

Богословские Статьи Протоиерея Георгия Флоровского

3.

Воплощение и Искупление.

Содержание:

Cur Deus Homo? О причине Воплощения.

Воплощение для искупления. Мнения Западных Богословов. Мнение святого Максима Исповедника. Заключение. Примечания.

О Смерти Крестной.

Цель воплощения Бога-Слова. Крестная смерть — упразднение трагедии греха. Тайна креста. Воскресение Христово — обновление мира. Сила Крещения.

Примечания.

Cur Deus Homo? О причине Воплощения.

Аз есмь Альфа и Омега (Откр. 1:8).

Воплощение для искупления.

Христианское благовестие изначально было вестью о спасении. О Господе свидетельствовали прежде всего как о Спасителе, искупившем люди Своя от рабства греху и тлению. Раннехристианское богословие рассматривает Воплощение именно в перспективе искупления. Ошибочные представления о Личности Христа, с которыми приходилось бороться древней Церкви, она сурово критиковала и отвергала именно потому, что они могли пошатнуть веру в искупление человека. Смысл спасения Церковь видит в восстановлении нарушенной связи человека с Богом, а это значит, что Искупитель — одновременно и Бог и Человек: иначе воссоединение было бы невозможно. Такова основная мысль свт. Афанасия в полемике с арианами, свт. Григория Богослова в борьбе с аполлинаризмом и других церковных писателей IV и V веков. “То спасается, что соединяется с Богом,” — говорит свт. Григорий Богослов (1). Отцы Церкви постоянно подчеркивают искупительный смысл Воплощения. И причину и следствие Воплощения они определяют как *искупление человека* и возврат его к изначальному состоянию, утраченному после грехопадения. Воплотившийся упразднил и изгладил грехи человечества; сделать это мог только Он, обладающий одновременно и Божественной, и человеческой природой.

С другой стороны, нельзя утверждать, что Отцы Церкви считали спасение *единственной причиной* Воплощения, то есть полагали, что *если бы человек не согрешил, Воплощения не произошло бы вообще*. Отцы Церкви не ставили вопроса в такой форме. Проблема *изначальной причины* Воплощения в ту эпоху вообще не обсуждалась. Отцы Церкви не трагивали тему связи между тайной Воплощения и изначальной причиной Творения и никогда специально не занимались этим вопросом. “Наверное, справедливо будет заметить, что идея Воплощения, не связанного с грехопадением, вполне согласуется с общим строем византийского богословия. Некоторые высказывания Отцов свидетельствуют о том, что они осознавали и, возможно, обсуждали эту проблему” (2). Эти “высказывания Отцов” предстоит еще собрать и изучить. Цитатами из тех же Отцов можно доказать и противоположное мнение. Недостаточно просто подобрать цитаты, вырывая их из контекста и игнорируя обстоятельства, при которых было написано то или иное сочинение. Многие “высказывания Отцов” имеют конкретную полемическую направленность: их, произнесенных “по случаю,” надо использовать с величайшей осторожностью и аккуратностью. Установить истинный смысл каждого замечания мы можем только из контекста, приняв во внимание целостное мировоззрение автора.

Мнения Западных Богословов.

Руперт из Дойтца (ум. 1129), судя по всему, первым из средневековых богословов формально поставил вопрос о *причине* Воплощения. Его идея заключалась в том, что Воплощение было частью изначального плана Творения и, следовательно, не было связано с грехопадением. Воплощение, в его восприятии, завершало исходный творческий замысел Господа: оно само являлось целью и вовсе не было лишь спасительным лекарством от человеческих грехов (3). Гонорий Отенский (ум. 1152) придерживался того же мнения (4). Знаменитейшие латинские доктора XIII века — такие, как Александр из Гэльса и Альберт Великий — также считали подход к Воплощению как к независимому от грехопадения Божию деянию наиболее приемлемым (5).

Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308) выработал на этот счет целую концепцию с чрезвычайной аккуратностью и совершенством логики. Для него Воплощение, не связанное с грехопадением, — не просто наиболее вероятная гипотеза, но существенный пункт верования, который необходимо постоянно иметь в виду. В его понимании Воплощение Сына Божьего — причина всего Творения. В противном случае, считал он, сие величайшее действие Господне было бы чем-то непредвиденным и “случайным.” “Если бы грехопадение было причиной пришествия Христа, из этого следовало бы, что величайшее дело Божие было только случайностью; но слава всей твари не так велика, как слава Христа, и кажется нелепым предполагать, что Господь отказался бы от Своего деяния из-за праведности Адама, если бы тот не согрешил.”

В целом для Дунса Скота стоит вопрос о *порядке внутри Божественного предопределения*, то есть о *последовательности мыслей* на предвечном Совете. Христос Воплотившийся является первой и основной целью творческой воли Бога, и именно ради Христа была произведена вся тварь. “Воплощение Христово не было задумано случайно, Божие предвидение искони имело его непосредственной своей целью. Таким образом, говоря о предопределении, следует сказать, что Христос Вочеловечившийся был предопределен прежде всего, так как Он находится ближе всех к конечной цели.” Последовательность “целей,” последовательность внутри предвидения, безусловно, чисто логическая. Дунс

Скот в первую очередь подчеркивает, что Воплощение было первоначальным, ни от чего не зависящим Божественным замыслом, входящим в целостную картину Творения (6).

Фома Аквинский (ок. 1225–1274) также достаточно подробно обсуждал эту проблему. Все доказательства, полагал он, на стороне той идеи, что “Господь воплотился бы несмотря ни на что” — вне зависимости от грехопадения, — и как аргумент Фома цитировал блаж. Августина: “Говоря о воплощении Христа, необходимо иметь в виду многое помимо освобождения от греха” (De Trin. XIII, 17). Однако Аквинат не смог найти ни в Писании, ни в творениях Отцов Церкви однозначного подтверждения такой точки зрения; поэтому он всё-таки склонялся к мысли, что Сын Божий не воплотился бы, если бы первый человек не согрешил. “Хотя Господь мог воплотиться и без появления греха, всё-таки более верным представляется то, что, если бы человек не согрешил, Господь бы не воплотился, ибо в Священном Писании указывается только одна причина Воплощения — грех первого человека.” Человек способен постичь неизреченные тайны Божественной воли, только если они отчетливо разъяснены в Библии, “только в той степени, в какой они переданы в Священном Писании,” или, как говорит Аквинат в другом месте, “постольку, поскольку мы узнаем это от святых, через слова которых Господь открыл нам свою волю.” И на вопрос о причине Воплощения верный ответ ведом лишь Христу: “Истину здесь может знать только Он — родившийся и вольно принесший Себя в жертву” (7).

Бонавентура (1221–1274) также соблюдал осторожность в этом вопросе. Сравнивая две гипотезы — что Воплощение не связано с грехопадением и что оно прямо зависит от него — он заключает: “Оба мнения, по различным причинам, порождают в душе преклонение: первое созвучнее доводам разума, однако, второе более отвечает благоговению веры.” Правильнее было бы полагаться на прямые свидетельства Священного Писания, а не на законы человеческой логики (8).

За Дунсом Скотом последовало большинство богословов францисканского ордена и немало других философов, таких как Дионисий Картузианский, Габриель Биль, Джон Уэссель и, во времена Тридентского собора, Джакомо Наккьянти, епископ Кьоджии (Jacobus Naclantus), а также кое-кто из ранних реформаторов — например, Андреас Озиандер (9). Их мнение подвергалось резкому осуждению со стороны всех остальных ученых, причем не только убежденных томистов; в семнадцатом веке о данной проблеме много спорили как римо-католики, так и протестантские богословы (10). Среди католических сторонников независимости Воплощения особо следует отметить Франциска Сальского и Мальбранша. Мальбранш решительно отстаивал идею *метафизической необходимости* Воплощения, идею Воплощения, никак не связанного с грехопадением; ибо иначе, считал он, не было бы никакой разумной причины для акта Творения вообще (11).

В среде католических богословов до сих пор существует противостояние, порой достаточно острое, и вопрос так и не разрешен (12). Что же касается англикан, в прошлом веке епископ Уэсткотт энергично защищал идею “абсолютности” Воплощения в своем блестящем эссе “Евангелие Творения” (13).

Наконец, ныне покойный отец Сергей Булгаков также твердо держался того убеждения, что Воплощение должно рассматриваться как изначальная воля Господа, предшествовавшая катастрофе грехопадения (14).

Мнение святого Максима Исповедника.

В ходе этого многовекового спора можно наблюдать постоянные отсылки к свидетельствам Отцов Церкви. Но, как ни странно, в этих сборниках цитат отсутствует самая важная.

Поскольку вопрос об исходной причине Воплощения в эпоху Отцов непосредственно не обсуждался, большинство текстов, используемых в позднейших спорах, не дают никаких прямых указаний (15). И, кажется, единственным из Отцов, кто действительно затронул эту проблему — хотя и в ином контексте, нежели средневековые западные богословы — был преп. Максим Исповедник (580–662).

Максим Исповедник решительно утверждает, что Воплощение — *первая и безусловная цель Творения*. Как совершилось Воплощение, соединившее Божественное величие с человеческой брэнностью, — непостижимая тайна; но мы можем понять причину и цель этого деяния Божия. И эта изначальная причина, и конечная цель, по мнению преп. Максима, — именно само Воплощение, с последующим нашим вхождением в Тело Воплотившегося. Свою мысль преп. Максим излагает с предельной ясностью и определенностью. Обратимся к шестидесятому вопросу из “Вопросоответов к Фалассию,” являющемуся толкованием 1 Пет. 1, 19–20: “Христа, как непорочного и чистого Агнца, предуведенного еще прежде создания мира...” Следует вопрос: “Кем предуведенного?” Отвечая, преп. Максим прежде всего кратко излагает православное учение о Личности Христа, после чего продолжает: “Это есть Божественный конец, ради которого и возникло всё (тварное бытие). Это есть Божественная цель, задуманная (Богом) еще до начала сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный (Богом) конец, ради которого существуют все (тварные вещи), но который сам существует не ради какой-нибудь одной из них. Имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность (всех) сущих. Это есть, в подлинном смысле слова, предел Промысла, а также тех (тварей), о которых Он промышляет, — тот предел, согласно которому происходит возглавление в Боге (всех существ), созданных Им. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отеческой Благости и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было продумано (Богом) соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, твари и Творца, движения и покоя — то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен” (*Quaest. ad Thalass.*, 60; *PG 90*, 621A–B).

Необходимо четко различать вечное бытие Логоса в лоне Святой Троицы и домостроительство Его Воплощения. “Предвидение” относится именно к Воплощению: “Потому Христос был предопределен — не таким, какой Он есть по Своей природе, но таким, каким позднее воплотился по домостроительству нас ради” (*PG 90*, 624D). Указание на “безусловное предопределение Христа” совершенно очевидно (16).

Это убеждение целиком соответствует общему характеру богословской мысли Максима, и он не раз возвращается к нему — как в ответах Фалассию, так и в “Амбигве.” Например, в связи с Еф. 1, 9 преп. Максим говорит: “Своим Воплощением Он показал нам, чего ради мы были сотворены и благоволение о нас Бога прежде всех век” (*PG 91*, 1097C). Человек по самому своему устройству предвосхищает в себе “великую тайну Бо-

жественного замысла” — исполнение всей твари в Боге. Вся история Божественного Промысла делится для преп. Максима на два этапа: первый достигает вершины в Воплощении Логоса и является историей нисхождения Бога к людям (“через Воплощение”), второй — история восхождения человека к славе обожения, так сказать, распространение Воплощения на всю тварь. “Итак, разделим и мы в мысли века и определим одни как относящиеся к таинству божественного Вочеловечивания, а другие — как относящиеся к благодати человеческого обожения... Короче говоря, одни из веков относятся к Божию снисхождению к людям, а другие — к восхождению людей к Богу... Или лучше: начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос” (*Quaest. ad Thalass.*, 22; *PG 90, 320B–C*).

Окончательное совершение и исполнение для преп. Максима связано с изначальной творческой волей и намерением Бога: таким образом, его концепция строго “теоцентрична” и в то же время — “христоцентрична.” В ней, однако, ни на минуту не забывается о тяжелой реальности греха и бесконечной горести греховного существования. Преп. Максим не перестает подчеркивать необходимость обращения и очищения воли, необходимость борьбы со страстями и злом. Но он, тем не менее, пытается взглянуть на трагедию грехопадения и отступничества твари в свете изначального замысла и предвидения Божия (17).

Заключение.

До какой степени мнение преп. Максима является определяющим? Только ли это его личное суждение, и насколько авторитетны такие суждения? Совершенно очевидно, что на вопрос об исходной, основной “причине” Воплощения можно дать не более чем гипотетический, “приемлемый” ответ. Однако многие богословские положения суть такие “гипотезы” или “теологумены” (18). Представляется, что теория Воплощения, независимого от грехопадения, по меньшей мере допустима в православном богословии; она находится в хорошем согласии с общим направлением святоотеческой мысли. И корректно разрешить вопрос о причине Воплощения можно лишь в контексте целостного учения о Творении.

Примечания.

Epist. 101, ad Cledonium; *PG 37, 181*.

Bishop B. F. Westcott. The Gospel of Creation // The Epistles of St. John. The Greek Text with notes and essays. Macmillan, 1892³, p. 288.

Rupertus Tuitensis. De Gloria et honore Filii hominis super Matthaëum, lib. 13 (PL 168, 1628): “Прежде всего надлежит спросить, стал бы или нет Сын Божий, о Котором мы говорим, человеком, если бы не произошло греха, из-за которого мы все умираем. Нет сомнения, что смертным Он не стал бы и не принял бы смертное тело, если бы не случилось греха, из-за которого и мы все стали смертными; неясно это может быть только для неверующего. Теперь спросим: мог бы Бог, Глава и Царь всего, стать человеком и в таком случае, и было бы это необходимо для человечества или нет? Как нам ответить?” Затем Руперт цитирует блаж. Августина — об извечном предопределении числа святых (*De Civ. Dei XIV, 23*) — и продолжает: “В том, что касается святых и избранных, нет сомнения, что они по замыслу Божию должны родиться в заранее определенном количестве в соответствии с Божественным планом, о котором прежде греха Он произнес благословение: “Плодитесь и размножайтесь,” — и нелепо полагать, что для этих рожденных необходим был грех; но так следует думать о Самом Главе и Царе всех избранных, ангелов и людей: грех не был для Него необходимой причиной, чтобы стать человеком среди людей, однако сладость Его любви “будет обитать с сынами человеческими” (Притч. 8, 31).” Ср. также “*De Glorificatione Trinitatis*,” lib. 3, 21 (PL 169, 72–73): “Итак, мы можем с большой вероятностью утверждать, что не столько человек [был создан] для воспол-

нения числа ангелов [после того как часть из них пала], но и ангелы, и люди были созданы ради одного человека, Иисуса Христа, чтобы Он, одновременно и Бог, рожденный от Бога, и будущий человек, имел готовой семью с обеих сторон — и ангелов, и людей...”; lib. 3, 20 (PL 169, 72): “Изначально, прежде чем Бог начал творить что-либо, был у Него замысел: “Я, Слово Божие, Бог Слово, стану плотью и буду обитать с людьми в величайшей любви и глубочайшем унижении, в чем Моя истинная радость,”” — вновь аллюзия на Притч. 8, 31.

Honorius Augustadunensis. *Libellus octo quaestionum de angelis et homine*, cap. 2 (PL 172, 1187): “Итак, первый человеческий грех не был причиной Воплощения Христа, но скорее причиной смерти и проклятия. Причиной же Воплощения Христа было предопределение обожения человека, ибо от вечности существовало предрешение Божие, чтобы человек обожился, по слову Господа: “Отче, Ты возлюбил их прежде основания мира” [ср. Ин. 17, 24], — то есть тех, кто через Него достигнет обожения... Итак, для Него необходимо было воплотиться, чтобы человек мог обожиться. И отсюда не то следует, что грех был причиной Воплощения, но скорее то, что грех не мог изменить решения Божия об обожении человека. Ведь и авторитет Священного Писания, и здравый смысл показывают, что Бог принял бы человеческую природу, даже если бы человек не согрешил.”

Alexander Halensis. *Summa theologica*; ed. ad. *Claras Aquas*, dist. 3, quaest. 3, m. 3; *Albertus Magnus*. In 3, 1. *Sententiarum*, dist. 20, art. 4; ed. *Borgnet*, t. 28, p. 361: “Необходимо сказать, что ответ на этот вопрос неясен. Но насколько я могу судить, Сын Божий стал бы человеком, даже если бы греха не было.”

Duns Scotus. *Opus Oxoniense*, 3, dist. 19; ed. *Wadding*, t. 7, p. 415. Ср. *Reportata Parisiensia*, lib. III, dist. 7, quaest. 4, sch. 2; ed. *Wadding*, t. 11.1, p. 451: “Я, тем не менее, утверждаю, что грехопадение не есть причина предопределения Христа. Воистину, даже если бы не пал и единственный ангел или единый человек, Христос всё равно был бы предопределен таким, каким стал, — даже если ничто иное не было бы сотворено, но только Христос. Я доказываю это следующим образом: всякий, кто желает последовательно, сначала желает конечную цель, а затем остальное — тем скорее, чем оно ближе к цели. Но Бог желает наиболее последовательно; потому Он желает так: сначала Он желает Себя и всё, что присуще Ему; в первую же очередь из внешнего — душу Христа. Потому, в соответствии со всяким благом и прежде предвидения какого бы то ни было порока, Он предвидит, что Христос должен быть соединен с Ним сущностным единством... Предрасположение и предопределение сначала совершается по отношению к избранным, а лишь затем, как вторичное действие, делается что-либо в отношении нечестивых — чтобы никто не злорадствовал, думая, что утрата другого есть вознаграждение для него самого; потому прежде предвидения грехопадения и прежде всякого порока было предвидено всё о Христе... Потому я сказал бы так: во-первых, Бог любит Себя Самого; во-вторых, Он любит Себя через посредство других, и это есть чистая любовь; в-третьих, Он желает быть любимым кем-либо другим, кто мог бы достичь величайшей силы любви (той, что вообще бывает, когда мы говорим о любви кого-то внешнего по отношению к любимому); в-четвертых, Он предвидит — не помышляя о том, произойдет ли грехопадение — сущностное единство с тем, кто будет любить Его с величайшей силой... и потому, в-пятых, Он видит приход посредника, который пострадает и искупит Его народ; Он не пришел бы как посредник, не пришел бы, чтобы пострадать и дать искупление, если бы никто прежде не согрешил, если бы слава плоти не преисполнилась гордости, если не было бы в искуплении нужды. Если бы ничего этого не случилось, Он сразу бы явился как Христос Прославленный.” Аналогичный ход рассуждений в *Opus Oxoniense*, dist. 7, quaest. 3, sch. 3; ed. *Wadding*, t. 7, p. 202. См. *Raymond P. Duns Scot // Dictionnaire de Theologie catholique*. Т. IV.2, coll. 1890–1891; и его же статью: *Le Motif de l’Incarnation: Duns Scot et l’ecole scotiste // Etudes Franciscaines*. 1912; а также *Seeberg R. Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig, 1900, S. 250.

Summa theol., 3a, quaest. 1, art. 3; In IV *Sentent.*, dist. 1, quaest. 1, art. 3.

Bonaventura. In IV *Sentent.*, dist. 1, quaest. 2 / Ed. *Lugduni*. 1668, pp. 10–12.

Ср. *Michele A. Incarnation // Dictionnaire de Theologie catholique*. Т. VII.2, col. 1495 ss.; *Wessel, John. De causis Incarnationis*. Lib. 2, c. 7 (цитируется в: *Ullman G. Die Reformatoren vor der Reformation*. Bd. 2. Gotha, 1866, S. 398 ff.). О Накланте см. *Westcott*. *Op. cit.*, p. 312 ff. См. также *Osiander, Andreas. An Filius Dei fuit incarnatus, si peccatum non intervenisset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidentibus S. Scripturae testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus derompta explicatio*. Monte Regia Prussiae, 1550; *Dorner I. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. 2 Aufl., 1853. Bd. 2, SS. 438 ff., 584; *Ritschl, Otto. Dogmengeschichte des Protestantismus*. Bd. 2. Leipzig, 1912, S. 462. Озиандера жестко критиковал Кальвин: *Institutio*. Lib. 2, cap. 12, 4–7 / Ed. *Tholuck*, 1, SS. 304–309.

См., например, пространное обсуждение этого вопроса в “*Dogmata Theologica*” Л. Фомассина (1619–1695): Т. 3, “*De Incarnatione Verbi*,” 2, capp. 5–11. Ed. nova, Parisiis, 1866, pp. 189–249. Фомассин отвергает теорию Дунса Скота как “наваждение,” находящееся в явном противоречии со свидетельствами Писания и учением Отцов. Он приводит длинный список патристических цитат, в большинстве своем — из сочинений

Августина. Беллармин (1542–1621) ограничивается одной скептической фразой: “Если бы Адам сохранил безгрешность, в которой был создан, Сын Божий, конечно, не пошел бы на страдания; вероятно, не стал бы он и воспринимать нашу плоть — так учит о том даже сам Кальвин” (De Christo. Lib. 5, cap. 10. Ed. prima Romana. Romae. T. 1, 1832, p. 432). Петавия (1583–1652) мало интересовал спор: “Данный вопрос бурно обсуждается всеми школами, однако, непричастные всей этой борьбе, мы разберем его в двух словах.” Далее Петавий утверждает, что Предание не содержит подтверждений независимости Воплощения от грехопадения, и приводит несколько цитат в пользу обратного (Opus de Theologicis Dogmatibus. T. 4: De Incarnatione. Lib. 2, cap. 17, 7–12. Venetiis, 1757, pp. 95–96). Среди протестантских авторов краткий анализ вопроса проводит *Gerhard, John*. Loci Theologici. Locus Quartus: “De Persona et Officio Christi,” cap. 7 / Ed. *E. Preuss*. Berolini, 1863. T. 1, pp. 513–514. Здесь содержатся ценные ссылки на появившуюся ранее литературу по данной теме и интересная подборка отрывков из сочинений Отцов. Более подробный разбор может быть найден в: *Quenstedt J. A.* Theologia Didactico-Polemica, sive Systema Theologicum. Wittebergae, 1961. Pars 3 & 4, Pars 3, Cap. 3, Membrum 1, Sectio 1, Quaestio 1, pp. 108–116. Суарес (1548–1617) пытался примирить обе точки зрения, отстаивая теорию, в которой противоборствующие мнения вполне могли сосуществовать. См. его примечания к “Summa,” За, disput. 4, sectio 12; а также целиком disput. 5a: Opera Omnia / Ed. *Berton*. Parisiis, 1860, pp. 186–266.

Francois de Sales. Traite de l’amour de Dieu. Livre 2, chh. 4 et 5 // Luvres, edition complete. T. 4. Annecy, 1894, pp. 99 ss., 102 ss.; *Malebranche*. Entretiens sur la metaphysique et sur la religion / Edition critique par *Armand Cuvillier*. Paris, 1948. T. 2, entretien 9, 6, p. 14: “Oui assurément l’Incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu; c’est ce qui justifie sa conduite” [Разумеется, Воплощение Слова — первый, основной замысел Бога, и именно им объясняются Божии деяния]; *Malebranche*. Traite de la nature et de la grace. Rotterdam, 1712. Discours 1, 1, p. 2. Seconde Eclaircissement, p. 302 ss.; *Malebranche*. Reflexions sur la premotion physique. Paris, 1715, p. 300: “Il suit evidemment, ce me semble, de ce que je viens de dire, que le premier et le principal dessein de Dieu dans la creation, est l’Incarnation du Verbe: puisque Jesus Christ est le premier en toutes choses... et qu’ainsi, quand l’homme n’aurait point peche, le Verbe se serait incarner” [Как мне кажется, из моих слов становится очевидным, что первым и основным в замысле Бога о творении является Воплощение Логоса, ибо Иисус Христос величественнее всего тварного... и, стало быть, если человек и не согрешил бы, Слово всё равно б воплотилось]; ср. p. 211 et passim. Более подробный анализ взглядов Мальбранша см. в: *Vidgrain J.* Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche. Paris, 1923, pp. 99 ss., 112 ss.; *Gouhier H.* La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse. Paris, 1926, p. 22 ss.; *Maydiou J.* La Creation du monde et l’incarnation du Verbe dans la philosophie de Malebranche // Bulletin de Litterature Ecclesiastique. Toulouse, 1935. Интересно, что Лейбниц также считал Воплощение ни от чего не зависящей причиной Творения — см. цитаты из его неопубликованных писем: *Baruzi J.* Leibniz et l’organization religieuse de la terre. Paris, 1907, pp. 273–274.

Позиция последователей Дунса Скота представлена у францисканца о. Хризостома в двух его книгах: *Christus Alpha et Omega, seu de Christi universali regno*. Lille, 1910 (вышла без имени автора); и *Le Motif de l’incarnation et les principaux thomistes contemporains*. Tours, 1921. Последняя работа является ответом на критику, и в ней содержится внушительный свод святоотеческих текстов. Томистские взгляды выражают о. Э. Огон и о. Поль Гальтье: *Hogon E.* Le Mystere de l’incarnation. Paris, 1913, p. 63 ss.; *Galtier, Paul (S. J.)*. De Incarnatione et Redemptione. Parisiis, 1926; см. также *Pere Hilair de Paris*. Cur Deus Homo? Dissertatio de motivo Incarnationis. Lyons, 1867 (работа включает в себя анализ сочинений Отцов с томистской точки зрения). Ср. предисловие в книге: *Spindeler, Aloysius*. Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhaltnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und funften christlichen Jahrhunderts Paderborn, 1938 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte / Herausgegeben von *A. Erhard* und *Dr. J. P. Kirsch*. Bd. 18, 2 Heft). См. прим. 2.

О. Сергей Булгаков. Агнец Божий. Париж, 1933, с. 191 и далее; перевод на французский: *Du Verbe incarne*. Paris, 1943.

Доктор Шпинделер — единственный из исследователей, кто использовал корректный исторический метод, работая с текстами.

Ср. *Balthasar, Hans Urs von*. Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur. Paris, 1947, pp. 204–205. О. фон Бальтазар, цитируя 60-й вопрос из “Вопросоответов к Фалассию,” пишет, что преп. Максим занял бы позицию скотистов в этом споре, однако приводит существенную оговорку: “Maxime de reste est totalement etranger au postulat de ce debat scholastique qui imagine la possibilite d’un autre ordre du monde sans peche et totalement irreel. Pour lui la “volonte preexistante” de Dieu est identique au monde des “idees” et des “possibles”: l’ordre des essences et l’ordre des faits coincident en ce point supreme” [Ему, впрочем, был глубоко чужд основ-

ной постулат этого спора схоластиков, предполагавший возможность иного мира — совершенно нереально-го, избежавшего греха. Для преп. Максима “предсуществующая воля” Божия тождественна сфере “идей” и сфере “возможного” — в этой последней точке мир сущностей совпадает с миром явлений] (в немецком издании: *Kosmische Liturgie*. SS. 267–268). См. также *Sherwood, Polycarp (O. S. B.). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor // Studia Anselmiana. Fasc. 36. Romae, 1955, ch. 4, p. 155 ff.*

Наилучшим образом богословие преп. Максима изложено в книге: *Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие*. Киев, 1915; см. также главу о преп. Максиме в моей работе: *Византийские Отцы V–VIII вв.* Париж, 1933, сс. 200–227. Помимо указанной в предыдущем примечании книги о фон Бальтазара, полезно ознакомиться с предисловием Дом Поликарпа Шервуда (*Polycarp Sherwood*) к его переводу “*The Four Centuries on Charity*” [“Четырех сотниц о любви”] преп. Максима (*Ancient Christian Writers. No. 21. London and Westminster, Md., 1955*). См. также *Thunberg, Lars. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.*

См. определение “теологумена,” данное В. В. Болотовым в статье, впервые напечатанной без имени автора, за подписью “*von einem russischen Theologen*” [один русский богослов]: *Thesen uber das “Filioque” // Revue internationale de theologie. Vol. 24. 1898, octobre-decembre, p. 682:* “*Man kann fragen, was ich unter Theologoumenon verstehe? Seinem Wesen nach ist es auch eine theologische Meinung, aber eine theologische Meinung derer, welche fur einen jeden “Katholiken” mehr bedeuten als gewohnliche Theologen; es sind die theologische Meinungen der hl. Vater der einen ungeteilten Kirche; es sind die Meinungen der Manner, unter denen auch die mit Recht hoi didaskaloi tes oikoumenes genannten sich befinden*” [Можно спросить, что я понимаю под теологуменом. По сути, это некоторое богословское суждение, но суждение того, кто для любого члена Церкви имеет больший авторитет, чем обычный богослов. Это богословские суждения святых отцов неразделенной Церкви, это суждения в том числе и тех, кого по праву называют “вселенскими учителями”]. Теологумен говорит лишь о “возможности,” и ни один теологумен не может быть принят, если он противоречит ясному догматическому определению Церкви.

О Смерти Крестной.

Мысль мою Твоим смирением сохрани (Из вечернего правила).

Цель воплощения Бога-Слова.

“Слово плоть бысть.” В этом высшая радость христианской веры, в этом полнота Откровения. Откровения не только о Боге, но и о человеке... В воплощении Слова открывается и осуществляется смысл человеческого бытия. Во Христе-Богочеловеке явлена мера и высший предел человеческой жизни. Ибо “Сын Божий стал Сыном человеческим, чтобы и человек стал сыном Божиим,” как говорил священномученик Ириней [1]. В воплощении Слова не только восстанавливается первоизданная цельность и полнота человеческой природы, человек не только возвращается к утраченному Богообщению, но обновляется, воссоздается, новотворится... Первый Адам до падения был духоносным человеком... “*Последний Адам есть Господь с небеси*” (1 Кор. 15:47). В воплощении Слова человеческое естество не только помазывается сверхизбыточным изливанием благодати, но приемлет в ипостасное единство со Словом, как “собственное” Ему человечество, уже нераздельно и неразлучно соприсущее Ему в Его собственной ипостаси.

В этом восприятии человеческого естества в непреложное общение Божественной жизни древние отцы видели смысл спасения, смысл искупительного дела Христова... “То спасается, что соединяется с Богом,” — говорил святитель Григорий Богослов [2]. Это

основной мотив богословия священномученика Иринея, святителя Афанасия, святых Каппадокийцев, святителя Кирилла Александрийского, преподобного Максима Исповедника. Вся история христологического догмата определяется основной предпосылкой: **воплощение Слова как Искупление...** В воплощении Слова сбывается человеческая судьба, свершается предвечное Божие изволение о человеке — “еже от века утаенное и ангелом несведомое таинство.” Отныне жизнь человека, по слову апостола, “*сокрыта со Христом в Боге*” (Кол. 3:3).

Воплощение Слова было истинным Богоявлением. И прежде всего — явлением Жизни... Христос есть Слово Жизни: “*Ибо Жизнь явилась, и мы видели, и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную Жизнь, которая была у Отца и явилась нам*” (1 Ин. 1:1-2) [3]. Воплощение Слова есть оживотворение человека, некое воскрешение человеческого естества. Но Воплощением только начинается Евангельская история Бога-Слова... Исполняется она Его в крестной в смерти. Жизнь открывается нам через смерть... В этом таинственный парадокс христианской веры: жизнь через смерть как воскресение от добровольной смерти; жизнь от гроба и из гроба — это таинство живоносного гроба... Каждый рождается к подлинной вечной жизни только через крещальное умирание, через согребение Христу, возрождается со Христом от погребальной купели... В этом — непреложный закон истинной жизни: “*Ты еже сееши, не оживет, аще не умрет*” (1 Кор. 15:36).

“*Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти*” (1 Тим. 3:16). Но Бог “явился” не затем, чтобы сразу действием Своего всемогущества пересоздать мир, и не затем, чтобы сиянием Своей славы сразу просветить и преобразить его... Божественное изволение не упраздняет изначального законоположения человеческого “самовластия,” не отменяет и не нарушает древнего закона человеческой свободы. И в этом сказывается некое самоограничение, некий *кенозис* [самоуничижение] Божественной власти. И более того: некий кенозис и самой Божественной любви, ибо она как бы ограничивает Себя соблюдением тварной свободы...

Божественная жизнь является в уничижении, не в славе... Не многие под “*зраком раба*” узнавали Господа славы... А кто узнавал, узнавал не силою естественной прозорливости, но по Отчему откровению (Мф. 16:17). Воплощенное Слово является на земле как человек среди человеков... Это было искупительным восприятием всей человеческой полноты. И не только человеческой природы, но и всей полноты человеческой жизни. Воплощение должно было раскрыться во всей полноте жизни, в полноте человеческих возрастов — в этом один из аспектов замечательной мысли о “возглавлении” всяческих во Христе, которая вслед за апостолом Павлом с такою силою была развита священномучеником Иринеем [4]. Это было “уничижением” Слова (Филп. 2:7), не было умалением или “*истощанием*” Его Божества, которое и в воплощении пребывает неизменным. Это было скорее возвышением человека, “*обожением*” человеческого естества [5].

Нужно подчеркнуть, что в воплощении Словом воспринята **первозданная** человеческая природа, свободная от первородного греха. Этим не нарушается полнота природы, не нарушается “*единосущие*” Спасителя с нами, грешными людьми. Ибо грех не принадлежит к человеческой природе, но есть как бы некий паразитарный и противоестественный нарост на ней. Эта мысль с большою силою была развита святителем Григорием Нисским, позже — преподобным Максимом Исповедником в связи с учением о воле как о седалище греха [6].

В воплощении Богом-Словом воспринимается первозданное человеческое естество, созданное “*по образу Божью*.” Поэтому в воплощении и восстанавливается образ Божий

в человеке... И это восприятие не было еще восприятием человеческих страданий, не было восприятием страждущего человечества... Иначе сказать, это было восприятием человеческой жизни, а не смерти. Свобода Спасителя от первородного греха означает и Его свободу от смерти как от *“оброка греха.”* Спаситель уже от рождения, подобно Первозданному, неподвластен тлению и смерти: Он может не умереть (*potens non mori*), хотя может и умереть (*potens autem mori*). Поэтому смерть Спасителя могла быть только добровольной, не по необходимости павшего естества, а по Его свободному изволению.

Нужно различать: восприятие человеческой природы и взятие греха... Христос есть *“Агнец Божий взявший на Себя грехи мира”* (Ин. 1:29). Но грех мира Он берет на Себя не при воплощении. Это подвиг Его воли, а не необходимость природы. Спаситель подымлет и несет грех мира свободным изволением Своей любви. И несет его так, что он не становится Его собственным грехом и не нарушает непорочности Его природы или воли. Несет его добровольно. Потому и имеет спасительную силу это *“взятие”* греха как свободное движение сострадания и любви [7].

Это взятие греха не исчерпывается состраданием... В этом мире, который *“во зле лежит,”* самая непорочность и праведность есть уже источник страданий и тесноты: потому, что праведное сердце скорбит и болеет о неправде, потому, что оно страдает от неправды мира сего... Жизнь Спасителя, как жизнь праведника, как жизнь пречистая и невинная, неизбежно должна была оказаться в этом мире жизнью страждущей и страдальческой... Добро тесно для мира, и мир сей тесен для добра... Мир сей отвергает добро и ненавидит свет, он не приемлет Христа, ненавидит Его и Отца Его (Ин. 15:23-24). Спаситель подчиняется порядку этого мира, долготерпит, и самое противление мира покрывает Своей всепрощающей любовью: *“Не ведают, что творят”* (Лк. 23:34). Вся жизнь Спасителя была единым подвигом страждущей любви. Вся жизнь Его была крестоношением. Но страдание еще не весь Крест... И Крест больше, чем страждущее Добро... Жертва Христова не исчерпывается послушанием, долготерпением, состраданием, всепрощением. Нельзя разрывать на части единое искупительное дело Христово. Земная жизнь Спасителя есть **единое органическое целое**, и не следует связывать его искупительный подвиг с одним каким-либо отдельным ее моментом. Однако вершина этой жизни — в крестной смерти, о чем прямо свидетельствовал Господь, говоря: *“Я пришел на час сей”* (Ин. 12:27).

Таинство Креста смущает и мысль и чувство — кажется непонятным и странным это *“ужасное смотрение”* [определение]. Вся священная жизнь Богочеловека была единым великим подвигом долготерпения, милосердия, любви... И вся она озарена присносущным сиянием Божества — правда, незримым для плотского и греховного мира... Но на Голгофе, не на Фаворе, совершается спасение — и Крест следует за Иисусом и на самый Фавор (Лк. 9:31). Христос приходит не только для того, чтобы учить со властью и раскрыть людям имя Отца, и не только для дел милосердия. Он приходит пострадать и умереть. Об этом Он Сам неоднократно свидетельствовал пред недоумевающими учениками. И не только пророчествовал о грядущей страсти и смерти, но прямо говорил, что Ему **“надлежит”** пострадать и быть убиту... Именно *“надлежит,”* не только предстоит: *“И начал учить их, что Сыну человеческому много должно пострадать, быть отвергнутому старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и воскреснуть в третий день”* (Мк. 8:31; Мф. 16:21; Лк. 9:22; ср. 24:26).

“Надлежит” не только по законам человеческой ненависти и злобы. Смерть Господа вполне свободна. Никто не отнимает жизни у Него. Он сам полагает душу Свою, по Своей воле и власти (Ин. 10:18). По катехизическому определению, Он страдал и умер *“не пото-*

му, что не мог избежать страдания, но потому что восхотел пострадать.” Восхотел не только в смысле добровольного долготерпения, не в том только смысле, что попустил совершиться на Собою беснованию неправды. Не только попустил, но изволил... Умереть “надлежало” по закону Божию, по закону правды и любви. Это не необходимость греховного мира, это — необходимость Божественной любви. Таинство крестное начинается в вечности — “в недоступном для твари святилище триипостасного Божества.” Потому и говорится о Христе как об Агнце, “предопределенном прежде основания мира” (1 Пет. 1:19) и даже “закланном от сложения мира” (Откр. 13:8). Как говорил Филарет Московский: “Крест Иисусов, сложенный из вражды иудеев и буйства язычников, есть уже земной образ и тень сего небесного Креста любви” [8]. В эту Божественную необходимость крестной смерти с трудом проникает человеческая мысль.

О Крестной тайне Церковь свидетельствует не в однозначных догматических формулах. И до сих пор она повторяет богодухновенные слова Нового Завета, слова апостольской проповеди, говорит в образах и описательно. Это потому, что трудно найти слова и словесные формулы, которыми можно было бы точно и исчерпывающе выразить “великую тайну благочестия.” И прежде всего нельзя полностью раскрыть смысл Крестного таинства в одних только этических категориях. Моральные и тем более правовые понятия остаются здесь всегда только **бледными антропоморфизмами**. Это относится и к понятию жертвы. Жертву Христову нельзя понимать только как пожертвование... Это не объяснит необходимости смерти, ибо вся жизнь Богочеловека была непрерывной жертвой. Почему же недостаточно пречистой Жизни для победы над смертью, и смерть побеждается только через смерть? Кроме того, есть ли смерть для праведного Богочеловека жертва в смысле отказа от блага жизни — особенно в предвидении воскресения в третий день? Смысл крестной смерти не открывает до конца и идея Божественной справедливости, *justicia vindicativa*.

В понятиях счета и уравнивания, возмездия и удовлетворения нельзя исчерпать тайну Крестного отречения и любви. Если ипостасным соединением с Божеством бесконечно усилена значимость смерти Христовой, разве не в той же мере умножены в силе и вся Его жизнь, и все Его дела — дела не только как Праведника, но и как Богочеловека? Разве Его дела не покрывают с избытком как лукавое неделание, так и все грешные деяния падшего человечества? Наконец, в страстях и Крестной смерти нет той справедливой необходимости, определяемой Законом, которая была бы в каждой смерти праведника. Ибо это не страдания и смерть человека, силою внешней помощи усовершенствовавшегося в терпении и послушании и тем стяжавшего от Бога большую благодать. Это — страдания Богочеловека, страдания непорочного человеческого естества, уже “обоженного” восприятием в ипостась Слова.

Не объясняет этого и идея “заместительного” удовлетворения, *satisfactio vicaria* западной схоластики. Не потому, что невозможно “замещение.” Но потому, что Бог не ищет страдания твари, а скорее скорбит о них. Как может карательная смерть пречистого Богочеловека быть упразднением греха, если смерть вообще есть возмездие за грех, и смерть властвует только в греховном мире. Разве “справедливость” стесняет милосердие и любовь так, чтобы нужна была Крестная смерть для освобождения милующей любви Божией от запретов уравнивательного правосудия... Все эти сомнения с дерзновением и силою выразил уже святитель Григорий Богослов в своем знаменитом Пасхальном слове (которое, кстати сказать, по Типикону положено в качестве первого “уставного чтения” за Пасхальной Заутреней, на третьей песне):

“Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная, кровь Бога, и Архиерея, и Жертвы... Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение... Если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти,— спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена... Если лукавому, то как сие оскорбительно... Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но и самого Бога — за свое мучительство получает такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас... Если же Отцу, то, во-первых, — каким образом? Не у Него мы были в плену... И во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, давши овна вместо жертвы, одаренной словом.”

Своими вопросами святитель Григорий хочет показать необъяснимость Крестной смерти в плане уравнильной справедливости. Он не оставляет вопроса без ответа и заключает: “Из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домо-строительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога” [9].

Спасение есть не только прощение грешника, не только “примирение” Бога с ним. Спасение есть избавление человека от греха и от смерти. И спасение исполнилось и совершилось на Кресте, “*кровию Креста*” (Кол. 1:20) [10]. Не только Крестным страданием, но и Крестною смертью. Это было разрушением смерти. И понять это можно только из смысла смерти [11].

Крестная смерть — упразднение трагедии греха.

Создан человек для нетления, сотворен и призван к общению Божественной жизни. И как человеку, созданному “по образу Божию,” в самом акте творения дано было бессмертие... “Так как одно из благ Божеского естества есть вечность,— объясняет святитель Григорий Нисский,— то надлежало, чтобы устройство нашей природы не было лишено в ней участия, но чтобы она сама в себе самой имела бессмертие и вложенную в нее силою познавала Превысшего и взыскала вечности Божией” [12]. Бессмертие дано было человеку как возможность — и она должна была быть осуществлена его творческой свободой, в стяжании Духа. В грехопадении закрылась эта возможность для человека. Человек омертвел, стал смертен. Самое грехопадение есть уже смерть как удаление от единого источника жизни и бессмертия, как совлечение животворящего Духа. “Общение с Богом есть жизнь и свет, — говорил священномученик Иринеи,— и отделение от Бога есть смерть” [13]. И прародители умерли, как только согрешили и стали должниками смерти — “ибо день творения один” [14].

Грех есть, прежде всего, отпадение от Бога, замыкание и самоутверждение. Именно через грех смерть вошла в мир (Рим. 5:12). В отделении и отдалении от Бога человеческая природа расшатывается, разлагается, разлагается. Самый состав человеческий оказывается нестойким и непрочным. Связь души и тела становится неустойчивой. Тело превращается в темницу и гробницу души... Разлучения души и тела, слабо скрепленных друг с другом, становится неизбежным. Преступление заповеди “возвратило человека в естественное состояние,” — говорил святитель Афанасий, — “чтобы, как сотворен он был из ничего, так и в самом бытии со временем по всей справедливости потерпел тление.” Ибо созданная из ничего тварь, существуя над бездной ничтожества, готова всегда в нее

низвергнуться. “Тварь, — говорит святитель Афанасий, — есть естество немощное и смертное, “текущее и разлагающееся.” И от “естественного тления” оно избавляется только силою благодати, “присутствием Слова.” Поэтому разлучение с Богом приводит тварь к разложению и распаду [15]. “Мы умрем и будем, как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать” (2 Цар. 24:14).

Человек в грехопадении стал смертен, и действительно умирает. И смерть человека становится космической катастрофой. Ибо в умирающем человеке природа утрачивает свое бессмертное средоточие и сама как бы умирает в человеке. Человек взят от природы, сотворен из персти земной. Но Бог вдунул в него дыхание жизни... Для того, объясняет святитель Григорий Нисский, “чтобы земное совознеслось с Божественным и, через срастворение дольного естества с естеством надмирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари” [16]. Человек есть некий “малый мир,” в нем “соединяется всякий род жизни” — в нем, и только в нем весь мир соприкасается с Богом [17]. И потому отступление человека отчуждает от Бога всю тварь, опустошает ее, как бы ее обезбоживает. Грехопадение человека расшатывает космический лад и строй. Грех есть нестроевание, разлад, беззаконие... И потому, по образному выражению церковной песни, “солнце лучи скры, луна со звездами в кровь преложится, холмы встрепеташа, егда рай заключися” [18].

Строго говоря, умирает только человек. Конечно, смерть есть закон природы, закон органической жизни. И омертвление человека означает именно его ниспадение или вовлечение в круговорот природы [19]. Но только для человека смерть противоестественна и смертность есть зло. Смерть ранит и уродует только человека. В родовой жизни “бессловесных” смерть есть лишь естественный момент в становлении рода, есть скорее выражение рождающей силы жизни, нежели немощи. И только с грехопадением человека смертность получает трагический и зловещий смысл — природа как бы отравляется трупным ядом человеческого разложения... В природе смерть есть лишь прекращение особенного существования. В человеческом мире смерть поражает личность. И личность есть нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность или особенность.

В собственном смысле слова, смертным и тленным становится только человеческое тело, только оно может распадаться, тлеть. Но умирает не тело человека, а целый человек. Ибо человек органически сложен из души и тела. И ни душа, ни тело в отдельности не образуют человека. Тело без души есть труп, а душа без тела — призрак. И одной органической одушевленности еще недостаточно для жизни человеческого тела. Человек не есть бесплотный дух, не есть некий “демон бестелесный,” заключенный в темницу тела. Как ни таинственна связь души и тела, непосредственное сознание свидетельствует об органической цельности психофизического состава человека. И потому разлучение души и тела есть смерть самого человека, прекращение его целостного, собственно человеческого существования [20].

Потому смерть и тление тела есть некое помрачение “образа Божия” в человеке. И именно об этом говорит Дамаскин в своем замечательном погребальном каноне: “Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробах лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславну, не имущу вида.” Дамаскин говорит не о теле человека, но о живом человеке... “Наша богообразная красота” — это не тело, но человек. Именно он есть “образ неизреченной славы” Божией, даже под язвами прегрешений [21]. И в смерти открывается, что человек — это “разумное изваяние” Божие, по выражению священномученика Мефодия [22], — есть труп: “яко наги кости человек, червей снеть и

смерд.” В этом загадочность и таинственность смерти... “Воистину есть таинство смертное: как душа от тела нуждею разлучается, от состава и сочетания естественного союза Божественным хотением разделяется... О, чудесе!.. Како предахомся тлению... Како сопряхомся смерти!”

В страхе смерти, пусть часто малодушном и темном, сказывается некий глубокий метафизический трепет, а не только греховная привязанность к плоти мира. В страхе смерти сказывается пафос человеческой цельности... В грезах о развоплощении языческих философов кроется мечтательное недопонимание. Не напрасно древние отцы указывали на соединение души и тела в человеке как на образ и аналогию неразделенного Богочеловеческого единства природ во Христе. Аналогию можно обернуть: и о человеке по аналогии можно говорить как о “единой ипостаси в двух природах,” и именно в двух, не только из двух... В смерти если не распадается, то надламывается двуединая человеческая ипостась. Отсюда причина плача и рыдания. Ужас смерти снимается только “надеждой воскресения.”

Благодаря Христу, смерть есть не только самораскрытие греха, но и начинающееся воскресение... Бог не столько наказывает смертью, сколько **врачу**ет падшее человеческое естество. И не только в том смысле, что ею Он пресекает порочную и греховную жизнь. Самое омертвление человека Бог обращает в средство врачевания. В смерти человеческое естество очищается и предвоскресает. Таково общее мнение отцов Церкви.

С особой силой выражено оно святителем Григорием Нисским. “Промыслом Божиим послана человеческой природе смерть, — говорит он, — чтобы по очищении от порока в разлучении души и тела, через воскресение человек снова был воссоздан здоровым, бесстрастным, чистым, свободным от всякой примеси порока.” Это, прежде всего, врачевание тела. В смерти Бог как бы переплавляет сосуд нашего тела. Свободным движением воли мы вступили в общение со злом, и к нашему составу примешалась отравка порока. Поэтому теперь, подобно некоему скудельному сосуду, человек разлагается в землю, чтобы по очищении от воспринятой им скверны через воскресение он мог быть снова возведен в первоначальный вид... Поэтому смерть — не зло, а благодеяние [23]. Ныне земля как бы засеменяется человеческим прахом, чтобы силою Божией произрастить его в последний день ... Смертные останки человека предаются земле для воскресения... Самая смерть таит в себе возможность воскресения [24]. Но реализуется эта возможность в “Первенце из мертвых” (1 Кор. 15:20). Только в силе Христова воскресения упраздняется смертная скорбь.

Искупление, есть прежде, всего победа над тлением и смертью, освобождение человека от “рабства тления” (Рим. 8:21), восстановление первоначальной цельности и стойкости человеческого естества. Завершение искупления — в чуде воскресения. Осуществится оно во всеобщем оживлении, когда “последний враг истребится — смерть” (1 Кор. 15:26). Но воссоединение человеческого состава возможно только через воссоединение человека с Богом. Только в Боге возможно воскресение... “Мы не могли иначе воспринять бессмертие и нетление, как соединившись с Нетлением и Бессмертием,” — говорил священномученик Ириней, — “чтобы тленное было поглощено нетлением.” Только через воплощение Слова открывается путь и надежда воскресения [25].

Еще определеннее говорит святитель Афанасий: Божия благость не могла попустить, “чтобы разумные существа, однажды созданные и причастные Божественному Слову, погибли и через тление вернулись в небытие.” Отмена заповеди нарушила бы правду Бо-

жизню. Покаяния было недостаточно: “Покаяние не выводит из естественного состояния, но только прекращает [последующие] грехи.” Но человек не только согрешил, но и впал в тление. И потому Бог-Слово нисходит и становится человеком, воспринимает наше тело, “чтобы людей, обратившихся в тление, снова возвратить в нетление, и оживотворить их, уничтожая в них смерть” [26]. Поскольку смерть привилась к телу, стало необходимым, чтобы и жизнь привилась к нему, чтобы оно свергло с себя тление, облекшись в жизнь. “Если бы Божие повеление не допустило нашему телу умереть, — говорит святитель Афанасий, — оно все же оставалось бы смертным и тленным по общему закону тел.” Только через облечение тела в бесплотное Слово Божие оно перестало подлежать смерти и тлению, облекшись жизнью, как некой несгораемой оболочкой, “ибо ризою имеет Жизнь” [27]. Так, по мысли святителя Афанасия, Слово стало плотью, чтобы упразднить тление в человеческом естестве... Смерть побеждается или искореняется только явлением Жизни в истлевающим теле, добровольною смертью оживотворенного тела. Слово воплощается ради упразднения смерти в плоти — вот основная мысль святителя Афанасия: “для принятия смерти имел Он тело,” и только через смерть возможным стало воскресение [28]. И это не только богословское мнение святителя Афанасия — это вера Церкви [29].

Домостроительную причину Крестной смерти нужно видеть в смертности человека. Богочеловек проходит через врата смерти, чтобы устранить тление. Своею смертью Он стирает силу и власть смерти: “Смерти державу стерл еси, Сильне, смертию Твоею.” Гроб становится “источником нашего воскресения,” потому что Богочеловек “смертию смерть разруши.”

Тайна креста.

В послании к Евреям апостол Павел изображает искупительное дело Богочеловека как Первосвященническое служение. Христос приходит в мир сотворить волю Божию. Духом вечным Он приносит Себя в жертву и Своей кровью очищает человеческие грехи. С кровию Своею, как с кровью Нового Завета, Он проходит небеса и входит в самое Святилище, за завесу... За претерпение смерти увенчивается славою и честью, и садится одесную Бога навсегда... Жертвоприношение начинается на земле и завершается в небесах, где Христос предстал и ходатайствует за нас Богу как вечный Первосвященник. “Первосвященник грядущих благ,” как Архиерей нашего исповедания, как литург истинной скинии и святилища Божия... Через смерть Христа открываются силы или возможности будущего века... В крови Иисуса открывается путь новый и живой, путь в тот вечный покой, каким почил Бог от дел Своих.

Так Крестная смерть есть жертвоприношение, не только жертва. И приносить жертву не значит только жертвовать. Даже с моральной точки зрения смысл жертвы не в одном только отречении или отказе, но в жертвенной силе любви. Жертва есть не столько пожертвование, сколько **посвящение** — приношение и дар... И совершающая сила жертвы есть именно любовь (ср.: 1 Кор. 13:3).

Но жертвоприношение есть больше, чем свидетельство любви — оно и священнодействие... Крестное жертвоприношение есть жертва любви — “Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное” (Еф. 5:1). И эта любовь не есть только сострадание и милосердие к падающим и обремененным. Христос предает себя не только за грехи мира, но и ради нашего прославления. Он предает Себя не только за грешное человечество, но за Церковь — чтобы очистить ее и освятить, чтобы сделать ее святою, славною и непорочною (Еф. 5:25-27). Сила жертвоприношения — в его

очищающем и освящающем действии. И сила Крестной жертвы в том, что она есть путь славы. В ней прославляется Сын Человеческий, и Бог прославляется в Нем (Ин. 13:31). Первосвященническая молитва Господа была о славе и жизни: *“Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им”* (Ин. 17:22). В этом исполнение жертвы... *“Так надлежало Христу пострадать и войти в славу Свою”* (Лк. 24:26).

Сила Крестной смерти не в том, что это смерть неповинная, но в том, что это смерть Богочеловека... *“Чтобы нам ожить, — говорит святитель Григорий Богослов, — мы имели нужду в Боге, воплотившемся и умерщвленном”* [30]. В этом “страшное и преславное таинство” Крестной смертью... На Голгофе священнодействует воплощенное Слово... и приносит в жертву Свое “собственное” человеческое естество, от зачатия воспринятое Им в нераздельное единство Его Ипостаси и в этом восприятии восстановленное во всей первоизданной непорочности и чистоте... Во Христе нет особого человеческого лица: есть всецелая полнота человеческой природы, но нет человеческой ипостаси... И на кресте умирает не человек. *“Страдал и подвизался подвигом терпения не человек малозначащий, но воплотившийся Бог,”* — говорил святитель Кирилл Иерусалимский [31]. Можно сказать: умирает Бог, но — по человечеству. *“Се бо в мертвецах вменяется в вышних Живый, и в гроб мал странно приемлется”* [32]. Это вольная смерть по человечеству Того, кто по неразлучному от человечества Божеству есть Вечная Жизнь, Кто есть Воскресение и Жизнь... Смерть по человечеству, но смерть Слова Воплощенного, и потому смерть воскрешающая.

Спаситель говорил ученикам: *“Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже разгорелся... Крещением должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится”* (Лк. 12:50). Огонь — это Дух Святой, в огненных языках изливающийся свыше в “страшном и неисповедимом тайнодействии” Пятидесятницы. Это — крещение Духом. И Крещение — это крестная смерть и изливание крови, “крещение мученичеством и кровью, которым крестился и Сам Христос,” как говорил святитель Григорий Богослов [33]. Крестная смерть как крещение кровью — в этом смысл Крестного таинства. Крещение есть всегда очищение. И Крестное крещение есть некое очищение человеческого состава, человеческой природы, проходящей путь восстановления в Ипостаси Богочеловека. Это — некое омовение человеческого естества в изливаемой жертвенной крови, и омовение тела прежде всего... Очищение во уготование воскресения... И очищение всей человеческой природы — очищение всего человечества в его начатке, всего человечества в его новом и таинственном родоначальнике, во “втором Адаме.” Это кровавое крещение всей Церкви — *“Церковь Твою стяжал еси силою Креста Твоего.”* И Крестным крещением Христовым подobaет и надлежит креститься всему Телу... *“Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься”* (Мк. 20:23).

Более того, Крестная смерть есть очищение всего мира, кровавое крещение всей твари — очищение космоса через очищение микрокосма... *“Очищение не малой части вселенной и не на малое время, но очищение всего мира, и очищение вечное,”* — говорит святитель Григорий Богослов [34]. И потому вся тварь таинственно соучаствует в смертной страсти Богочеловека... *“Вся тварь изменяешься, зрящи Тя на кресте висима, Христе... Солнце омрачашеся, и земли основания сотрясахуся, вся сострадаху Создавшему вся...”* Это не сострадание жалости, но сострадание страха — *“основания земли позыбашася страхом Державы Твоея.”* Сострадание в радостнотворном созерцании великого таинства воскрешающей смерти — *“кровию бо Сына Твоего благославляется земля”* [35].

“Много было в то время чудес,— говорит святитель Григорий Богослов, — Бог распинаемый... солнце омрачающееся и снова возгорающееся — ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу... Завеса раздравшаяся... Кровь и вода, изливавшиеся из ребра,— кровь потому, что был Он человек, и вода потому, что был выше человека... Земля колеблющаяся, камни расторгающиеся ради Камня... Мертвецы, восставшие в уверение, что будет последнее и общее воскресение... Чудеса при погребении, которые кто воспоеет достойно... Но ни одно из них не уподобится чуду моего спасения... Немногие капли крови воссозидают весь мир, и для всех людей делаются тем, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино” [36].

Крестная смерть — таинство, имеющее не моральный только, но и сакраментальный смысл. Это Пасха Нового Завета. На Тайной Вечери открывается сакраментальный смысл Крестной смерти. Станным кажется, что Евхаристия устанавливается прежде Крестной смерти — и уже в Сионской горнице Сам Спаситель преподает ученикам Свое Тело и Кровь... “Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас изливается” (Лк. 22:20). И, однако, Тайная Вечеря была не только преобразованием, не только пророческим символом — как и Евхаристия не есть только символическое воспоминание... Это — истинное таинство... И Христос совершает его как Первосвященник Нового Завета. Это — таинство Крестной смерти, Тело ломимое и Кровь изливаемая... И вместе с тем таинство неизреченного преображения — таинственное и сакраментальное предложение немогущей плоти в пищу духовную и прославленную. Тело ломимое, умирающее, но в самой смерти воскресающее... Ибо добровольно восходит Господь на Крест — на Крест скорби и славы.

Как объяснял святитель Григорий Нисский, Он “не ждет принуждения от предательства, не ожидает ни разбойнического нападения иудеев, ни незаконного суда Пилата, чтобы их злоба была началом и причиною общего спасения людей... Своим домостроительством Он предупреждает их наступления способом священнодействия неизреченным и необычным — Самого Себя приносит в приношение и жертву за нас, будучи вместе Священником и Агнцем Божиим, вземлющим грех мира... Предложив ядомое Тело Свое в пищу, Он ясно показал, что жертвоприношение Агнца уже совершилось... Ибо жертвенное тело не было бы пригодным к вкушению, если бы было еще одушевлено... Итак, когда преподал ученикам Тело для вкушения и Кровь для питья, то свободною волею Домостроителя таинства Тело Его неизреченно и невидимо было уже принесено в жертву, а душа была в тех местах, куда перенесла ее власть Домостроительствующего, вместе с соединенною с нею Божественною силою” [37]. Иначе сказать, уже как бы началось вольное разлучение души от тела, некая сакраментальная агония Богочеловека... И Кровь, волею изливаемая во спасение всех, становится “врачевством нетления,” врачевством бессмертия и жизни.

Господь умер на Кресте. Это — действительная смерть. И, однако, не во всем она подобна нашей. Именно потому, что это смерть Господа, смерть Богочеловека, смерть внутри нераздельной Ипостаси воплощенного Слова. Прежде всего, это смерть вольная — в человеческой природе Спасителя, свободной от первородного греха, соблюдаемой присутствием Божества и собственным подвигом и свободой, не было необходимости смерти. Смерть приемлется изволением искупающей любви... И главное — это смерть во Ипостаси Слова, смерть “воипостасного” человечества. Смерть вообще есть разлучение, и в смерти Спасителя разлучаются Его пречистая душа и тело.

Но не разделяется единая Ипостась Богочеловека, не расторгается и не нарушается ипостасное единство. Иначе сказать, разлучающаяся в смерти душа и тело остаются соединенными через Божество Слова, от Которого они равно не отчуждаются. Это не изме-

няет онтологического характера смерти, но изменяет ее смысл. Это смерть нетленная — и потому в ней побеждается тление и смерть, в ней начинается воскресение... Самая смерть Богочеловека оказывается воскресением естества человеческого. И Крест оказывается животворящим, оказывается новым Древом Жизни — “имже смертное потребися сетование” [38]. Об этом Церковь с особой силой свидетельствует в богослужении Великой Субботы, этого по преимуществу Крестовоскресного дня.

“Хотя Христос и умер, как человек, и святая душа Его разлучилась с пречистым телом, — говорит Иоанн Дамаскин, — Божество Его осталось неразлучным с обоими — и с душою, и с телом. И таким образом одна ипостась не разделилась на две ипостаси, ибо и тело и душа с самого начала равно имели бытие во ипостаси Слова. Хотя во время смерти душа и тело разлучились друг от друга, однако же каждое из них сохранилось, имея единую ипостась Слова. Поэтому единая ипостась Слова была ипостасью как Слова, так равно и души и тела. Ибо никогда ни душа, ни тело не получали ипостаси собственной, помимо ипостаси Слова. Ипостась же Слова всегда едина, и никогда не было двух ипостасей Слова. Следовательно, ипостась Христа всегда едина. И хотя душа разлучилась с телом по месту, однако пребыла соединена ипостасно через Слово” [39].

В Крестном таинстве две стороны. Это сразу и таинство скорби — и таинство радости, таинство позора и — славы. Это таинство скорби и смертной тоски, таинство оставленности, таинство страдальческого уничтожения и позора... “Днесь Владыка твари и Господь славы на кресте пригвождается,.. заплевание и раны приемлет, поношения и заушения” [40]. В Гефсимании и на Голгофе Богочеловек томится и страждет, пока не исполнится великое таинство смерти. Пред Ним открывается вся ненависть и ослепление мира, все противление и тупость злобы, оледенение сердец, вся немощь и малодушие разбегающихся учеников — открывается вся неправда человеческой лжесвободы... И Он все покрывает всепрощением скорбящей и страждущей любви и молится о распинающих... “Сия глаголет Господь иудеом: людие Мои, что сотворих вам и чим вам стужих” [41]. В этих страданиях и скорби совершается спасение мира — “язвою его мы исцелехом” (Ис. 53:5). И Церковь предостерегает от всякого докетического умаления действительности и полноты этих страданий, чтобы не испразднился Крест Христов.

Но Церковь предостерегает и от противоположного, от кенотического соблазна... Ибо день Крестного поругания, этот день безумства и позора, есть день радости и славы. Резко говорил Златоуст: “Днесь совершаем мы празднество и торжество, ибо Господь наш на Кресте пригвожден гвоздями” [42]. Ибо Древо Крестное есть “вечнославимое древо,” истинное древо жизни, “им же тля разорися” — “им же смертное потребися сетование.” Крест есть “печать во спасение,” знамение силы и победы. Не только символ, но самая сила победы — “основание спасения,” по выражению Златоуста. “Потому и называю Его Царем, что вижу Его распятым, — говорит Златоуст, — ибо царю свойственно умирать за подданных.” Церковь празднует Крестные дни, празднует их как торжество... И не только торжество необоримого смирения и любви, но торжество нетления и жизни... “Яко же жизнь твари Твой Крест предлежащий вселенная целует, Господи” [43]. Ибо самая смерть Господа на Кресте есть разрушение смерти, отмена смертности и тления — “умираеши и оживляеши мя.” И не только потому Крестная Смерть есть победа над смертью, что венчается воскресением.

Воскресение уже открывает или проявляет Крестную победу — Воскресение совершается в самом успении Богочеловека... И “сила воскресения” есть именно “Крестная сила,” “непобедимая и неразрушимая, и Божественная сила честного и животворящего

Креста” [44]. Сила вольной страсти и смерти Богочеловека... На Кресте Господь “возносит нас на первое блаженство” — и “Крестом приходит радость всему миру.” На Кресте Господь не только страждет и томится, но и успокаивается “плотию уснув, яко мертв” [45]. И соупокоивает человека, восстанавливает и обновляет — “упокоил мя еси, претружденного трудом прегрешений, на древе препочивая.” Со Креста исходит Он людям бессмертие, погребением Своим отвергает входы смерти и обновляет истлевшее существо человеческое.

“Всякое деяние и чудотворение Христово,— говорит преп. Иоанн Дамаскин, — конечно, весьма велико, божественно и удивительно. Но всего удивительнее Его честной Крест. Ибо не чем иным, как только Крестом Господа нашего Иисуса Христа упразднена смерть, разрешен прародительский грех, ад лишен своей добычи, даровано воскресение, устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата ада, естество наше воссело одесную Бога, и мы соделались чадами Божиими и наследниками. Все это совершено Крестом... Смерть Христа, или Крест, облекли нас в ипостасную Божию мудрость и силу” [46]. И в этом и состоит крестовоскресная тайна Великой Субботы. Как говорится в синаксаре этого дня, “в святую и великую субботу боготелесное погребение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и еже во ад сошествие празднуем, ими же от тли наш род воззван быв, к вечной жизни преиде.” Это не только предпраздненство или канун спасения. Это уже день самого спасения... “Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, в оньже почи от всех дел своих Единородный Сын Божий” [47]. Это — день сошествия во ад. И сошествие во ад есть уже воскресение, как то и засвидетельствовано в иконографии [48].

Великое “тридневие смерти” (*triduum mortis*) — это таинственные дни совершающегося воскресения. Плотию Господь почивает во гробе — и плоть Его не отлучается от Божества: “аще бо и разорися Твой храм во время страсти, но и тамо един бе состав Божества и плоти Твоя” [49]. И плоть Господа не подпадает тлению — в самой смерти остается нетленной, то есть живой, как бы не умершей,— ибо пребывает в лоне Жизни, в ипостаси Слова... По выражению церковной песни, “вкусил еси тли, истления бо всяко не познал еси” [50].

Как объяснял Дамаскин, слово “тление” имеет двоякий смысл. Во-первых, оно означает “страдательные состояния человека,” как голод, утомление, прободение гвоздями и самую смерть, то есть разлучение души и тела. В этом смысле тело Господа тленно — до воскресения. Во-вторых, под тлением можно разуметь “совершенное разложение тела на составные стихии и его разрушение,” — это тление в собственном смысле слова, или, лучше сказать, “истление.” И вот “этого истления тело Господа не испытывало,” оно пребыло в смерти “неистленным” [51]. И в этом неистлении уже преображалось в состояние славы... И душа Христа нисходит во ад — так же неотлучно от Божества, “во ад же с душою, яко Бог.” Нисходит “обоженная душа” Христа, как выражался Дамаскин [52]. Это нисхождение, или Сошествие, во ад означает, прежде всего, вступление или проникновение в область смерти, в область смертности и тления. И в этом смысле оно равнозначно самому факту смерти Спасителя.

Вряд ли правильно отождествлять тот ад, или “преисподняя земли,” куда нисходит Спаситель, с тем “адам,” в котором будут мучаться грешники... При всей своей объективной реальности “ад” есть духовное состояние, определяемое религиозно-нравственным “качеством” каждой души. И нельзя себе представить в одном и том же “аду” души грешников порочных и нераскаянных и души праведников ветхозаветных, включая сюда и

пророков, некогда глаголавших Духом Святым и предрекавших Спасово Пришествие, — если разуметь под “адом” “место мучений.” А Господь сходил именно в тот “ад,” где были праведники, куда прежде Него нисшел Предтеча... Этот “ад” есть тьма и сень смертная — скорее, место смертной тоски, нежели мучения, темный шеол, место неразрешимого развоплощения, только издали предозаренное косыми лучами еще не восшедшего солнца, еще не исполнившегося упования. По силе грехопадения и первородного греха весь род человеческий впал в смертность и тление. И даже высшая праведность подзаконная не освобождала не только от неизбежности эмпирического умирания и смерти, но и от того загробного бессилия и немощи, которое определялось невозможностью воскресения, отсутствием силы или возможности восстановления цельности человеческого состава.

Это была некая онтологическая немощь души, утрачивавшей в смертном разлучении способность быть “энтелехией” своего собственного тела,— немощь павшего и раненого естества, которую не исцеляло ни обетование, ни упование избавления... И в этом смысле все сходили во ад, в преисподнюю тьму, как в царство некоего “небытия” или онтологического тления,— тем самым в царство дьявола, князя века сего, князя смерти и духа небытия; и были под его властью, были невольны, по силе онтологической немощи, но не собственного нечестия, и потому не приобщались его нечестию и злобе [53]. В этот ад нисходит Спаситель. И во тьме “бледной смерти” воссиявает незаходимый свет Жизни... Это разрушает ад, разрушает смертность — “аще и во гроб снизшел еси, Благоутробне, но адову разрушил еси силу” [54].

В этом смысле ад упраздняется Спасовым сошествием — “и мертвый ни един во гробе.” Ибо “прият землю и срете небо.” “Егда снизшел еси к смерти, Животе бессмертный, тогда ад умертвил еси блистанием Божества” [55]. Сошествие Христа во ад есть явление Жизни среди безнадежности смерти, есть победа над смертью. И совсем не означает “взятия” Христом на Себя “адских мук Богооставленности.” Господь нисходит во ад как Победитель, как Начальник Жизни. Нисходит в силе и в славе, не в унижении — хотя и через унижение, через смерть. Но и смерть Он принял волею и властью — “и тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силой Спасителя,” — говорит святитель Афанасий [56]. Господь сходит в ад благовествовать содержимым и связанным в нем душам (ср.: 1 Пет. 3:19), чтобы силою своего явления и слова освободить их [57].

Иначе сказать, сошествие во ад есть воскресение “всеродного Адама.” Потому и “стенает ад низу” и “огорчается.” Своим сошествием Христос сокрушает и стирает “верей вечные” и этим воскрешает весь падший род человеческий [58]. Упраздняет самую смерть — “смерти держава разрушися и дьявола прелесть упразднися” [59]. В этом — торжество воскресения. “Верей железные стерл еси, и извел еси нас от тьмы и сени смертных, и узы наши растерзал еси [60]. И смертное жилище разори своею смертью днесь, и озари вся божественными блистанми воскресения.” Так самая смерть прелагается в воскресение... “Аз есмь первый и последний, и Живый, И был мертв, и се жив во веки веков, аминь. И имею ключи от ада и смерти” (Откр. 1:17-18).

Воскресение Христово — обновление мира.

В смерти Спасителя открылась невозможность смерти для Него. В полноте своей человеческой природы Спаситель был смертен — ибо и для перевозданного и непорочного человеческого естества возможно умереть. Спаситель был убит и действительно умер. Но как говорил апостол Петр, “смерти было невозможно удержать Его” (Деян. 2:24). Не-

возможно или непосильно. Объясняя эти слова, Златоуст замечает: “Он сам попустил удерживать Себя... И, удерживая Его, самая смерть мучилась как бы муками рождения, и страшно страдала... И Он воскрес так, чтобы никак не умирать” [61]. Он есть присносущая Жизнь, и потому самым фактом своей смерти Богочеловек разрушает смерть... Самое Его сошествие в область смерти есть явление Жизни... Своим пришествием во ад Он оживотворяет самую смерть. И воскресением обличается вся немощь смерти. Развоплощенная в смерти душа Христа, исполненная Божественною силою, вновь соединяется со своим телом, которое пребыло в смертном разлучении нетленным, к которому не приразилось трупное истление, трупное разложение.

Во смерти Господа открылось, что пречистое тело Его не подвластно тлению, что оно свободно от той мертвенности, в которую облеклась первозданная человеческая природа через преслушание и грех. В первом Адаме возможность смерти через преступление заповеди раскрылась в действительность смерти. В последнем Адаме возможность бессмертия через чистоту и послушание осуществилась в действительность нетления, в невозможность умирания. И потому психофизический состав человеческого естества во Христе оказывается стойким и нерушимым. Развоплощение души не превращается в разрыв. Ведь и во всякой смерти разлучение души и тела не бывает окончательным, остается всегда некоторая связь... В смерти Спасителя эта связь оказывается не только “познавательною” — душа Его не перестает быть “жизненной силой.” Потому Его смерть, при всей ее действительности, при всей действительности смертного развоплощения и разлучения души и тела, оказывается, скорее сном — “плотию уснув, яко мертв.” Как говорил преп. Иоанн Дамаскин, “тогда сон смерть показася человеческая” [62].

Еще не отменяется действительность смерти, но открывается ее бессилие. Господь действительно, истинно умирает. Но в Его смерти в высшей мере оказывается присущая каждой смерти воскресная сила — и притом проявляется не только как простая возможность, но именно как сила. К смерти Господа во всей полноте относится данный Им Самим образ пшеничного зерна (Ин. 12:24). И через Его смерть открывается слава Божия: “*И прославих, и паки прославлю*” (Иоан. 12:28). В “собственном” теле воплощенного Слова сроки смерти и воскресения сокращаются... “*Сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное*” (1 Кор. 15:43-44). Для Богочеловека это совершается в “тридневии смерти.” “Не надолго оставил Он храм Свой, тело, в мертвенном состоянии, но только показав его мертвым от приражения к нему смерти, немедленно же и воскресил в третий же день, вознося с собою и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию. Мог бы Он и в самую минуту смерти воздвигнуть тело и показать его снова живым.” Так говорил святитель Афанасий, стараясь показать победный и воскресный смысл Христовой смерти [63]. В таинственное “тридневие смерти” нетленное тело Господа преобразуется в тело славы, облекается силою и светом. Зерно прорастает... И Господь восстает из мертвых, как Жених исходит от гроба... Это совершается силою Божией, как силою Божией совершится в последний день и всеобщее воскресение. И в воскресении исполняется воплощение как явление жизни в естестве человеческом.

Воскресение Христово было победою не над Его смертью только, но над смертью вообще — “смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, инаго жития вечнаго начало” [64]. В Воскресении Христовом совоскресает все человечество, все человеческое естество — “род же человеческий в нетление облечеся” [65]. Совоскресло не в том смысле, что все восстали из гробов, — люди продолжают умирать... Но отменена безнадежность

умирания, смерть обессилена, всему естеству человеческому дана возможность и сила воскресения... “Правда, мы и теперь умираем прежнюю смертью, — говорил Златоуст, — но не остаемся в ней; и это не значит умирать... Сила смерти и подлинность смерти — в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет, и притом лучшею жизнью, то это уже не смерть, но успение” [66].

Отменено “осуждение смерти, — как выразался святитель Афанасий, — с прекращением и уничтожением тления благодатию воскресения мы разрешаемся уже только на время, по причине смертности тела; наподобие семян, ввергаемый в землю, мы не погибаем разрешаясь, но посеянные воскреснем — потому что смерть упразднена по благодати Спасителя” [67]. Это было врачевание и обновление естества, и потому в нем есть известная непреложность: все воскреснут, все возвратятся к психофизической полноте бытия, хотя и измененной. Но отныне всякое развоплощение временно... Это совершается силою Крестной — через сокрушение мрачных удолий ада... “Разрушил еси Крестом Твоим смерть” [68].

С особою силою святитель Григорий Нисский раскрывает органическую связь Креста и Воскресения. Воскресение есть не только следствие, но плод Крестной смерти... Святитель Григорий подчеркивает два момента: нерасторжимость ипостасного единства, в котором соединяются душа и плоть Христа и во время смертного разлучения, и совершенную безгрешность Спасителя — “чья жизнь безгрешна, у того единение с Богом совершенно неразрывно.” “Когда естество наше по свойственному для него порядку и в Воплотившемся подвинуто было к разделению души и тела,— говорил святитель Григорий,— Он снова как бы неким клеем, то есть Божественною силою, сопряг разделенное, привел расторгнутое в неразрывное единство. Это и есть воскресение — возвращение в неразлагаемое единство того, что было сопряжено прежде и что по разложению снова соединяется. Соединяется затем, чтобы человечеству снова возвратилась первоначальная благодать и мы снова вошли в вечную жизнь, после того как порок, примешавшийся к нашей природе, исчезнет через разложение нашего состава... И как начало смерти, возникшее в одном, перешло на весь род человеческий, так и начало воскресения через Единого распространяется на все человечество... Ибо, когда в воспринятом Им на себя человеческом составе по разрешении душа снова возвратилась в тело, тогда соединение разделенного как от некоего начала в возможности распространяется на все человеческое естество. Это и есть таинство домостроительства Божия о человеке и воскресение из мертвых” [69].

В другом месте святитель Григорий поясняет свою мысль сравнением с переломленной тростью, рассеченной пополам. Если кто станет складывать переломленные части с одной какой-нибудь стороны, то по необходимости сложит и с другой — “вся разделенная трость всецело соединится вместе.” Так и совершившееся во Христе воссоединение души и тела снова приводит в единство “все человеческое естество, смертью разделенное на две части,” надеждою воскресения устроая связь между разделенными... В Адаме наше естество как бы раскололось надвое через грех. И вот во Христе этот разрыв срастается совершенно [70]. Это и есть упразднение смерти — лучше сказать, смертности... Иными словами, потенциальное и динамическое восстановление полноты и целостности человеческого бытия.

В спасении нужно различать врачевание **естества** и врачевание **воли**... Естество врачует и исцеляется непреложно, силою вседейственной милости Божией. Можно сказать — неким “насилием благодати.” Во Христе все естество человеческое исцеляется всецело и во всем своем объеме — исцеляется от неполноты и смертности. Это восстановление

полноты откроется во всеобщем воскресении — в воскресении всех: и добрых, и злых... По естеству никто не изъят из-под царственной власти Христовой, никто не отчуждается от силы воскресения... Но воля человека не исцеляется насильственно — ибо весь смысл исцеления воли в **ее свободном обращении**, в ее творческом устремлении к Богу. Воля человека исцеляется только в подвиге и в свободе... Только через подвиг входит человек в ту новую вечную жизнь, которая открылась во Христе... И входит в нее через вольное “умирание” со Христом... Снова путь жизни открывается через смерть, через отречение, через умирание... Каждый должен соединиться со Христом лично и свободно — в согласии веровать, в согласии любить... Должен отвергнуться себя, как бы “погубить душу свою” ради Христа, взять крест свой и последовать за Ним (Лк. 9:22-24; Мк. 8:31-38; Мф. 16:21-28, 10:38-39).

Сила Крещения.

Христианский подвиг есть “последование” Христу — последование в Его крестном и страстном пути, последование даже до смерти... Но прежде всего — последование в любви: “Любовь познали мы в том, что положил Он душу Свою за нас; и мы должны положить души свои за братьев” (1 Ин. 3:16). Не может жить во Христе, не может ожить со Христом тот, кто с Ним не умирает... Это не только аскетическая норма: это некий таинственный онтологический закон духовной жизни, закон самого бытия... Христианская жизнь начинается новым рождением — водою и Духом... Крещальная символика сложна и многообразна. Крещение совершается во имя Пресвятой Троицы, и Троическое призывание есть неперемное условие действительности и действенности крещального таинства... Троическое призывание требуется потому, что вне Троического исповедания невозможно узнать Христа, признать в Иисусе Богочеловека, “Единого от Святыя Троицы.” Только в таком случае новокрещенный облекается во Христа (ср.: Гал. 3:27).

Крещальная символика есть символика смерти и воскресения, и символика реалистическая... Таково свидетельство апостольского предания. “Разве вы не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, крестились в смерть Его! И спогреблись Ему через крещение в смерть, чтобы и нам ходить в обновлении жизни, как Христос восстал из мертвых славою Отца... Ибо мы срослены с Ним в подобии смерти Его, и потому соединимся и в воскресении” (Рим. 6:3-5). Можно сказать, крещение есть некое воскресение во Христе, восстание с Ним и в Нем для новой и бессмертной жизни. “Спогребенные с Ним в крещении, вы и воскресли в Нем чрез веру в действие Бога, воскресившего Его из мертвых,” — говорит апостол (Кол. 2:12). Совоскресли именно через погребение — “если с Ним умрем, то с Ним и оживем” (2 Тим 2:11). Ибо в крещении верующий становится членом Христовым, вырастает в тело Его — единым Духом крещаемся мы в единое тело (ср.: 1 Кор. 12:13). И таким образом на всех распространяется благодать Христова воскресения.

Не только распространится, но и уже распространяется, ибо речь идет не только о будущем и всеобщем воскресении, но прежде всего о том **духовном возрождении**, которое совершается в крещении и соединении со Христом и которое есть уже начаток воскресения и жизни вечной. Это возрождение предполагает веру, совершается в верующих — то есть в свободе и через свободу... “И мы все, открытым лицом созерцая как в зеркале славу Господню, в тот же образ преображаемся от славы в славу, как от Господнего Духа... Всегда носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса открылась в теле нашем. Всегда мы живые предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей... Зная, что Воскресивший Господа Иисуса и нас воскресит с

Ним и представит с вами... Ибо знаем: когда разрушится эта хижина, земной дом наш, имеем мы от Бога жилище, дом нерукотворный и вечный в небесах. Оттого мы и вздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище... Не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью” (2 Кор. 3:18; 4:10-14; 5:1-4).

Так в апостольском созерцании смыкаются воедино крещение и аскеза, умирание со Христом и уже действующее в верующих воскресение — и воскресение не только как возвращение к жизни, но как введение в полноту славы... Это не только откровение славы и силы Божией, но и преображение человека в подвиге его соумирания со Христом. В соумирании человек и оживает. Все воскреснут, но только в верующих и подвизающихся воскресение окажется “воскресением жизни” — на суд не придет и прейдет от смерти в жизнь (ср.: Ин. 5:24-29; 8:51). Ибо только в общении с Богом, только через жизнь во Христе получает смысл самое восстановление человеческого существования. Во тьме кромешной оно оказывается как бы излишним, неоправданным. И однако — совершится... В этом тайна свободы человеческой! [71].

Эмпирическое действие смерти в роде человеческом не прекращено воскресением Спасителя. Смерть обессилена, и обессилена во всем роде человеческом — смертность обессилена упованием воскресения. Но каждый должен для самого себя оправдать предстоящее ему бессмертие. И это возможно только во Христе. Бессмертие естества должно раскрыться в жизнь духа. Полнота жизни бесконечно больше бессмертия. Не бессмертие только, но именно жизнь, “воскресение жизни” предоткрывается нам в крещении. Предоткрывается через смерть и сопребение Христу. Апостол говорил о “подобии” или “уподоблении” (Рим. 6:5). Но это “подобие” означало для него полноту реальности. “Подобие” есть нечто большее, чем знак или воспоминание. Смысл “уподобления” в том, что в каждом может и должен “вообразиться” Христос (ср.: Гал. 4:19). Ибо Христос — Глава, и все верующие суть Его живые члены, и в них осуществляется Его жизнь — все призваны, и каждый может уверовать и ожить в Нем.

Так именно раскрывали смысл крещального “уподобления” древние учителя Церкви. Святитель Кирилл Иерусалимский подчеркивал реализм крещальной символики. То верно, что в крещальной купели мы умираем и погребаемся только “подражательно,” символически, — и встаем не от действительного гроба... Однако “если подражание бывает в образе, то спасение — в самой действительности”... Ибо Христос действительно был распят и погребен, и действительно восстал — говорит святитель Кирилл, и оттеняет сверхэмпирическую реальность смерти и воскресения Спасителя... “И потому Он даровал нам возможность, подражательно приобщаясь Его страданиям, приобретать спасение в действительности.” Строго говоря, это не столько “подражание,” сколько соучастие, уподобление, “Христос был распят и погребен и воскрес действительно, а вы в подобии удостоились сораспяться, спогребстись и совосстать с Ним” [72].

Нужно подчеркнуть, святитель Кирилл говорит не только о смерти, но именно о погребении (как и апостол); а святитель Василий Великий прямо говорил о подражательном “схождении в ад.” Это значит, что в крещении человек нисходит в смертную сень, в безнадежность смерти, но со Христом Воскресшим, и восходит, переходит от смерти в жизнь, и жизнь бесконечную... “И все над вами совершается в образе, ибо вы — образ Христов,” — заключает святитель Кирилл. Иначе сказать, все сообъязы Христом — отсюда и самая возможность “уподобления” [73].

Еще определеннее говорил святитель Григорий Нисский. В крещении — две стороны. Крещение есть и рождение, и смерть... Обычное рождение вводит в смертную жизнь, на-

чинается и кончается тлением. И нужно было изобрести иное и новое рождение, которое вводило бы в бессмертную жизнь... В крещении “присутствием Божественной силы рожденное в тленном естестве преобразуется в нетление” [74]. Преобразуется через последование и подражание — так осуществляется то, что было Им предпоказано... Только вслед за Христом можно пройти по лабиринту человеческой жизни и выйти из него — “лабиринтом же называю образно неисходную стражу смерти, в которой заключен жалкий род человеческий.” Из этой ограды вышел Христос — через трехдневное омертвление... В крещальной купели “исполняется подражание совершенному Им.” Смерть “изображается” в водной стихии, *diatupoatai*... И как Христос снова восстал к жизни, так и крещаемый, соединенный с Ним в телесном естестве, “подражает тридневной благодати воскресения.” Это только “подражание,” не “отождествление.”

В крещении человек еще не воскресает, но только освобождается от природной скверны и неизбежности смерти — в нем пресекается “непрерывность порока.” Не воскресает, ибо и не умирает — еще остается в этой жизни... Большого еще не вмещает нищета нашего естества. Крещение только предображает воскресение — мы “предусматриваем в нем благодать воскресения.” Однако крещением воскресение уже предначинается — крещение есть начало” и воскресение — предел; и что совершится в великом воскресении, то здесь имеет свои начала и причины. Святитель Григорий поясняет, что понимает при этом не то воскресение, которое состоит в одном только восстановлении нашего состава... К этой цели человеческое естество само стремится... Он понимает полноту воскресения, “восстановление в состояние блаженное и божественное, свободное от всякой печали” — *апокатастазис*, “воскресение жизни” [75].

Нужно прибавить, что святитель Григорий с особой силой подчеркивает необходимость творческого хранения и закрепления крещальной благодати. Ибо в крещении претворяется и преобразуется не естество, но воля — которая остается при этом свободною... И если в подвиге не очищается душа, крещение оказывается как бы бесследным — претворение не произошло, ничто не изменилось... Это не подчиняет крещальную благодать человеческому произволу — благодать нисходит, но в богообразном и свободном никогда не действует насилием, и потому не животворит замкнутые души [76]. Ибо крещение есть таинственное соумирание со Христом, соучастие в Его вольной смерти, в Его жертвенной любви — и обо может быть только вольным, творческим и свободным [77].

Так в крещении, как в живом и таинственном подобию, отображается крестная смерть. Крещение есть сразу и смерть, и рождение — погребение и “баня пакибытия,” “Срок смерти и срок рождения,” — говорил святитель Кирилл Иерусалимский [78]. Ибо и Крестная смерть есть уже и Воскресение, путь и врата жизни... “Восстанием Твоим хвалюся — смерть бо Твоя живот мой” [79].

Примечания.

Священномученик Иринеи Лионский. Adv. haeres. III, 10, 2; ed. Harvey II, 34.

Святитель Григорий Богослов. Epist. 101, ad Cledonium: (PG 37, 181).

Ср.: *Священномученик Игнатий Антиохийский.* Ephes. VII, 2: “в смерти истинная жизнь” (Lelong, p. 12).

Ср.: *Ales A. de.* La doctrine de la recapitulation en saint Irenee // Recherches de science religieuse. T. VI. 1916, pp. 185–211.

Ср. у Дамаскина: “Одновременно совершились три события: восприятие, бытие, обожение человечества Словом” (De fide orth. III, 12; PG 94, 1032).

У преподобного Максима различие “природы” и “воли” было основным мотивом в его обосновании православного диофелитизма: есть “воля естественная,” и она непорочна; и есть “воля избирательная,” и в ней

корень греха. Особенно подробно это раскрыто в его “Споре с Пирром.” Ср.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; *Орлов И.* Учение преп. Максима о двух волях во Христе. СПб, 1883; *Straubinger H.* Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn, 1906 (Diss). — У святителя Григория Нисского см., напр., In Eccles., hom. VII: “Зло, взятое само по себе, вне произволения не существует” (PG 44, 725). Ср.: *Тихомиров Д.* Святитель Григорий Нисский как моралист. Могилев н-Д., 1886; *Несмелов В. И.* Догматическая система святителя Григория Нисского. Казань, 1887; *Atzberger J. B.* Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa. Munchen, 1910.

Ср.: *Преподобный Иоанн Дамаскин.* De fide orth. III, 25: “Должно знать, что усвоение бывает двоякое: одно — естественное и существенное, а другое личное и относительное. Естественное и существенное — это то, в котором Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства — действительно и истинно стал человеком и испытал то, что принадлежит естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-нибудь по какому-либо основанию (например, по состраданию или по любви) принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в его пользу речи, к нему самому нисколько не относящиеся. В этом смысле Господь усвоил себе и проклятие, и оставление наше, и подобное иное, что не относится к естеству, но так, что принял наше лицо и поставил себя в ряд с нами” (PG 94, 1093).

Слово в Великий Пяток 1816 года // Сочинения *Филарета*, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. I. 1873, с. 94.

Святитель Григорий Богослов. Orat. 45, in S. Pascha, п. 22; PG 36, 653.

Ср.: Деян. 20, 28; Рим. 5, 9; Еф. 1, 7; Кол. 1, 14; Евр. 9, 22; 1 Ин. 1, 7; Откр. 1, 5–6; 5, 9. — Отческие суждения приведены ниже.

Обыкновенно не различают достаточно ясно эти два факта: страдания и смерть. Это мешает прийти к верным выводам. В особенности это сказывается в богословских рассуждениях преосвященного митр. Антония (см. его “Догмат Искупления.” Ср. Карловцы, 1926; и “Опыт христианского православного катехизиса,” 1924). Гефсиманию он противопоставляет Голгофе именно потому, что с основанием считает “душевные муки” ценнее “телесных страданий.” Но подлежит объяснению смерть, а не только страдания смерти. И смысл смерти Христовой у митр. Антония объясняется совсем наивно: “чтобы освятить собою то, что страхом смертным отравляло всю жизнь людей, и сделать самую смерть нестрашною” (Опыт катехизиса, с. 50). Здесь не место входить в подробный разбор воззрений митр. Антония. Но следует отметить, что сотериологическая тема совсем не исчерпывается вопросом о мотивах Крестного пути: требовала ли его Божественная правда, удовлетворяемая “заслугами” пострадавшего Христа, или Божественная любовь; есть ли искупление — умиловление праведного гнева Божия или откровение всепрощающей любви Божественной... В такой постановке догматического вопроса есть опасность психологизма. От него не свободны недавние опыты сотериологического богословия в русской литературе, начиная от книги *Беляев А. Д.* Любовь Божественная. М., 1884. О русской литературе довольно полные библиографические указания см. в брошюре *Дюлгеров Д. В.* Иисус Христос — Новозаветень Первосвященник искупитель. София, 1926 (болг.). Сюда нужно присоединить статью *И. А.* (иеромонах Андроник, впоследствии епископ) “Христос Искупитель по учению святых отцов Церкви” // Странник. 1896, август и сентябрь. Патристический материал во всех этих опытах не был разработан в достаточной мере.

Святитель Григорий Нисский. Orat. cat., 5. — Ed. Srawley, pp. 23–24.

Священномученик Иринеи Лионский. Adv. haeres. V, 27, 2. — Ed. Harvey II, 398.

Ibid., V, 23, 1–2; ed. Harvey II, 386–388: in ipsaque die mortui sunt in qua et manducaverint, et debitores facti sunt mortis, quoniam conditionis dies unus.

Святитель Афанасий Великий. De incarn., 4–5: “Как помыслили, так и растлились — и воцарившаяся смерть овладела ими... ибо, будучи некогда ничто по природе, призваны они в бытие присутствием и человеколюбием Слова; поэтому следовало, чтобы, с истощанием в них понятия о Боге, истощилось и продолжающееся навсегда бытие; это и значит: разрешившись, оставаться в смерти и тлении” (PG 25, 104); ср. Adv. gent., 41; PG 25, 81–84. Ср.: *Попов И. В.* Религиозный идеал св. Афанасия // Богословский вестник. 1904, март.

Святитель Григорий Нисский. Orat. cat., 6. — Ed. Srawley, p. 81.

Святитель Григорий Нисский. De anima et resurr., PG 46, 28; ср. De opif. homin., 2–5, PG 44, 133 ss. — Мысль о средоточном положении человека особенно развита в богословской системе преподобного Максима Исповедника.

В неделю сыропустную, на литии.

Ср. *Святитель Григорий Нисский.* Orat. cat., 8: “С естества бессловесных перенесена мертвенность на естество, сотворенное для бессмертия — возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного.” — Ed. Srawley, pp. 43–44; ср. De anima et resurr., PG 46, 148: “Что к естеству человеческому примешалось от жизни бессловесных”; De opif. homin., 18: “Чем бессловесная жизнь ограждена для самосохранения, то, бу-

дучи перенесено в жизнь человеческую, стало страстью” (PG 44, 193). С этим связано понимание “кожаных риз” библейского повествования как смертности, как мертвенности тела (не как самой телесности, в отличие от Оригена). Ср. у Мефодия Олимпского De resurr. I, 38, 5; 39, 5–7; 40, 6. — Ed. Bonwetsch, pp. 281–285. См. еще у святителя Григория Богослова: Orat. 38, 12, PG 36, 324.

Мысль о нераздельном единстве психофизического состава человека была основной предпосылкой древне-церковной полемики как против докетов, так и против аполлинаристов. В этом отношении особенно характерна книга Тертуллиана “О воскресении плоти” и “Антирретик” святителя Григория Нисского против Аполлинария. Вместе с тем именно из мысли о нераздельной сопринадлежности в человеческом составе разумной души и тела раскрывался и догмат о воскресении — начиная уже с Афинагора. “Ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, — говорит Афинагор, и заключает отсюда: — Если нет воскресения, то не останется природа человеков как человеков” — *Афинагор*. De resurr., 15; ed. Schwartz, pp. 65–67. Ср.: *Псевдо-Юстиниан*. De resurr., 6; ed. Holl (TU XX.2), 45, 107; почти буквально у священномученика Иринея (Adv. haeres. V, 6, 1; ed. Harvey II, 333, 335). Та же мысль у Мефодия Олимпского (De resurr. I, 3; ed. Bonwetsch, p. 272); у Тертуллиана (De resurr. carnis, 40; ed. Stroymann III, 83). Именно к этому ряду мыслей примыкает святитель Григорий Нисский, особенно в диалоге “О душе и воскресении.” В основу этих рассуждений положена Аристотелевская идея о душе как энтелехии тела, однако с поправкою на индивидуальное бессмертие разумной души.

Многие из древних отцов усматривали “образ Божий” не только в душе, но именно в целостном составе человека. Прежде всего — в его царственном достоинстве, в его призвании к господству над природой, что связано именно с полнотой его психофизического существа. Это основная мысль святителя Григория Нисского в его книге “Об устройении человека.” Ее развивает преподобный Максим. И, вероятно, под влиянием преподобного Максима святитель Григорий Палама подчеркивает полноту человеческого состава, в котором с разумной душой соединяется земное тело, как преимущественное право человека на богообразность.— *Capita phys., theol. etc.*, 63, 66, 67, PG 150, 1147, 1152, 1165.

Священномученик Мефодий Олимпский. De resurr. I, 34, 4. — Ed. Bonwetsch, p. 275.

Святитель Григорий Нисский. Orat. cat., 35; ed. Srawley, p. 133; cap. 8, p. 46; ср.: De mortuis, PG 46, 520, 529; Orat. fun. de Plac., PG 46, 876–877. Святитель Григорий повторяет здесь священномученика Мефодия Олимпского — близость сказывается даже в словах; см. сопоставления Srawley во введении к его изданию “Огласительного Слова,” pp. XXV–XXVIII. Самый образ переплавливания взят у Мефодия: De resurr., I, 43, 2–4; 42, 3; ed. Bonwetsch, pp. 291, 288–289; ср.: Symp. IX, 2; ed. Bonwetsch, p. 116. Священномученик Мефодий воспроизводит древнюю малоазийскую традицию. Образ переплавливания встречается уже у Феофила Антиохийского (Ad Autolycum II, 26; ed. Otto, S. 128). Это место Феофила почти буквально у Иринея: Adv. haeres. III, 23, 6; 19, 3; ed. Harvey II, 129, 105; Ср. Frgm. XII; apud Harvey II, 481–482. Тот же образ и выражение у Ипполита (Adv. graecos, 2; apud Holl, Fragmente vornehmlicher Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Texte und Untersuchungen, XX.2, 1889, Frg. 353, S. 140). Епифаний Кипрский включил в свой Панарий большой отрывок из Мефодия, в том числе и указанные выше главы: Haeres. LXIV, capp. 22–29; ed. Holl II, 435–448. О целительном смысле смерти см. еще у Василия Великого: Quod Deus non est auctor malorum, 7, PG 31, 345; и у Златоуста: De resurr. mort., 7, PG 50, 429.

Связь души и тела не разрывается в смерти до конца. С особенным проникновением говорит об этом святитель Григорий Нисский. Между душой и телом и в смерти сохраняется “некая дружеская связь и знакомство.” Душа и в смерти находится при элементах тлеющего и разлагающегося тела — правда, не как “жизненная сила,” но некоей “познавательной способностью.” На частицах тела, вовлеченных уже в круговорот стихий, остаются некие индивидуальные следы или “знаки связи.” И обратно, в душе, как на воске, отпечатлевается некий облик тела. — *De anima et resurr.*, PG 46, 76–77; *De opif. homin.*, 27, PG 44, 225 ss. Ср.: *Оксюк М. Ф.* Эсхатология святителя Григория Нисского. Киев, 1914, сс. 291–300, 405 и далее; *Страхов П.* Атомы жизни // Богословский вестник. 1912, январь, сс. 1–29.

Священномученик Иринея Лионский. Adv. haeres. III, 18, 7. non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae et emmortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absobreretur quod erat corruptibile ab incorruptela. — Ed. Harvey II, 100, 103. Ср. Ibid. V, 12, 5: Hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem. — Ed. Harvey II, 354.

Святитель Афанасий Великий. De incarn., 6–8, PG 25, 105–109.

Ibid., 44, PG 25, 176; Ibid., 28, PG 25, 143; ср. Contr. arian. or. 2, n. 66, PG 26, 298.

Святитель Афанасий Великий. De incarn., 21, PG 25, 133; ср. Ibid., 9, PG 25, 112; Contr. arian. or. 2, nn. 67–68, PG 25, 289–292.

Святителя Афанасия повторяет святитель Григорий Нисский: “И если кто точнее исследует таинство, скорее скажет, что не по причине рождения приключилась смерть, но, напротив, ради смерти воспринято было рождение. Ибо Присносущный приемлет на себя телесное рождение не по нужде в жизни, но возвращая нас к жизни от смерти” (Orat. cat., 32; ed. Srawley, pp. 116–117). Ср. резкие слова Тертуллиана: “Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset, — forma moriendi causa nascendi est” (De carne Christi, 6, PL 2, 764).

Святитель Григорий Богослов. Orat. 45, in S. Pascha, 28 (PG 36, 661); ср.: *Святитель Василий Великий.* In Ps. 48, 4 (PG 29, 440).

Святитель Кирилл Иерусалимский. Catech. 13, 6, PG 33, 780.

Канон Великой Субботы, ирмос 8 песни.

Святитель Григорий Богослов. Orat. 39, 17, PG 36, 356.

Святитель Григорий Богослов. Orat. 45, 13 (PG 35, 589). Ср. любопытное объяснение, почему Господь страдал на открытом месте, у святителя Афанасия: “Вознесенный на кресте Господь очистил воздух от дьявольской и всякой бесовской козни” (De incarn., PG 25, 170); в том же смысле у Златоуста: “Чтобы очистить естество воздуха,” и все небо и землю, “ибо кровь капала из бока Его на землю и очистила все ее осквернение,” Господь страдал не во храме, а на открытом месте, ибо это была вселенская жертва, приносимая за весь мир (In cruce et latronem, PG 49, 408–409).

Стихиры самогласны на утрени Великого Пятка.

Святитель Григорий Богослов. Orat. 45, 29, PG 36, 661, 664.

Святитель Григорий Нисский. Orat. in resurg., orat. 1, PG 46, 612.

В неделю Крестопоклонную, на Господи, воззвах.

Преподобный Иоанн Дамаскин. De fide orth. III, 27 (PG 94, 1097). Эта формулировка предполагает установившуюся христологическую терминологию и раскрытое до конца учение о “воипостасности” человеческого естества Слову во Христе — впервые у Леонтия Византийского, за которым следовал преподобный Максим Исповедник. У более ранних Отцов учение о нераздельности Божества и человечества в смерти Спасителя не всегда бывало выражено с совершенной точностью — в частности, при толковании Мф 27, 46. Ср. *Baehr K.* Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. Sulzbach, 1834; *Jouassard G.* L’abandon du Christ par Son Père durant sa Passion d’après la tradition patristique etc. Lyon, 1923; ср. L’abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV et V siècles // *Revue des sciences religieuses.* T. V, 1926; *Lebon J.* Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort // *Revue de l’histoire ecclésiastique.* Vol. 23, 1927, pp. 5–43; 209–241.

В неделю Крестопоклонную, при целовании Креста.

На утрени Великого Пятка, антифон XII, тропарь 1.

Святитель Иоанн Златоуст. In cruce et latronem, hom. 1, PG 49, 399 ss.

Во вторник IV седмицы св. Четырдесятницы, седален.

На великом повечерии. Славянским “непостижимая” неудачно передано греческое “неразложимая.”

Эксапостилларий Пасхальной заутрени.

Преподобный Иоанн Дамаскин. De fide orth. IV, 11 (PG 94, 1128–1129). Ср. уже у Ириней: Per passionem mortem destruxit, vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit (Adv. haeres. II, 20, 2; ed. Harvey I, 323); Venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundam plasmationem ei, eam quae est a morte, per suam passionem donans (Adv. haeres. V, 23, 2; ed. Harvey II, 387). Еще раньше у св. Иустина: Apol. I, 63; ed. Otto I, 174. Ср. *Святитель Кирилл Александрийский.* In Hebr. II, 14: “Смерть Христа есть как бы корень жизни” (PG 74, 965). Еще у блаж. Августина: Ipsa morte liberavit nos a morte: morte occisus mortem occidit... mortem suscepit et mortem suspendit in cruce... in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem (In Ioan. XII, 10, 11, PL 35, 1489–1490).

В Великую Субботу, на Господи воззвах.

В византийской иконографии, начиная с конца VII века, воскресение Христово изображается под образом Сошествия во ад, из которого Господь изводит Адама и прочих с ним. Разумеется при этом именно расторжение уз смерти. Эта иконографическая композиция развилась под прямым влиянием литургических текстов и представляет как бы их переложение в черты и краски. См. обзор памятников и сопоставления с богослужебными текстами у Н. В. Покровского: *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских // Труды Восьмого археологического съезда в Москве 1890 года. Т. 1. СПб, 1892, с. 398 и далее; ср. *Millet G.* Recherches sur l’iconographie de l’Evangile aux XIV, XV et XVI siècles d’après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Mont Athos. — Bibliothèque des écoles françaises d’Athènes et de Rome. Fasc. 109. Paris, 1916, p. 396 ss. Милле справедливо обращает внимание на древние

изображения распятия: “L’iconographie primitive du Crucifiement montrait non point Jйsus souffrant sur la Croix, mais Dieu triomphant par son sacrifice volontaire. Elle s’attachait non au drame humain, mais au dogme” (р. 396). См. об этом и у Покровского: Цит. соч., с. 314 и далее; и особенно у *Reil J.* Die altchristliche Bildzyklen des Lebens Jesu // Studien ъber Christ, liche Denkmдler / Herausgeg. v. *J. Ficker*, N. F., Hf. 10. Leipzig, 1910, SS. 21 ff., 451. О древних изображениях на саркофагах Рейль говорит: “Es findet sich keine Leidensszene, in der Christus als Leidender dargestellt ist! Es erscheint immer stets als einer, der Ueber dem Leiden steht... Die Verspottung selbst sieht wie ein Verherrlichung, die Dornkronung wie ein Siegerkronung aus (SS. 21–22). Это остается типичным и позже. Эмоционально-драматические мотивы вторгаются в иконографию довольно поздно — по видимому, под сиро-палестинским влиянием. В византийской иконописи они утверждаются не раньше XI века, на Западе еще позже, уже после победы францисканского религиозного идеала (ср. *Millet G.* Op. cit., pp. 399–400 et 555 ss.). См. еще *O. Schnewulf*, Die Darstellung Christi // Studien ъber Christ, liche Denkmдler / Herausgeg. v. *J. Ficker*, N. F., Hf. 9. Leipzig, 1909. Конечно, этот иконографический материал требует особого рассмотрения с богословской точки зрения.

Канон Великой Субботы, песнь 6, тропарь 1.

Канон в неделю жен-мироносиц, песнь 6, тропарь 1. Ср. синаксарь Великой Субботы: “Тление убо Господское тело претерпе, еже есть разрешение души от тела. Раствления же, сиречь разрушения плоти и удес совершенного погубления, никакоже...”

Преподобный Иоанн Дамаскин. De fide orth. III, 28, PG 94, 1098, 1100. Различение “тления” и “истления” было выработано в спорах с так называемыми “афтартодокетами.” Этот спор еще ожидает историко-богословского анализа. В последнее время была сделана попытка историко-догматической реабилитации Юлиана Галикарнасского: *Draguet R.* Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Severe d’Antioche sur l’incorruptibilitй du corps de Jйsus-Christ. Louvain, 1924. Ср. критическую статью *Jugie M.* Julien d’Halicarnasse et Severe d’Antioche // Echos d’Orient. T. 24. 1925, pp. 129–162, 257–285; см. его же статью: La controverse gaianite et la passibilitй du corps de Jйsus-Christ // Dictionnaire de Thйologie catholique. T. VI (1920), coll. 1002–1023. Основной вопрос — что означает исповедание страданий и смерти Спасителя *вольными*.

Преподобный Иоанн Дамаскин. De fide orth. III, 29, PG 94, 1101. — Ср. *Епифаний Кипрский.* Haeres. XX, cap. 2: “™ n qeOthti ka? ™ n yuc.” — Ed. Holl I, 230; Haeres. LXXIX, cap. 52, PG 42, 287, 305–308; *Святитель Кирилл Александрийский.* De incarn. Unigen.: yuc? d? qe<a (PG 75, 1216); *Блаж. Августин.* De symbolo ad catechum. sermo alius, cap. VII, 7: totus ergo Filius apud Patrem — totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso quo latronem introduxit (PL 40, 658).

Апостол говорит о “темнице” (*fulaki*; Vulg.: carcer) — то есть о месте заключения и заключения под стражей (1 Пет. 3, 19); ср. Деян. 2, 24, и только в стихе 31 (Пс. 15, 10) — с чем связан и для стиха 24 варианта. В тексте нет, следовательно, основания говорить об аде в собственном смысле. В богослужебных текстах под “адам” или “преисподнею” всегда разумеется безнадежность смерти.

В Святую и Великую неделю Пасхи, кондак. Ср. *Преподобный Иоанн Дамаскин.* De fide orth. III, 27: “Как мрак разгоняется внесением света, так и тление изгоняется натиском жизни — и для всех настает жизнь, а для губителя погибель” (PG 94, 1097).

Тропарь на вечерне Великого Пятка, и вместе с тем воскресный тропарь 2-го гласа. Это и есть основная тема “Огласительного слова” Златоуста.

Святитель Афанасий Великий. De incarn., 26, PG 25, 141.

Святитель Кирилл Иерусалимский. Catech. 14, 19, PG 33, 848–849; *Святитель Кирилл Александрийский.* De recta fide ad Theod., 22, PG 76, 1165; Homil. paschal. VII, PG 77, 552; *Святитель Иоанн Златоуст.* In Matt., hom. 27, 3: “Как стерты врата медные и сокрушены верей железные? — через тело Его... Тогда впервые явилось бессмертное тело и разрушило засилие смерти. Оно явило, что сила смерти сломлена. Но не то, что разрешены грехи умерших до Его пришествия” (PG 62, 416); *Преподобный Иоанн Дамаскин.* De fide orth. III, 29, PG 94, 1101. Из западных см. *Блаж. Августин.* Epist. 164, ad Evodium, nn. 12, 13, 16, 21, PL 33, 714–715, 718. — См. *Turmel J.* La descente du Christ aux Enfers. Paris, 1905; *Monnier J.* La descente aux Enfers. Paris, 1905; *Quillet H.* Descente de Jйsus aux Enfers // Dictionnaire de Thйologie catholique. T. IV; *Cabrol F. et Meester A.* de. Descente de Jesus aux Enfers // Dictionnaire d’Archйologie chrйtienne et de liturgie. T. IV.1 (1916); *Орлин Н.* Сошествие Господа нашего Иисуса Христа во ад и Его проповедь мертвым // Православное обозрение. 1889, апрель, сс. 744–766. — Особого рассмотрения требуют отеческие мысли о “борьбе” и особенно о выкупе диаволу — в связи с вопросом о сошествии во ад. Подробный свод текстов смотреть у *Riviure.* Le dogme de la redemption. Essai d’йtude historique. Paris, 1905, весь отдел “La question de droit des dйmons” (pp. 373–445). Анализ текстов должен быть повторен заново.

Пасхальный канон, ирмос шестой песни. Ср. во вторник Светлой седмицы, восточен, на Господи, воззвах.

Пасхальная вечерня, на Господи, воззвах, восточен.

В понедельник Светлой седмицы, Богородичны Феофила и Иосифа, песнь 6.

Святитель Иоанн Златоуст. In acta apost., hom. 7 (PG 60, 57). Златоуст имеет в виду выражение кн. Деяний. Стихира самогласна Дамаскинова, глас 1-й, в последовании над скончавшимся иереем.

Святитель Афанасий Великий. De incarn., 26, PG 25, 141. Ср. *Святитель Иоанн Златоуст.* In Ioann., hom. 85 (al. 84), 2: “Всячески показывает, что это некая новая смерть, ибо все было во власти умиравшего и смерть не ранее приблизилась телеси Его, чем Он возжелал того” (PG 59, 462).

Пасхальный канон, песнь 2, тропарь 2.

Седален воскресен, 3-го гласа.

Святитель Иоанн Златоуст. In Hebr., hom. 17, 2 (PG 63, 129).

Святитель Афанасий Великий. De incarn., 21, PG 25, 132.

Тропарь воскресен 7-го гласа.

Святитель Григорий Нисский. Orat. cat., 16. — Ed. Srawley, pp. 70–72. Ср. аналогичные соображения в Антирретике, гл. 17: “Смерть есть не что иное, как разрешение души и тела, — но Соединивший в Себе и то и другое (душу и тело) не отделяется ни от того, ни от другого... Простой и несложный не разделяется при разделении души и тела, но, напротив, совершает их соединение и Собственной своей неразделимостью приводит в единство и разделенное. Единородный Бог Сам воскрешает соединенного с Ним человека, сперва отделив душу от тела, потом соединив их опять, — и так происходит общее спасение естества” (Adv. Apollin., PG 45, 1153, 1156); ср. также In Christi resurr., or. 1, PG 25, 617.

Святитель Григорий Нисский. Adv. Apollin., 55, PG 45, 1257, 1260.

Ср.: Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православного богословского изучения. Сергиев Посад, 1915 (из “Юбилейного сборника Московской Духовной Академии”), с. 53 и далее.

Святитель Кирилл Иерусалимский. Mystag. II, 4–5, 7, PG 33, 1080–1081, 1084; ср. Mystag. III, 2, 1089. См. и *Святитель Василий Великий.* De Spiritu Sancti XV, 33, PG 32, 128–129.

Святитель Кирилл Иерусалимский. Mystag. III, 1 (PG 33, 1088); ср. Mystag. III, 6, PG 33, 1093.

Святитель Григорий Нисский. Orat. cat., 33. — Ed. Srawley, pp. 123, 126.

Ibid., 35; ed. Srawley, pp. 129–139.

Ibid., 40; ed. Srawley, pp. 159–164. Ср. Orat. I in S. Pascha, PG 46, 604 ss.; De propos. sec. Deum, PG 45, 289 ss.

Именно поэтому святитель Григорий с большим пылом спорит “против тех, кто отлагает святое крещение” (см. слово под таким заголовком: PG 46, 416–432), — его сила как бы умалется тем, что не остается времени на осуществление крещальной благодати в подвиге жизни. С другой стороны, святитель Григорий предполагал, что блага крещения рано или поздно будут усвоены каждым — иначе сказать, что “крещение” так или иначе совершится и будет усвоено каждым человеком. Это связано с его учением об апокатастасисе и о целительном характере загробного пути. Отсюда учение о множественности видов крещения — и последнее, уже неотвратимое, есть крещение огнем... Крещение водой избавляет от него... Подобная мысль и у святителя Григория Богослова: Orat. 39, 19, PG 36, 357; повторено у Дамаскина: De fide orth. IV, 9, PG 94, 1124–1125. О святителе Григории Нисском см. более подробно в указанном выше исследовании М. Оксуюка. В этой связи получает особый интерес вопрос о мученическом крещении. Очень рано сложилось убеждение, что исповедническая смерть за Христа заменяет сакраментальное крещение — и мученик крещается в своей крови, самым делом соучаствуя в смерти Спасителя. Однако и для получивших церковное крещение мученическая смерть является как бы “вторым крещением” (много позже подобное заключение было сделано и в отношении к монашескому пострижению). И с этим связана особая мученическая мистика. Она имеет апостольскую древность. Достаточно упомянуть об апостоле Павле, об Апокалипсисе. Особенно ярким памятником этой мистики является Послание святителя Игнатия Антиохийского к Римлянам. Он жаждет смерти (ἴσθι τὸν θάνατον) (VII, 2) и молит, чтобы ему не мешали “принести Богу изливание своей крови” (II, 2). “Доньне я раб! — восклицает он. — И когда пострадаю, то стану вольноотпущенником Иисуса Христа и воскресну в Нем как свободный” (IV, 3). “Его взыскую, Умершего за нас: Его жажду, Воскресшего ради нас! Вот когда я рождаюсь... Простите, братия... Не мешайте мне родиться к жизни, не ищите моей смерти. Дайте мне стать подражателем страсти Бога моего” (6, 1, 3); ср. Magnes. V, 2; Trall. XI, 2... Священномученик Игнатий не только сносит страдания, но жаждет страданий и смерти — “чтобы спострадать Христу” (Smirn. IV, 2). Это не героизм, но мистический эрос мученического подражания Христу, жажда той чаши, которую испил Христос, того крещения кровью, которым Христос крестился. “И вот, живой пишу я вам, охваченный жаждой смерти. Страсти мои распяты, нет во мне больше горячего вещества для огня... Но только живая вода, и журчит она во мне, и говорит: “Гряди ко Отцу”” (Рим 7:2). С этим можно сопоставить замечательную молитву св. Поликарпа на костре: “Благословляю Тебя, что Ты в сей день и час сподобил меня получить часть в числе мучеников и в чаше Христа Твоего, в воскресение вечной жизни души и тела, в нетление Духа Святого. Прими меня ныне в лицезрение Твое, как жертву тучную и благоприятную, которую

Ты, истинный и неложный Боже, предуготовил, предвозвестил и совершил. За это и за всё Тебя восхваляю, благодарю и славлю — через Вечного архиерея, Иисуса Христа, Возлюбленного Сына Твоего” (Martyr. Polyc., XIV, 2; ed. Lelong, 148). Это тот же круг мыслей и чувств, что у священномученика Игнатия: мученичество как жертвоприношение, как соучастие в жертве или в чаше Христовой, как “подражание” или “спострадание” Христу... С этим связан древний взгляд на мучеников как на христоносцев. Мученичество не есть героизм, но жертвенное приобщение ко Христу — и потому некое воскресение жизни и нетления... В час страдания мученики как бы отсутствуют из своих тел или, скорее, Христос присутствует и “сообщается с ними” — *parestej ? KUrioj ?m...lei aUto<j* (Martyr. Polyc., II, 2; ed. Lelong, 130). Сам Христос скорбит с ними, выходит с ними на арену, венчает их и вместе венчается, говорил св. Киприан: *Non sic ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse congregitur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur...* (Epist. X, 4; ed. Hartel II, 494); ср. *Ad Fortunatum*, 2; ed. Hartel II, 334–343; *De laude martyrii*, 29; ed. Hartel III, 50–51. См. другие тексты у *Viller M.* *Les martyrs et l’Esprit // Recherches de science religieuse*. Т. XIV. 1914, pp. 544–551; ср. его же статьи: *Martyre et perfection // Revue d’ascetique et de mystique*. 1925, pp. 3–25; *Le Martyre l’ascese // Ibid.*, pp. 105–142. Так постепенно вырабатывалось понятие о мученическом крещении как о втором крещении, как о “подражательном” облечении во Христа... Это — как бы высшее крещение, ибо обретаемая в нем чистота не может быть уже запятнана грехом; и к тому же самое “подобие” в нем более точно... Св. Киприан это прямо говорил: *Ad Fortunatum praef.*, 4; ed. Hartel II, 318–319; ср.: *Тертулиан*. *De baptismo*, 16; ed. Reifferscheid—Wissowa I, 214; *Ориген*. In *libr. Judicum*, hom. VII, 2, PG 12, 980 ss.; ср. *Comm. in Joann.* VI, 36–37. — Ed. Preuschen II, 165; *Comm. in Matt.* XVI, 6; мученичество означает двойное: это есть “чаша спасения” (*pot’rion swthg...ou*) и крещение (*baptisma*); ибо через мученичество, как и в крещении, обретается отпущение грехов (*afesin*) — PG 13, 1384; In *Levit. hom.* II, 4; первое отпущение в крещении, второе — in *passione martyrie* и так далее — PG 12, 418–419; в своем “Увещании к мученичеству” Ориген особенно подробно развивает свою мысль. Эта тема требует особого исследования. См. *Odo Casel*. *Mysterium et Martyrium // Jahrbuch für die Liturgiewissenschaft*. Bd. II. 1922, SS. 18–38; *Windich H.* *Taufe und Sünde im ältesten Christenthum bis auf Origenes*. Tübingen, 1908, SS. 414 ff, 481 ff.; *Hellmanns W.* *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittel in der altchristlichen Kirche*. Breslau, 1912 (Inaug.-Diss.); *Wetter, Gillis P. von.* *Altchristliche Liturgien*. I. *Das Christliche Mysterium*. Güttingen, 1921. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 13); — в этих работах богатый свод текстов; ср. об апостоле Павле интересный очерк: *Schneider J.* *Die Passionmystik des Paulus*. Leipzig, 1929 (Untersuchungen zum Neuen Testament, Hf. 15). — Нужно подчеркнуть: говоря о мученичестве как о втором крещении, все названные древнехристианские писатели решительно утверждают единичность, единственность и неповторимость крещения (особенно резко и настойчиво у св. Киприана). Мученичество есть для них раскрытие и исполнение “первого” крещения. Во-первых, потому, что в нем осуществляется в самом деле подражательный образ соучастия верующих в спасительных страданиях главы Церкви. Во-вторых, потому, что мученики очищаются от грехов — для них это новая “баня пакибытия.” С этим последним мотивом связано частое во II и III веке сопоставление крещения и “покаяния” — как говорили тогда, “второго покаяния” (*deutsra metanOia*) (в книге “Пастырь” у Тертулиана, у Оригена; характерно, что Епифаний почти дословно повторяет Ерма). Ср. *Ales A. de.* *L’idit de Calliste*. Paris, 1914, по указателю. Оба мотива повели впоследствии к сопоставлению крещения и монашеского пострижения. С полной отчетливостью это выражено было, кажется, только преподобным Феодором Студитом, который считал “монашеское совершение” таинством, опираясь при этом на мнимого Дионисия. Преподобный Феодор прямо называл его “вторым крещением” (тексты и ссылки см. в: *Добрюклонский А. П.* *Преподобный Феодор, игумен и исповедник Студийский*. Т. I. Одесса, 1914, сс. 449–450). Можно думать, однако, что преподобный Феодор только подвел итоги уже определившимся мнениям. Ибо уже в древнем чине пострижения, как он нам известен по Барберинову Евхологию, ясно проведена параллель с крещальным чином (см. *Пальмов Н.* *Пострижение в монашество, чины пострижения в греческой церкви*. Киев, 1914, сс. 186–203). И это сопоставление можно проследить назад вплоть до IV века — прежде всего воспроизведение *крещального отречения* в формулах монашеского отречения и затем — исповедание. Ср. примечание Росвейде к житию преподобного Антония: PL 73, 182–183, пот. 78. “Отречение” означает “последование” Христу (так у святителя Василия Великого, у Иеронима). И последование есть “спострадание,” “соумирание” — это еще апостольские образы (особенно Гал. 2, 20; ср. 2 Кор 5, 15; Рим. 7, 4). Отсюда естественно было прийти к представлению пострижения как крещальной смерти–рождения. В современном “последовании малой схимы” параллелизм с крещальным чином совершенно ясен. *Священномученик Кирилл Иерусалимский*. *Mystag.* II, 4, PG 33, 1081. На вечерне, в субботу, стихира восточная, глас 7-й.