

*Шахбазян К. Г., Шахбазян М. А.**

ТЕКСТ И КОНТЕКСТ: К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДОГМАТИЧЕСКИХ ФОРМУЛИРОВОК В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Статья посвящена проблеме понимания и интерпретации догматических формулировок в современных церковных документах. На примере документа «Миссия Православной Церкви в современном мире» «Всеpravославного собора» 2016 г. показан конфликт интерпретаций, который произошел из-за того, что в документе прозвучали имеющие догматический характер формулировки, ортодоксальное понимание которых оказалось затруднено из-за возможности их интерпретирования вне святоотеческого контекста. В статье показано, что контекст понимания документа задается имплицитной опорой на богословские построения Владимира Лосского, который, отбросив традиционную святоотеческую методологию соотнесения философской и богословской терминологии и задавшись целью обнаружения «нового смысла» традиционных терминов в христологии, пришел к старым ересям, в частности, к оригенизму. В статье дается святоотеческий контекст к двум формулировкам из документа, который обеспечивает их понимание в православном ключе.

Ключевые слова: общая природа, личность, ипостась, контекст, интерпретация.

K. G. Shakhbazyan, M. A. Shakhbazyan

*TEXT AND CONTEXT: ON THE PROBLEM OF INTERPRETING DOGMATIC
FORMULAS IN CONTEMPORARY ORTHODOX THEOLOGY*

The article is dedicated to the problem of understanding and interpreting dogmatic formulas in contemporary church documents. By means of the document “The mission of the Orthodox Church in Today’s World” issued by the 2016 “Pan-Orthodox Council” the author shows the conflict of interpretations that took place owing to the fact that in the document there were formulas, dogmatic in their character, whose orthodox understanding

* Шахбазян Марина Анатольевна, доктор филологических наук, доцент кафедры истории и правового регулирования массовых коммуникаций, Кубанский государственный университет; sarpadocia@list.ru

Шахбазян Карапет Геворкович, руководитель издательского отдела, Епархиальное управление Екатеринодарской епархии; sarpadocia@list.ru

was troubled by that they can be interpreted without any patristic context. The author argues that the context of understanding the document is implicitly supported by Vladimir Lossky's theological constructions, who, rejecting the traditional patristic methodology of comparing philosophical and theological terminology and aiming to reveal "a new meaning" of traditional Christological terms, returned to old heresies, in particular, to Origenism. The author offers a patristic context to two formulas of the document, which secures their understanding in the orthodox way.

Keywords: universal nature, personality, hypostasis, context, interpretation.

Прошедший 18–27 июня 2016 г. на острове Крит т. н. Всеправославный собор начался со скандала: несколько Поместных Церквей — Антиохийская, Русская, Болгарская и Грузинская православные церкви — не приняли в нем участия, поставив тем самым под сомнение возможность именованя Собора «Всеправославным». Причин неучастия было несколько, но мы хотим обратить внимание на одну — неприемлемость ряда формулировок в Проектах документов Собора. Замечания к текстам были сделаны на прошедшей по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла 19 апреля в Москве в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете конференции на тему «Всеправославный Собор: мнения и ожидания» [15] в связи с отказом Константинопольского Патриархата обсудить на предварительном заседании Всеправославного секретариата список поправок к ним [14].

После принятия Документов на Критском соборе Священный Синод РПЦ поручил Синодальной библейско-богословской комиссии их

изучить, принимая также во внимание могущие поступить отклики и замечания Преосвященных архиереев, духовных учебных заведений, богословов, клириков, монашествующих и мирян. По итогам всестороннего изучения представить выводы Священному Синоду [13].

Результатом работы СББК стал доклад Председателя Комиссии митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева) на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 29 ноября 2017 г. В частности митрополит Иларион (Алфеев) высказал мысль, что

документ «Миссия Православной Церкви в современном мире» [19] в том виде, в котором он был принят на Критском Соборе, содержит формулировки, создающие впечатление, будто вследствие воплощения Слова Божия весь человеческий род уже собран во Христе, спасен и обожен, что вызвало серьезную критику в православной среде. Такие выражения требуют обязательного прояснения [20].

Речь шла о фразе: «как в ветхом Адаме содержался весь человеческий род, так и в новом Адаме собран весь человеческий род».

В своей статье мы предпринимаем попытку рассмотреть, что нуждается в прояснении в данных фразах и какие интерпретации могут быть им даны в зависимости от контекста, в котором они будут понимаемы.

Прежде всего, обратим внимание на то, что в докладе митрополита Илариона подвергнуто критике. Православная Церковь учит о собирании человеческого рода в Теле Христовом — Церкви. Однако это — процесс, предполагающий ряд условий, а не свершившийся факт. Соединения со Христом

невозможно без Крещения и Евхаристии (причащения Тела и Крови Христовых) (см., напр.: [21, с. 67–68, 70]).

Интерпретация первой фразы невозможна без того, чтобы вначале уразуметь, как должно мыслиться «содержание» всего человеческого рода в Адаме, поскольку «собрание» всего человеческого рода во Христе представлено аналогичным образом. Из самой фразы такое понимание не следует. Не помогает пониманию и приведенная авторами документа цитата из свт. Кирилла Александрийского («Единородный стал человеком для того, чтобы <...> собрать воедино и возратить к первоначальному состоянию погибший род, то есть, человечество»), предназначенная, по-видимому, как раз для того, чтобы понимание нам облегчить через указание на контекст. В цитате «собрание воедино» человеческого рода во Христе мыслится как цель Воплощения, а в документе Собора — как свершившийся факт, и, соответственно, проведение аналогии не может быть цитатой ни подтверждено, ни объяснено. Чтобы понять смысл фразы, обратимся к ее происхождению.

Сама она является точным воспроизведением сказанного архиепископом Афанасием (Евтичем) [23, с. 188], и для уяснения ее смысла полезно посмотреть, как ее понимал он. В своей работе «Экклесиология апостола Павла» архиепископ Афанасий говорит, что человеческая природа была в Адаме единой, но вследствие грехопадения оказалась раздробленной. В Своем воплощении Христос вновь соединил человеческую природу, сделал ее единой, каковой она была в Адаме [2, с. 146]. Как же понимать это «изначальное единство природы»? Архиепископ Афанасий говорит: «...существует единая общая природа во всех людях, хотя нам кажется, что она раздроблена грехом, разделена на множество индивидов» [2, с. 146].

Но у него мы не находим подробной экспликации понимания «единой общей природы». Поэтому обратимся к учению русского богослова Парижской школы Владимира Лосского, которому архиепископ Афанасий следует в данном случае, прямо на него ссылаясь [2, с. 147, примеч. 10]. У Лосского мы обнаружим достаточно стройное учение о единстве человеческой природы в Адаме, раздроблении ее вследствие грехопадения и восстановлении в Воплощении.

Лосский, которого архиепископ Афанасий, по сути, цитирует, утверждает, что «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами» [17, с. 173].

Представление о раздроблении человеческой природы на индивиды вследствие грехопадения и необходимости преодоления этого раздробления возникает у Лосского в контексте его попытки осмыслить различие в человеке природы и ипостаси (личности). Единство человеческой природы Лосский понимает по аналогии с единством природы Божественной. Как в Боге Троице Ипостаси имеют единую сущность, так (и таким же образом) единой сущностью обладают все человеческие ипостаси (личности). И как возможно говорить о Едином Боге, так же можно говорить о Едином Человеке — Всечеловеке. Представление о человеке как индивиде — отдельном существе — оказывается представлением о человечестве в том состоянии, в которое оно ввергнуто вследствие грехопадения. К своему пониманию Лосский пришел, т. к. не смог

найти у свв. отцов «разработанного учения о человеческой личности» [16, с. 290], и потому решил воспользоваться разработанным учением о сущности и ипостасях в Троице.

Ставя вопрос о богословском понимании человеческой личности (ипостаси), Лосский прибегает к методологии, прямо противоречащей святоотеческой, согласно которой божественные догматы выражаются философским языком, при помощи философских терминов (при трезвом понимании недостаточности человеческого языка для выражения божественной реальности). Лосский же, напротив, полагает, что богословские термины, уже утратившие философский смысл, будучи примененными к сверхбытийной сфере, возможно и должно применять в сфере онтологии и антропологии.

Сталкиваясь же с неизбежными противоречиями с определением свв. отцами значений терминов, составляющих предмет вопрошания Лосского, противоречиями, порожденными искажением святоотеческой методологии, Лосский пытается их обойти, обращаясь к «невыраженным основаниям» такого искомого «нового смысла», которые, на взгляд Лосского, «сокрыты во всех богословских или аскетических вероучениях» [16, с. 295].

Это хорошо видно на примере понятий троического богословия «усия» и «ипостась», традиционно имеющих значение «общего и отличительного» (см., напр.: [9, с. 52–54]), что Лосскому представляется недостаточным и неприемлемым.

Лосский, следуя своему методу, также ставит под сомнение общепринятые в святоотеческом наследии термины «сложная ипостась» [16, с. 299–300] и «ипостасное единство» [16, с. 295–296].

Вот как раскрываются эти термины у свв. отцов. Прп. Анастасий Синаит, следуя святоотеческой методологии, называет единение души и тела «прообразом единения Христова» [1, с. 240–241], т. е. указывает способ применения термина «ипостась» в христологии (то же говорит и прп. Иоанн Дамаскин, а ранее — свв. Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский). Человек — сложная ипостась, нераздельно соединяющая в себе две природы. Человеческая природа Спасителя неотделима от Его божественной природы и составляет с ней единую Ипостась. Христос после воплощения Своего не называется ни отдельно божественной ипостасью, ни — человеческой, но и божественной, и человеческой, т. е. ипостасью двух природ. Сказать, что Христос был ипостасью человеческой природы, и означает, что Он был человеческой ипостасью.

В понимании Халкидонского догмата Лосский не обращает внимания, что речь идет о соединении природ в единой ипостаси Христа, что божественная природа во Христе — не ипостась, а воипостасное, точно так же, как и человеческая природа (по учению свв. отцов, то, что природа (сущность) есть воипостасное, является общим определением природы, в т. ч. и божественной).

Таким образом, отказываясь от терминов «ипостасное единство» и «сложная ипостась» применительно и ко Христу, и к людям, Лосский это ипостасное единство по сути разрывает, отвергая не только понимание ипостаси как частного, несводимого к природе как общему, но и понимание сложной ипостаси как единства целого из своих частей. Лосский отменяет и целое, и части как части целого — ипостаси. Отметая понимание свв. отцов, он приходит лишь к выво-

ду, что «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе» [16, с. 299–300]. Именно невозможность сформулировать понятие ипостаси, личности есть закономерное следствие отказа Лосского всерьез относиться к формулировкам свв. отцов. Поэтому когда Лосский утверждает, что «"атом" человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был человеческой личностью» [16, с. 296–297], с этим можно согласиться только в том смысле, что душа и тело Христа не составляли отдельной от божества личности, ипостаси, а не потому, что ипостась есть некая «несводимость».

Очевидно, что никакого «нового смысла» термина «человеческая ипостась» (равно как и термина «ипостась») применительно к троическому богословию) в святоотеческом учении Лосскому обнаружить не удастся. И место святоотеческого учения занимают представления автора.

Еще один способ подойти к богословскому понятию человеческой личности Лосский предпринимает, обращаясь к понятию образа Божия в человеке. Он говорит о таком понимании личности, которое связывает понятие «личность» с творением человека по образу Божию. Как и в случае с термином «ипостась», Лосский отказывается от поисков ясно сформулированного святоотеческого учения. Он обнаруживает в определениях образа Божия в человеке, данных свв. отцами, «множественность и разнообразие», которые «показывают, что мысль свв. отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа» [17, с. 170]. Но это заключение неправильно. Святые отцы учили о том, что по образу Божию сотворена именно часть существа человека — его душа, вся множественность и все разнообразие определений относятся I Вселенским Собором к душе и являются описанием ее свойств. Мы затруднились бы найти у свв. отцов иное описание сотворенной по образу Божию души, кроме как через характеризующие ее свойства, ибо сущность души (как и вообще любая сущность) по святоотеческому учению — непознаваема, а познаваемы только свойства. В том же, что именно душа сотворена по образу Божию, отцы единодушны, и всё многообразие утверждений сводится, по сути, к двум: по образу Божественного естества сотворена душа человека, многообразные свойства которой суть отражение свойств первообразной природы. Когда же говорится (например, у свт. Иринея Лионского) о творении по образу Божию и тела человеческого, то речь идет о творении по образу человеческого образа Христа-Логоса.

Лосский говорит о том, что

как сотворенный по образу Божию человек является существом личностным, он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу [17, с. 172].

Однако остается не совсем ясным, сотворена ли по образу Божию человеческая личность, или — природа, поскольку он также утверждает, что

человек, созданный по образу Божию, — это природа, понятая как целое. Она же имеет в себе подобие Божие. Божественный образ, свойственный личности Адама, относится ко всему человечеству, ко «всечеловеку» [17, с. 172–173].

Путем сложных рассуждений автор приходит к выводу:

...образ Божий достигает своего совершенства только тогда, когда человеческая природа становится подобной природе Божией, когда она стяжает полное приобщение нетварным благам. Однако существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами [17, с. 172–173].

Поскольку природа человека, согласно свв. отцам, есть единство души и тела, то получается, что все «личности» имеют одну душу и одно тело на всех, а разнообразие и число душ и тел, т. е. природ, «разделенных между индивидами», есть лишь то, что возникло вследствие грехопадения и только «кажется». Внешне Лосский опирается на мысль свт. Григория Нисского, но у свт. Григория мысль, что человек (как «природа, понимаемая как целое») сотворен по образу Божию, означает: все люди (каждый индивид человеческой природы) сотворены по образу Божию; единство «всецелого естества» есть единство морфологическое, оно заключается в едином устройении человеческой природы таким образом, что одно и то же устройство (включая и сообразность образу) имеют «и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной» [11, с. 145]. Ни о каком Всечеловеке, расколовшемся на множество индивидов вследствие грехопадения, говорить на основании свв. отцов невозможно.

Попытка осмысления понятия «личность» в связи с сотворением человека по образу Божию оказалась основанной Лосским на учении Церкви не более, чем попытка найти «новый смысл» термина «ипостась».

В связи с идеей Лосского о Всечеловеке оказывается искаженным его понимание святоотеческого учения о «воипостазировании природы». Лосский, стремясь понимать термины «сущность» и «ипостась» исходя из их употребления в триадологии, проводит слишком прямую аналогию единосущия ипостасей Троицы с единосущием ипостасей человеческих. Обращаясь к Леонтию Византийскому и заявляя, что то же учение развивают прпп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, Лосский говорит: «Всякая природа содержится в чьей-то ипостаси и не может иметь иного существования...» А далее уже сам развивает эту мысль:

Но на низших ступенях бытия ипостась означает личность только в том случае, если речь идет о существах духовных, о людях, об ангелах, о Боге. В качестве личности — а не индивида — ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ. Пресвятая Троица — не три Бога, но один Бог. Если множественность человеческих личностей дробит природу, разделяя ее на множество индивидов, это потому, что мы знаем только то поколение, которое появилось после грехопадения, знаем человеческую природу, утратившую подобие природе Божественной [17, с. 174–175].

Если обратиться к названным Лосским свв. отцам, то мы обнаружим, что, действительно, прп. Максим Исповедник и прп. Иоанн Дамаскин вполне единомысленны с Леонтием, однако все они говорят не о содержащейся в человеческих ипостасях общей природе, соединяющей людей в одного Всечело-

века, — какова общность природы Св. Троицы, когда три Ипостаси суть один Бог, — а об ипостасном соединении конкретной души и конкретной плоти в сложной ипостаси, отличной от других ипостасей тем, что душа и плоть одной ипостаси не являются душой и плотью — другой. Говоря же о Христе, они подчеркивают то именно, что одушевленная плоть Его есть часть сложной ипостаси двух природ и принадлежит не кому другому, а только Ему, и ничьи больше душа и плоть Ему не воипостасны. Лосский, подменивший методологию свв. отцов своею собственной, абсолютно неправомочно отождествляет единосущие ипостасей Троицы и единосущие ипостасей человеческих. Он разделение индивидов называет кажущимся, тогда как, например, свт. Григорий Богослов, напротив, называет мысленным [10, с. 451–452] единство отдельных людей. Единство, о котором говорит свт. Григорий Богослов, единство, усматриваемое мысленно в отдельных людях, свт. Григорием Нисским утверждается как единое устройство человеческой природы. А Лосский видит в отличии единства Троицы и человеческого рода последствие грехопадения.

Полагая целью Всечеловека Адама «соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения» [17, с. 299–300], стать неким «Космическим Адамом», дабы «совершилось бы обожение человека и через него — всего космоса», Лосский видит смысл Воплощения в выполнении Христом — Новым Адамом — этой цели, которая не была достигнута вследствие грехопадения Адама.

Идея «Всечеловека Адама», вследствие грехопадения «расколовшегося» на множество индивидов и нуждающегося в «восстановлении», особенным образом влияет на ряд серьезных отступлений Лосского от православного учения о Воплощении.

Прежде всего, Лосский ошибочно понимает различие относительного и природного усвоения воспринятой Христом человеческой природы. Лосский полагает, что «природно» Христом воспринята природа Адама в состоянии до грехопадения, то есть нетленная не только в силу обожения, но и по собственным природным свойствам. У свв. отцов же мы находим противоположное учение. Действительно, Христос воспринял природу Адама в состоянии до грехопадения. Однако сама по себе человеческая природа не является нетленной и бессмертной; Адам был бессмертным в силу благодати Божией [5, с. 196–197]. И смерть оказалась следствием грехопадения не в смысле изменения свойств человеческой природы Адама, но в смысле отступления от него благодати. Тленность, смертность понимаются свв. отцами как естественные и потому неукорные страсти, свойственные здоровой природе Адама, и только по благодати в нем прежде грехопадения не действовавшие. Восприятие человеческой природы с ее неукорными страстями свв. отцы и называют природным усвоением. Относительным же усвоением свв. отцы называют восприятие Христом ответственности за грех человека, который, приняв на Себя, Он искупил на кресте. Лосский же видит в относительном усвоении реальное восприятие последствий грехопадения в смысле изменения свойств природы (т. е. приобретения тленности и смертности) и самого греха.

Соответственно, Искупление мыслится им как процесс очищения Христом воспринятой в Себя человеческой природы, акт, в коем «принимая на Себя

весь грех, давая ему в Себя — Безгрешного — войти, Христос его уничтожает» [17, с. 327]. Лосский, таким образом, противоречит учению свв. отцов о том, что Сам Христос, «как Человек, не нуждался в очищении» [12, с. 161]. Вместе с тем он противоречит и учению об Искуплении как принесении искупительной жертвы в том смысле, какой мы видели, например, в словах прп. Максима Исповедника:

Бог отринул нас, когда мы, изначала не блюдя заповедь [Его], показали себя недостойными общения с Ним лицом к лицу. Низложил же нас, когда вследствие нашей порочности изгнал с высоты райской славы. Разгневался, когда в отлучение и наказание за нашу порочность предал каре смерти. А ущедрил нас, когда через Единородного Сына Своего, воплотившегося Бога Слова, принявшего на Себя все наши долги, искупил нас от смерти и вновь возвел к славе Своей [18, с. 209–210].

Очищение Христом в Себе человеческой природы должно бы, по сути, означать, что дело спасения всей природы таким образом уже должно бы быть осуществлено, т. к. человеческая природа едина. Однако Лосский все же видит необходимость преодоления расколотости ее на индивиды путем вхождения в Церковь. Вхождение в Церковь, по Лосскому, есть то, что снимает преграду между индивидом и общей природой. Природно мы все соединяемся в Церкви, в Таинствах в одно Тело Христово, «наша природа заключена в Его Ипостаси» [17, с. 220]. Далее личностям предстоит достичь совершенства, означающего, что как личность человек оказывается не членом, не частью, но как бы «совладельцем» единого Тела как один из многих «христов». То есть человечество в Церкви достигает уподобления единосущию Троицы.

Возникают некоторые вопросы, проистекающие из утверждений Лосского. Может ли быть исключена — в эсхатологической перспективе — из Тела Космического Адама хотя бы одна «индивидуальная природа», если понимать общность человеческой природы «исходя из троичного догмата», т. е. как нечто единое, расколотость чего есть только кажимость? Может ли, с другой стороны, «индивидуальная природа» быть в Тело включена, но подвергаться мучениям, что означало бы мучение части Тела? Очевидно, что Лосский не мог бы дать определенно положительные ответы на эти вопросы. Но если же вся человеческая природа — все тела и души всех людей — спасена, то что сказать о личности, чьи тело и душа спасены и являются частью Тела Христова (а строго говоря, так понимаемое единство человеческой природы, когда расколотость на индивиды есть лишь вызванная грехопадением кажимость, вообще не может предполагать сохранения дискретного существования душ и тел по воскресении, так что сомнительно даже, что возможно говорить о частях единого Тела)? Несмотря на колебания, Лосский все же предполагает, что спасение простирается на все личности, все человечество: и крещеных, и некрещеных, и даже не верующих во Христа [17, с. 335].

Мы можем сделать вывод: Лосский, отказавшись следовать учению свв. отцов о природе и ипостаси, их различении как общего и частного и исходя из ложного, с точки зрения Православной Церкви, представления об ипостаси как лишь «несводимости к природе» и изначальном единосущии всех человеческих ипостасей, аналогичном единосущию Ипостасей Троицы (что

для Лосского означает обладание природой как общим «содержимым»), неизбежно приходит к совершенно чуждой православию идее всеобщего единства и спасения (природного и личного) человечества в Боге через восприятие и исцеление в Себе единой человеческой природы Христом в Воплощении. Добавим, что просматривающееся у Лосского учение о всеобщем спасении заставляет вспомнить о ереси Оригена, учившего о воплощении Христовом и его последствиях так же, как учит Лосский: «Христос имеет весь человеческий род, и, возможно, даже совокупность всего творения, как Свое тело, и каждого из нас в отдельности — как членов его» [22].

Теперь, после рассмотрения контекста, в котором должна быть понята фраза документа «Миссия Православной Церкви в современном мире», нам становится понятен ее смысл. Из сказанного понятно, надеемся, что фраза архиепископа Афанасия Евтича, цитирующего фразу Владимира Лосского, в свою очередь воспроизведенная в документе Критского собора, действительно имеет оригенистский смысл, несовместимый с тем, который она могла бы иметь, будучи понята в контексте святоотеческого богословия.

Однако нельзя сказать, что сама по себе фраза, вызвавшая критику РПЦ, непременно несет в себе неправославный смысл. Именно поэтому митрополит Иларион (Алфеев) и сказал, что она требует пояснения.

Обратимся, например, к текстам свт. Афанасия Великого, у которого возможно обнаружить выражения очень близкие тем, что употреблены в Документе, а также у архиепископа Афанасия (Евтича) и Владимира Лосского. В «Слове втором на ариан» читаем: «В Себе соединил Он созданных» [4, с. 334].

Чтобы нам понять сказанное, приведем одно место из «Третьего слова на ариан», которое должно нам помочь.

Свт. Афанасий приводит три изречения Христа: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10: 30); *да разумеете, яко Аз во Отце, и Отец во мне* (Ин. 14: 10); *видевый Мене виде Отца* (Ин. 14: 9) — и говорит: «в этих трех изречениях один и тот же смысл» [8, с. 375].

Далее святитель поясняет:

Это же ближе иной может усмотреть в подобии царского изображения, потому что в изображении есть вид (εἶδος) и образ (μορφή) царя, а в царе есть вид представленного в изображении, представленное в изображении подобие царя неотлично от него, почему, кто смотрит на изображение, тот видит в нем царя, и наоборот, кто смотрит на царя, тот узнает, что он представлен в изображении. А по сему безразличию подобия, желающему после изображения видеть царя изображение может сказать: «Я и царь — одно и то же, я в нем, и он во мне. Что видишь во мне, то усмотришь и в нем, и что видел ты в нем, то усмотришь во мне». Почему кто поклоняется изображению, тот поклоняется в нем царю, потому что изображение есть его образ и вид. Так, поелику Сын есть образ Отца, то необходимо представлять себе, что Божество Отца и свойственное Ему есть бытие Сына. Это-то и значит: *иже, во образѣ Божіисый, и Отец во Мне*. [8, с. 375].

Исходя из того, что для свт. Афанасия слова: *иже, во образ Божии сый и видевый Мене виде Отца* — означают сопребывание Отца в Сыне и Сына во Отце [8, с. 375], мы можем заключить, что понимание им дальнейших слов

Послания к Филиппийцам: *зрак (μορφή) раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретеса якоже человек* — должно быть таким же и дает нам ключ к уразумению того, что имеет в виду. Очевидно, что единство Христа с человеческим родом имеет сходство с единством Сына и Отца. Что это действительно так, мы видим из дальнейших слов святителя: «...известно, как Слово стало в нас, Оно облеклось в нашу плоть. Но и Ты во Мне, Отче, потому что Твое Я — Слово. И <...> Ты во Мне, потому что Твое Я — Слово, а Я в них по телу» [8, с. 397].

Однако сходство это, по слову свт. Афанасия, имеет пределы:

<Слово> по естеству и в действительности есть едино с Отцом Своим, а мы, будучи однородны друг с другом, потому что все произошли от одного, и у всех людей одна природа, делаемся друг с другом едино по расположению, имея для себя образцом естественное единение Сына с Отцом [8, с. 396].

Это различие станет еще очевиднее, если мы обратим внимание на метафору Царя, когда свт. Афанасий применяет ее к воплощению Христову:

Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, *посредством подобного тела со всеми сопребывая*, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела. Если великий Царь входит в какой-либо великий город и *вселяется в одном из домов* его; то без сомнения высокой чести удостоивается такой город, и никакой враг или разбойник не нападет и не разорит его; скорее же приложат о нем все рачение, ради царя, вселившегося в одном из домов его. Так было и с Царем вселенной; когда пришел Он в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел; тогда прекратились, наконец, вражеские злоумышления против людей, уничтожилось тление смерти, издревле над ними превозмогавшее. Ибо погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти [5, с. 202].

Заметим, что, хотя говорится, что Христос воспринял наш образ (μορφή), став с нами однородным, но из того смысла, в котором употребляется святителем аналогия с Царем и изображением, делается понятно, что Царь-Христос является Первообразом для тех, чей образ Он воспринимает в воплощении, «вселяется в одно из подобных нашим тел». На это же указывает и аналогия лозы и розог: «Как розги единосущны с виноградной лозой и от нее происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним» [6, с. 454].

Таким образом, нам следует сказать *обо всем людям образе, об общей форме (μορφή), образующей каждого индивида человеческого рода*, именно в этом мы можем видеть общее и универсальное. Приведем еще одну показательную цитату из свт. Афанасия:

Ибо как под образом Божиим разумеется полнота Божества в Слове, так **под рабским зраком признается умное естество и членораздельный состав существа человеческого**, так чтобы при речении *бе* (Ин 1:1) разумелось Слово, а при речении *бысть* (Ин 1: 14) признавались плоть и душа, что и называется рабским зраком [3, с. 340].

Если мы не упустим из виду, что для свт. Афанасия иметь «вид (εἶδος) и образ (μορφή) царя» означает быть с ним единым, то сможем понять: все люди едины с новым Адамом-Христом как изображения Царя с Самим Царем, только, в отличие от единства Сына с Отцом, единство это есть единство сходства и происхождения от одного источника — ветхого Адама, сотворенного по образу Первообраза. И *Первообраз-Христос поселяется среди изображений для возобновления Своего в них образа*. Продолжая свою аналогию с Царем, святитель говорит:

Царь, хотя и человек, однако же не попускает, чтобы основанные им города отдавались в рабство другим <...>

Поскольку написанный на дереве лик сделался невидным от внешних нечистот, то *надобно было опять прийти тому, чей это лик, чтобы на том же веществе можно было возобновить изображение, ибо ради изображенного лика и само вещество, на котором он написан, не бросается, но восстанавливается на нем лик*. Подобно сему и Всесвятый Сын Отца, как Отчий образ, пришел в наши страны, чтобы обновить человека, созданного по сему Образу, и как бы *взыскать погибшего оставлением грехов...* [5, с. 207–208]

Каков же путь обновления человеческого рода? Приведенная нами цитата, говорящая о соединении во Христе, имеет такое продолжение: «За нас стал Он грехом и клятвою, хотя Сам не согрешил, а только понес на Себе наши грехи и нашу клятву» [4, с. 334].

То же говорится во фрагменте, где святитель проводит аналогию между воплощением Христовым и вселением Царя в некий город: «Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное» [5, с. 202].

Царь-Первообраз Христос поселяется среди Своих изображений, и «ради царя, вселившегося в одном из домов», *они искуплены Его смертью*. Но, как было показано выше, вселяется Он не так, как если бы они были включены в Его тело самим фактом вселения (воплощения). Единение человеческого рода в единое Тело Христово совершается не в воплощении. Но и даже не Искупление имеет в виду свт. Афанасий, когда говорит:

Для нас полагается Господь в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как сотелесники, в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребывали бессмертными и нетленными [4, с. 359].

Если исследовать данный текст полнее и в контексте, то становится ясно, что он говорит о возможности *более совершенного* единения со Христом, чем единение по сходству Христа с людьми. Святитель здесь сравнивает два стиха из Евангелия от Иоанна: *да будут едино, якоже Мы едино есма* (Ин. 17: 22) и *Аз в них, и Ты во Мне: да будут совершени во едино* (Ин. 17: 23), и различает сказанное в них о единстве людей со Христом. Первый стих святитель толкует как говорящий собственно об однородности Христа с людьми, в отличие от единства Сына с отцом. Приведенная нами выше цитата («<Слово> по естеству и в действительности есть едино с Отцом Своим...») относилась к объяснению именно этого стиха Евангелия. Присовокупим к ней еще пояс-

нение свт. Афанасия: «Весьма прилично и здесь не сказал: да будут в Тебе, как и Я в Тебе, но говорит: *якоже и Мы*. А говоря *якоже*, показывает в сказанном не тождество, но образ и пример» [8, с. 397].

Однако следующий стих Евангелия (*Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едином*) свт. Афанасий толкует иначе, как соединение более совершенное, чем соединение, о котором он говорил прежде, «ибо все мы, *приобщаясь Его тела*, делаемся едином телом, имея в себе Единого Господа» [8, с. 397–398].

Это совершенное единение в одно тело, единение, о котором просит Господь, должно дать «нечто большее и совершеннейшее», чем сходство, делающее нас, однородными со Христом, «совершается посредством приобщения Его тела — в Евхаристии.

И это дает нам понимание слов святителя о полагании Тела Господня в основании, чтобы люди стали со Христом *сотелесниками, сотелесниками в совершенном смысле, чтобы стали единым телом со Христом.*

И это единое тело Христово есть Церковь. Толкуя слова Псалма 15 Сохрани мя Господи, яко на Тя уповах свт. Афанасий говорит:

Приняв на Себя как бы общее лицо всего человечества, обращает речь к Богу и Отцу не о Себе паче, но за нас и о нас как единый из нас по домостроительству. Посему называет Отца Господом как воспринявший на Себя зрак раба. Просит же о сохранении Своем ради Церкви, которая есть плоть Его. И поелику Церковь есть плоть Его, то и просит о ее собственно сохранении. Почему сохранение это справедливо может быть относимо и к Его лицу [7, с. 71].

То есть Спаситель, воспринявший зрак (μορφή) раба, просит от лица всего человеческого рода, сотворенного по Его образу, просит от лица всех однородных Ему, за которых Он принес искупительную жертву «приношением сходственного во всех подобных». Но как о Себе — Он просит о Своей плоти — Церкви.

Суммируя сказанное, мы полагаем, что имеем все основания утверждать следующее. Понимание единства человеческого рода во Христе у свт. Афанасия таково: Христос имеет общую со всем человеческим родом единую форму (μορφή), общее единое устройство; новый Адам — Христос как Первообраз ветхого Адама, содержит в Себе человеческий род как совокупность людей, имеющих Его «вид (εἶδος) и образ (μορφή)», и от лица всего человеческого рода приносит искупительную жертву, открывающую человечеству путь ко спасению через актуальное соединение с Собою в Телесном Своем — Церкви.

Отсюда ясно, что речи о буквальном телесном пребывании всех ипостасей человеческого рода во Христе свт. Афанасий не ведет, и, таким образом, идея пребывания всех людей во Христе по факту воплощения ему абсолютно чужда, равно как и представление об общем естестве как некоем «содержимом» всех человеческих ипостасей.

Итак, мы можем заключить, что понимание догматических формулировок в современном православном богословии невозможно без подробного исследования всей системы взглядов того или иного богослова (или богословского направления) в контексте традиционного ортодоксального вероучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анастасий Синаит, прп. Путеводитель // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. — М., 2003. — С. 273–300.
2. Афанасий (Евтич), иеромонах. Экклесиология Апостола Павла. — М.: Новоспасский монастырь, 2009.
3. Афанасий Александрийский, святитель. Против Аполлинария, кн. 2, 1 // Святитель Афанасий Александрийский. Творения. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. — Т. III. — С. 340–361.
4. Афанасий Александрийский, святитель. Слово второе на ариан // Святитель Афанасий Александрийский. Творения. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. — Т. II. — С. 260–369.
5. Афанасий Александрийский, святитель. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Святитель Афанасий Александрийский. Творения. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. — Т. I. — С. 191–264.
6. Афанасий Александрийский, святитель. О Дионисии, епископе Александрийском // Святитель Афанасий Александрийский. Творения. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. — Т. I. — С. 444–471.
7. Афанасий Александрийский, святитель. Толкование на псалмы // Святитель Афанасий Александрийский. Творения. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. — Т. IV. — С. 40–423.
8. Афанасий Александрийский, святитель. Третье слова на ариан // Святитель Афанасий Александрийский. Творения. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. — Т. I. — С. 369–455.
9. Василий Великий, святитель. Письмо 38. К Григорию, брату // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. — М., 1911. — Т. 3. — С. 51–58.
10. Григорий Богослов, святитель. Слово 31. О богословии пятое, о Святом Духе // Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собр. творений: в 2 т. Репринт. воспроизв. издания 1912 г. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1. — С. 444–462.
11. Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека, 16 // Творения святого Григория Нисского. — М., 1861. — С. 76–222.
12. Григорий Палама, святитель. Омилия XVI, О Домостроительстве Воплощения Господа нашего Иисуса Христа // Григорий Палама, святитель. Беседы. — М., 1994. — Т. I. — С. 15–20.
13. Журналы заседания Священного Синода от 15 июля 2016 года. ЖУРНАЛ № 48. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4561903.html>, 16.07.2016.
14. Журналы заседания Священного Синода от 3 июня 2016 года. ЖУРНАЛ № 35. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4486294.html> (дата обращения: 05.06.2016).
15. Итоговая резолюция научно-практической конференции «Всеpravославный собор: мнения и ожидания». — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4437272.html> (дата обращения: 20.04.2016).
16. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — М., 2000. — С. 289–302.
17. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 95–260.

18. Максим Исповедник, преподобный. Толкование на Псалом 59 // Творения преподобного Максима Исповедника. — М.: Мартис, 1993. — Кн. I. — С. 208–214.

19. Миссия Православной Церкви в современном мире // Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. — URL: <https://www.orthodoxcouncil.org/web/holy-and-great-council/-/mission-orthodox-church-todays-world> (дата обращения: 10.07.2016).

20. Митрополит Волоколамский Иларион рассказал на заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о результатах изучения документов Критского Собора. — URL: <http://sobor.patriarchia.ru/db/text/5073482.html> (дата обращения: 30.11.2017).

21. Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, вопр. 103, 106. // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. — Свято-Троице Сергиевская лавра, 1995. — С. 67–68, 70.

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

23. Αθανάσιος Γέφυτις. Από την ελευθερία την αγάπη. — Αθήνα: Δόμος, 2012. — Σ. 188.