465A.

⁷ См.: *Oratio catechetica*, 25. PG T. 45. Col. 65A–C.

⁸ См.: *De ecclesiastica hierarchia*. II. PG T. 3. Col. 393A.

⁹ См.: ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΟΝ ΕΝΔΟ-ΟΡΘΟΔΟΞΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΓΙΑ ΤΗΝ «ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ» ΤΩΝ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΩΝ // ΕΙΝΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκιδόνιων (Μονοφυσιτῶν). Ἁγιον Ὅρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 104.

¹⁰ См.: Samuel V.C. *The Christology of Severus of Antioch* // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P.

дохалкидонских авторов (свщмч. Ириней Лионский, свят. Афанасий Александрийский, свят. Григорий Нисский и др.), в том числе и свт. Кирилл Александрийский, учили об общем характере соединившихся во Христе природ¹¹. В учении и свт. Кирилла, и позднейших послехалкидонских дифизитов человечество Христа, хотя и предстает индивидуализированным, тем не менее, мыслится как общее, поскольку относится к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. С сотериологической точки зрения особенно важно подчеркнуть, что человечество Христа не есть человеческая ипостась (частная сущность), не есть человечество некоторого отдельного человека¹². Только исповедуя общий характер человечества Спасителя, можно утверждать, что Его человечество является «открытым», в котором может реально участвовать всякий человек¹³. Прот. Г. Флоровский отмечает, что «человечество во Христе ипостазуется в собственной ипостаси Слова, оно “воипостасно” Слову и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерическим ипостасям человеческого рода, хотя в Нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем, “воипостасно” Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так, чтобы смысл восприятия ограничивался пределами одной человеческой ипостаси..., но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостазуемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе...»¹⁴.

¹¹ См.: Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 140.

¹² Свят. Кирилл подчеркивает, что Логос не воспринял человеческое лицо (индивидуум), но стал человеком (См.: *Epistola 4 ad Nestorium*. PG T. 77. Col. 48C: «Ὁὐ γὰρ εἶρηκεν ἡ Γραφή ὅτι Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν, ἀλλ’ ὅτι γέγονε σὰρξ»). Поскольку во Христе нет отдельного человеческого лица, христиане имеют в нем «общее лицо человечества» □(τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος □□□□ πρόσωπον) (См.: In *Ioannis Evangelium*. I, 14. PG T. 73. Col. 161C), «созерцающая в человечестве лицо Единородного» (См.: In *Ioannis Evangelium*. XVII, 18, 19. PG T. 74. Col. 549D), а сам Христос по человечеству не есть просто один из членов человеческого рода, а начаток обновленного человечества: «И в самом деле, мы не можем... допускать, что Единородный стал человеком с целью устроить это для одного только собственного своего храма. Где же в таком случае окажется великолепие и польза его пришествия к нам, если Он спас одно только свое тело? Напротив, мы веруем, что Единородный стал подобным нам с тою целью, чтобы через себя и в себе первом, как в начатке человечества (ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος), приобрести блага для всей природы» (См.: In *Ioannis Evangelium*. XIV, 20. PG T. 74. Col. 276AB), «Вся ведь в нем, как в начатке (ἐν ἀπαρχῇ) рода, человеческая природа переменялась к новой жизни...» (См.: In *Ioannis Evangelium*. XVII, 18, 19. PG T. 74. Col. 545C).

Протопр. И. Мейендорф отмечает, что «исходя из этой мысли св. Кирилла, можно понять, что имел в виду Леонтий Иерусалимский, когда говорил об общей ипостаси Христа, которая есть не еще одна индивидуализированная ипостась наряду со всеми, образующими человеческую природу, но ипостасный архетип всего человечества, в котором восстановленное человечество, а не отдельный индивидуум, соединяется с Богом. Это возможно только в том случае, если человечество Христа не является человеческой природой обычного человека (ἀνθρώπου ψилоῦ или γυμνοῦ), но принадлежит ипостаси, свободной от ограничений тварной природы» — см.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 83–84.

¹³ Об общем характере соединившихся во Христе природ у свт. Кирилла также см.: *Thesaurus* XX. PG T. 75. Col. 329d; In *Ioannis Evangelium*. PG T. 73. Col. 696A–C, 756AB; PG T. 74. Col. 432B, 565C.

Этот аспект учения свят. Кирилла подробно рассмотрен в работе Л. Янссенса. См.: Janssens L. *Notre filiation divine d’après Saint Cyrille d’Alexandrie* // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain, 1938. T. 15. P. 233–278.

¹⁴ См.: Флоровский Г., прот. «Естественное богословие» Иоанна Дамаскина // Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 22.

Сотериологическую значимость этого принципа отмечает и протопр. И. Мейендорф: «Хотя Христос и является совершенным человеком во всей полноте, Он не обладает человеческой ипостасью, поскольку ипостасью общей для его обеих природ является божественная ипостась Логоса. Каждая человеческая личность, полностью “единосущная” другим людям, тем не менее,

Исходя из этих сотериологических предпосылок следует понимать и известную формулу свят. Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная». В своем сотериологическом умозрении свят. Кирилл созерцает всецелую божественную природу, воплощенную в общей природе человечества. Совершается же это соединение в Лице божественного Логоса. Для свят. Кирилла эта формула представляет собой своего рода определение или, правильнее сказать, словесный образ Церкви. С сотериологической точки зрения это означает, что единая воплощенная природа Бога-Слова в понимании свят. Кирилла является открытой, т.е. она распространяется не только на человечество, непосредственно воспринятое Словом от Девы Марии, но и на всех тех, кто спасается во Христе и, будучи соединен с Ним как со своим Главой, составляет тело Церкви¹⁵.

Продолжателем этой древней традиции был и апологет Халкидонского Собора Иоанн Грамматик, с которым в начале VI в. вступил в спор Севир Антиохийский. В полемике с Иоанном Севир настаивал, что соединившиеся природы должны пониматься как частные: Христос слагается из двух природ-ипостасей¹⁶. Однако, если Его человечество является частным, то и Его отношение к прочим членам человеческого рода ничем не отличается от того типа отношений, который имеет место между обычными людьми. Фактически это означает, что в понимании Севира человечество Спасителя и единая воплощенная природа Бога-Слова оказываются закрытыми, они не распространяются на других людей, и это вполне соответствует тем «психологическим предрасположениям» монофизитства, о которых писал прот. Г. Флоровский, не без оснований усматривавший в этом христологическом учении и своеобразную антропологию, которую он определял как «антропологический минимализм», т.е. некое гнушение человечеством как таковым, откуда и проистекало «инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человек даже в Его человечестве»¹⁷.

Как следствие, такие ключевые для диофизитской традиции сотериологические понятия, как «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θεώσις), а также и самое понимание спасения как действительного преобразования природы человека через его реальное участие в человечестве Христа не были восприняты нехалкидонитами. Это представляется тем более странным, что такое понимание спасения было характерно и для свт. Кирилла¹⁸, которого большинство

радикально отличается от них своей уникальной, неповторимой и несообщаемой личностью или ипостасью: ни один человек не может полностью быть в другом человеке. Но ипостась Иисуса имеет в себе фундаментальное родовое сходство со всеми человеческими личностями... Действительно, все люди сотворены по образу Божию, т.е. по образу Логоса. Когда Логос воплотился, божественная печать совместилась со всеми своими оттисками: Бог воспринял человечество таким образом, что из этого восприятия не была исключена ни одна человеческая ипостась, но всем им была предоставлена возможность восстановить в нем свое единство. Он стал истинно «Новым Адамом», в котором каждый человек обретает свою природу полностью и совершенно реализованной, не имеющей тех ограничений, которые были бы неизбежны, если бы Иисус был только отдельной человеческой личностью» — см.: Meyendorff J. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. New-York, 1983. P. 159.

¹⁵ В.М. Лурье отмечает, что формула «единая природа Бога-Слова воплощенная» у свят. Кирилла носит выраженный сотериологический характер и соотносится с понятием о Церкви как о Теле Христовом. См.: Лурье В.М. *История Византийской философии. Формативный период*. СПб., 2006. С. 113.

¹⁶ О том, что Севир понимает соединившиеся природы как частные, см.: Severi Antiocheni. *Contra impium Grammaticum*. Or. 2. 17 // CSCO T. 112. P. 129, 140; Eustathii Monachi. *Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*. PG T. 86. I. Col. 920D; Severus of Antioch. *Letter 2*. To Oecumenius the count // PO T. 12. Fasc. 2. P. 191–192.

¹⁷ См.: Флоровский Г., прот. *Восточные Отцы V–VIII веков*. М., 1992. С. 35.

¹⁸ Д. Китинг полагает, что из всех дохалкидонских авторов св. Кирилл может быть назван учителем обожения «по преимуществу» (Keating D.A. *Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation*. New-York, 2000. P. 149), а Л. Коэн даже утверждает, что в христологии Александрийского архиепископа находится «ключ к пониманию

нехалкидонитов, в том числе и Севир, считали самым авторитетным из всех древних отцов. Послехалкидонские авторы-диофизиты развивали свою сотериологию и антропологию, исходя именно из сотериологии свят. Кирилла. Преп. Максим Исповедник, полагает протопр. И. Мейендорф, сумел «выразить во всей полноте значение человечества Христова..., не отвергая главной интуиции сотериологии св. Кирилла Александрийского, основанной на понятии обожения»¹⁹.

Вероятно, теми же причинами объясняется и другой достаточно странный на первый взгляд момент в учении Антиохийского Патриарха — отсутствие богословского интереса к главному христианскому таинству — Евхаристии²⁰. В равной степени это можно отнести и к его современным последователям. Ярким примером здесь может служить докторская диссертация ученика проф. В.Ч. Самуэля видного современного богослова-нехалкидонита Я. Метью «Христология Севира Антиохийского»²¹. Во второй части своей диссертации, которая называется «Воплощение Господа Иисуса Христа и его цели» (Р. 191–284), автор указывает цели Воплощения: освобождение человека и всего творения от греха (Р. 207–217; 250), установление нового закона (Р. 223–227), восстановление общения между небом и землей (Р. 218–223), усыновление человека Богу в таинстве крещения (Р. 278–280), воскресение всех людей в конце времен (Р. 262); рассматривает средства их достижения: крещение в Иордане и установление таинства Крещения (Р. 229–234), искушения в пустыне (Р. 234–235), страдания (Р. 235–237), смерть на кресте (Р. 256–267), Вознесение на небо с воспринятой плотью (Р. 251–253). Однако он ничего при этом не говорит ни о Тайной Вечери и о таинстве Евхаристии, ни о Пятидесятнице и устроении Церкви!

В этом — существенное отличие мысли Севира от учения свят. Кирилла, уделявшего в своем учении о спасении главному христианскому таинству огромное внимание. Кроме того, для свят. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием. В.Я. Саврей отмечает, что свят. Кирилл делал особый акцент на таинстве Евхаристии как в полемике с Несторием, так и в своем сотериологическом учении²². Севир же практически не использует этот

поздневизантийского богословия обожения (θεοποίησις или θέωσις)» — см: Koen L. *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*. Uppsala, 1991. P. 20.

¹⁹ См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 214.

²⁰ Современный нехалкидонитский ученый Мар Грегориюс Юханна Ибрагим в своей статье «Таинство Евхаристии в Сирийской Православной Церкви Антиохии» называет восемь древних авторов, внесших наибольший вклад в развитие сиро-яковитского учения о Евхаристии. Севир среди них даже не упомянут. См.: Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim. *The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac dialogue (sixth non-official consultation on dialogue within the the Syriac Tradition)*. Pro Oriente. T. VI. P. 49–63.

Тема Евхаристии кратко затрагивается Севиром в гомилии 22 (См.: *Homilia 22 // Patrologia Orientalis* (далее — PO) T. 37. Fasc. 1. P. 88–113) и в кратком послании к пресвитеру Виктору (См.: *Letter 30. To Victor the presbyter, on the Eucharist // A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / Ed. and transl. by E.W. Brooks // PO. T. 12. Fasc. 2. P. 90–91*). Однако учение о Евхаристии ограничивается здесь самыми общими положениями. Так, в гомилии 22 говорится, что в Евхаристии мы приобретаем собственное Тело Бога-Слова, поэтому причастие сообщает участникам животворящую силу (См.: P. 90–91; 92–93). В послании к Виктору Севир объясняет, что евхаристическое Тело, несмотря на то, что оно преломляется и разделяется, является бесстрастным и нетленным, как и тело Самого Господа.

²¹ См.: Mathew J. *Christology of Severus of Antioch mainly basing his first thirty one cathedral homilies*. Salzburg, 2001.

²² См.: Саврей В.Я. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. М., 2006. С. 694–695.

Дж. Мак Гаккин также полагает, что «евхаристическая теория представляет собой ключевой элемент кирилловой антинесторинской мысли» — см.: McGuckin J.A. *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*. Leiden; New-York; Köln, 1994. P. 188.

ПРОТ. ОЛЕГ ДАВЫДЕНКОВ: Христологические основания православного учения об обожении

аргумент в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами.

В целом сотериология как в работах Севира, так и его современных последователей, представляется весьма поверхностной, изложенной в самых общих и неопределенных выражениях: Христос, как посредник между Богом и человеком, возвращает людям Духа Святого, утраченного в грехопадении, и Святой Дух Своим животворящим действием освобождает человека от греха и сообщает ему бессмертие. Однако при этом нехалкидонитские богословы не задаются вопросами о том, как собственно Христос и Святой Дух совершают наше спасение, что именно Дух Святой усваивает спасаемому человеку. Между теми эти вопросы самым тщательным образом были исследованы диофизитскими авторами. Вот как, например, излагает сотериологическое учение преп. Максима Исповедника С.Л. Епифанович: «Сначала Господь, как семя, входит в душу и зачинается в ней по вере; потом воплощается в добродетели плотию Своей; затем поселяется и душой Своей в ведении; наконец, воплощается и Своим Божеством через существенное вселение в душу в таинстве Евхаристии. Живя так в человеке, Господь производит в нем все спасительные благодатные действия... объединение со Христом переносит на человека все плоды искупления и спасает и обожает его»²³.

Согласно православному сотериологическому учению, Дух Святой не просто оказывает на человека некоторое спасительное воздействие, но усваивает спасаемым именно то обожение, которое человеческая природа уже обрела во Христе²⁴. «Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе...»²⁵. В православной богословской и аскетической традициях «искупительный подвиг Христа или, в широком смысле Воплощение Слова... непосредственно связывается... с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно — соединение ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына — Бога, ставшего человеком, — то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, “причастником Божеского естества”, по выражению ап. Петра (2 Пет. 1:4)»²⁶.

Однако, с позиций севирианской христологии, где человечество Спасителя, в силу его самоипостасности, оказывается «закрытым», такое усвоение оказывается фактически невозможным: обожение человечества, совершившееся во Христе, не может быть разделено с другими людьми. Последователи Севира сделали из этих христологических предпосылок самые радикальные выводы. Это различие между человечеством Христа и человечеством всех прочих членов человеческого рода более ярко проявляется, когда авторы-севириане рассматривают вопрос о состоянии человеческой природы после воскресения. Например, Иоанн Филопон, значительный нехалкидонитский мыслитель VI в., пытавшийся сообщить христологическому учению Севира философское обоснование, обрушивается с критикой на самого свят. Кирилла за то, что тот признает единосущие человечества воскресшего Христа человечеству всех людей после воскресения. Очевидно, что

Я. Пеликан утверждает, что «свят. Кирилл основывал свою христологию на учении об Евхаристии» — см.: Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 236–238.

²³ См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 99.

²⁴ По В.Н. Лосскому, «с Пятидесятницы начинается новый период, когда человеческие личности, содействием Духа Святого, должны свободно стяжать то обожение, которое их природа раз и навсегда обрела во Христе» — см.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 255.

²⁵ См.: Лосский В.Н. Искупление и обожение // Он же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 287.

²⁶ См.: Там же. С. 274.

такая позиция свят. Кирилла была прямым следствием его понимания человеческой природы во Христе как природы общей. Филопон же прямо наделял человечество Христа после воскресения божественными свойствами, полагая при этом, что тела всех прочих людей и после воскресения останутся тленными и смертными по природе²⁷.

Таким образом, вполне закономерным представляется то, что в учении о спасении нехалкидониты основной акцент делают не на преобразении человеческой природы, а на научении и руководстве. Например, Севир так говорит о воздействии на человека Святого Духа: «Он живет в наших сердцах, поскольку Он побуждает нас и понуждает нас к лучшему и научает нас не только поклоняться, но и молиться в духе»²⁸. В этом отношении весьма характерным является высказывание епископа Муссы, председателя синодального отдела по делам молодежи Коптской Церкви, который утверждает, что «научение и просвещение нашего невежества (teaching and illuminating our darkness) суть главные цели Боговоплощения»²⁹.

Таким образом, понимание спасения диофизитами и нехалкидонитами существенно различно. Если по учению халкидонитов спасение совершается *непосредственно во Христе*, в Его теле, как реальное внутреннее преобразование и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. Поэтому проф. В.Ч. Самуэль и говорит, что Сын Божий, ипостасно соединив с собою одного из членов человеческого рода, посредством членов своего человеческого родства спас все человечество³⁰. Рассуждая о соотношении христологии и сотериологии в системе Севира, В.Ч. Самуэль ни разу не упоминает о том, что во Христе была спасена вся человеческая природа, не говорит ни об обожении или освящении человечества, ни о Церкви и ее таинствах, как о способе освящения³¹. Небезынтересно, что Севир в своей весьма пространной гомилии на Пятидесятницу также ничего не говорит ни об освящении верующих, ни об устройении Церкви как о целях сошествия Духа Святого³².

²⁷ См.: Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 243–248.

²⁸ См.: Homilia 25 // PO T. 37. Fasc. 1. P. 165.

²⁹ См.: Moussa, bishop. St. Athanasius and Incarnation. Cairo, s.d. P. 58.

Краткое изложение сотериологического учения Севира приводит в своей работе Р. Чеснат (См.: Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 37–53). Согласно английской исследовательнице, путь спасения, по Севиру, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение. В сотериологическом видении Севира Христос предстает прежде всего как законодатель, установивший новый духовный закон, и образец христианского поведения. «Он есть... великий Законодатель, в крещении начертанный в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путем и придал новое значение человеческим представлениям о любви и милосердии... Дело Христа... состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает свое дело через дар крещения и совершает его, предлагает свою жизнь в качестве примера для всех людей» (См.: Ibid. P. 44–45). Для Севира Христос есть тот, кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии» (См.: Ibid. P. 47), но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в теле его Церкви.

³⁰ См.: Samuel V.C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 157.

³¹ См.: Samuel V.C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 156–157; Samuel V.C. Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1976. Т. 58. Σ. 291–292; Samuel V.C. The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1977. P. 234–235.

³² См.: Homilia 25 // PO T. 37. Fasc. 1. P. 146–167.

По Севиру, цель схождения Святого Духа в Пятидесятницу фактически сводится, с одной стороны, к научению и просвещению, а с другой, к раздаванию сверхъестественных даров, о которых говорит апостол Павел (1 Кор. 12:8–11).

ПРОТ. ОЛЕГ ДАВЫДЕНКОВ: Христологические основания православного учения об обожении

Тем самым возможно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан³³: «Спасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, — своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об обожении, как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить», — писал прот. Г. Флоровский³⁴.

В связи с этим становится понятным, почему в древности со стороны диофизитов севирианам предъявлялись обвинения в двух диаметрально противоположных заблуждениях — еutihанстве и несторианстве³⁵. В несторианстве понимание спасения как реального обожения оказывалось невозможным по причине того, что божество и человечество во Христе полагались личностно разделенными. Против этого разделения и выступали монофизиты, однако в монофизитстве эта пропасть между человечеством и божеством не уничтожалась, но лишь передвигалась, теперь это уже была пропасть не между божеством и человечеством, но между человечеством самого Христа, вписанным в его единую воплощенную природу, и природой остального человечества. Поэтому «неудивительно, — говорит проф. А.П. Дьяконов, — что в сотериологическом отношении монофизитство стояло на одной линии с несторианством»³⁶.

Следует, однако, иметь в виду, что, несмотря на общее для монофизитов и несториан теоретическое основание сотериологии (опосредованное понимание спасения), аскетические практики несториан и монофизитов были существенно различны. Для несториан, в христологии которых отдельное человеческое лицо во Христе мыслилось как актуально существующее, был характерен антропологический максимализм с акцентом на собственно человеческой активности, в результате чего синергия Творца и твари сводилась к простому параллелизму их воли и действий³⁷. Для монофизитов же, отрицавших самодвижность человечества в состоянии ипостасного единства, напротив, свойственен антропологический минимализм, пассивность человека перед лицом духовной реальности: человеческая активность не столько преображается и согласуется с божественной, сколько замещается ей. По словам прот. Г. Флоровского, «весь пафос монофизитства в самоуничтожении человека, в острой потребности преодолеть человеческое, как таковое... Не случайно монофизитство так тесно связано с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва»³⁸.

³³ Вывод о тождестве онтологических предпосылок севирианского монофизитства и несторианства делает, например, современный отечественный исследователь В.В. Василик. См.: Василик В.В. Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Мат-лы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264.

³⁴ См.: Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 15.

³⁵ Например, на Константинопольском соборе 536 г. — см.: Vaschalde A. Three letters of Philoxenus bishop of Mabbog. Roma, 1902. P. 9.

³⁶ См.: Дьяконов А.П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.

³⁷ См.: Саврей В.Я. Изд. цит. С. 696.

³⁸ См.: Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 35.

Как отмечает Я. Пеликан, «было бы ошибкой считать, что... терминологические различия, отделившие несторианскую христологию от Эфеса и Халкидона, являют собой не более чем спор о словах или даже о таких отвлеченных философских понятиях, как природа, ипостась и лицо... В том, что касалось спасения, мысль и язык несториан немногим отличались от того, что говорили их противники. Несториане могли говорить о Христе..., что “невозможно было без чьего-либо посредничества воспринять эти благословения [спасения] и обладать ими”. В то же время имело место осязаемое различие в том, как именно это посредничество понималось... в большей степени, чем в халкидонской ортодоксии, Христос мыслился здесь как учитель и образец... Уверовавшим надлежало следовать примеру отцов, но прежде всего — подражать тому образцу, который дал человек, воспринятый Логосом. Более того, превратное понимание связи между божественным и человеческим во Христе лишало человека надежды на спасение, ибо оно могло совершиться только

«С точки зрения нашего падшего состояния, — говорит В.Н. Лосский, — цель Божественного домостроительства называется спасением, искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. С точки же зрения конечного призвания человека она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда соединив все во Христе, Бог станет всем во всем»³⁹. Согласно протопр. Иоанну Мейендорфу, «именно обожение (θέωσις) святоотеческая традиция христианского Востока считает конечной целью духовной жизни. Именно оно придает мистический характер византийской духовности. Обожение... есть... свободное и сознательное приобщение к божественной жизни... византийские духовные писатели утверждают необходимость личной встречи со Христом, которая ведет к обожению всего человека в предвосхищении всеобщего телесного воскресения»⁴⁰. Исходя из этих слов православных богословов, можно определенно утверждать, что положительный аспект спасения в нехалкидонитской традиции осознается весьма и весьма ограниченно.

Сравнение двух сотериологий — православной и нехалкидонитской, убедительно свидетельствующее о наличии глубинной связи между нравственно-аскетическим и догматическим учением Церкви, полностью подтверждает известные слова архим. Софрония (Сахарова): «Догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизменно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик и вообще образ вашего духовного бытия»⁴¹.

через определенную человеческую ипостась» — см.: Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 43–44.

³⁹ См.: Лосский В.Н. Искупление и обожение // Он же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 288.

⁴⁰ См.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 145.

⁴¹ См.: Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 80.