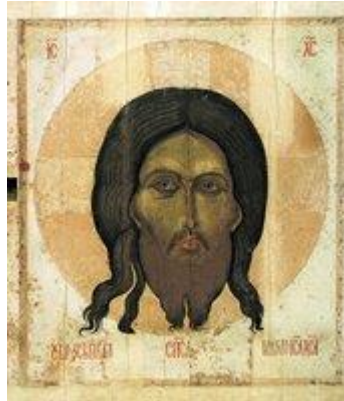


ИИСУС ХРИСТОС

[греч. Ἰησοῦς Χριστός], Сын Божий, Бог, явившийся во плоти (1 Тим 3. 16), взявший на Себя грех человека, Своей жертвенной смертью сделавший возможным его спасение. В НЗ Он именуется Христом, или *Мессией* (Χριστός, Μεσσίας), Сыном (υἱός), Сыном Божиим (υἱὸς Θεοῦ), Сыном Человеческим (υἱὸς ἀνθρώπου), Агнцем (ἀμνός, ἀρνίον), Господом (Κύριος), Отроком Божиим (παῖς Θεοῦ), Сыном Давидовым (υἱὸς Δαυίδ), Спасителем (Σωτήρ) и др.

Источники



Нерукотворный образ Спасителя. Икона. Кон. XIV в. (ГММК)

К письменным свидетельствам о жизни и проповеди И. Х. относятся: канонические Евангелия; отдельные изречения И. Х., не вошедшие в канонические Евангелия, но сохранившиеся в др. новозаветных книгах, а также за рамками новозаветного канона - в сочинениях древнехристианских писателей. Кроме этого, в совр. лит-ре, посвященной реконструкции земной жизни и проповеди Спасителя, нередко привлекаются в качестве источников упоминания об И. Х. в текстах гностического и нехристианского происхождения.

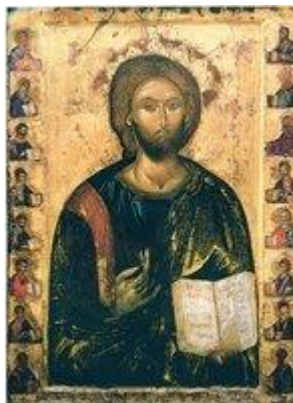
Оценка достоверности этих текстов как источников сведений о жизни и учении И. Х., возможность привлечения в этом качестве неканонических свидетельств, в особенности происходящих из еретической или нехрист. лит-ры, а также методы их исследования и интерпретации являются предметом продолжительной дискуссии, в ходе которой эти вопросы рассматриваются как с т. зр. христ. богословия, так и с позиций исторической науки и философии.

Канонические Евангелия

Главным свидетельством о земной жизни и учении И. Х. являются канонические Евангелия - Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки и Евангелие от Иоанна. Признав авторитетность этих текстов и включив их в канон НЗ, древняя Церковь тем самым признала их апостольское происхождение и соответствие устному преданию о жизни и учении Спасителя. Еще в процессе формирования новозаветного канона восприятие Церковью 4 Евангелий как свидетельств о жизни и учении И. Х. было связано с необходимостью противостояния критике, высказываемой в адрес этих текстов как вне Церкви, так и внутри нее. При этом одним из ключевых аргументов, используемых противниками канонических Евангелий, было указание на ряд различий в повествованиях

евангелистов, препятствующих, по мнению критиков, признанию их непротиворечивости друг другу и, следов., истинности. Ответом церковных писателей стали многочисленные попытки доказать единство Евангелий путем указания на мнимый характер различий между ними (см. ст. [Гармонизация евангельская](#)). С XVIII в. в европейской библеистике различия между Евангелиями стали рассматриваться с др. позиций, а именно как одно из следствий процесса формирования их окончательного текста на основе разного рода источников, в результате чего вопрос исторической достоверности стал формулироваться уже не в отношении самих Евангелий, а в отношении вошедших в них гипотетических текстов и устных преданий (см. в ст. [Евангелие](#) разделы «Происхождение и источники Евангелий» и «Евангелие как исторический источник»).

Кн. Деяния св. апостолов и апостольские Послания



Иисус Христос Пантократор, с пророками и апостолами. Икона. 1-я пол. XIV в. (Ин-т визант. и поствизант. исследований, Венеция)

Отдельные изречения И. Х., не вошедшие в канонические Евангелия, содержатся как в других новозаветных книгах, так и вне канона - в сочинениях древнехристианских писателей. Эти свидетельства получили в научной лит-ре наименование «аграфы», впервые использованное немецким библеистом Й. Кёрнером в 1776 г. (см. ст. [Аграфы](#)). Так, согласно кн. Деяния, в речи, произнесенной в Милете, ап. Павел подтверждает свои слова прямой ссылкой на высказывание Спасителя: «...надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: «Блаженнее давать, нежели принимать»» (Деян 20. 35). Эти же слова И. Х., вероятно, подразумеваются в «Дидахе»: «Блажен дающий по заповеди» (Didache. 1. 5). В Посланиях ап. Павла содержится еще несколько явных ссылок на высказывания Спасителя: «...не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем...» (1 Кор 7. 10; ср.: Мк 10. 11-12); «...Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор 9. 14; ср.: Мф 10. 10); «...Господь Иисус... сказал: «приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание... сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание»» (1 Кор 11. 23-25; ср.: Мк 14. 22-24); «Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим 14. 14; ср.: Мк 7. 15); «...сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших...» (1 Фес 4. 15) (см.: Resch

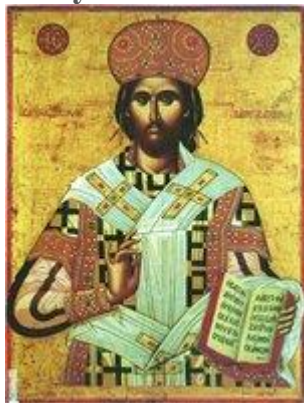
A. Agrapha. Lpz., 1889; *Jeremias*. 1948. S. 77-79; *Dungan D. L.* The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. Phil., 1971; *Hofius*. 1983. S. 357-360; *Köster*. 1990. P. 55-62).

В ряде случаев в апостольских Посланиях содержатся высказывания, не отмеченные явным образом как слова И. Х., но сходные с нек-рыми Его высказываниями, запечатленными в Евангелиях. Так, напр., в Послании Иакова и в 1-м Послании Петра исследователи указывают ряд высказываний назидательного содержания, сходных со словами Нагорной проповеди и речи «на месте ровнем» (*Deppe D. B.* The Sayings of Jesus in the Epistle of James: Diss. Amst., 1989; *Köster*. 1990. P. 71-75; *Hartin P. J.* James and the Q Sayings of Jesus. Sheffield, 1991).

Отдельные совр. экзегеты считают, что некое собрание слов И. Х. было использовано ап. Павлом в первых 4 главах его 1-го Послания к Коринфянам. Так, напр., указывая на совпадение слов: «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2. 9) со словами Евангелия Фомы (стих 17: «Я дам вам то, чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека») и на их нек-рое сходство со словами И. Х., содержащимися в Евангелиях (Мф 13. 16-17; ср.: Лк 10. 23-24), нек-рые исследователи предлагают их также считать словами И. Х. (*Köster*. 1990. P. 55-62).

К аграфы также иногда относят и те фрагменты канонических Евангелий, к-рые сохранились лишь в части рукописной традиции или появляются в рукописях в разных местах евангельского повествования. К таким фрагментам относят не только тексты, известные в наст. время исключительно по рукописям (как, напр., добавленные в кодексе Безы к тексту Евангелия от Луки (после Лк 6. 5) слова: «Человек! Если ты знаешь, что делаешь, ты блажен. Если же нет, ты проклят и преступил Закон»), но и вошедшие в традиц. печатные издания, а затем и в распространенные библейские переводы (как, напр., Ин 7. 53-8. 11; Мк 16. 9-20).

Свидетельства об И. Х. в писаниях мужей апостольских



Иисус Христос Великий Архиерей. Икона. 2-я пол. XVII в. (ГИМ)

В период формирования новозаветного канона, когда круг принятых Церковью текстов об И. Х. еще не был строго ограничен, в обращении находилось множество сочинений и устных преданий, которые не дошли до нас полностью, но сохранились в виде отдельных цитат в сочинениях древнехрист. писателей - мужей апостольских и апологетов. Примерами таких текстов являются: фрагмент поучений

катехетического характера из 1-го Послания к Коринфянам сщмч. Климента Римского (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 1-2*): «Особенно будем помнить слова Господа Иисуса, которые изрек Он, научая кротости и великодушию. Он так сказал: «милуйте, чтобы быть помилованными, отпускайте, дабы вам было отпущено; как вы делаете, так вам будут делать; как даете, так вам дано будет; как судите, так сами судимы будете; как будете снисходить, так к вам будут снисходить; какою мерою мерите, такою отмерится вам» (ср.: Мф 7. 1-2; Лк 6. 36-38; см.: Köster. 1990. Р. 66-71); переданный сщмч. Игнатием Антиохийским в Послании к Смирнянам рассказ о встрече воскресшего Спасителя с учениками: «И когда Он пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный. Они тотчас прикоснулись к Нему, и уверовали, убедившись Его плотью и духом... по воскресении, Он ел и пил с ними, как имеющий плоть, хотя духовно был соединен с Отцом» (ср.: Лк 24. 36-43; см.: Köster. 1957); слова из 2-го Послания к Коринфянам, приписываемого сщмч. Клименту Римскому: «Поэтому Господь на тот раз, когда мы делаем это, сказал: «Если вы будете собраны в объятиях Моих и не исполните заповедей Моих, отвергну вас, и скажу вам: подите от Меня прочь, не знаю вас, откуда вы, делатели неправды»» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 4. 5*; а также: *Ibid. 5. 2-3*; 8. 5; 12. 2).

Нередко в сочинениях мужей апостольских встречаются назидания, заповеди и тексты литургического содержания, не обозначенные явным образом как слова И. Х., в то время как в канонических Евангелиях те же слова или очень близкие к ним излагаются от лица Спасителя. К ним относятся, напр., двойная заповедь любви (*Barnaba. Ep. 19. 2, 5*: «Возлюби создавшего тебя... возлюби ближнего своего более души своей»; ср.: Мк 12. 30-31), т. н. золотое правило (*Didache. 1. 2* (ср.: Деян 15. 20, 29 по кодексу Безы): «Не делай другому всего того, чего бы ты не захотел, чтобы случилось с тобой»; ср.: Мф 7. 12; Лк 6. 31; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 2*), логия о силе молитвы (*Ign. Ep. ad Eph. 5. 2* (ср.: *Herm. Pastor. III 6. 3*): «Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божьего. Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой Церкви?»; ср.: Мф 18. 19-20; Мк 11. 22-24), о грехе против Св. Духа (*Didache. 11. 7*: «И всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите, ибо всякий грех отпустится, а этот грех не отпустится»; ср.: Мк 3. 28-29) и заповедь о крещении (*Didache. 7. 1*: «...крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в живой воде»; ср.: Мф 28. 19). При этом наличие цитирования в раннехрист. текстах от лица автора слов, приведенных в канонических Евангелиях от лица Спасителя, нередко служит основанием для отказа от признания аутентичности этих высказываний (см.: Köster. 1957. S. 261 sqq.; см. ст. [Дидакхе](#)).

Фрагментарные евангелия, близкие по содержанию к каноническим

Помимо канонических Евангелий и сочинений мужей апостольских к письменным свидетельствам об И. Х. относят неск. фрагментарно сохранившихся евангелий: текст папируса Эджертон 2, Тайное Евангелие от Марка, Евангелие Петра и текст Оксиринхского папируса 840. Общей особенностью этих текстов является то, что они содержат как элементы синоптических Евангелий, так и черты сходства с Евангелием от Иоанна, что в лит-ре интерпретируется не только как свидетельство

зависимости этих текстов от канонических Евангелий, но и как аргумент в пользу их более раннего происхождения.



"Я есмь хлеб жизни". Миниатюра из Хлюдовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. № 129-д. Л. 76 об.)

1. Папирус Эджертона 2. Плохо сохранившийся текст из кодекса, приобретенного в 1934 г. Британской б-кой. Впервые опубликован в 1935 г. (Bell H. I., Skeat T. C., ed. *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri*. L., 1935), позже был найден и опубликован еще один его фрагмент - папирус Кёльн 255, на основании которого был датирован временем ок. 200 г. (Gronewald M. *Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie: Fragment aus dem «Evangelium Egerton»* // *Kölner Papyri*. Opladen, 1987. Bd. 6. S. 136-145). Содержит четыре повествовательных эпизода, имеющих сходство с каноническими Евангелиями: спор иудейских законоучителей с И. Х. о законе, заканчивающийся попыткой забросать Его камнями; исцеление прокаженного; вопрос об уплате налога; не имеющий параллелей в НЗ рассказ о чуде И. Х. на Иордане. Отношение к каноническим Евангелиям и время создания текста являются предметом полемики (см.: Mayeda G. *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte*. Bern, 1946; Vielhauer. 1975. S. 636-639; Köster. 1980. P. 119-123; *Idem*. 1990; Neirynck F. *Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper* // *EThL*. 1985. Vol. 61. N 1. P. 153-160).

2. Тайное Евангелие от Марка. В 1958 г. в б-ке мон-ря св. Саввы, расположенного вблизи Иерусалима, был найден фрагмент неизвестного ранее послания Климента Александрийского некоему Феодору (публикация: Smith M. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Camb., 1973). В этом письме Климент обсуждает и цитирует некое «тайное» Евангелие, представляющее собой, по его словам, особую, «более духовную» редакцию (πνευματικώτερον εὐαγγέλιον) Евангелия от Марка, сделанную самим евангелистом, и отрицает аутентичность дополнений карпократиан к этому тексту. Среди цитируемых Климентом фрагментов текста имеется только один продолжительный: повествование о воскрешении И. Х. юноши в Вифании, сходное с рассказом о воскрешении Лазаря (Ин 11). По вопросам отношения этого текста к каноническим Евангелиям и возможности считать содержащийся в нем материал аутентичным преданием об И. Х. в лит-ре были высказаны различные т. зр. Нашедший и впервые опубликовавший этот текст М.

Смит полагал, что он является ранней редакцией Евангелия от Марка (*Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Camb., 1973. P. 87*). Некоторые исследователи предлагали рассматривать его в качестве источника канонического Евангелия от Марка (*Köster. 1983. P. 35-57; Idem. 1990. P. 293-303; Crossan. 1985. P. 91-121*). Однако большинство специалистов считают его переработкой Евангелия от Марка, предпринятой гностиками во II в., и отрицают возможность обнаружения в нем неизвестных прежде аутентичных свидетельств об И. Х. (*Brown R. E. The Relation of «The Secret Gospel of Mark» to the Fourth Gospel // CBQ. 1974. Vol. 36. P. 466-485; Merkel H. Auf den Spuren des Urmarkus?: Ein neuer Fund und seine Beurteilung // ZTK. 1974. Bd. 71. S. 123-144; Neirynck F. Evangelica: Gospel Studies: Coll. Essays // Ed. F. van Segbroeck. Leuven, 1982. P. 215-238; Idem. Collected Essays, 1982-1991 / Ed. F. van Segbroeck. Leuven, 1991. P. 715-772*).



Господь Вседержитель. Роспись купола ц. Спаса Преображения на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г.

3. Евангелие Петра. До кон. XIX в. по упоминаниям в сочинениях христ. писателей (*Orig. Comm. in Matth. X 17; Hieron. De vir. illustr. 1; Euseb. Hist. eccl. III 3. 2; 25. 6*; прежде всего, сообщение еп. Серапиона Антиохийского, цитируемое Евсевием Кесарийским: *Euseb. Hist. eccl. VI 12. 2-6*) было известно о существовавшем ок. 200 г. в Сирии некоем Евангелии Петра, имевшем, согласно этим сообщениям, докетические тенденции, однако текст его не был известен. В 1886/87 г. в Ахмиме (В. Египет) была найдена и в 1892 г. опубликована рукопись VIII или IX в. (*Bouriant U. Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre. P., 1892. (MIFAO; 9/1)*), содержащая пространный фрагмент текста неизвестного прежде повествования об И. Х., рассказанного от лица ап. Петра. По этим признакам текст стали считать отрывком Евангелия Петра. В посл. еще неск. папирусных фрагментов (РОху 2949; 4009), датированных II-III вв., были отождествлены с этим сочинением (*Lührmann D. РОх 2949: EvPt 3-5 in einer Handschrift des 2-3. Jh. // ZNW. 1981. Bd. 72. S. 217-226; Idem. РОх 4009: Ein neues Fragment des Petrus-evangeliums? // NTIQ. 1993. Bd. 35. N 4. S. 390-410*; в то же время высказываются сомнения в датировке этих фрагментов и в том, что они являются частью текста Евангелия Петра, см.: *Foster P. Are there any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter? // NTS. 2006. Vol. 52. N 1. P. 1-28*). Текст Ахмимского фрагмента содержит рассказ о страстях, погребении, воскресении И. Х., о явлениях воскресшего Спасителя ученикам и об их возвращении в Галилею. Текст папируса

РОху 4009 - беседа ап. Петра с И. Х. Составлено Евангелие Петра было не ранее 70 г. и не позднее 190 г., предположительно в Сирии. Сразу после публикации Ахмимского фрагмента были высказаны противоположные т. зр. на возможность обнаружения в Евангелии Петра независимого от канонических Евангелий предания об И. Х. (за: *Harnack A., von. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Lpz., 18932*; против: *Zahn Th. Das Evangelium des Petrus. Erlangen, 1893*). Эта полемика продолжается до наст. времени (за: *Denker J. Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums: Ein Beitr. zur Frühgeschichte des Doketismus. Bern; F./M., 1975; Köster. 1980. P. 126 sqq.; Idem. 1990. P. 216-240; Crossan. 1985. P. 125-181; Idem. The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative. San Francisco, 1988*; против: *Dibelius M. Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums // Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft [: FS W. W. G. von Baudissin]. Giessen, 1918. (BZAW; 33). S. 125 sqq.; Vaganay L. L'Évangile de Pierre. P., 1930; Vielhauer. 1975. S. 641-648; Mara M. G. Évangile de Pierre: Introd., texte crit., trad., comment. et ind. P., 1973. (SC; 201); Kirk A. Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels // NTS. 1994. Vol. 40. N 4. P. 572-595*). Важнейшим аргументом противников независимости Евангелия Петра от канонических Евангелий является обилие неточностей в описании палестинских реалий времени земного служения И. Х. (*Schneemelcher, Wilson. 2003. P. 218-220*).

4. Оксиринхский «папирус» 840. Фрагмент текста из миниатюрного пергаменного кодекса рубежа IV и V в., найденного в 1905 г. вблизи древнего г. Оксиринх в В. Египте. Опубликован в 1908 г. (*Grenfell B. P., Hunt A. S. The Oxyrhynchus Papyri. L., 1908. Pt. 5. N 840; Eidem. Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxyrhynchus. Oxf., 1908*). Содержит заключительную часть беседы И. Х. с учениками в Иерусалиме и спор с первосвященником, обвинившим Спасителя, пришедшего с учениками в храм, в несоблюдении обрядовых норм. Текст имеет содержательное сходство с повествованиями канонических Евангелий (Мк 7; Мф 15, 23; Ин 4. 10 и слл.; 7. 37) и достаточно точно отражает особенности храмового благочестия (*Jeremias J. Der Zusammenstoß Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz // In honorem A. Fridrichsen sexagenarii. Lund, 1947. S. 97-108. (Coniectanea neotestamentica; 11)*). Плохая сохранность текста не позволяет сделать определенные выводы о времени и месте его происхождения (см.: *Vielhauer. 1975. S. 639-641; Schneemelcher, Wilson. 2003. P. 94-95*).

Гностические евангелия

В составе найденной в 1945 г. в Египте вблизи совр. г. Наг-Хаммади б-ки копт. текстов было обнаружено сочинение, начинающееся словами: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома», а в конце имеющее приписку: «Евангелие от Фомы» (ННС. II 2). Это сочинение, состоящее из 114 изречений, ок. половины к-рых имеет параллели в канонических Евангелиях, исследователи считают копт. переводом греч. гностического «Евангелия от Фомы», о к-ром упоминают сщмч. Ипполит Римский (*Hipp. Refut. V 7. 2*) и Ориген (*Orig. Hom. in Luc. 1*). По внутренним (предполагаемая аллюзия на разрушение Иерусалимского храма и последующие гонения в ст. 71) и внешним (датируемые временем до 140 г. папирусы РОху 1, 654, 655, к-рые считаются фрагментами греч.

оригинала Евангелия от Фомы) данным время составления греч. оригинала Евангелия от Фомы определяется между 70 и 140 г. (существуют и более ранние датировки - 50-70 гг., см.: *Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. N. Y., 1983). По мнению большинства исследователей, составлено оно было в Сирии, поскольку, согласно рукописной традиции, его автором является Иуда Дидим Фома, к-рый, помимо Евангелия от Фомы, упоминается только в текстах восточносир. происхождения (*Klijn A. F. J. Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas* // *NTIQ*. 1972. Vol. 14. N 1. P. 70-77).



Иисус Христос Добрый Пастырь. Фрагмент рельефа саркофага. Кон. III в. (Лувр, Париж)

Со времени обнаружения и публикации копт. текста Евангелия от Фомы и до наст. времени исследователи раннего христианства проявляют к нему большой интерес. По мнению ряда ученых, древность и некоторые особенности этого памятника позволяют говорить о нем - с большей вероятностью, чем в случае др. известных апокрифических текстов,- как об историческом источнике (отдельные исследователи даже предлагали считать его «пятым каноническим Евангелием», см.: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New transl. and comment.* / R. W. Funk, R. W. Hoover. N. Y.; Toronto, 1993). А его жанровая и содержательная близость к предполагаемому общему источнику Евангелий от Матфея и от Луки, к реконструированному ранее «документу Q», часто используется как один из главных аргументов в поддержку т. н. теории двух источников (см. ст. [Евангелие](#)). Для оценки Евангелия от Фомы как исторического свидетельства важнейшее значение имеет вопрос о том, был ли знаком его составитель с текстом канонических Евангелий. При этом одни исследователи выдвигают аргументы в пользу того, что оно может содержать - в виде собрания логий, обрамленного в посл. добавлениями гностического характера,- независимое от канонических Евангелий предание об И. Х. (см.: *Blatz B. Das koptische Thomasevangelium* // *Schneemelcher, Wilson*. 2003. P. 93-97; *Vielhauer*. 1975. S. 618-635; *Köster, Robinson*. 1971. S. 67ff., 118ff., 155ff.; *Köster*. 1990. P. 75-128; *Patterson S. J. The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma, 1993. P. 7-110; *Crossan*. 1985. P. 13-62), а значит и неизвестные ранее аутентичные высказывания Спасителя (см., напр.: *Bauer J. B. Echte Jesusworte?* // *Unnik W. C., van, ed. Evangelien aus dem Nilsand*. Fr./M., 1960. S. 108-150; *Hunzinger C.-H. Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomasevangelium* // *Eltester W., Hrsg. Judentum, Urchristentum, Kirche: FS J. Jeremias*. B., 1960. S. 209-220). Др. отрицают эту т. зр., указывая на гностический характер самого собрания логий и на ряд признаков его позднейшего, в сравнении с каноническими Евангелиями, происхождения (в частности, его зависимость от

Евангелия от Иоанна, см.: *Haenchen E.* Die Botschaft des Thomas-Evangeliums. B., 1961; *Schräge W.* Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. B., 1964; *Lindemann A.* Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium // ZNW. 1980. Bd. 71. S. 234-238; *Grant R. M., Freedman D. N.* The Secret Sayings of Jesus. Garden City; L., 1960; *Fieger M.* Das Thomasevangelium: Einleit., Komment. und Systematik. Münster, 1991) (подробнее см. в ст. Фо́мы евангелие).

Помимо Евангелия от Фомы в качестве источников при реконструкции древнехрист. преданий об И. Х. нередко привлекают т. н. гностические тексты, к-рые ввиду их жанровых особенностей называют евангелиями-диалогами. К ним относятся 2 текста из б-ки Наг-Хаммади, а именно «Послание Иакова» (NHC. I 2) и «Диалог Спасителя» (NHC. III 5), а также Евангелие Египтян, сохранившееся в цитатах в сочинениях Климента Александрийского (см.: *Köster.* 1979. S. 532-556; *Idem.* 1990. P. 173-200; *Hedrick C. W.* Kingdom Sayings and Parables of Jesus in the Apocryphon of James: Tradition and Redaction // NTS. 1983. Vol. 29. N 1. P. 1-24; *Cameron R.* Sayings Traditions in the Apocryphon of James. Phil., 1984; *Emmel S., Köster H., Pageis E.* Nag Hammadi Codex III 5: The Dialogue of the Savior. Leiden, 1984. (NHS; 26); *Tuckett C. M.* Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Edinb., 1986. P. 87-97, 128-135) (подробнее см. ст. Диалоги Иисуса Христа неканонические).

Иудеохристианские евангелия



Иисус Христос Ветхий денми. Миниатюра из Евангелия. 1350 г. (Camb. Db. 9.69. Fol. 139r)

Ряд явных и косвенных упоминаний и цитат в древнехрист. лит-ре (гл. обр., в сочинениях Оригена, Климента Александрийского, Евсевия Кесарийского, свт. Епифания Кипрского и блж. Иеронима Стридонского) указывают на существование отличных от канонических Евангелий письменных повествований об И. Х., к-рые использовались в иудеохрист. общинах Палестины и Сирии. Существующие свидетельства и цитаты, однако, кратки и противоречивы и не позволяют составить однозначное представление об этих текстах, поэтому все попытки их реконструкции основаны на серии предположений и не являются общепринятыми.

В имеющихся свидетельствах явным образом упоминается название только одного из этих евангелий - «Евангелия от Евреев» (τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον - *Clem. Alex. Strom.* II 9. 45). Также имеются сообщения о евангелиях, употреблявшихся в общинах эбионитов (*Epiaph. Adv. haer.* 30) и назореев (*Ibid.* 29-30) и о некоем

«Евангелии Двенадцати» (τὸ τῶν Δώδεκα εὐαγγέλιον - *Orig. Hom. in Luc. 1. 1*). Причем блж. Иероним, по всей видимости, отождествляет «Евангелие от Двенадцати», «Евангелие от Евреев» и евангелие назореев (*Hieron. In Is. 11. 2; 18. Praef.; Idem. In Matth. 12. 13; Idem. Dial. contr. Pelag. 3. 2*); свт. Елифаний называет «Евангелием от Евреев» евангелие эбионитов (*Eph. Adv. haer. 30. 13-16*); а по Евсевию Кесарийскому, «Евангелие от Евреев», евангелие назореев и евангелие эбионитов следует считать тремя разными текстами (*Euseb. Hist. eccl. III 25. 5; 27. 1-3, 4*). Предпринятый исследователями анализ этих свидетельств не привел к их единой общепринятой интерпретации (см. обзор разных т. зр. в: *Waitz H. Neue Untersuchungen über die sogenannten judenchrislichen Evangelien // ZNW. 1937. Bd. 36. S. 60-81*). Согласно наиболее распространенной т. зр., признается возможность реконструкции «Евангелия от Евреев», евангелия эбионитов и евангелия назореев, а «Евангелие Двенадцати» отождествляется с евангелием эбионитов (*Vielhauer. 1975. S. 649-665; Vielhauer Ph., Strecker G. Jewish-Christian Gospels // Schneemelcher, Wilson. 2003. P. 134-178*). Отдельную проблему представляет собой отнесение каждой из известных цитат к тому или иному из этих предполагаемых текстов (кроме того, само понятие «иудеохристианство» остается спорным; подробнее см. ст. [Иудеохристианство](#)).

Сообщения об И. Х. в сочинениях нехристианских писателей

вызывали значительный интерес у экзегетов XIX в., когда попытки обнаружить новые данные о земной жизни и учении И. Х. на основе анализа раввинистических текстов, древних переводов сочинений Иосифа Флавия или даже средневеков. иудейских трактатов «Йосиппон» и «Толедот Йешу» в силу новизны подхода еще могли рассчитывать на статус научных исследований. Однако после появления в XX в. ряда работ, показывающих ограниченную историческую ценность этих свидетельств, интерес к ним среди исследователей стал заметно снижаться (см.: *Evans. 1996. P. 280-299*).



Иисус Христос Добрый Пастырь. Рельеф саркофага "Трех пастырей". IV в. (Музей Ватикана)

Тем не менее эти тексты сохраняют свое значение, прежде всего, как свидетельство о самом факте земной жизни И. Х., - демонстрируя отсутствие намерения его отрицать даже у враждебно настроенных к христианству авторов; как свидетельство исторической достоверности канонических Евангелий: и прямое - подтверждающее некоторые имена и данные, приводимые евангелистами, и косвенное - показывающее, что как среди иудеев, так и среди язычников личность И. Х. и сообщения о Нем вызывали разную реакцию - дружелюбную, нейтральную и враждебную. Кроме того, несмотря на невысокую оценку этих текстов как исторических источников, возможность выявления в некоторых из них дополнительных по отношению к каноническим Евангелиям преданий, по мнению ряда исследователей, все же сохраняется.

И. Иосиф Флавий. В соч. Иосифа Флавия «Иудейские древности», написанном ок. 93 г. в Риме, об И. Х. упоминается дважды. Описывая деятельность первосвященника Анана-младшего, Иосиф сообщает, что тот, воспользовавшись отсутствием рим. наместника, созвал синедрион и приговорил к смерти за несоблюдение закона (ὥς παρανομῆσάντων) неск. человек, среди которых был «Иаков, брат Иисуса, именуемого Христом» (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ - *Ios. Flav. Antiq.* XX 9. 1). Др. упоминание более пространное. В ряду событий, относящихся ко времени наместничества Понтия *Пилата*, в частности, сообщается: «Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если Его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к Себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили Его, не прекращали этого и теперь. На третий день Он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поныне еще существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по Его имени» (*Ibid.* XVIII 3. 3). Подлинность 1-го из этих мест не вызывает серьезных возражений. Однако полемика вокруг 2-го, получившего в лит-ре наименование *Testimonium Flavianum* (Флавиево свидетельство), начавшаяся еще в XVI в., продолжается до настоящего времени. Причем если первоначально спорили о том, принадлежит ли оно самому Иосифу или является поздней интерполяцией, то в XX в. его стали рассматривать как редакцию первоначального текста и обсуждать различные варианты его реконструкции с привлечением неизвестных ранее переводов его на древние языки (араб., сир., слав.).

Основными аргументами сторонников теории интерполяции являются: указание на то, что слова «если Его вообще можно назвать человеком», «то был Христос» и «на третий день он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки» мог произнести только христианин (*Conzelmann.* 1959. S. 622; *Norden.* 1973); отсутствие ссылок на это место в христ. лит-ре до Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl.* I 1. 7-8; *Idem.* *Demonstr.* III 5. 105-106), хотя сочинения Иосифа Флавия были известны раннехристианским писателям; утверждение Оригена, что Иосиф не признавал Иисуса Христом (ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὥς χριστῷ - *Orig. Contr. Cels.* I 47; ср.: *Idem.* *Comm. in Matth.* 10. 17). Сторонники подлинности этого свидетельства - полностью или в основном (напр.: *Ranke L., von.* *Weltgeschichte.* Lpz., 1883. Bd. 3. S. 40-41; *Harnack A.* *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus* // *Intern. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik.* B., 1913. Bd. 7. Sp. 1037-1068) - указывают на его связь с ближайшим контекстом, на соответствие языку Иосифа и нетипичность нек-рых использованных в нем выражений для языка христ. текстов, а также на то, что автор мог вкладывать иной смысл во внешне христ. высказывания (*Ibid.* Sp. 1053). Многочисленные попытки реконструкции исходного текста в целом сводятся к двум типам: либо Иосиф пишет об И. Х. враждебно, оправдывая действия властей (*Eisler.* 1929-1930; *Bienert.* 1936; *Brandon.* 1967. P. 359-368; *Bammel.* 1986), либо нейтрально или даже с симпатией (*Klausner.* 1952. P. 68-

72; Winter. 1973; Vermes. 1987). В наст. время реконструкции второго типа имеют наибольшее число сторонников (Meier. 1994. Vol. 2). Основаниями для этого служат следующие соображения: нейтральное свидетельство об И. Х. с большей вероятностью могло сохраниться и подвергнуться редактированию в христ. рукописной традиции, чем негативное, к-рое бы скорее было элиминировано; пассаж, полностью очищенный от «христианских» формулировок, нарушает общую логику повествования; впервые опубликованная в 1971 г. арабская версия этого текста (Pines S. An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications. Jerusalem, 1971. P. 16) оказалась ближе к нейтральной реконструкции, чем к негативной; и, наконец, нейтральная форма текста больше, чем негативная, стилистически соответствует сообщению Иосифа об Иоанне Крестителе, подлинность к-рого не подвергается сомнению (см.: Van Voorst R. E. Jesus Outside the New Testament: An Introd. to the Ancient Evidence. Grand Rapids, 2000. P. 95-99) (см. ст. Иосиф Флавий).

II. Раввинистические тексты. Предполагаемые упоминания об И. Х. в раввинистических текстах не получили в исследовательской лит-ре однозначной оценки с т. зр. их достоверности и ценности как исторических источников. Даже те из них, к-рые по косвенным данным датируются т. н. периодом таннаев (до 220), не могут быть убедительно интерпретированы как свободные от поздней редактуры и интерполяций, вызванных раввинистической критикой христианства (Maier. 1978. S. 263-275; Idem. 1982). Поэтому внимание ученых к этим текстам в последнее время связано более с изучением антихрист. иудейской полемики в эпоху поздней античности и раннего средневековья, чем с реконструкцией истории земной жизни и особенностей учения И. Х. (см.: Schäfer P. Jesus in the Talmud. Princeton, 2007. P. 6-9). В то же время ряд исследователей, признавая предвзятость раввинистических текстов об И. Х., а также малочисленность и фрагментарность тех из них, к-рые могут быть датированы достаточно ранним временем, чтобы рассматриваться в качестве исторических источников, настаивают на возможности обнаружения в них следов ранних преданий об И. Х. (напр., Klausner. 1952).

К основным проблемам изучения этих текстов относятся: возможность отнесения именно к И. Х. каждого из упоминаний о Йешуа (или Йешу) га-Ноцри, в особенности в случае использования различных эпитетов (напр., Валаам, Бен Пандира, Бен Стада), а также трудность обоснования независимости этих свидетельств от христ. источников (Goguel M. The Life of Jesus. L., 1933. P. 70-75; Meier. 1991. Vol. 1. P. 94-98). Круг свидетельств, к-рые, по мнению исследователей, возможно, удовлетворяют этим критериям, крайне ограничен (см.: Evans. 1996. P. 287-289; Деревенский Б. Г., сост. Иисус Христос в документах истории: [Сб.] СПб., 1998. С. 305-328; см. также: Chilton, Evans. 1998. P. 443-450).



Иисус Христос Добрый Пастырь. Скульптура. 1-я пол. IV в. (Латеранский музей, Рим)

III. Письмо Мара бар Серапиона. Вероятно, древнейшее сохранившееся упоминание об И. Х. в языческой лит-ре содержится в письме сир. философа Мара бар Серапиона (изд.: *Cureton*. 1855. Р. 43-48 (сир. пагинация); 1-й рус. пер.: *Горский А., прот.* Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону // *ПрТСО*. 1861. Ч. 20. С. 613-628). В письме Серапион, находясь в заключении, обращается к своему сыну Серапиону с наставлениями. Помимо прочего он восхваляет мудрость как единственный достойный предмет стремлений человека и единственное содержание его жизни. В качестве подтверждения своих слов он указывает на мудрецов, к-рые пострадали, но мудрость их пребывает вечно, а их гонителей постигла кара. В ряду мудрецов Серапион вместе с Сократом и Пифагором упоминает «мудрого царя», к-рого казнили иудеи, и «сразу после этого их государство было уничтожено», а сами они, «разоренные и изгнанные из своей земли, живут в полной разрозненности». Издатель датировал письмо Мара бар Серапиона кон. I в. (*Cureton*. 1855. Р. XIV). Эта т. зр. поддерживается и другими исследователями (*Chilton, Evans*. 1998. Р. 455; *Theissen, Merz*. 2001. S. 87), хотя высказывались аргументы и в пользу более поздней датировки - II-III вв. (*Dodd C. H.* The Historical Problem of the Death of Jesus // *Idem*. More New Testament Studies. Manchester, 1968. Р. 84-101; *Bruce*. 1974. Р. 31. Not. 21).

Автор письма не был ни иудеем, ни христианином - он прямо говорит о «наших богах», говорит об И. Х. как о человеке, ничего не сообщает о воскресении. В то же время ряд специфически христ. черт в его сообщении - царский титул И. Х. (ср.: Мф 2. 1 и слл.; 21. 1-11; 27. 37), взятие Иерусалима римлянами как наказание за распятие И. Х. (ср.: Мф 22. 7; 27. 25) - показывают его зависимость от христ. источников.

IV. Римские писатели. В относящихся к первым десятилетиям II в. сочинениях рим. писателей Светония, Плиния Младшего и Тацита имеется неск. кратких сообщений, возможность использования к-рых в качестве свидетельств об И. Х. в разное время рассматривалась в исследовательской лит-ре (см.: *Evans*. 1996. Р. 163-178, 454-477). Однако из этих источников только сообщение Тацита содержит сведения, имеющие непосредственное отношение к земной жизни И. Х., тогда как сообщения Светония и Плиния Младшего представляют интерес скорее с т. зр. истории ранней Церкви.



Народы поклоняются Иисусу Христу. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 29)

Так, Светоний говорит о том, что имп. Клавдий изгнал из Рима «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом (Iudaeos impulsore Chresto)» (Suet. Claud. 25. 4; Chresto - вариант написания (ср.: Tertull. Apol. adv. gent. 3. 5; Iust. Martyr. I Apol. 4; Lact. Div. inst. 4. 7) или ошибка Светония, см.: Chilton, Evans. 1998. P. 458), что может относиться к известному по кн. Деяния св. апостолов изгнанию из Рима иудеев, среди к-рых были и христиане (Деян 18. 2; о датировке этого события см.: Slingerland H. D. Suetonius «Claudius» 25. 4, Acts 18, and Paulus Orosius «Historiarum adversum paganos libri VII»: Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews // JQR. 1992. N. S. Vol. 83. N 1/2. P. 127-144). Плиний Младший упоминает об И. Х. в письме к имп. Траяну, рассказывая о мерах, к-рые он, находясь в Вифинии в качестве имп. легата, предпринимает в отношении подозреваемых в принадлежности к христианству. В частности, он сообщает, что отпускал тех из обвиняемых, к-рые соглашались призвать языческих богов, принести жертвы идолам и «злословили Христа», потому что к этому «подлинных христиан ничем принудить нельзя» (Plin. Jun. Ep. 10. 5). Далее он, ссылаясь на показания обвиняемых из числа отрекшихся от веры, приводит некоторые сведения об убеждениях и обычаях христиан (Ibid. 6-8: богослужебные собрания «в определенный день на рассвете», пение гимнов «Христу как Богу», участие в совместной трапезе), не добавляя, однако, ничего к тому, что известно из более ранних христ. источников (напр.: Деян 20. 7; 1 Кор 11. 23-26).

Корнелий Тацит в «Анналах», сообщая о предпринятых имп. Нероном казнях «людей, ненавидимых за их мерзости, которых чернь называла христианами», объясняет это наименование следующим образом: «Прозвание это идет от Христа, который в правление Тиберия был предан смертной казни прокуратором Понтием Пилатом» (Tac. Ann. 15. 44). По мнению исследователей, аутентичность этого свидетельства и его независимость от христ. источников очевидны ввиду его общей враждебности по отношению к христианам и отсутствия упоминаний о воскресении И. Х. (Harris M. J. References to Jesus in Early Classical Authors // The Jesus Tradition Outside the Gospels / Ed. D. Wenham. Sheffield, 1985. P. 349; Meier. 1991. Vol. 1. P. 90). Несмотря на нек-рый анахронизм, допущенный Тацитом (до Агриппы I Ирода (41-44) рим. наместники в Иудее, в т. ч. и Понтий Пилат, имели титул префекта, а не прокуратора), это свидетельство подтверждает данные канонических Евангелий о смерти И. Х. при Понтии Пилате (Chilton, Evans. 1998. P. 465-466).

V. Коран. Упоминания об И. Х. (под именем Иса ибн Марйам, Иисус сын Марии) в Коране и в др. сочинениях ислам. лит-ры (хадисы, аль-Масуди, аль-Джабар и др.) довольно многочисленны. При этом в Коране, напр., о Евангелии сказано, что оно ниспослано Аллахом (3. 2), о рождении Исы рассказывается как о чудесном событии (3. 31-49). Описание одного из чудес, совершенных Исой с помощью Аллаха, содержит черты евангельского рассказа о насыщении многих (5. 112-115; ср.: Ин 6. 31-65). Упоминается также об убийстве Исы неверными и о его вознесении (4. 155-158). Однако последовательно и явным образом утверждается, что Иса - созданный Аллахом человек и не может именоваться Богом (4. 171; 5. 71, 75, 116). Исследование коранических упоминаний об Исе и Марйам не позволяет выявить в них предания, независимые от новозаветных текстов и от раввинистических источников, содержащих антихрист. полемику (см.: *Bruce*. 1974. P. 167-186; *Chilton, Evans*. 1998. P. 453-454).

Лит.: *Cureton W.* Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion. L., 1855; *Waitz H.* Das Evangelium der Zwölf Apostel (Ebioniten-evangelium) // ZNW. 1912. Bd. 13. S. 338-348; 1913. Bd. 14. S. 38-64, 117-132; *idem.* Neue Untersuchungen über die sogenannten judenchrislichen Evangelien // Ibid. 1937. Bd. 36. S. 60-81; *Linck K.* De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis. Giessen, 1913; *Aufhauser J. B.* Antike Jesus-Zeugnisse. Bonn, 19252; *Eisler R.* ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ. Hdlb., 1929-1930. 2 Bde; *Windisch H.* Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu: Die ausserchristlichen Zeugnisse // ThRu. 1929. Bd. 1. S. 266-288; *Bienert W.* Der älteste nichtchristliche Jesusbericht Josephus über Jesus: Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen «Josephus». Halle, 1936; *Jeremias J.* Unbekannte Jesusworte. Zürich, 1948; *Klausner J.* Jesus von Nazareth. Jerusalem, 19523; *Köster H.* Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern. B., 1957; *idem.* Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi // EvTh. 1979. Bd. 39. S. 532-556; *idem.* Apocryphal and Canonical Gospels // HarvTR. 1980. Vol. 73. P. 105-130; *idem.* History and Development of Mark's Gospel: From Mark to Secret Mark and «Canonical» Mark // Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approaches / Ed. B. Corley. Macon, 1983. P. 35-57; *idem.* Ancient Christian Gospels: Their History and Development. L.; Phil., 1990; *Conzelmann H.* Jesus Christus // RGG. 19593. Bd. 3. S. 619-653; *Brandon S. G. F.* Jesus and the Zealots. Manchester, 1967; *Köster H., Robinson J. M.* Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums. Tüb., 1971; *Norden E.* Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie // *Schalit A., Hrsg.* Zur Josephusforschung. Darmstadt, 1973. S. 27-69; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135) / Ed. G. Vermes, F. Millar. Edinb., 1973. Vol. 1; 1979. Vol. 2; *Winter P.* Josephus on Jesus and James // *Schürer*. 1973. P. 428-441; *Bruce F. F.* Jesus and Christian Origins Outside the New Testament. L., 1974; *Vielhauer Ph.* Geschichte der urchristlichen Literatur. B.; N. Y., 1975; *Maier J.* Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Darmstadt, 1978; *idem.* Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. Darmstadt, 1982; *Allison D. C.* The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels // NTS. 1982. Vol. 28. N 1. P. 1-32; *Hofius O.* Unbekannte Jesusworte // *Stuhlmacher P., ed.* Das Evangelium und die Evangelien. Tüb., 1983. S. 355-

382; Crossan J. D. Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon. Minneapolis, 1985; Bammel E. A New Variant Form of the Testimonium Flavianum // *Idem*. Judaica. Tüb., 1986. P. 190-193; Vermes G. The Jesus Notice of Josephus Re-Examined // JJS. 1987. Vol. 38. N 1. P. 1-10; Klijn A. F. J. Das Hebräer- u. das Nazoräerevangelium // ANRW. 1988. Tl. 2. Bd. 25/5. S. 3997-4033; Pritz R. A. Nazarene Jewish Christianity. Jerusalem, 1988. P. 83-94; Thoma C. Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme? // Frohnhofen H., Hrsg. Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus: Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten. Hamburg, 1990. S. 23-49; *idem*. Jewish-Christian Gospel Tradition. Leiden, 1992. P. 65-77; Meier J. P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. N. Y.; L., 1991. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person; 1994. Vol. 2: Mentor, Message, and Miracles; 2001. Vol. 3: Companions and Competitors; 2009. Vol. 4: Law and Love; Thornton T. C. G. Jerome and the Hebrew Gospel According to Matthew // StPatr. 1993. Vol 28. P. 118-122; Evans C. A. Life of Jesus Research: An Annot. Bibliography. Leiden; N. Y., 1996; Goldstein B. Jeschua ben Joseph: Leben, Umfeld, und Predigt Jesu. Würzburg, 1997; Chilton B., Evans C. A., ed. Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research. Leiden, 1998; Theissen G., Merz A. Der historische Jesus: Ein Lehrbuch. Gött., 2001; Bart D. E., ed. Lost Scriptures: Books that did not Make It into the New Testament. L., 2003; Schneemelcher W., Wilson R. McL., ed. New Testament Apocrypha. Camb.; Louisville, 2003. Vol. 1: Gospels and Related Writings; Encyclopedia of the Historical Jesus / Ed. C. A. Evans. N. Y., 2008.

Земная жизнь И. Х., согласно каноническим Евангелиям

Уже в 1-м стихе родословия И. Х, к-рым евангелист Матфей предваряет рассказ о рождении Богомладенца, И. Х. назван «Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым», что указывает на Его мессианское достоинство (Мф 1. 18-25). Родословие по Евангелию от Луки призвано подтвердить Богосыновство Иисуса, Которого считали сыном Иосифа (Лк 3. 23). (См. ст. [Родословие Иисуса Христа](#).)



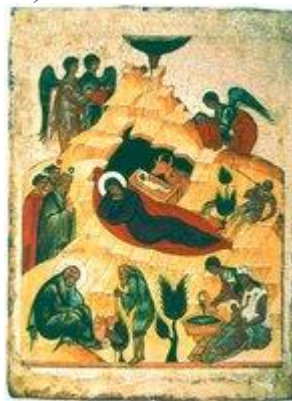
Древо Иесеево (Родословие Иисуса Христа). Икона. 2-я пол. XVII в. (ГТГ)

Согласно Евангелию от Луки, рождение И. Х. предсказано арх. [Гавриилом](#), посланным Богом к Пресв. Деве Марии (см. [Богородица](#)) в галилейский г. [Назарет](#) (Лк 1. 26-38) и возвестившим Ей радостную весть о скором рождении Сына. Младенец наречен именем Иисус (יֵשׁוּעַ, от יָשַׁע - помогать, спасать), в к-ром

уже указано на Богосыновство и мессианское достоинство: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца» (Лк 1. 32-33). На вопрос Марии, как возможно это при Ее девственном образе жизни, ангел отвечает, что это произойдет чудесным образом: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим». Будучи послушна воле Божией, Мария смиренно произносит: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему». (См. ст. [Благовещение Пресв. Богородицы](#).) Тайну девственного Рождения ангел открывает во сне прав. [Иосифу Обручнику](#) (Мф 1. 20-23); имя Младенца свидетельствует о предстоящем Ему служении - «ибо Он спасет людей Своих от грехов их», - к-рое станет исполнением предреченного [Исаией](#): «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог» (Мф 1. 23; ср.: Ис 7. 14). (См. также раздел о евангельских повествованиях в ст. [Рождество Христово](#).)

О спасении, дарованном Богом через Иисуса Христа, еще до рождения Богомладенца свидетельствует прор. [Захария](#), отец Иоанна Крестителя: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас» (Лк 1. 68-71; ср.: 2. 11, 30; 3. 6). По Евангелию от Луки, эта новая эра спасения открывается, однако, уже с рождением Иоанна Крестителя, поэтому евангелист подробно рассказывает о том, как было предсказано его рождение и как Иоанн во чреве [Елисаветы](#) возрадовался, услышав приветствие Пресв. Девы (Лк 1. 41).

Согласно пророчеству Мих 5. 2, мессианский Царь должен родиться в Иудее, в легендарном городе Давида [Вифлееме](#). Причиной, побудившей Иосифа и Марию, уже ожидавшую скорого рождения Младенца, отправиться из Назарета в Вифлеем, стала объявленная рим. оккупационными властями перепись населения, по правилам к-рой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего рода (Лк 2. 4). Там, в Вифлееме, и рождается И. Х.- в хлеву, «потому что не было им места в гостинице» (Лк 2. 7).



Рождество Христово. Икона. 1475 г. (Галерея Палаццо Леони Монтанари, Виченца, Италия)

Евангелист Лука, рассказывая о Рождестве И. Х., сообщает о явлении ангелов пастухам, к-рые, услышав весть о Рождении Спасителя, отправляются в Вифлеем, чтобы увидеть все своими глазами (Лк 2. 8-20). На 8-й день по Рождестве Младенец был подвергнут обряду обрезания (см. ст. Обрезание Господне) и получил имя Иисус (нареченное ангелом прежде зачатия Младенца во чреве) (Лк 2. 21). По истечении 40 дней Его принесли в Иерусалимский храм (Лк 2. 22-38) для посвящения Богу и во исполнение ветхозаветного предписания (Лев 12. 1-8), согласно к-рому женщина, родившая первого сына, после 40 дней должна принести в храме очистительную жертву. Здесь Он был узан праведным старцем Симеоном Богоприимцем, всю жизнь ожидавшим пришествия Мессии (Лк 2. 22-33). Симеон произносит благодарение Богу и слова: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему...»; Богородице он открывает судьбу Ее Божественного Сына, Который станет причиной «падения и... восстания многих в Израиле», говорит о предстоящих Ей страданиях: «...и Тебе Самой оружие пройдет душу...», предрекая крестную смерть И. Х. (см. также ст. Сретение Господне).

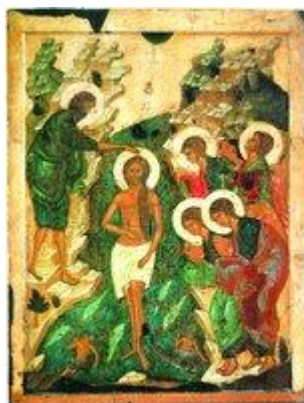
Согласно евангелисту Матфею, в правление царя Ирода Великого в Иерусалим с Востока пришли волхвы, чтобы поклониться «родившемуся Царю Иудейскому», ибо они «видели звезду Его на востоке». Это вызвало переполох при дворе Ирода, увидевшего угрозу своей власти. Посоветовавшись с первосвященниками и книжниками, Ирод выяснил, что именно Вифлеем был тем местом, где на основании пророчества (Мих 5. 1-2) должен родиться Мессия. Ирод просит волхвов сообщить ему, когда найдут Младенца, якобы для того чтобы также пойти поклониться Ему. По пути в Вифлеем волхвам вновь явилась звезда (см. Звезда волхвов), к-рая «вела их» вплоть до дома, где был Младенец. «...И, войдя в дом, увидели Младенца с Мариєю, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф 2. 11-12).

Разгневанный Ирод, пытаясь защитить свою власть, приказывает убить в Вифлееме всех младенцев до 2 лет (Мф 2. 16) (см. ст. Вифлеемские младенцы).

После ухода волхвов «в землю свою» Ангел Господень во сне сообщает Иосифу о грозящей Младенцу опасности и повелевает, взяв Марию и Младенца, бежать в Египет. Там они находятся до смерти Ирода (Мф 2. 15), а по воцарении Архелая возвращаются и вновь селятся в Назарете (Мф 2. 19-23) (см. ст. «Бегство в Египет»).

О годах, проведенных в Назарете, не сохранилось почти никакого достоверного предания. Сообщается, что И. Х. выучивается ремеслу плотника (Мк 6. 3); что по достижении И. Х. 12-летнего возраста семья совершает паломничество в Иерусалим на Пасху, на обратном пути обнаруживают, что Отрока нет с ними, и находят Его «в храме, сидящего среди учителей, слушающего их и спрашивающего их; все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (Лк 2. 41-47). На слова удивленной Марии И. Х. отвечает: «Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» Все эти слова Богоматерь сохранила в Своем сердце (Лк 2. 49-51). И. Х. «был в повиновении» Марии и Иосифу. Евангелия сообщают о непонимании Его близкими, «ибо и братья Его не

веровали в Него» (Ин 7. 5). (О семье см. в статьях [Братья Господни](#); [Иаков](#), брат Господень).



Крещение Господне. Икона из "Васильевского чина". Ок. 1408 г. (ГРМ)

Перед выходом на проповедь И. Х. отправляется в Иудейскую пустыню к [Иоанну Крестителю](#) и принимает от него Крещение на [Иордане](#). В беседе И. Х. с Иоанном раскрывается смысл этого события - исполнение «правды Божией», т. е. верности Бога Своим обетованиям, а также проявляется решимость Мессии, безгрешного, но принявшего крещение, принять все возложенное на Него Отцом, вплоть до Крестной смерти. Крещение И. Х. сопровождается голосом с небес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 17), утверждающим И. Х. в мессианском достоинстве, и явлением Св. Духа в обличье голубя (Мф 3. 13-17; Мк 1. 9-11; Лк 3. 21-22; ср.: Ин 1. 32-34) (см. [Крещение Господне](#)). В крещении И. Х., о к-ром пророчествовал Исаия (ср.: Ис 40. 3; Ин 1. 23), совершилось явление Троицы: крещение Сына, глас Отца, сошествие Духа. В Евангелии от Иоанна рассказ о крещении И. Х. ведется от лица Иоанна Крестителя, который говорит, что не знал, что Иисус есть Мессия, до того момента, как увидел, что на Него сошел Св. Дух (Ин 1. 15-34). Евангелист Лука подчеркивает важность служения Иоанна Крестителя в истории спасения тем, что указывает время начала его проповеди: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3. 1-2).

После Крещения И. Х. удаляется в пустыню, где пребывает, подобно ветхозаветным пророкам, 40 дней и ночей, претерпевая искушение от диавола. Господь побеждает диавола, троекратно отклоняя его предложения словами ветхозаветных речений. Предложение превратить камни в хлебы, чтобы утолить многодневный голод, - словами «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4. 3-4; Лк 4. 3-4; ср.: Втор 8. 3). На предложение броситься с кровли притвора Иерусалимского храма, чтобы в воздухе быть поддержанным ангелами и этим доказать Свое Богосыновство, Он отвечает: «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф 4. 5-7; Лк 4. 9-12; ср.: Втор 6. 16); на предложение поклониться диаволу, чтобы получить от него «все царства мира и славу их», - «Господу Богу

твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф 4. 8-10; Лк 4. 5-8; ср.: Втор 6. 13; 10. 20). (См. раздел «Искушение Иисуса Христа» в ст. [Искушение](#).)



Иисус Христос с апостолами. Рельеф саркофага. IV в. (Музей Ватикана)

Лишь после победы над искушителем И. Х. выступает с возвещением мессианского времени (Мф 4. 17); Его возраст приблизительно определяется (Лк 3. 23) в 30 лет - символический возраст полноты зрелости (ср.: 2 Цар 5. 4). Он призывает первых учеников (см. [Апостолы](#); также статьи о каждом из апостолов) из среды рыбаков «моря Галилейского» (см. [Галилейское море](#)), проповедует Свое учение и творит чудеса по всем областям Палестины, населенным иудеями: в [Галилее](#), стране Гадаринской (см. [Гадара](#)) (Лк 8. 26-37, или Гергесинской - Мф 8. 28-34), а также в языческих областях - на Финикийском побережье Средиземного м. (см. статьи [Тир](#), [Сидон](#)) (Мф 15. 21-29; Мк 7. 24-31) и в [Кесарии Филипповой](#) (Мф 16. 13; Мк 8. 27). (О др. местах проповеди и чудотворений И. Х. см. статьи: [Капернаум](#), [Вифсаида](#), [Хоразин](#), [Десятиградие](#), [Иерихон](#).)

На свадьбе в [Кане Галилейской](#), когда гостям не хватило вина, И. Х. по просьбе Матери претворяет воду в вино (Ин 2. 1-11; см. [Брак в Кане](#)). Этот эпизод в Евангелии от Иоанна следует непосредственно за описанием первой встречи И. Х. с учениками (Ин 1. 35-51) ап. [Андреем Первозванным](#) и, как считается, ап. [Иоанном Богословом](#) и, вероятно, относится к самым первым дням Его общественного служения, хронологически предшествуя началу проповеди в Галилее (Мф 4. 12-17; Мк 1. 14-15; Лк 4. 14-15). В Евангелии от Иоанна уже в начале общественного служения И. Х. описывается событие, которое в синоптических Евангелиях открывает выход Христа на страсти,- история о том, как Христос, придя на праздник Пасхи в Иерусалим, изгнал из храма торговцев и менял (Ин 2. 13-22).

И. Х. не только толкует Писания, Он учит как имеющий власть (Мк 1. 22) и этим приводит нек-рых в смущение. Даже ученики не могут ответить на Его вопрос: «А вы за кого почитаете Меня?» Петр отвечает Ему: «Ты - Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 15-16). Христос подтверждает его слова, говоря: «...не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф 16. 17). «Слушать» (ср.: Мф. 9. 7) Христа - значит слушать Бога. Только у И. Х. особое отношение к Богу - только Он может сказать «Отец Мой». Преображение И. Х., явленное трем ближайшим ученикам (среди них и Петр, к-рый уже произнес свое исповедание), было явлением Его во славе. Светоносная слава была видима в блистании света, в белых ризах, в осенении облака (Мк 9. 2-8; Мф 17. 1-8; Лк 9. 28-36).

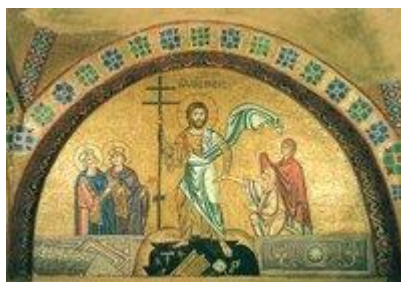


Иисус Христос и самарянка. Роспись катакомб на Виа Латина, Рим. Сер. IV в.

И. Х. пришел, чтобы исполнить закон и предсказания ветхозаветных пророков, но идеал совершенной любви, к-рый Он являл, в т. ч. к «малым сим», т. е. к людям, встречавшимся на Его пути, к больным, обездоленным, не совместим с тонкостями фарисейской казуистики. И. Х. постоянно помогает людям: слепым - прозреть (Мк 8. 22-26; Мф 9. 27-31), глухим - обрести слух (Мк 7. 32-37; Мф 11. 5), лежащим - начать ходить (Ин 5. 1-15), прокаженным - очиститься (Лк 5. 12-14; 17. 11-19) и т. п., даже воскрешает умерших (Мк 5. 35-43; Мф 9. 18-19, 23-26; Лк 7. 11-15; 8. 49-56; Ин 11. 1-44). Он исцеляет и в субботу (Мк 3. 1-6; Лк 13. 10-17; 14. 1-6), впрочем не отменяя ветхозаветный закон о дне (7-й день недели по евр. календарю), в который прекращалась работа, но строго исполнялись религ. предписания. Закон о субботе противоречил др. заповедям (напр., необходимости исполнять службу в храме). И. Х. показывает лицемерие фарисеев, обращаясь к ним с вопросом: «Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?» Иудеи негодуют на И. Х. за нарушение субботы и ищут, чтобы убить Его за усвоение Им Богосыновнего, т. е. Богоравного, достоинства («Кто не чтит Сына, тот не чтит Отца, пославшего Его» - Ин 5. 23, 16-18). Что Иисус - Мессия, уже знали Его ученики. Но путь Мессии есть путь страдания - этого они пока не знали. Сам И. Х. знал, что Его ждет близкая смерть (Лк 13. 31-35; Мк 9. 12): Его смерть в замысле Божиим является жертвенным служением «для искупления многих» (Мк 10. 45). Воскресение Христово есть явление иного бытия. В большей мере, чем Рождество и Преображение, оно отмечено явлением светоносной славы. Сошествие ангела, вид к-рого был, как молния, а одежда бела, как снег, сопровождается землетрясением и вызывает ужас стражи у гроба и пришедших ко гробу женщин (Мф 28. 2-5). Тело воскресшего Христа, как тело духовное (ср.: 1 Кор 15. 44-49), есть тело прославленное (ср.: Флп 3. 21), оно уже принадлежит иному бытию. Тайна воскресения превышает человеческое разумение и не может быть выражена словом. Воскресение Христа есть начало воскресения людей. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес... тщетна и вера ваша» (1 Кор 15. 13-14) - вся 15-я глава Послания к Коринфянам ап. Павла посвящена раскрытию догматической сущности Воскресения и его значения в деле спасения человека.

В учении И. Х. о Царстве говорится о его исполнении в полноте эсхатологического свершения. В Царстве кроткие наследуют преображенную землю, насытятся алчущие и жаждущие правды, будут помилованы милостивые, узрят Бога чистые сердцем, миротворцы будут наречены сынами Божиими. В притчах о горчичном зерне и о закваске И. Х. дает образы Царства Божия: горчичный куст, выросший из малого зерна, укрывает птиц (Лк 13. 18-19); от малой закваски вскисает вся мука, и она качественно отличается от той муки, в к-рую закваска была вложена. Притча о закваске являет сущность Царства как иного бытия. Христос творит великие чудеса насыщения 5 тыс. человек 5 хлебами и 2 рыбами (Мф 14. 15-21) и хождения по водам (Мф 14. 25-33). В этих чудесах, осуществляющих творение новой материи и

преодоление нерушимых законов природы, дано предвосхищение Царства как явления иного бытия, как явления Царства Славы.



Воскресение - Сошествие во ад. Мозаика кафаликона мон-ря Осиас Лукас, Греция. 30-е гг. XI в.

Благовествуя Царство, Христос говорит о нравственных условиях его достижения. Притчи о сокровище, скрытом в поле, и о жемчужине (Мф 13. 44-46) - наставления о несравненной ценности Царства, превышающей ценности земные и оправдывающей, ради достижения Царства, всякие, даже самые тяжелые, жертвы. Об этом же говорит притча о сеятеле (Лк 8. 4 и слл., Мк 4. 1 слл., Мф 13. 3 слл.). Тема притчи о сеятеле есть неодинаковая судьба посеянных сеятелем семян. Одни, по разным причинам, остаются бесплодными. Другие приносят плод, и плод этот - тоже неодинаковый. Семя есть слово Божие (Лк. 8. 11), к-рое может принести плод, но может и остаться бесплодным в душе человека. Слово Божие, в контексте Евангелия, есть слово о Царстве (ср.: Лк 8. 1, 10; Мф 13. 11 слл.). Нравственные условия стяжания Царства составляют содержание *Нагорной проповеди* (Мф 5-7). Нагорная проповедь систематизирует нравственное учение Христа. В предписаниях Моисеева закона Христос раскрывает скрытый в них глубокий нравственный смысл, подвергая их то расширительному (Мф 5. 21-22, 27-30), то ограничительному (Мф 5. 31-32) толкованию. В др. случаях, не отменяя закона, Он делает его беспредметным, выдвигая нравственное требование, исключаяющее самую возможность применения закона (Мф 5. 33-36). И, наконец, отменяя закон возмездия (Мф 5. 38-42) и требуя любви к врагам (Мф 5. 43-48), Христос, оставаясь на почве ВЗ, восходит в Своем учении не к книгам законоположительным, а к высшим откровениям ВЗ в книгах пророческих и учительных. И. Х. не отменяет нравственного учения ВЗ в его высших проявлениях, но совершенные требования, которые Он противопоставляет закону, соответствуют их исполнению в конце времен. Продолжая действовать в истории, закон, т. о., отменяется превосходящим его эсхатологическим исполнением.

Проповедь, именуемая иногда «на месте равне» («стал Он на ровном месте» - Лк 6. 17-49), носит социальный характер: после обещания блаженства нищим, алчущим, плачущим, гонимым в ней как предупреждение возглашается «горе»: «горе вам, богатые» (Лк 6. 24), «горе вам, книжники и фарисеи» (Лк 11. 44). Провозглашения «горя» возвещают эсхатологический приговор Суда Божия, но их истинной целью является не осуждение, а призыв к покаянию. У разных евангелистов этот призыв выражен по-разному. В Евангелии от Луки подчеркивается критика высшего слоя общества; за 4 «блаженствами» следуют 4 провозглашения «горя» (Лк 6. 24-26):

богатым, пресыщенным, смеющимся и тем, о ком хорошо говорят «все люди». В Нагорной проповеди призыв к покаянию направлен преимущественно к образованному слою общества: нравственная проповедь начинается в гл. 5 провозглашением «блаженств» нищим духом и завершается в гл. 23 возвещением «горя» книжникам и фарисеям. Однако призыв к покаянию, обращенный к представителям этих слоев общества, затрагивает основы жизни человека, так что фактически критика касается всех людей.

Осуждение богатства как такового содержит притча о неверном управителе (Лк 16. 1-9). Здесь говорится о «неправедной мамоне» (Лк 16. 9, 11). Всякое богатство «неправедно», поскольку оно временно, тленно, и его следует использовать для спасения в целях милосердия. В притче подчеркивается важная религиозно-этическая и социальная польза, с какой следует употреблять богатство, причем не безразлично, каким путем оно было приобретено. Свт. Иоанн Златоуст в комментарии на Евангелие от Иоанна различает благотворительность из праведного и неправедного источника: «...если в великое множество имущества попадет и одна капля неправды, то все оно оскверняется» (*Ioan. Chrysost. In Ioan.* 73).

Идеал нравственного совершенства, к которому призываются ученики Христовы, - Небесный Отец. Этот идеал есть идеал любви (ср.: Мф 5. 48). Ту же мысль выражает двоякая заповедь любви: любви к Богу и любви к ближнему (Мк 12. 28-31=Мф 22. 35-40; ср.: Лк 10. 25-28), причем 2-я заповедь подобна 1-й (Мф 22. 39; Мк 12. 31). Внутренняя связь обеих заповедей раскрывается в догматическом учении Евангелия от Иоанна. Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). Подчеркивая Свою любовь и любовь Бога к людям и призывая Своих последователей любить Бога, И. Х. настаивает на необходимости любить др. людей. Накануне казни Он обращается к ученикам со словами: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» и обещает, что люди узнают в них Его учеников, если они будут «иметь любовь между собою» (Ин 13. 34-35). Христианское делание есть выражение любви. В конце же времен по причине роста беззакония «во многих охладет любовь» (Мф 24. 12), но сохранивший ее спасется (ср.: Мф 24. 13).



Умножение хлебов и рыб. Рельеф трона архиеп. Максимиана. Между 546 и 556 гг. (Архиепископский музей, Равенна)

Спасение есть дарование жизни и воскрешение из мертвых. Об этом говорит беседа Христа с иудеями (Ин 5. 19-30) после исцеления больного в Иерусалиме, в купальне у Овечьих ворот (Ин 5. 1-14). Исцеление больного имеет значение символического акта возвращения к полноте жизни через веру и прощение грехов («Вот, ты выздоровел; не греши больше...»). Христос не раз говорит о спасении верой. Вера спасла прокаженного самарянина (Лк 17. 19). Верой получил прощение иерихонский слепец (Лк 18. 42). Спасение обусловлено верой (Лк 7. 50). Но в понятии мира, спасения к-рого желает Отец (ср.: 1 Ин 4. 14), улавливается некая полнота: не спасение отдельных единиц, изымаемых из мира, а спасение мира как целого (ср.: 1 Тим 2. 4; 4. 10). Условие спасения есть делание. Господь, явившись во славе, откажется признать «делателей неправды» (Лк 13. 27). Напротив, в Царство войдут «делатели правды». «Тесные врата» (Лк 13. 24, ср. «узкий путь» в Мф 7. 14) говорят об усилии - волевом стремлении, в к-ром проявляется вера. Призыв к всецелому отречению (Мф 16. 24-25) получает корректив в притчах Лк 15: о пропавшей овце (1-7), о потерянной драхме (8-10) и о блудном сыне (11-32). Отец разыскивает заблудших и приемлет кающихся. Из ста овец пропадавшая и найденная Ему дороже тех девяноста девяти, к-рые оставались при Нем. И любовь отца к блудному сыну, когда он возвращается в дом, вспыхивает ярче любви к его старшему брату, который не переставал служить отцу и никогда не преступал его приказаний.

Союз учеников вокруг Учителя все более становился Церковью. Начало организации относится еще к галилейскому периоду: избрание двенадцати (Мк 3. 13-14) и привлечение их к служению (см. [Апостолы](#)). Термин «Церковь» (ἐκκλησία) дважды встречается в Евангелии от Матфея. В 1-й раз, в ответе Христа на исповедание Петра (16. 18), он относится к Церкви вселенской: «Ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». При 2-м употреблении (18. 17) им обозначается группа, община верующих.



Иисус Христос и апостолы. Рельеф саркофага Стилихона. Кон. IV в. (базилика Сант-Амброджо, Милан)

Начало организации Церкви совершалось во время пути Христа на страдание и смерть. Этот путь вел к утверждению Царства, а Церковь есть Царство в его земном аспекте. Слова Христа «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17. 21) - слова о Церкви. И в иерусалимских беседах Он говорит о жертвенном подвиге Пастыря-Сына за стадо Его овец, к-рое мыслится Им как единое стадо единого пастыря (Ин

10. 1-18). Поучения ученикам, сказанные в присутствии народа, должны были показать народу значение учеников как пастырей стада Церкви. Умножая число Своих последователей в начале пути, И. Х. двум собеседникам из трех прямо говорит о Царстве Божием как о цели их служения (Лк 9. 60-62). Полное самоотречение, к которому, на собственном примере, Он призывает первого собеседника, в контексте неизбежно предполагает стремление к Царству (Лк 9. 58). Благовестие семидесяти в предварении Второго пришествия Христова есть также благовестие Царства (Лк 10. 9-11). В поучении, к-рым Господь сопровождает их посланничество, указание на Царство покрывает собой все содержание их проповеди (см. разделы «Эсхатология», «Этика», «Спасение» в ст. [Евангелие](#); статьи [Царство Божие](#), [День Господень](#), [Эсхатология](#); об особенностях эсхатологии Евангелия от Иоанна см. ст. [Иоанн Богослов](#), раздел «Евангелие»).

В дни перед главным иудейским праздником - Пасхой состоялось одно из важнейших событий на пути И. Х. на страсти - [Вход Господень в Иерусалим](#) (Мф 21. 1-11; Мк 11. 1-11; Лк 19. 29-40; Ин 12. 12-19). Непосредственно перед этим в Иерихоне И. Х. исповедует Сыном Давидовым слепой (Лк 18. 35-43; [Вартимей](#) - Мк 10. 46-52; двое слепых - Мф 20. 29-34). Господь со Своими учениками приближается к [Иерусалиму](#), к селениям [Виффагия](#) и [Вифания](#) у [Елеонской горы](#). В Вифании Он воскрешает прав. [Лазаря](#) (Ин 11. 1-44); Мария (по Ин 11. 2 - сестра Лазаря) помазывает Ему ноги миром, что символически прообразует Его смерть и погребение (Ин 12. 3-8; ср.: Мф 26. 6-13; Мк 14. 3-9), в Виффагии Он поручает 2 из учеников привести Ему ослика, на к-рого никто никогда не садился (символ миролюбия и кротости мессианского царя). На нем Христос торжественно въезжает в город (что понимается как осуществление ветхозаветных пророчеств Быт 49. 10-11; Зах 9. 9-10), принимает приветствия народной толпы, постилающей на Его пути одежды и ветви деревьев и обращающей к Нему с возгласами как к мессианскому Царю: «Осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф 21. 9; ср.: Мк 11. 9; Лк 19. 38; Ин 12. 13; Пс 117. 26). Христос предсказывает разрушение Иерусалима (Лк 19. 41-44) и властно изгоняет из храма менял и торговцев жертвенными животными (Мф 21. 12-13; Мк 11. 15-17; Лк 19. 45-46).



Воскрешение Лазаря. Роспись катакомб святых Петра и Марцеллина, Рим. 2-я пол. III - 1-я пол. IV в.

Событие входа И. Х. в Иерусалим вызвало недовольство иудейских учителей, весь город пришел в движение (Мф 21. 10). Евангелист Иоанн подчеркивает, что народ приветствовал Христа, потому что был потрясен совершившимся накануне чудом воскрешения Лазаря (Ин 12. 17-18); Матфей и Лука непосредственно связывают событие с последовавшим за ним изгнанием торгующих из храма.

Иудейские первосвященники, книжники и старейшины из синедриона решают предать И. Х. суду, чтобы затем выдать на казнь рим. властям (Мф 26. 1-5; Мк 14. 1-2). В это время, по Евангелию от Луки, «вошел... сатана в Иуду», к-рый договорился с первосвященниками о предательстве (Лк 22. 1-3; ср.: Мф 26. 14-16). Согласно Мк 14. 3-14; Мф 26. 6-13, в Вифании, когда И. Х. находился в доме Симона прокаженного, женщина совершает помазание, пророчески символизирующее предстоящие страдание и смерть Учителя.

Накануне праздника Пасхи И. Х. в кругу 12 апостолов на Тайной вечери устанавливает таинство Евхаристии (Мф 26. 26-29; Мк 14. 22-25; ср.: Лк 22. 15-20; о времени совершения Тайной вечери и о согласовании повествований синоптиков и евангелиста Иоанна см. в ст. Евхаристия). Во время трапезы Господь предсказывает, что один из учеников предаст Его, и, преломив хлеб и благословив его, подает ученикам со словами: «Приимите, ядите; сие есть Тело Мое». Затем Он взял чашу с вином, возблагодарил над ней и подал ее ученикам, сказав: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк 14. 22-23; Мф 26. 26-28: «...изливаемая во оставление грехов»). Установительные слова в Евангелии от Луки: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19b); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк 22. 20) (об особенностях повествования в Евангелии от Луки см. в ст. Евхаристия). Евангелист Иоанн относит к этому событию умовения И. Х. ног учеников как поданный Им пример взаимного служения (Ин 13. 1-17; см. Умовение ног).



Тайная вечеря. Икона. 1497 г. (ГРМ)

Уже на Тайной вечери Господь указывает, кто Его предаст. В знак того, что это будет именно Иуда Искариот, Христос подает ему «кусочек хлеба» (Ин 13. 26). После этого Иуда выходит из горницы, чтобы привести тех, кто должен был схватить Христа, в известное ему место к востоку от Иерусалима, за протоком Кедрон. В прощальной беседе с учениками (Ин 13. 31-16. 33) И. Х. говорит о Своем прославлении, дает «новую заповедь», любви, предсказывает отречение Петра, учит

о Св. Духе и предупреждает о гонениях, выражая при этом уверенность в победе: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16. 33). После этого Он произносит молитву о прославлении Сына и об укреплении уверовавших (Ин 17. 1-26).

Ночь после Тайной вечери И. Х. проводит в Гефсиманском саду (см. [Гефсимания](#)), попросив 3 избранных апостолов, Петра, Иакова и Иоанна Заведеевых (когда-то бывших свидетелями Его Преображения), бодрствовать вместе с Ним. Здесь, «ужасаясь и тоскуя» (Мк 14. 33), Христос обратился к Богу с молитвой: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42; ср.: Мф 26. 39; Мк 14. 36). Напряжение Его духа дошло до кровавого пота (ср.: Лк 22. 44).

В Гефсиманском саду происходит арест И. Х. Отступник Иуда, один из 12 учеников, подходит к И. Х. в сопровождении вооруженных сторонников и слуг иудейских старейшин и целует Его - это знак, кого надо схватить (Мф 26. 47-50; Мк 14. 43-45; Лк 22. 47-48). Ап. Петр пытается оказать вооруженное сопротивление и отсекает мечом ухо «рабу первосвященникова», но И. Х. останавливает его и исцеляет раба. Христос добровольно отдает Себя в руки пришедших арестовать Его, доказывая тем самым Свое послушание воле Отца. Ученики разбегаются. (См. также ст. [Страсти Христовы](#)).



Иисус Христос - Лоза истинная ("Союзом любви связуемы апостолы..."). Саккос архиеп. Кирилла. XVII в. (ризница мон-ря вмц. Екатерины на Синае)

И. Х. отводят на допрос к первосвященнику [Каиафе](#) (Мф 26. 57; по Ин 18. 13: «сперва к Анне»; Ин 18. 24: «Анна послал Его, связанного, к первосвященнику Каиафе»), где Он подтверждает Свое мессианское достоинство (Мк 14. 61-62). [Синедрион](#) приговаривает И. Х. к смерти, Он подвергается поруганию. Но т. к. в оккупированной Иудее решение о казни человека могло быть принято только рим. властями, И. Х. ранним утром «отвели и предали Пилату» для подтверждения приговора. Сбывается пророчество И. Х. об отречении Петра. Пилат спрашивает Христа, считает ли Он Себя Царем иудеев, и получает утвердительный ответ (Мк 15. 2 и др.). Однако Пилат пытается отпустить обвиняемого, т. к. по обычаю к празднику Пасхи можно помиловать одного осужденного. Но собравшийся народ требует освободить [Варавву](#), который во время мятежа совершил убийство (Мк 15. 7), и настаивает, согласно Евангелию от Матфея, на смертной казни Христа, крича «да будет распят» и «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 27. 22-25).

Пилат «умыл руки перед народом» в знак того, что ответственность за смерть Иисуса ложится не на него (Мф 27. 24; о том, что осужденный - Праведник, ему сообщает жена, к-рой это открыто во сне). И. Х. предается бичеванию и на распятие. Евангелисты описывают издевательства рим. легионеров над Царем: они одевают обнаженного Иисуса в «багряницу», возлагают Ему на голову «терновый венец», дают «в правую руку трость», бьют, оплевывают и, смеясь, приветствуют: «радуйся, Царь Иудейский!» (Мф 27. 27-31; Мк 15. 16-20; Ин 19. 2-3).

Весь путь к месту казни (см. Голгофа) И. Х. после бичевания Сам должен был нести тяжелый крест, помогает нести крест Симон Киринеянин (Мк 15. 21). Христа распинают (см. Распятие). Перед казнью Ему предлагали «вино со смирною» (напиток, притупляющий чувствительность), «но Он не принял» (Мк 15. 23).



Крест-хризмон. Страсти Христовы. Рельеф саркофага. Сер. IV в. (Латеранский музей, Рим)

И. Х. распинают между двумя разбойниками, из к-рых один издевается над Ним, предлагая показать Свое мессианское достоинство и спасти Себя и их от смерти, а другой («благоразумный разбойник») сознает свою вину и взывает к И. Х.: «Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое!», и Христос ему обещает: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 42-43). Страдания И. Х. на кресте продолжаются около 6 часов.

На кресте Он поручает Пресв. Деву Марию заботам Иоанна Богослова (Ин 19. 25-27), читает (по-арамейски) стих скорбного мессианского псалма 21/22 «Боже мой! Боже мой! для чего Ты меня оставил?» (Мк 15. 34) и умирает. Чтобы проверить, мертв ли осужденный, один из воинов пронзает Ему ребра копьем, «и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19. 34). Его смерть сопровождается сверхъестественными событиями (сама собой раздирается завеса в храме; «тьма по всей земле», землетрясение, воскресение мн. умерших), к-рые побуждают сотника и солдат, стерегших Его, сказать: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф 27. 54).

Т. к. «наступала суббота» (ср.: Ин 19. 42: «ради пятницы Иудейской»), когда должно было оставаться «в покое по заповеди» (Лк 23. 56), И. Х. хоронят в ближайшей гробнице. Иосиф Аримафейский, ученик Христов, испрашивает Его тело у Пилата, обвиняет плащаницей с дорогими благовониями, принесенными Никодимом (Ин 19. 39-40), и погребает Его во гробе, завалив вход в него камнем. У места погребения стоят «также и женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи» (Лк 23. 55).



Воскресение - Сошествие во ад. Икона. Кон. XIV в. (ГТГ)

Первосвященники и фарисеи убеждают Пилата выставить у гроба стражу «до третьего дня», чтобы ученики не похитили тело Учителя и не выступили с проповедью о Воскресении (Мф 27. 62-66). События ночи, в к-рую воскрес И. Х., описаны во всех 4 Евангелиях (Мф 28. 1-10; Мк 16. 1-11; Лк 24. 1-12; Ин 20. 1-18). В Евангелии от Матфея сообщается, что жены-мироносицы, пришедшие по прошествии субботы ко гробу, обнаруживают, что он пуст. Они свидетели «великого землетрясения», когда сошедший с небес ангел сообщает им о воскресении «Иисуса распятого»: «Его нет здесь - Он воскрес» - о предстоящем явлении Христа в Галилее и устрашает стражников (Мф 28. 1-10). Неск. иначе событие изображено в др. Евангелиях: в Евангелии от Луки говорится о «двух мужах в одеждах блистающих», к-рые возвестили пришедшим о воскресении И. Х. (Лк 24. 4); согласно Евангелию от Иоанна, доказательствами воскресения И. Х. становится сама пустая гробница и первое явление Воскресшего Господа Марии Магдалине (Ин 20. 11-18). Воскресший Христос неоднократно является ученикам, удостоверяя их в истинности Своего телесного Воскресения, укрепляя в них веру и подготавливая к принятию обетованного Св. Духа (ср.: Ин 16. 7). Его не сразу узнают, Мария Магдалина принимает его за садовника (Ин 20. 15), у учеников, долго беседовавших с Ним по дороге в Эммаус, «открылись глаза» лишь перед тем, как Он стал невидим для них (Лк 24. 31), ап. Фома уверовал лишь после того, как Спаситель повелел ему: «Подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин 20. 27). (Подробнее о событии воскресной ночи и согласовании свидетельств Евангелий см. в ст. Воскресение Иисуса Христа). Воскресший Господь встречает учеников, пришедших по Его повелению в Галилею, и дает им Великое поручение: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28. 19-20).



Вознесение Господне. Икона. 1300 г. (Галерея икон, Охрид)

Евангелие от Луки завершается рассказом о вознесении Господа (Лк 24. 50-51; ср.: Деян 1. 9-11; Мк 16. 19). Повелев не отлучаться из Иерусалима и ждать обещанного от Отца (Лк 24. 49; Деян 1. 4), И. Х. выводит учеников из города на гору Елеонскую (Деян 1. 12) и, подняв Свои руки, подает им благословение, а затем возносится на небо. В Деяниях св. апостолов сказано, что возносящегося Христа сокрыло облако, и тогда явились «два мужа в белой одежде», к-рые возвестили Его Второе пришествие. Ученики же поклонились Ему и с радостью вернулись в Иерусалим (Лк 24. 52), где через неск. дней на них сошел Св. Дух (Деян 2. 1-4). (См. ст. Вознесение Господне.)

Второе пришествие И. Х. совершится в конце времен «на облаках с силою многою и славою» (Мк 13. 26); Господь, подводя итог судеб мира, совершит Страшный Суд над всеми поколениями людей (подробнее см. ст. Второе пришествие).

И. Х. по учению Церкви

Воплощение Сына Божия является центральным событием человеческой истории и в то же время великой тайной благочестия (1 Тим 3. 16), что стало определяющим в учении Церкви об И. Х. Сама Церковь, основанная в день Пятидесятницы и оживотворяемая Св. Духом, всегда обладает полнотой христологического сознания. Перед ней не стоит проблема поисков истины, ибо ее Глава - И. Х.- Сам есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14. 6). Задача Церкви заключается в другом: с одной стороны, свидетельствовать об этой Истине в окружающем мире, раскрывая и объясняя христологическое учение, а с др.- защищать и ограждать это учение от многочисленных искажений, появляющихся с начала христ. истории. Задача двудеина: свидетельство об истине одновременно является и опровержением ложных учений о Христе, а борьба с ложными учениями и их преодоление помогают приобщиться к великой тайне благочестия. Процесс приобщения к этой тайне очень труден, о чем красноречиво свидетельствует ап. Павел: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев - соблазн, а для Еллинов - безумие» (1 Кор 1. 23). Этим объясняется тот факт, что ни одно положение христ. учения не становилось предметом столь длительных и напряженных разногласий, как христологический догмат.

При рассмотрении учения об И. Х., Который одновременно есть и истинный Бог, и истинный человек, в христологии описываются обе природы - божественная и человеческая, вошедшие в богочеловеческое единство.

Истинный Бог

I. Свидетельства Свящ. Писания. Откровение о Божественном достоинстве И. Х. содержится уже в ВЗ. Для ап. Павла 7-й стих 2-го псалма: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» - является прямым указанием на Вторую Ипостась Св. Троицы, Которая, будучи сиянием славы и образом Ипостаси Бога Отца «и держа все словом силы Своей», совершила «Собою очищение грехов наших» (Евр 1. 3). Кроме Второй Ипостаси, слова этого стиха не могут быть отнесены ни к кому, даже к ангелам, «ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»? И еще: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном»?» (Евр 1. 5). Продолжая приводить аргументы в пользу того, что И. Х. есть Бог, ап. Павел обращается к 3 др. псалмам прор. Давида - 44, 101 и 109-му, поочередно цитируя их и указывая при этом, что цитируемые тексты относятся к Единородному Сыну Божию. Именно о Сыне сказано: «Престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего - жезл правоты. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих»; «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса - дело рук Твоих; они погибли, а ты пребываешь; и все обветшают, как риза; и как одежду свернешь их, и изменятся; но Ты тот же, и лета Твои не кончатся». «Кому когда из Ангелов сказал Бог: Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»? (Евр 1. 8-13).



Страшный Суд. Миниатюра из Четвероевангелия. Сер. XI в. (Paris. gr. 74 Fol. 93v)

Слова Пс 109. 1, цитируемые ап. Павлом, использует и Сам И. Х. в одной из бесед с фарисеями. «...Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он Сын? Говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»? Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (Мф 22. 41-45). Это свидетельство о Божественном достоинстве Мессии было настолько прямым и однозначным, что из фарисеев «никто не мог отвечать Ему ни слова» (Мф 22. 46).

Равняя Себя с Богом, И. Х. посылает и Сам «пророков, и мудрых, и книжников» (Мф 23. 34) «и Апостолов» (Лк 11. 49) и обещает дать им «уста и премудрость» (Лк 21. 15), как и Бог обещал, что «будет при устах» Моисея и Аарона (Исх 4. 15). И. Х. предстает как верховный законодатель (Мф 5. 21 слл.), восполняющий Закон,

провозглашающий Себя Господином и субботы (Мк 2. 28) и со властью изменяющий и изъясняющий божественную заповедь о субботе, как и определения Моисея о разводе (Мф 19. 7-8). Бог заключил Завет с Авраамом и потомством его, так и И. Х. приносит Кровь Свою как Кровь «нового завета» (Мф 26. 28). Он требует той веры в Него, которой мы обязаны Богу, и обещает положившим жизнь за Него жизнь лучшую и блаженную (Мф 10. 32, 39-41). Он говорит о Своей преестественной и божественной власти, власти, принадлежащей одному Богу. Свою власть отпускать грехи Он подтверждает чудом (Мф 9. 2). Этой властью Он обладает в такой мере, что может передавать ее апостолам (Мф 16. 19; 18. 18). Поскольку Он законодательствует как равный Богу Небесному и имеет власть отпускать грехи, естественно, Он утверждает и Свое достоинство верховного и всеобщего Судии, по ВЗ принадлежащее Богу, и предвозвещает, что придет во всей славе Своей судить вселенную и окончательно определить участь всех по делам их (Мф 10. 34; ср.: Пс 49. 1-6; 95. 13). Все это суммируется в Мф 28. 18.



Хризмон. Роспись гробницы. 1-я пол. IV в. (Византийский музей, Фессалоника)

Говоря апостолам и народу о Боге как Отце их, И. Х. никогда не ставит Себя на один уровень с ними: Он говорит об «Отце Моем» и «Отце вашем», но никогда об «Отце нашем». Рационалисты хотели и хотят видеть в синоптических Евангелиях и Евангелии от Иоанна разные этапы формирования доктрины. Но невозможно отрицать, что Мф 11. 27 - это язык, свойственный Евангелию от Иоанна, в то время как рукописная традиция утверждает подлинность этого места. Божество Свое И. Х. яснейшим образом выражает в притче о виноградарях, где Он предстает как единственный Сын возлюбленный и наследник Домовладыки, Господина винограда, в то время как посылаемые Им к виноградарям «рабы (δοῦλοι)» - это пророки (Мф 21. 33 слл.; Мк 12. 1 слл.; Лк 20. 9 слл.). В крещальной формуле Мф 28. 19 уже содержится все богословие Евангелия от Иоанна, что признает и рационализм в лице А. Ф. Луази (*Loisy A. F. Les évangiles synoptiques. Ceffonds, 1907. Т. 1. Р. 909*). Доказательство Божества И. Х. было главной целью написания 4-го Евангелия. Ап. Иоанн Богослов говорит, что Логос прежде бытия мира был не только Богом, но и особым Божественным Лицом (Θεὸς ἦν ὁ Λόγος... πρὸς τὸν Θεόν - Ин 1. 1), участвовал в творении мира (Ин 1. 3), а после творения животворил и просвещал людей (Ин 1. 4). Воплощением же Своим Он явил Свою Божественную славу «как Единородного от Отца» (Ин 1. 14). Это учение сложилось на основании записанной в Евангелии проповеди И. Х., Его чудес и всей Его жизни. Как и в синоптических Евангелиях, И. Х. часто именует Себя Сыном Божиим и Бога - Отцом Своим. Но особое внимание можно обратить на те места, где Он называет Себя Сыном, ὁ υἱός, без всяких определений, напр. «верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни» (Ин 3. 36); «Сын пребывает вечно... Сын

освободит вас» (Ин 8. 35-36). В подобных речениях И. Х. именует Себя Сыном в особом, исключительном смысле, относя это именование только к Себе, и ни к какому творению. И. Х. прямо отличает Свое Сыновство от сыновства апостолов: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему» (Ин 20. 17). Сына, бывшего предвечно с Отцом, Отец посылает в мир (Ин 5. 36-37), «чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день» (Ин 6. 39). Как «Приходящий с небес», «сшедший с небес» (Ин 3. 31, 13), но в то же время и «сущий на небесах» (Ин 3. 13), Он - «выше всех» (Ин 3. 31). «Прежде основания мира» Отец возлюбил Его (Ин 17. 24), и Он имел славу «у» Отца (παρά σοί - Ин 17. 5), а не «от» Отца (παρά σου). Посему «кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин 5. 23). Только ап. Иоанн приводит слова И. Х.: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Но и в непосредственном и в общем контексте Евангелия от Иоанна ясно, что Он это «относит к образу человеческому» (Сур. Alex. In Ioan. // PG. 74. Col. 513D). И враги И. Х. понимали, что Он «делал Себя равным Богу» (Ин 5. 18), «делал Себя Богом» (Ин 10. 33). Действительно, Он говорил: «Я и Отец - одно» (Ин 10. 30), «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14. 11; ср.: Ин 10. 38; 17. 21). Свидетельство 4-го Евангелия подтверждается др. новозаветными книгами, объединенными именем ап. Иоанна, напр.: «Всякий, пресупающий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына» (2 Ин 9). В Откровении И. Х. - «Первый и Последний», «имеющий ключи ада и смерти», «Слово Божие», «Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Откр 1. 17-18; 19. 13; 22. 13). Ап. Павел после своего обращения почитал И. Х. как Бога истинного и совершенного, существующего превечно и во времени посланного Отцом, чтобы умереть за нас грешных. Посему он называет Его: «Сущий над всем Бог» (Рим 9. 5), «рожденный прежде (πρωτότοκος) всякой твари», а не πρωτόκτιστος (сотворенный прежде), «все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол 1. 15-17). В И. Х. «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2. 3). Он - вечен и неизменен (Евр 1. 12; 13. 8). «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп 2. 6), т. е., будучи равным Богу, Он не нуждался «восхищать» это равенство, достигать его. Он - «сияние славы и образ ипостаси» Отца и держит «все словом силы Своей» (Евр 1. 3). Канон визант. литургий начинается тринитарной формулой: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор 13. 13). Понятно, что, исповедуя Божество И. Х., ап. Павел, именуя Его Господом, вкладывает в это именование то же значение, в каком в ВЗ назывался Господом Бог Яхве. Ап. Павел, многократно цитируя ветхозаветные речения, где Господом называется Бог, применяет их к И. Х. Напр., в Рим 10. 13 он относит к И. Х. то, что говорит о Боге прор. Иоиль (2. 32): «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется». В 1 Кор 1. 31 он говорит, ссылаясь на ВЗ: «...как написано: хвалящийся хвались Господом» (ср.: Иер 9. 24 и 1 Цар 2. 10). Весьма часто называя И. Х. Сыном Божиим, ап. Павел иногда особенно подчеркивает Его исключительность: «Бог послал Сына Своего (αὐτοῦ)», «Сына Своего (ἰδίου) не пощадил» (Рим 8. 3; 32), «Возлюбленного Сына Своего (τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ)» (Кол 1. 13). «Великая благочестия тайна», о которой возвещает ап. Павел, состоит в том, что «Бог явился во плоти» (1 Тим 3. 16) и «в Нем обитает вся полнота Божества

телесно» (Кол 2. 9). Он - тот Бог, Которым «создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, - все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он - начаток, первенец из мертвых» (Кол 1. 16-18). Скорбя о своих единоплеменниках, ап. Павел отмечает, что «от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный вовеки» (Рим 9. 5), и, несмотря на это, они «распяли... Господа славы» (1 Кор 2. 8).

Ошибочные учения об И. Х. стали появляться уже в апостольские времена. В той или иной степени они искажали практически все положения учения Церкви о воплощенном Сыне Божиим. Первыми на борьбу с этими лжеучениями выступили апостолы. Ап. Павел предупреждает: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2. 8). После этого предупреждения апостол говорит о «полноте Божества», к-рая «телесно» обитает во Христе (Кол 2. 9), что дает основание усматривать в философии «по стихиям мира» неверие в Божество И. Х. От заблуждений подобного рода предостерегает и ап. Иуда. «Вкрались некоторые люди, - пишет он, - издревле предназначенные к... осуждению, нечестивые... и отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд 4). По ап. Иоанну Богослову, тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос, тот «лжец» и «антихрист», отвергающий Отца и Сына, поскольку «отвергающий Сына, не имеет и Отца» (ср.: 1 Ин 2. 22-23).

II. Святоотеческие свидетельства. Апостольскую традицию исповедания И. Х. Богом продолжают мужи апостольские. В «Послании Варнавы» (см. ст. [Варнавы апостола Послание](#)) сказано: «...Он есть Господь всей вселенной, Которому прежде устройства века Отец говорил: «сотворим человека по образу и по подобию Нашему» (Быт 1. 26)... Он «восхотел пострадать за нашу душу», для чего «Ему надлежало явиться во плоти» (Barnaba. Ep. 5).



Господь Вседержитель в окружении небесных сил. Роспись лити кафолика на мон-ря Дохиар на Афоне. 1568 г.

В 1-м Послании к Коринфянам сщмч. [Климент](#), еп. Римский, называет И. Х. Господом, Который «по воле Божией отдал Свою Кровь за нас, плоть Свою за плоть нашу и душу Свою за души наши» (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 49). В приписываемом

сщмч. Клименту 2-м Послании к Коринфянам автор, обращаясь к христианам, указывает, что об И. Х. они должны мыслить «как о Боге и Судье живых и мертвых» (*Idem. Ep. II ad Cor. 1*), Который «воззвал нас из небытия к бытию» и, сжалившись «над нами, по Своему милосердию спас нас» (*Ibidem*); до Боговоплощения Он «был Духом», а затем «стал плотью», чтобы все предавшие себя Ему получили «награду в этой плоти» (*Ibid. 9*). При этом автор Послания предостерегает: «...не будем довольствоваться только тем, чтобы называть Его Господом: это не спасет нас». Господа нужно «исповедовать... делами» (*Ibid. 4*).

Для сщмч. Игнатия Богоносца И. Х.- Сын Божий и Сын Человеческий, происшедший «по плоти от рода Давидова» (*Ign. Ep. ad Eph. 20. 34*), «телесный и духовный, рожденный и нерожденный, подверженный, а затем не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (*Ibid. 7. 18-20*). Для того чтобы Он стал «Богом нашим», нужно быть «Его храмами» (*Ibid. 15. 27*) и даже пострадать за Него, если этого потребуют обстоятельства. «Подражателем страданий Бога» жаждал стать и сам сщмч. Игнатий (*Idem. Ep. ad Rom. 6. 16*).

Автор «Послания к Диогнету» (см. Диогнету послание), подобно ап. Иоанну Богослову, рассуждение об И. Х. предваряет откровением о Превечном Слове, запечатленном Богом Вседержителем в сердцах людей. Это Слово, которым Вседержитель «сотворил небеса. ...Которым все устроено, распределено и Которому все покорено», было послано к людям. Послано не для того, чтобы «показать им власть» Бога или «привести их в страх и ужас». Бог Отец послал Своего Сына «как Бога... послал как спасающий, как убеждающий, а не принуждающий. Ибо Богу не свойственно принуждение» (*Diogn. 7. 17-19*). Прежде пришествия Бога на землю, замечает автор «Послания к Диогнету», никто не знал, кто такой Бог. Поэтому те, кто называли Богом огонь, или воду, или «что-нибудь из стихий, сотворенных Богом», проповедали «ложь и обольщение», ибо «из людей никто не видел и не показал Бога». Бог «Сам Себя явил» в таинстве воплощения (*Ibid. 8. 22-23*).

Говоря об И. Х. как об Ипостасном Слове, явившемся «ради нас», мч. Иустин Философ отмечает, что и до воплощения Слово было отчасти доступно восприятию тех людей (мч. Иустин выделяет среди них «философов» и «законодателей»), к-рые оказались достойными созерцать Его. Отчасти познал Его и Сократ, т. к. Оно «то через пророков, то Само через Себя... предвозвещало будущее» (*Iust. Martyr. I Apol. 2. 10*). Обращаясь в лице Трифона к иудеям, мч. Иустин укоряет их за то, что они не приняли Христа: «Если бы вы... знали,- пишет он,- Кто есть Тот, Который назван Ангелом великого совета... у Давида - Христом и достопокланяемым Богом... у Соломона - Премудростью... если бы вы знали это, то не хулили бы Того, Который уже пришел, родился, страдал и вознесся на небо, Который опять придет, и тогда восплачутся двенадцать колен ваших. Если бы вы поняли пророческие слова, то не отвергали бы того, что Он есть Бог, Сын Единого нерожденного и неизреченного Бога» (*Idem. Dial. 126*).



Иисус Христос Ангел Великого Совета. Роспись ц. Богородицы Перивлепты в Охриде. 1294 - 1295 гг.

Сщмч. Иринея, еп. Лионский, защищает Божественное достоинство И. Х., опровергая гностицизм, дуалистическое учение к-рого исключало правильное понимание христ. триадологии и, в частности, учения о Второй Ипостаси Пресв. Троицы, воплотившейся ради спасения человека. Гностицизму сщмч. Иринея противопоставляет «апостольское предание» как защиту церковного учения от разного рода искажений. Согласно этому преданию, И. Х. «есть Бог и Господь и Царь вечный, Единородный и Слово воплотившееся, предвозвещенное всеми пророками, апостолами и самим Духом» (*Iren. Adv. haer. III 19*). Цель Воплощения сщмч. Иринея Лионский определяет словами, которые впосл. стали классическими: «Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий - Сыном Человеческим», чтобы человек, «соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (*Ibidem*).

Согласно Клименту Александрийскому, Тот, «Кто, приняв на Себя нашу страстную плоть... преобразовывает ее в бесстрастную», есть «Сын Божий... сила и всемогущество Отца, Логос Его, рожденный ранее всего» (*Clem. Alex. Strom. VII 2*). Как Бога и человека признавал И. Х. и Ориген, хотя его представления о характере соединения 2 природ во Христе, а также об особенностях человеческой души воплощенного Логоса ошибочны. «Бог,- пишет он,- рождается человеком», поэтому «Сын Божий, через Которого все сотворено, называется Иисусом Христом и сыном человеческим» (*Orig. De princip. II 6. 3*).

Комментируя один из мессианских текстов Книги прор. Исаии (Ис 7. 11), автор сочинения, приписываемого сщмч. Методию, еп. Патарскому, отмечает, что пророк предсказал «необыкновенное Боговочеловечение и безбрачное деторождение», в котором участвовали «мать земная» и «Сын небесный» (*Method. Olymp. De Simeone et Anna. 11 // PG. 18. Col. 348*).

Самым активным защитником Божественного достоинства И. Х. в период арианской смуты стал свт. Афанасий I Великий. Опровергая учение ариан о том, что Сын Божий - тварное существо, выполняющее роль посредника между Богом и тварным миром, он защищал основные положения христ. триадологии о Сыне: учение о Его Божестве, превечном рождении и единосущии Богу Отцу.

Истинный человек



Иисус Христос. Прор. Давид-псалмопевец. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. № 129-д. Л. 1 об.)

I. Свидетельства Свящ. Писания. Ветхозаветные пророчества предначертали образ Мессии как Бога и как человека. Сам Бог в Своем обетовании о спасении падших прародителей говорит о «семени» некой жены (ср.: Быт 3. 15), в к-рой «многие отцы Церкви (Иустин, Ириней, Киприан, Златоуст, Иероним и др.), основываясь на различных местах Священного Писания», усматривают не столько Еву, сколько «ту великую Жену», Которая послужила тайне Боговоплощения (*Лопухин*. Толковая Библия. Т. 1. С. 27). Мессия как человек - это потомок царя Давида (Иер 23. 5, 6). Он будет рожден Девой (Ис 7. 14) в Вифлееме (Мих 5. 2). Ему «поклонятся... все цари; все народы будут служить Ему... Будет имя Его [благословенно] вовек, доколе пребывает солнце... И благословятся в Нем [все племена земные]; все народы ублажат Его» (Пс 71. 11, 17). Очень подробно ветхозаветные пророки описывают страдания и смерть Мессии: «Он был презрен и умален пред людьми... но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... Он истязуем был, но страдал добровольно... за преступления народа претерпел казнь» (Ис 53. 3-8). В 21-м псалме о страданиях Мессии сказано: «Все, видящие Меня, ругаются надо Мною, говорят устами, кивая головою: «Он уповал на Господа; пусть избавит Его; пусть спасет, если Он угоден Ему». ...скопище злых обступило Меня, пронзили руки Мои и ноги Мои. Можно было бы перечесть все кости Мои; а они смотрят и делают из Меня зрелище; делят ризы Мои между собою и об одежде Моей бросают жребий» (Пс 21. 8-9, 17-19).

Множество свидетельств о человеческой природе И. Х. содержится в книгах НЗ. Евангелия, включающие родословие И. Х., называют Его «Сын Давида», «Сын Авраама» (Мф 1. 1). В Евангелиях подробно описывается рождение И. Х. (Мф 1. 18-25; Лк 2. 1-7), поклонение новорожденному Младенцу пастухов (Лк 2. 8-18) и волхвов (Мф 2. 11), обрезание Младенца и наречение Ему имени (Лк 2. 21), принесение Его в храм как первенца для посвящения Богу (Лк 2. 22-24). О том, что Христос не только Бог, но и человек, свидетельствует вся последующая евангельская история. Младенец «возрастал и укреплялся духом» (Лк 2. 40), Он «был в повиновении» у Своих родителей (Лк 2. 51), «крестился от Иоанна в Иордане» (Мк 1. 9), постился «сорок дней и сорок ночей», испытывал голод (Мф 4.

2), жажду (Ин 4. 7), усталость (Ин 4. 6), потребность в сне (Мф 8. 24), молился (Мф 14. 23), плакал (Ин 11. 35), праздновал Пасху с учениками (Мф 26. 17-18; Лк 22. 7), претерпел страдания и смерть (Мф 26. 37-38, 50, 59-67; 27. 11-50; Мк 14. 33-46, 55-65; 15. 1-37; Лк 22. 41-54, 63-71; 23. 1-37, 46; Ин 18. 3-12, 19-24, 28-40; 19. 1-18, 28-30).

И. Х. Сам называл Себя «Человеком» (Ин 8. 40) и «Сыном Человеческим» (Мф 24. 27, 30, 37; 25. 31; Мк 9. 12; Лк 6. 22; 9. 56; 11. 30; Ин 1. 51; 3. 13-14 и др.).

Сопоставляя И. Х. и Адама, ап. Павел пишет: «Первый человек - из земли, перстный; второй человек - Господь с неба» (1 Кор 15. 47). Говоря о Посреднике «между Богом и людьми», он указывает, что таким Посредником является «человек Христос Иисус» (1 Тим 2. 5). В проповеди, с к-рой ап. Павел выступил в афинском ареопаге, он называет И. Х. «Мужем», Которого Бог воскресил из мертвых (Деян 17. 31).



Уверение Фомы. Икона. Ок. 1500 г. Дионисий и мастерская (ГРМ)

Как истинный человек И. Х. имел духовно-телесную природу. Его тело пред смертью было помазано драгоценным маслом (Мк 14. 3-9); после смерти оно погребается в пещере (Мф 27. 58-60; Мк 15. 43-46; Лк 23. 50-55; Ин 19. 38-42). Воскресает И. Х. также с телом, хотя для Его учеников это чудо оказалось столь необычным, что они долго не верили в него, а при встрече с Воскресшим думали, что «видят духа» (Лк 24. 37). Он укорял их за это: «Что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги» (Лк 24. 38-40; ср.: Ин 20. 27). Как истинный человек И. Х. имел и душу, о чем свидетельствуют Его слова: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26. 38); и: «Отче! В руки Твои предаю дух Мой» (Лк 23. 46). По словам ап. Павла, «первый человек Адам стал душою живущею», а последний Адам (т. е. И. Х.- *Авт.*) есть дух животворящий» (1 Кор 15. 45). Употребляемые в данных случаях понятия «дух» и «душа» обозначают духовную составляющую человеческой природы. Как человек И. Х. «радовался духом» (Лк 10. 21; Ин 11. 15), сострадал людям в их горе (Ин 11. 33), любя детей, негодовал, когда их не допускали к Нему (Мк 10. 13-14), выражал гнев, видя попрание святыни (Мф 21. 12-13) или лицемерие фарисеев (Мф 23. 13-36).

II. Святоотеческие свидетельства. О двух природах И. Х. - божественной и человеческой - пишут сщмч. Климент Римский (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 49*) и сщмч. Игнатий Антиохийский (*Ign. Ep. ad Eph. 30. 34*). При этом исповедание И. Х. Богочеловеком у сщмч. Игнатия противопоставлено как тем, кто не признавали Божественное достоинство Спасителя, так и тем, кто считали Его человеческую природу призраком: «Некоторые безбожники,- пишет он,- т. е. неверующие, говорят, что Он страдал только призрачно. Сами они призрак. Зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Значит, я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?» (*Idem. Ep. ad Trall. 10*). Об И. Х. как о человеке мч. Иустин пишет, комментируя пророчество Исаии о рождении Мессии от Девы (*Iust. Martyr. I Apol. 33*).

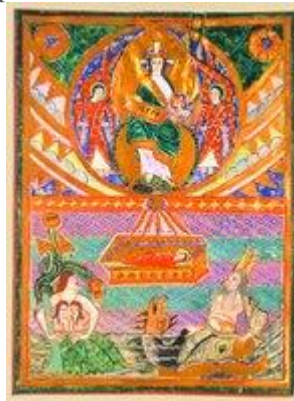
«Сын Божий, Господь наш, сущее Слово Отца,- замечает сщмч. Иринеи Лионский,- есть и Сын Человеческий, потому что имел по человечеству рождение от Марии, Которая происходила от людей и Сама была человеком» (*Iren. Adv. haer. III 19. 3*), поэтому «те, кто говорят, что Он мнимо явился и не родился по плоти и не сделался истинно человеком, доселе еще состоят под древним осуждением» (*Ibid. 18. 7*). Сщмч. Иринеи имеет в виду осуждение, которому подверглись со стороны Церкви адепты гностицизма. Необходимость Воплощения сщмч. Иринеи объясняет следующим образом. Поскольку человек «был побежден и погиб через непослушание», победить грех и «воссоздать» себя он не мог (*Ibid. 2*). «Мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие,- замечает он в другом месте,- если бы не были соединены с нетлением и бессмертием». Именно поэтому Сын Божий становится Сыном Человеческим (*Ibid. 19. 1*).

Описание человеческой природы И. Х. у свт. Григория Богослова отражает его полемику с аполлинарианством, не признававшим, что Спаситель как человек обладал высшим духовным началом, именуемым «умом» или «духом» (νοῦς): «Вместо ума достаточно Божества»,- цитирует свт. Григорий адептов этого учения. «Что же мне до этого?- продолжает он.- Божество с одной плотью... но без ума, который преимущественно отличает человека... еще не человек». Он превращается в «неразумное животное». «Итак,- заключает святитель,- соблюди целого человека и присоедини Божество» (*Greg. Nazianz. Ep. 101*).

Свт. Иоанн Златоуст также исповедует учение о подлинности человеческого естества в И. Х., противопоставляя его различным гностическим учениям. Независимо от того, признавали гностики тело И. Х. призрачным или отрицали идентичность этого тела человеческому естеству, они не признавали того, что Спаситель есть истинный человек. Свт. Иоанн обличает их, опираясь на высказывание ап. Павла: «...когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены» (Гал 4. 4). По мысли святителя, эти слова апостол написал, «заграждая уста тем, которые утверждают, что Христос прошел через Марию, как бы сквозь некоторую трубу. Если это справедливо, то нужна ли была и девическая утроба? Если это справедливо, то Христос не имеет с нами ничего общего; напротив, плоть Его различна с нашей, не одинакового с ней состава. И как же назвать Его тогда происшедшим от корня Иессеева Жезлом? Сыном Человеческим? Как назвать Матерью Марию? Как сказать, что Христос произошел от семени Давидова? Что Слово стало плотью? ...Из этих слов и из

многих других мест Писания видно, что Христос произошел от нас, из нашего состава, из девической утробы...» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 4. 3*). Гностики пытались обосновать свои христологические представления с помощью текста ап. Павла: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной...» (Рим 8. 3). Опираясь на эти слова, они утверждали, что плоть И. Х. нельзя признать человеческим телом, поскольку она была лишь подобна ему. В ответ на это свт. Иоанн замечает: «Если сказано, что Бог послал Сына «в подобии», то не думай на основании этого, что плоть Христа была иная; так как апостол сказал: «греха», то и добавил слово «подобие». Христос имел не грешную плоть, а подобную нашей грешной, но безгрешную и по природе одинаковую с нами» (*Ioan. Chrysost. In Rom. 13. 5*).

Человеческая природа Иисуса Христа



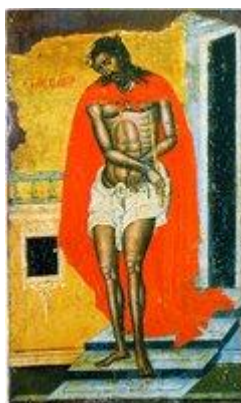
"И слово стало плотью..." Миниатюра из Евангелия еп. Бернварда Хильдесхаймского. 993 - 1022 гг. (Б-ка собора в Хильдесхайме. Hs. 18 Fol. 174r)

О том, какая природа человека соединилась с Богом Словом, в Свящ. Писании существуют прямые свидетельства. Так, в момент Благовещения арх. Гавриил говорит Пресв. Богородице: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35). Описывая совершенное И. Х. спасение человека, ап. Павел указывает, что Бог Отец «не знавшего греха... сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Ап. Петр наставляет верных: «...не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Петр 1. 18-19). Этот вопрос раскрывается в Свящ. Предании: соборных решениях, писаниях св. отцов и учителей Церкви. В определении IV Вселенского Собора исповедуется вера в И. Х., «совершенного в божестве и совершенного в человечестве (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι), истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству, и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха (κατὰ πάντα ὁμοίον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας)...» (ДВС. Т. 3. С. 48). Смысл выражений «совершенного в человечестве» и «во всем подобного нам кроме греха» получают ясное толкование в Томосе папы св. Льва Великого, его послании к архиеп. К-польскому Флавиану, одобренном Собором: «Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в Своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в

человека искунитель, и что прельщенный человек допустил в себя» (ДВС. Т. 2. С. 233). В отношении тех, «которые стараются извратить таинство домостроительства», IV Вселенский Собор «принял... соборные послания блаженного Кирилла, бывшего пастыря Александрийской Церкви, к Несторию и к восточным...» (ДВС. Т. 3. С. 47).

Греховное, поврежденное состояние человеческой природы неестественно (противоестественно) для человека, оно возникло после грехопадения и потому не является необходимым свойством человеческой природы. Прп. Иоанн Дамаскин учит о Христе: «Он воспринял всего человека и все, свойственное человеку, кроме греха (χωρὶς ἁμαρτίας), потому что грех (ἁμαρτία) неестествен и не Творцом всеян в нас» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 20(64)). Прп. Ефрем Сирий эту мысль изложил в развернутом виде: ««Поскольку тело Адама создано было ранее, чем явились в нем расстройства, посему и Христос не принял расстройства, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым придатком немощности к здоровой природе. Итак, Господь здоровою принял ту природу, здравость которой погибла, дабы человек через здоровую природу Господа возвратил себе здравость первобытной своей природы» (*Ефрем Сирий, прп. Толкование на Четвероевангелие. 1 // Он же. Творения. Т. 8. С. 12*). Ап. Павел учит, что «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной...» (Рим 8. 3), т. е. плоть (человеческая природа), воспринятая Сыном Божиим, была только подобна (ἐν ὁμοιώματι) нашей, склонной к греху плоти, но непричастна первородному греху или к.-л. греховой поврежденности. В Томосе св. Льва говорится: «Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха...» (ДВС. Т. 2. С. 233).

Учение о том, что Христос имел совершенное человеческое естество, непричастное первородному греху, является существенно важным в контексте правосл. сотериологии. Свящ. Писание свидетельствует, что Христос «заклан за нас» (1 Кор 5. 7). Это предсказывали пророки: «...Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис 53. 5). Эта ключевая сотериологическая идея была навечно запечатлена в словах Символа веры: «распятого за нас». Мысль о том, что Сын Божий стал человеком, чтобы пострадать за нас, за наши грехи, лежит в основании правосл. сотериологии. Однако страдания за нас Господа нашего Иисуса Христа были возможны только в том случае, если Он не имел необходимости страдать за Себя, т. е. если Он не имел не только личных грехов, но и греховного повреждения в Своем человеческом естестве.



"Се Человек". Икона. Нач. XVII в. (собрание Р. Андреадиса, Афины)

О совершенной безгрешности Господа ясно выражено в Свящ. Писании. Ап. Иоанн Богослов учит, что «Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν)» (1 Ин 3. 5; ср.: 2 Кор 5. 21). Ап. Павел эту мысль выразил так: «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников...» (Евр 7. 26). Согласно ап. Петру, Христос, чтобы спасти мир от греха, должен был быть «непорочным и чистым Агнцем» (1 Петр 1. 19), только при условии непорочности и чистоты (т. е. отсутствия личных грехов и греховной поврежденности естества) Он мог стать именно тем Агнцем Божиим, «Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29), «Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу» (Евр 9. 14), а Его св. Кровь могла стать искупительной для нас (Еф 1. 7; Кол 1. 14; 1 Петр 1. 18-19), стать жертвой «за грехи всего мира» (1 Ин 2. 2). (О жертве Иисуса Христа см. в ст. [Искупление](#).)

Если бы Господь имел расстроенное и поврежденное человеческое естество, то тогда Его страдания перестали бы быть спасительными для нас, ибо в этом случае они были бы уже страданиями не за нас, но, по необходимости испорченного естества, страданиями за Себя. Св. отцы категорически отвергали взгляд (напр., [Феодора](#) Мопсуестийского) о постепенно совершенствовавшемся Христе. Свт. Григорий Богослов учил: «Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела... да будет анафема: ибо то не Бог, что получило начало, или преуспевает, или усовершенствуется» (*Greg. Nazianz. Ep. 101*). Совершенство человеческого естества Спасителя означает, что оно «непорочно и нескверно; потому что врачует от позора и от недостатков и скверн, произведенных повреждением; ибо хотя воспринял на Себя наши грехи и понес болезни, но Сам не подвергся ничему, требующему врачевания» (*Idem. Or. 45*). Прп. Марк Подвижник, полемизируя с последователями Феофора Мопсуестийского и Нестория, категорически отвергал любые суждения о поврежденности плоти Христа как несовместимые с правосл. вероучением: «Мир умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа... подпала греху (ὕπὸ τῇ ἁμαρτίᾳ ἐτύχῃαν), как же она тогда могла быть отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему мнению, в искуплении... Если, как ты говоришь, плоть (Христа) была простой, нуждающейся в очищении (προσδεομένη καθαρισμοῦ), то откуда тогда нам спасение?» (*Марк Подвижник, прп. Против несториан // БСб. 1999. № 4. С. 140*). Прп. Максим Исповедник обличал Нестория за то, что он «сделал

грешником Человека, Который, по его мнению, был обожен лишь поступательно» (*Maximus Conf. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 44D*).

V Вселенский Собор (12-й анафематизм) вынес общецерковное осуждение мнения Феодора Мопсуестийского о постепенном уврачевании поврежденной плоти Христа, согласно к-рому Он будто бы «отдалялся от более дурного мало-помалу, и таким образом, преуспевая в делах, улучшился, и путем жизни стал непорочен... и после Воскресения сделался неизменяемым в помышлениях и совершенно безгрешным» (ДВС. Т. 3. С. 473).

Свт. Игнатий (Брянчанинов) учил: «Одним из трех Лиц Своих, Всесвятым Словом, Он принял человечество, зачавшись во утробе Пресвятой Девы действием Всесвятого Духа, устранив от Себя обыкновенное человеческое зачатие от семени мужского,- зачатие, сообщавшее всем человекам заразу греховную. Таким образом явился в роде человеческого непорочный Человек, каким создан праотец. Этот непорочный Человек был причастником Божественного естества, подобно первозданному, но несравненно в большей степени... Все грехи человеческие Он принял на Себя. Он мог сделать это, потому что, будучи человеком, был и всемогущим, всесовершенным Богом» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Полное собрание творений. М., 2008. Т. 2. С. 307-308*). «Нужно подчеркнуть: в Воплощении Словом воспринята первозданная человеческая природа, свободная от первородного греха,- писал прот. Георгий Флоровский. - И это восприятие не было... восприятием человеческих страданий... Спаситель уже от рождения неповинен тлению и смерти, подобно первозданному» человеку (*Флоровский. 1998. С. 183-184*). Крест страданий И. Х., по мнению прот. Г. Флоровского, является не необходимостью Его человеческой природы, но «подвигом воли» (Там же. С. 185). Этот вывод прот. Г. Флоровский делал на основании того, что И. Х., имевший природу первозданного Адама, не подверженную страданиям, мог не только не страдать, но и не умирать. Его страдания - это результат Его волевых усилий, предпринимаемых в тех или иных случаях, в зависимости от обстоятельств, и побуждающих приобщить к страданию здоровую человеческую природу. Спаситель «по свободному изволению», когда это было необходимо в сотериологических целях, вызывал в Своем здоровом человеческом естестве те или иные страдания. И. Х. в Своей земной жизни страдал не по необходимости, не по принуждению Своего человеческого естества, а добровольно. Принцип добровольности лежит в основе всего домостроительства спасения.

Прот. Г. Флоровский различал природное усвоение человечества Богом Словом и добровольное восприятие Им условий нашего падшего существования; «но не в Воплощении возьмет Он грех мира... Это подвиг воли, не необходимость природы...- утверждал он,- Спаситель подымлет и несет грех мира (скорее, чем приемлет или воспринимает) свободным изволением любви - Своей человеческой любви. И несет его так, что он не становится Его собственным грехом, не нарушает непорочности Его природы и воли. Несет его вольно - потому и имеет спасительную силу это «взятие» греха как свободное движение сострадания и любви...» (Там же). Остается тайной, когда именно Господь воспринимает условия нашего

существования. Наиболее обоснованным представляется мнение, согласно которому восприятие человеческой природы и восприятие естественного тления и смертности совершаются одновременно и должны различаться лишь логически, а не во времени.

Прп. Иоанн Дамаскин разъясняет, что тлением (φθорά) обозначается подверженность человеческим страданиям (πάθη): голоду, жажде, утомлению, смерти, отделению души от тела и т. п.; «но тление обозначает также и совершенное расторжение тела на те стихии, из которых оно сложено, и уничтожение, которое многие скорее называют и именуют истлением (διαφθорά)». Последнего «тело Господа не испытало» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 28(72)). Господь добровольно воспринял человеческие страсти (πάθη), относящиеся к тлению в первом значении. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «естественные страсти наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти испытать то, что было ей свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все - как добровольное. Ибо, желая - Он алкал, желая - жаждал, желая - боялся, желая - умер» (*Ibid.* III 20(64)).

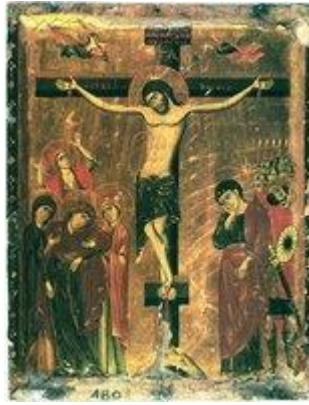
Поскольку Бог Слово в момент Боговоплощения добровольно воспринял по Своему человечеству условия нашего существования, Его человечество до времени воскресения из мертвых было актуально тленным, смертным и подверженным действию неукоризненных (непорочных) страстей, будучи при этом совершенно непричастным первородному греху и всегда оставаясь чистым от всякой греховности. «Однако после воскресения Спасителя из мертвых...- утверждает прп. Иоанн Дамаскин,- тело Господа нетленно и в первом значении; ибо через Свое тело Господь даровал нашему телу и воскресение, и последующее нетление, Сам сделавшись для нас Начатком и воскресения, и нетления, и бесстрастия» (*Ibid.* III 28(72)).

Кеносис (κένωσις)



"Се Агнец Божий". Покровец. Кон. XVII в. (ГРМ)

«...Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех...» (Рим 8. 3). Кеносис, по выражению В. Н. Лосского, «есть модус бытия посланного в мир Лица Святой Троицы, Лица, в Котором осуществляется общая Ее воля, Источник которой есть Отец» (*Лосский В. Мистическое богословие. С. 110*). Иисус Христос, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 6-8). Единородный никогда не мог быть вынуждаем к тому, что против Его воли, утверждал свт. Кирилл Александрийский, «ведь Он унизил Себя Сам (Флп 2. 7), то есть добровольно и без всякого принуждения. ...Он уничижил Себя Сам добровольно ради нас... Итак, поскольку речь идет о подлинном и действительном рождении Его от Бога Отца, человеческое не есть собственность Сына. Но, с другой стороны, оно и собственность Его, поскольку Он явился человеком, оставаясь всегда, чем был и есть и будет непрестанно, низведши Себя, ради нас, в то, чем не был» (*Сур. Alex. In Ioan. XI 9*). Свт. Григорий Богослов т. о. объяснял слова ап. Павла «страданиями навык послушанию», относящиеся к крестному подвигу И. Х.: «Как образ раба, снисходит Он к сорабам и рабам, принимает на Себя чуждый облик, всего меня в Себе нося со всем моим (ὅλον ἐν αὐτῷ ἐμὲ φέρων μετὰ τῶν ἐμῶν), чтобы в Себе истребить мое худшее (ἵνα ἐν αὐτῷ δαπανήσῃ το χεῖρον), как огонь истребляет воск, а солнце - пар земли, и чтобы я, благодаря смешению (σύγκρασιν) с Ним, приобщился к тому, что свойственно Ему» (*Greg. Nazianz. Or. 30. 6*). Для свт. Григория возрождение падшего человека в таинстве Боговоплощения - неизмеримо большее проявление Божественной любви, чем появление человека в творческом акте: «Я получил образ [Божий] и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает с нами во второе общение, которое гораздо более чудно, чем первое, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее, но сие боголепнее первого, сие выше для имеющих ум!» (*Idem. Or. 38. 13*). По выражению свт. Григория Нисского, чтобы достичь цели спасения человека, «чистый и всецелый принимает на Себя скверну естества человеческого и, понесши на Себе всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти. Видите ли меру вольной нищеты?» (*Greg. Nyss. De beat. 1*).



Распятие. Икона. Посл. четв. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

«Входя в мир», Христос обращается к Богу Отцу: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе. Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже». Т. о., разъясняется в Послании к Евреям, Он «отменяет первое, чтобы постановить второе. По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр 10. 5-7, 9-10). Евр 10. 5-7 свидетельствует о вольном самоотвержении И. Х., Его глубочайшем смирении, безусловном послушании и покорности воле Божией ради спасения человека. Вольные страдания, мучения, скорби до смерти крестной принял Спаситель во искупление человека (ср.: Ис 53. 4-8). «...Христос пострадал за наши грехи, не быв причастен никакому греху, по слову апостола Петра... (1 Петр 1. 18-19). Также и Иоанн Креститель свидетельствует, что Иисус Христос, будучи Сам невинен и безгрешен, пострадал за грехи наши. Вот его слова: се Агнец Божий, вземляй грехи мира (Ин 1. 29). Пострадал же Он добровольно, как Сам говорит... (Ин 10. 18)» (Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Серг. П., 1995. Вопр. 45. Отв.). В Ин 10. 17-18 содержится утверждение Самого Спасителя о вольном характере Его самопожертвования, которое целиком в Его власти: «...Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее». В Томосе свт. Льва сказано: «...то истощание, по которому невидимый соделался видимым и по которому Творец и Владыка всех тварей восхотел быть одним из человеков, было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества» (ДВС. Т. 3. С. 233). (Подробнее см. в ст. [Кеносис](#).)

Обожение человеческой природы И. Х.

Человеческая природа Бога Слова находилась в состоянии обожения с момента Его воплощения. Бог Слово приходит в мир, чтобы вернуть человеку утраченную им благодать Божию. Согласно свт. Афанасию Великому, если бы Он просто хотел явиться людям, то мог бы совершить Свое Богоявление посредством иного, совершеннейшего «тела»; но Он приемлет на Себя «тело, нечуждое нашему» (Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 8). Божие Слово «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Ibid. 54) - это высказывание, принадлежащее свт. Афанасию, в «Словах о богословии» уточняет и разъясняет свт. Григорий Богослов: человек становится богом «настолько же, насколько» Бог стал человеком (Greg. Nazianz. Or. 29. 19). Т.

о. устанавливается прямая связь не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком и человек становится богом, - это уточнение свт. Григория Богослова направлено против ереси Аполлинария: если Бог не стал всецелым человеком, то и человек не может всецело стать богом. Вера в обожение предполагает веру во Христа как всецелого человека, с умом, душой и телом (подробнее см. в ст. [Григорий Богослов](#)).



"Единородный Сыне". Икона. 1-я пол. XVII в. (Музей икон, Реклингхаузен)

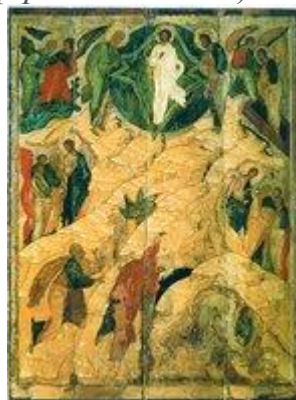
Состояние обожения человеческой природы И. Х. было обусловлено рядом факторов, к-рые в жизни обычного человека отсутствуют. Прежде всего рождению Богомладенца предшествовала многовековая ветхозаветная история, в к-рой непрерывно и целенаправленно осуществлялась мессианская идея избрания: «Все развитие Ветхого Завета с его последовательными избраниями - избранием Ноя, избранием потомства Авраама, избранием народа израильского, избранием колена Иудова, избранием дома Давидова; с его законом, охранявшим чистоту народа Божия, с благословением избранного потомства, вся эта священная история есть провиденциальный и мессианский процесс» (Лосский В. Мистическое богословие. С. 106). Цель этого процесса - «предуготовление... Той, Которая должна была «взаимодать» Свою человеческую природу, дабы осуществилась тайна воплощения» (Там же). Смысл «предуготовления» может быть понят исходя из представлений о родовом грехе и его наследовании последующими поколениями (см. ст. [Грех](#)). Хотя ответственность за родовой грех, равно как и за грех первородный, не распространяется на потомство, его последствия отрицательно сказываются на членах рода. Родовой грех разлагает потомков рода, делая их природу духовно ослабленной и легко уязвимой грехом. Его последствия усугубляют последствия первородного греха. Поэтому род «строптивый и развращенный» (Втор 32. 5) не может быть наследником Божественных обетований. Для осуществления своих провиденциальных целей Бог всегда избирает «род праведных» (Пс 13. 5). Такое избрание как раз и описывается в ВЗ. Оно сопровождалось очищением избранного рода от последствий родовых грехов. Ко времени рождения Пресв. Богородицы процесс очищения фактически был завершен. Поэтому Дева Мария не испытывала на Себе действий родового греха. Ее исключительная личная святость, не доступная никому из людей и сделавшая Ее «честнейшей» херувимов и несравненно более славной, чем серафимы, послужила тому, что Ее человеческое естество стало обожненным. Зачатие И. Х. «от Святого Духа и Марии Девы» было исключительным

и неповторимым: «Сей самый Дух сошел на Святую Деву Марию. Ибо когда Христос Единородный должен был родиться, сила Всевышнего осенила Ее и Дух Святой, нашедший на Нее, освятил Ее, дабы возможно было Ей приять Того, через Которого все произошло. ...нескверно и чисто сие рождение» (*Cyr. Hieros. Catech.* 17. 6). И. Х. был во всем подобен нам, кроме греха (ср.: Евр 4. 15), потому что человечество Иисуса Христа создано Словом, не от человеческого семени Он стал человеком (*Greg. Nazianz. Carm. dogm.* 9); свт. Григорий Богослов именует Иисуса Христа «самосозданным человеком» (αὐτοπαῦγής βροτός - Ibidem). «...Ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего Бога, Сын Божий, единосущный со Отцом, осенил Ее, как бы божественное семя, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе плоть, одушевленную душою, одаренную как разумом, так и умом, начатки нашего смешения; не по образу рождения через семя, но творческим образом, через Святого Духа» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 2(46)). Прп. Максим Исповедник утверждает, что «Тот, Кто восстановил, или, говоря точнее, обновил нашу природу и возвел ее к первозданной красоте, красоте неповрежденности, посредством усвоенной от нас Своей Плоти, святой и наделенной разумной душой, в щедротах Своих наделил ее обожением, лишиться которого было совершенно невозможно и которое в полноте распространилось в Самом воплотившемся Боге...» (*Maximus Conf. Ambigua* // PG. 91. Col. 1320). Согласно прп. Максиму, обожение человеческой природы Иисуса Христа относится к воплощению (*Ibid.* Col. 1280, 1289). «...В одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает...» - пишет В. Лосский. - Человечество Христа - это с самого момента воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа» (*Лосский В. Мистическое богословие.* С. 107, 110).

Соединение двух природ в И. Х.

В Томосе свт. Льва утверждается: «...при сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одно Лицо (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*) воспринято величием уничижение, могуществом немощь, вечностью смертность. ...Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба» (ДВС. Т. 3. С. 233, 234). Учение Церкви о соединении природ во Христе сформулировано в догматическом определении *Вселенского IV Собора*: «...последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно (ἀσυγχύτως), неизменно (ἀτρέπτως), нераздельно (ἀδιαρέτως), неразлучно (ἄχωρίστως) познаваемого,- так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась,- не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа» (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). Р. 129-130; ДВС. Т. 3. С. 48). Это определение явилось ответом Церкви на вопрос, в течение длительного времени ею обсуждавшийся: как следует

понимать соединение во Христе божественной и человеческой природ? Оно было составлено с учетом понимания ипостасного соединения св. отцами и богословами дохалкидонского периода, что подтверждается существованием еще до определения IV Вселенского Собора выражений, почти дословно повторенных в Халкидонском оросе: «Христос, после Воплощения, состоит из двух естеств в одной Ипостаси и одном Лице» - эти слова были произнесены архиеп. Флавианом на К-польском Соборе 448 г. (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). Р. 114; ДВС. Т. 2. С. 105). Халкидонское вероопределение, давшее положительное разрешение христологической проблемы, было результатом труднейших согласований между полемизировавшими сторонами, в его основание легли также формула согласия 433 г. и исповедание К-польского архиеп. Флавиана 448 г. (Мейендорф. 2000. С. 28).



Преображение Господне. Икона. 2-я четв. - сер. XVI в. (НГОМЗ)

IV Вселенский Собор постановил исповедовать И. Х. «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого» - при описании соединения двух естеств были использованы «отрицательные» термины. Протопр.

Иоанн [Мейендорф](#) пишет о католической умеренности и смирении, проявленных в соборном определении: среди терминологических тонкостей Собор сумел сохранить элемент таинственности; единство двух природ определено 4 отрицательными наречиями, которые, осуждая 2 противоположные ереси, несторианство и евтихианство, «исключали всякую попытку полностью объяснить в человеческих понятиях самую тайну Воплощения» (Там же. С. 30).

Согласно соборному оросу, божественная и человеческая природы соединились во Христе «в одно Лицо и в одну Ипостась». Описания Лица и Ипостаси Собор не дает. Это описание появилось позже, в процессе рецепции Халкидонского ороса и последующего развития христологического богословия.

В результате ипостасного соединения произошло взаимопроникновение природ (περιχώρησις) и обмен свойств, следствием чего было обожение человеческой природы (θέωσις), т. е. ее обогащение Божественными свойствами без потери своих. И. А. Орлов так передает понимание образа соединения природ прп. Максимом Исповедником: образ ипостасного существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) природ Иисуса Христа выражается на языке прп. Максима понятием περιχώρησις εἰς ἀλλήλας - «взаимопроникновение друг в друга», обозначающим взаимное проникновение природ: «будучи ипостасно соединены, природы Христа до того тесно

переплетаются между собою, что как бы взаимно проникают друг друга. Следствием такого взаимоотношения природ является ἀντίδοσις ἰδιωμάτων (= reciprocatio) - «общение свойств» той и другой природы, или - как принято называть - communicatio idiomatum; дальнейшее следствие взаимного проникновения природ есть θέωσις - «обожение» человеческой природы». Но περιχώρησις лишь логически предваряет и обуславливает ἀντίδοσις и θέωσις, а последние представляют лишь логическое следствие περιχώρησις; в действительности все они даны сразу (Орлов. 1888. С. 151; ср.: *Maximus Conf. Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 297A; *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 18(62); III 21(65); *Greg. Nazianz. Or.* 30; ср.: *Maximus Conf. Mystagogia.* 2). Прп. Максим впервые ввел в богословский язык термин περιχώρησις (см.: *Prestige G. L. God in Patristic Thought.* L., 1952. P. 291; *Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Lund, 1965. P. 23-49).

«Плоть же Господня из-за чистейшего соединения со Словом, то есть ипостасного, обогатилась божественными действиями, никоим образом не потерпев лишения своих природных свойств, ибо она совершала божественные дела не своим собственным действием, но из-за того, что соединенное с нею Слово через нее обнаруживало Свою силу. Ведь раскаленное железо жжет, владея силою жжения не вследствие природного условия, но приобретя его от своего соединения с огнем» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 17(61)).

Общение свойств

Соединение природ во Христе таково, что не нарушается их различие и каждая сохраняет свои свойства. Вместе с тем оно является настолько нераздельным, что каждая из природ совершает свои действия только «с участием» др. природы (*Ibid.* III 3(47)). Это служит основанием к взаимному общению (ἀντιμεθίστασις τῶν ἰδιωμάτων - букв. взаимозамена наименований; лат. эквивалент - communicatio idiomatum) свойств в Ипостаси Христа. Общение свойств состоит в том, что свойственное Богу приписывается человеку и свойственное человеку приписывается Богу. Ап. Павел пишет применительно к Богу Слову: «...Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены...» (Гал 4. 4). В этом же смысле ап. Павел говорит, что если бы «власти века сего» познали премудрость Божию, «то не распяли бы Господа славы» (1 Кор 2. 8). Человека в И. Х. он называет «Господом»: «второй человек - Господь с неба» (1 Кор 15. 47), а Христа - «человеком»: «...един... посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус...» (1 Тим 2. 5; ср.: Рим 5. 15). Введенные именованья человека Богом, а Христа человеком в посл. послужили поводом к появлению концепции т. н. переноса имен. Ипостасное «единение,- пишет Феодорит Кирский,- делает имена общими, но общность имен не сливает естеств» (*Theodoret. Ep.* 131. 98-99), а это, по свт. Григорию Нисскому, позволяет совершать «поставление одних имен на место других» (*Greg. Nyss. Ad Theoph.* 3. 1). Имя Христос означает «Помазанник», а «следствием этого помазания,- пишет свт. Григорий Богослов,- является то, что Помазующий именуется человеком, а помазуемое делается Богом» (*Greg. Nazianz. Or.* 30 // PG. 36. Col. 132).

Взаимообщение свойств в И. Х. и перенос имен позволяют свт. Григорию говорить о распинаемом Боге (*Idem. Or.* 45 // PG. 36. Col. 661), о крови Бога и Его смерти (*Ibid.* Col. 649), о Боге погребенном и воскресшем (*Idem. Or.* 22 // PG. 35. Col. 1145).

Но при этом он подчеркивает, что «подобные наименования берутся совместительно, так что под частью разумеется целое» (*Idem. Ep. 101 // PG. 37. Col. 189*).

Итогом святоотеческого обсуждения этой темы является учение о взаимном общении свойств, содержащееся в «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина. Прп. Иоанн указывает, что естества во Христе «связываются через Ипостась, имея одну сложную Ипостась, по которой Он различается и от Отца, и от Духа, и от Матери, и от нас» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 3(47)*). Далее прп. Иоанн отмечает, что самым по себе естествам Бога и человека, взятым отдельно от Ипостаси, нельзя приписывать никаких дополнительных свойств: «...говоря о Божестве, мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству (ведь мы не говорим, что Божество страстно или сотворено). Но и плоти, или человечеству, мы не приписываем свойств Божества (ведь мы не утверждаем, что плоть, или человечество, - несотворенна)». В отношении же Ипостаси, в к-рой соединились божественная и человеческая природы, «называем ли мы ее по обоим или по одной из частей, мы придаем ей свойства обеих природ. Ибо Христос, - что есть и то и другое вместе, - называется и Богом, и человеком, и сотворенным, и несотворенным, и страстным, и бесстрастным. И когда Он именуется по одной из частей Сыном Божиим и Богом, Он принимает свойства сосуществующей природы, то есть плоти, именуясь страстным Богом и распятым Господом славы (1 Кор 2. 8) - не поскольку Он есть Бог, а поскольку Он же есть и человек. И когда Он именуется человеком и Сыном человеческим, Он принимает свойства и украшения Божественной природы: предвечный младенец, безначальный человек - не поскольку Он есть младенец и человек, но поскольку, будучи предвечным Богом, Он в последние времена (Евр 1. 2) стал Младенцем. И таков образ взаимообмена, когда каждая из двух природ передает другой то, что ей свойственно из-за тождества Ипостаси и взаимопроникновения их друг в друга» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 4(48)*).

Учение Аполлинария Лаодикийского

Одним из тех, кто поставили вопрос о соединении во Христе божественной и человеческой природ и пытались его разрешить, был Аполлинарий (младший), еп. Лаодикии Сирийской. Однако его попытка оказалась неудачной, поскольку в своих христологических рассуждениях он стремился выразить рационально «великую тайну благочестия». Для Аполлинария соединение истинного Бога и истинного человека невозможно в принципе, поскольку и Тот и другой, являясь личностями и обладая свободной волей, после соединения могут расходиться в своих проявлениях и даже вступать в противоречие. Это возможно и в силу греховного ослабления человеческого духа, зачастую руководствующегося в своих устремлениях не духовными, а душевными запросами. Такой «дух» («ум», νοῦς), по мнению Аполлинария, непригоден для участия в спасении, поэтому в И. Х. он был заменен духом (умом) Божественным, или Логосом. Замена не внесла принципиальных изменений в человеческую природу И. Х., поскольку свобода воли в ней осталась, с той лишь разницей, что она проявляла себя через Божественный Логос. Человеческое естество в христологии Аполлинария оказалось усеченным; в отсутствие духовного начала оно превратилось в «плоть». Эту плоть и сам

Аполлинарий не считал подлинной человеческой природой. Он признавал только одну природу, составленную Богом и плотью. Отсюда его приобретшая в посл. широкую известность формула: «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Учение Аполлинария было отвергнуто II Вселенским Собором, но вопрос о соединении в одном Лице Богочеловека двух природ представлял большую сложность для уяснения и точного выражения. Лишь в IV в. против Аполлинария отцы Церкви, и более всех свт. Григорий Нисский (Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) - *Greg. Nyss. Adv. Apollin.*) и свт. Григорий Богослов (Послания к Кледонию и Нектарию - *Greg. Nazianz. Ep. 101, 102, 202*), раскрывали правосл. учение о единстве двух природ в одной Ипостаси, о полноте воспринятого и спасенного человечества во Христе. (См. также ст. Аполлинарианство.)

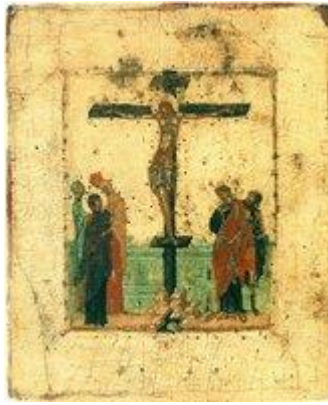
Несторианство

К учению Аполлинария критически относилась вся Антиохийская богословская школа. Однако в недрах этой критики появилась не только здоровая оппозиция аполлинарианству, в ней зародилось движение, в процессе своего развития разработавшее такую христологическую концепцию, которая в посл. стала не менее опасной для Церкви, чем аполлинарианство. Это движение и эта концепция получили название «несторианство» (по имени Нестория, архиеп. К-польского). Поводом к его появлению в V в. послужила борьба с аполлинарианством, к-рую в Сирии вели Диодор, еп. Тарсийский, и Феодор, еп. Мопсуестийский. В отличие от Аполлинария они исповедовали в И. Х. истинную и полную человеческую природу и учили, что Бог Слово воспринял совершенного человека. Однако они заблуждались в отношении соединения двух природ в И. Х.; это соединение казалось им условным и относительным. Согласно Феодору, Бог Слово принял плоть, но не стал плотью, т. е. не воплотился: в человеке Иисусе Логос обитал по благоволению (*Theod. Mops. Fragm. de incarn. XIV // PG. 66. Col. 989*). Богословские идеи Диодора и Феодора были усвоены их учеником, К-польским архиеп. Несторием. В его взглядах не было ничего принципиально нового по сравнению с христологией его учителей. Известность Нестория и его еретических воззрений объясняется тем, что он занимал столичную епископскую кафедру. Как и его учителя, он, трактуя соединение природ в И. Х., проводил строгое различие между «храмом» (человеком Иисусом) и «живущим в нем» (Богом Словом); между «Вседержителем Богом» и «спокланяемым человеком». И хотя он говорит о некоем «лице единения» в И. Х., это лицо не может создать Богочеловеческое единство, провозглашенное IV Вселенским Собором. Лицо (πρόσωπον), являющееся у Нестория началом единения, не синоним ипостаси (ὕποστασις). Здесь он использует πρόσωπον, по-видимому, в его первоначальном значении, именно как «внешность», «внешний вид». В результате во Христе он признает πρόσωπον ὡς ὅσος как общее Лицо Божества и человечества, объединяющее два лица, Сына Божия и Сына Человеческого. (Подробнее см. ст. Вселенский III Собор, разд. «Богословие Собора».)

Христология свт. Кирилла Александрийского

В защиту правосл. учения о соединении двух природ в И. Х. выступил свт. Кирилл, архиеп. Александрийский. Для него было очевидно, что несторианское

понимание соединения, фактически превращавшее И. Х. в благодатного человека, сводило на нет сущность христологии, а вместе с ней и сущность сотериологии. Несторианское единство, существовавшее, как говорил ересиарх, и «в пророках», было слишком слабым, чтобы вырвать сам корень греха и полностью возродить человека. Поэтому все внимание в борьбе с появившимся лжеучением свт. Кирилл сосредоточил на единстве двух природ как единстве ипостасном. Во 2-м послании к Несторию свт. Кирилл утверждал: «...естества, истинно соединенные между собою, хотя различны, но в соединении обоих сих естеств есть один Христос и Сын. ...Он ради нас и ради нашего спасения родился от жены, соединив с Собою, по Ипостаси, человечество (καθ' ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον)... Его тело благодатию Божиею, как говорит Павел, за всех вкусило смерти (Евр 2. 9), то говорим, что оно за всех претерпело смерть; не то, что оно подверглось смерти по своему естеству - говорить и думать так было бы безумно,- а то, что Его тело, как я сказал уже выше, вкусило смерть». 2-е послание свт. Кирилла к Несторию, «Καταφλουαρῶσι μὲν, ὡς μανθάνω» (АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 25-28; ДВС. Т. 1. С. 144-147), отцы III Вселенского Собора признали согласным с Никейской верой. В 3-м послании к Несторию, содержащем 12 глав (анафематизмов), опровергающих ересь последнего, говорится: «2. Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотию по ипостаси и что посему Христос един с Своею плотию, т. е. один и тот же есть Бог и вместе человек: да будет анафема. 3. Кто во едином Христе, после соединения, разделяет ипостаси, сопрягая их только связью (συναφεΐα) по достоинству или же по господству и могуществу, а не лучше, по естественному соединению (συνόδοι τῇ καθ' ἑνωσιν φυσικήν): да будет анафема. 4. Кто изречения евангельских и апостольских писаний, глаголемые или о Христе святыми, или Им о Себе Самом, распределяет на два лица или ипостаси, и одни прилагает к человеку, мыслимому особо от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному слову Божию: да будет анафема». «12. Кто не исповедует Слово Божие пострадавшим плотию, и распятым плотию, и смерть вкушившим плотию, ставшим перворожденным из мертвых (Кол 1. 18), так как Он есть жизнь и животворящий, как Бог: да будет анафема» (АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 35-42; ДВС. Т. 1. С. 197-199). В послании утверждается единство Лица и Ипостаси Иисуса Христа (суждения совр. исследователей о 2-м и 3-м посланиях свт. Кирилла в связи с догматическим содержанием постановлений Собора см. в ст. [Вселенский III Собор](#)). Отрывки из сочинений свт. Кирилла были прочитаны отцам IV Вселенского Собора, свое отношение к учению свт. Кирилла о вочеловечении Бога Слова, о разности, неслитности естеств в одном Лице Иисуса Христа они выразили в восклицаниях: «Вечная память Кириллу!», «Эта вера истинная. Мы православные так мудрствуем. Эта вера отеческая!» (ДВС. Т. 2. С. 242).



Распятие. Икона. Посл. треть XIV в. (ГТГ)

В учении о двух природах во Христе свт. Кирилл использовал формулу, приписывавшуюся свт. Афанасию Александрийскому, в действительности же аполлинарианскую: *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (одна природа Бога Слова воплощенная). В результате у него, как замечает В. В. Болотов, «Христос, Бог Слово есть *μία φύσις σεσαρκωμένη*, единственный центр (субъект) всей личной жизни Богочеловека... а потому все факты и определения относятся к этому подлежащему... страдания - Его собственные страдания по плоти, потому что это - страдания Его собственной плоти (*τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα*), хотя Он по Божеству бесстрастен» (Болотов. Лекции. Т. 4. С. 187). «...Богослов,- разъясняет Болотов,- должен смотреть на это единение с точки зрения именно единства, а не констатировать двойство в этом живом целом и не распределять факты и наименования по природам так, что из этого происходит опасение за сознание их истинного единства: лишь в отвлеченном мышлении допускается различать эти две природы и преимущественно как *τὰ ἐξ ὧν* (т. е. рассматривая их в момент до соединения)» (Там же. С. 186-187). Однако употребление формулы: *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* - дало повод Несторию выступить с анафемой против свт. Кирилла, обвиняя его в том, что он принимает одну природу и Богу Слово приписывает страдания как по человечеству, так и по Божеству (Там же. С. 186). Для свт. Кирилла слова *ὑπόστασις* и *φύσις* (впрочем, как и для Нестория) были еще очень близки: *μία φύσις* не означало у него слияния Божества и человечества во Христе, или поглощения второго первым, или безразличия между ними (Там же. С. 187-188). Для тех же целей, для к-рых свт. Кирилл использовал выражение *μία φύσις*, он употреблял и выражение *μία ὑπόστασις* (Cyr. Alex. Ep. 3 ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 38. 22; *Idem. Adv. Nest.* 2. 8 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 46. 29; ср.: *Leont. Byz. Fragm.* // PG. 86. Col. 2012), так что в этом случае *μία φύσις* = *μία ὑπόστασις*. Халкидонским Собором термин свт. Льва *persona* был переведен как *ὑπόστασις*, V Вселенский Собор в 8-м анафематизме против еретиков разъяснил и оправдал правосл. понимание термина *μία φύσις*, в дальнейшем он постепенно вышел из богословского употребления. (См. также ст. [Кирилл](#), свт., архиеп. Александрийский; о значении и употреблении терминов *φύσις* и *ὑπόστασις* см. в ст. [Ипостась](#).)

Ипостась в И. Х.

Единство двух природ во Христе совершилось в Ипостаси Бога Слова. Согласно халкидонскому вероопределению, при этом соединении не нарушается различие природ и сохраняется свойство каждой. V Вселенский Собор анафематствовал тех, кто не исповедуют, что «соединение Бога Слова с плотью, одушевленную словесной и разумной душой, совершилось по сочетанию, или по ипостаси (κατὰ σύνθεσιν ἡγουν καθ' ὑπόστασιν), как учили святые отцы, и что поэтому в Нем одна Ипостась, которая есть Господь Иисус Христос, один из Святой Троицы». Разъясняя при этом, что последователи Аполлинария и Евтихия принимают соединение по слиянию (κατὰ σύγχυσιν), а единомышленники Феодора и Нестория вводят относительное соединение (σχετικὴν), Собор отверг эти ереси, подтвердив, что исповедует «соединение Бога Слова с плотью по сочетанию, то есть по ипостаси. Ибо соединение по сочетанию в тайне (воплощения) Христа не только сохраняет неслиянным то, что соединилось, но не принимает и разделения» (АСО. Т. 4. Vol. 1. Р. 241; ДВС. Т. 3. С. 471).

Уже в III в. у Ипполита Римского упоминается, что «плоть [Христа] не могла сама по себе существовать (ὑποστᾶναι) без Логоса, ибо в Логосе она имеет устройство» (*Hipp. Contr. Noet.* 15). В IV в. об этом писал Августин, к-рый, исходя из тринитарного учения, рассматривал единство Лица Иисуса Христа не как результат соединения двух ипостасей, а как следствие восприятия человеческой природы в единство предсуществующего Лица Слова Божия: «Неизреченным и уникальным восприятием человек был принят в единство Лица Слова Божия (*in unitatem personae Verbi Dei*), то есть единородного Сына Божия; причем Слово неизменно сохранило Свою природу» (*Aug. Ep.* 169. 7 // *PL.* 33. Col. 745; ср.: *Idem. In Ioan.* 74. 3: «*in unitatem personae unigeniti assumptus est homo*»; *Idem. Enchirid.* 11, 13; *Idem. De Trinit.* XIII 19; *Idem. De gest. Pelag.* 14. 32; *Idem. Contr. Maxim. arian.* I 19 // *PL.* 42. Col. 757).



"Ты иерей во век по чину Мелхиседекову". Икона. Сер. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен)

Прп. Иоанн Дамаскин учит: по Воплощении «Ипостась Бога Слова сама стала Ипостасью для плоти...» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 7(51)). «...Одна и та же Ипостась Слова, сделавшись Ипостасью обеих природ, и не допускает того, чтоб одна из них была лишена Ипостаси, и не позволяет, конечно, и того, чтоб они были

разноипостасными по отношению друг к другу, ни того, чтоб Ипостась принадлежала иногда этой природе, а иногда той, но она всегда нераздельно и неразлучно есть Ипостась обеих, не распадаясь и разделяясь на части и не распределяя одной части Себя этой природе, а другой части - той, но будучи бесчастно и целокупно Ипостасью и той и этой. Ибо плоть Бога Слова не произошла со своею собственной ипостасью и не стала другой ипостасью помимо Ипостаси Бога Слова, но, получив существование в Ней, она скорее стала воипостасною...» (Ibid. III 9(53)).

Богословам VI в. Иоанну Грамматику Кесарийскому и Леонтию Византийскому принадлежит введение в богословский язык понятия «воипостасное» (ἐνυπόστατον), с помощью которого они объясняли существование безипостасной человеческой природы во Христе. «...Мы не характеризуем нашу сущность во Христе в том смысле, что она есть воипостасное в значении ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом (πρόσωπον), но в том смысле, что она есть и существует» (Ioan. Caes. Apol. Concil. Chalced. IV 6). Здесь Иоанн под словом «воипостасное» подразумевает «существующее реально».

Наряду с употреблением слова «воипостасное» в значении реально существующего Леонтий Византийский допускает в нем значение существующего в чем-либо (ὕποστυναι ἐν) и говорит о человечестве Христа, существующем в Логосе: «Мы говорим, что человечество Спасителя от начала Воплощения существовало не в своей особенной, но в Ипостаси Слова (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει)» (Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych. // PG. 86α. Col. 1368A). Леонтий, с одной стороны, отвергает предсуществование человечества Христа, но, с др. стороны, отвергает «одну ипостась из обеих» как несторианское представление (Idem. Sol. argument. Severi. 8 // PG. 86β. Col. 1944D-1945A). В таком значении богословие «воипостасного» явилось результатом истолкования христологии IV Вселенского Собора с применением богословского языка свт. Кирилла, архиеп.

Александрийского. Халкидонский Собор провозгласил ипостасное соединение двух природ Христа в одном лице Бога Слова, оставив необъясненным, каким образом человеческая природа Христа могла быть совершенной, не имея своего собственного лица. Согласно Леонтию Византийскому, природа может быть «воипостазированной» в иноприродной ипостаси, оставаясь при этом совершенной природой. Человеческая природа во Христе, т. о., хотя и не имела особого человеческого лица, оставалась совершенной природой. С помощью богословия воипостасного удалось объяснить ипостасное соединение двух природ в одном лице Христа, устранив опасность уклонения в монофизитство, а также показать самобытность человеческой природы, избежав опасности уклонения в несторианство. «Ипостась и воипостасное - это не одно и то же, точно так же, как иное - сущность и иное - «всуществленное» (ἐνοῦστυον). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное - сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι) лицо, а воипостасное означает то, что не является акциденцией (συμβεβηκός)» (Idem. Contr. Nestor. et Eutych. 1 // PG. 86A. Col. 1277). Прп. Максим Исповедник различал значения слова «воипостасное»: 1) общее по сущности, т. е. вид, самостоятельно и действительно существующий в индивидах; 2) то, что соединяется, составляется с чем-то другим,

отличным от него по сущности, образуя одно лицо и одну ипостась, будучи непознаваемым само по себе, т. е. в отдельности (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 149*). Прот. Г. Флоровский пишет о христологическом приложении принципа ««Во-ипостасность» есть реальность в иной ипостаси» (*Флоровский. Вост. отцы V-VIII вв. С. 123*). Так, прп. Иоанн Дамаскин указывал: «Плоть Господа, не существующая сама по себе (μὴ ὑποστᾶσα καθ' αὐτήν) ни в один момент времени, есть не ипостась, но скорее воипостасное, ибо, будучи воспринята в Ипостаси Бога Слова (ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑλέστη), она ею была осуществлена и обрела и имеет ее своей ипостасью» (*Ioan. Damasc. Dialect. 45*). Человеческая природа Христа, т. о., обретает свое конкретное, частное бытие в Божественной Ипостаси Бога Слова.

В послехалкидонский период получил распространение термин «сложная ипостась» (σύνθετος ὑπόστασις); впервые его употребил Леонтий Иерусалимский, он встречается у свт. Софрония Иерусалимского, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Леонов. 2005. С. 190-191*). Термин употребляется в документах V Вселенского Собора.



Иисус Христос. Икона. XIII в. (ГЭ)

Св. Софроний I, патриарх Иерусалимский, в христологии является прямым последователем V Вселенского Собора: в соборном послании, представляющем его исповедание веры, прочитанном в 11-м деянии VI Вселенского Собора, он осуждает «невежд Евтихия и Нестория», из к-рых «один избегает исповедовать двойство естеств, а другой затрудняется исповедовать одно воплощенное естество Бога Слова и боится говорить, что у Него одна сложная Ипостась» (АСО II. Vol. 2(1). Р. 436; ДВС. Т. 4. С. 148). «Мы... проповедуем ипостасное снисхождение Слова в плоть... и воплотившееся Слово почитаем за единого Христа и Сына и единую Его Ипостась называем сложною (κα μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν λέγομεν σύνθετον)...» (АСО II. Vol. 2(1). Р. 436; ДВС. Т. 4. С. 148). Говоря о «едином», появившемся в результате соединения божественной и человеческой природ, свт. Софроний указывает на то, что «оно затем уже не разделяется и, не допуская рассечения или изменения, показывает, из чего состоит. Это есть Ипостась и Лицо сложное (ὑπόστασις τοῦτο τυγχάνει κα πρόσωπον σύνθετον)» (АСО II. Vol. 2(1). Р. 440; ДВС. Т. 4. С. 149). Прп. Максим Исповедник традиционно связывает «сложную ипостась» с единым целым Христом. Ее сложность для него обусловлена тем, что Христос был всецело Богом и всецело человеком. Вместе с тем он утверждает, что Божество и

человечество настолько тесно соединились в единой сложной ипостаси Христа, что Он, будучи «одним из Святой Троицы», стал также «одним из человеков»: «Согласно отцам, Он есть единая сложная ипостась, по которой Он есть всецело Бог и один из Святой и всехвальной Троицы, с человечеством в силу Божества, и Он же всецело человек и один из человеков, с Божеством, в силу человечества» (*Maximus Conf.* Ep. 13 // PG. 91. Col. 525C). По словам исследователя творчества прп. Максима Ж. К. Ларше, «сложная ипостась» не представляет собой новой ипостаси, появляющейся в результате соединения, «но это сама Ипостась Сына Божия, Единого от Святой Троицы» (*Ларше.* 2007. С. 30-31). Прп. Максим говорит, что природы, «соединившись, вместе образуют (συντελεῖν) одно Лицо Сына и одну Ипостась» (*Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 469D). Ларше поясняет, что «образуют» - значит, она происходит из их сочетания, как единое целое из частей: понятие «образовывание» означает не то, что ипостась до соединения была несовершенной, но то, что после соединения она является ипостасью не только божественной природы, но и человеческой (*Ларше.* 2007. С. 31; см.: *Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 489C, 492D-493A; Ep. 13 // Ibid. Col. 525D-529A; Ep. 15 // Ibid. Col. 556CD). «Мы ведь утверждаем, что общей у плоти и Божества сделалась, по неизреченному соединению, единая Ипостась Христа, составленная их схождением по природному, или истинному и действительному, соединению. Общей же,- говорит прп. Максим,- я ее называю, потому что это - одна и та же самая, собственной ипостась частей, возникшая из соединения, вернее же - одна и все та же ныне и прежде Ипостась Слова; только прежде она была беспричинна, проста и несложна, а потом по причине принятия умно одушевленной плоти стала, не меняясь, воистину сложной» (*Idem.* Ep. 15). Т. о., прп. Максим поясняет, что Ипостась Христа как до, так и после воплощения остается одной и той же без изменения, т. е. сама в себе она не претерпевает никакого изменения. Для нее изменяется лишь то, что после воплощения она становится также Ипостасью воспринятой ею человеческой природы.

Прп. Иоанн Дамаскин, как замечает прот. Г. Флоровский, писал «на исходе христологической эпохи», поэтому он подводит итоги всей вост. христологии (*Флоровский.* Вост. отцы V- VIII вв. С. 241). Уже как само собой разумеющееся он использует понятие «сложная ипостась» для того, чтобы охарактеризовать единство Христа: «Один Христос - сложная ипостась (ἡ σύνθετος ὑπόστασις)» (*Ioan. Damasc. Contr. Jacob.* 74), «прежде бывшая простою Ипостась Слова,- пишет прп. Иоанн,- сделалась сложною (σύνθετος); сложною же - из двух совершенных природ, божества и человечества» (*Idem.* De fide orth. III 7(51)). «И божество и человечество Христа являются ипостасными (ἐνυπόστατός ἐστιν), потому что каждая [природа] имеет [в качестве ипостаси] Его единую сложную ипостась. При этом божество [имеет ее] предвечно и вечно, а разумная и одушевленная плоть... была ею воспринята, существует в ней и имеет [ее как] ту же ипостась» (*Idem.* Contr. aceph. 6). Прп. Иоанн поясняет понятие «сложная ипостась» одним из наиболее распространенных образов, использовавшихся в правосл. христологии,- раскаленного меча. Меч является ипостасью природы железа. Языки пламени, к-рые каждый может ощутить над костром, являются ипостасью природы огня. Меч, соединяясь с огнем, принимает не его ипостась, но «некий начаток» природы огня.

Меч, который до сих пор был простой ипостасью природы железа, становится т. о. сложной ипостасью. Он не принимает ипостаси огня, т. е. не становится языком пламени, но оказывается ипостасью двух природ: железа и огня. Так и Христос принял от Девы не ипостась, но ипостасную плоть (ἐνυπόστατος σάρξ), к-рая именно в Нем получила свою ипостасность, т. е. обрела частное, конкретное бытие. Поэтому Ипостась Слова сначала была простой, а потом стала сложной (*Idem. Contr. Nest. 2*). Согласно прп. Иоанну, мы исповедуем «всецело Бога и всецело человека», показывая этим «единичность и неделимость Ипостаси» (*Ibid. 43*). Для прп. Иоанна Дамаскина совершенно невозможно, чтобы во Христе была одна сложная природа, состоящая из двух природ, или одна ипостась, состоящая из двух ипостасей (*Idem. Dialect. 67*).

V Вселенский Собор отверг понимание сложной Ипостаси Христа как состоящей из двух различных ипостасей: «Если кто понимает единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа так, будто она принимает на себя обозначение многих ипостасей, и через это старается ввести в тайну (воплощения) Христа две ипостаси или два лица, и из двух вводимых им лиц говорит об одном лице по достоинству и чести и поклонению, как писали безумные Феодор и Несторий, и клеветает на святой Халкидонский Собор, будто он употреблял выражение «едина ипостась» в этом нечестивом смысле; а не исповедует, что Слово Божие соединилось с плотью по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), и потому едина Ипостась или одно Лицо Его, и что так именно и святой Халкидонский Собор исповедал единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа: тот да будет анафема. Ибо Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Святой Троицы - Бог Слово» (5-й анафематизм). (О значении и об употреблении терминов πρόσωπον и ὑπόστασις см. в ст. [Ипостась](#).)

Две воли, два действия в И. Х.



Иисус Христос. Роспись катакомб Комодиллы, Рим. IV в.

Двум природам в И. Х. соответствуют две воли (θέλησις или θέλημα) и два действия (ἐνέργεια). О двух волях и двух действиях во Христе свидетельствует Свящ. Писание. О Божественной воле И. Х., напр.: «...так и Сын оживляет, кого хочет» (οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζοοποιεῖ - Ин 5. 21); «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' αὐτοῦ οὐδὲν ἂν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα - Ин 5. 19); «Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν - Ин 10. 18); «Иерусалим... сколько раз хотел Я собрать детей твоих» (Ἰερουσαλὴμ... πόσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου - Мф 23. 37). О человеческой воле И. Х., напр.: «и хотел миновать их» (ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς - Мк 6. 48); «и Он не хотел, чтобы кто узнал» (καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ - Мк 9. 30); «и, отведав, не хотел пить» (καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν - Мф 27. 34); «На другой день Иисус восхотел идти в Галилею» (Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν - Ин 1. 43); «ибо по Иудее не хотел ходить» (οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν - Ин 7. 1).

«...В Божественном воплощении,- по словам прп. Иоанна Дамаскина,- из различия действий и воли мы распознаем и различие природ; и, зная о различии природ, вместе исповедуем и различие воли и действий». Как различие природ не разделяет единого Христа, так и различие природных воли и природных действий не разделяет Христа, поскольку речь идет о природных волях и действиях, а не об ипостасных (Ioan. Damasc. De fide orth. III 14(58)).



"Предста Царица одесную Тебе..." Икона. 2-я пол. XV в. (ГТГ)

Наибольший вклад в богословское осмысление категории воли в период споров VII в. между дифелитами и монофелитами внес самый яркий представитель дифелитской партии - прп. Максим Исповедник. Он предложил неск. определений, относящихся к понятию воли, в частности провел различие между волей как свойством природы (θέλησις или θέλημα) и как объектом воления (θελητόν или θεληθέν). Прп. Максим иллюстрировал это различие примером Бога и святых, которые, хотя и имеют один и тот же объект воления - спасение мира, при этом сохраняют свои воли различными. Различие состоит в том, что Божественная воля - по своей природе спасающая, а человеческие воли - спасаемые (Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 21-28). Отсюда ясно, что направленность человеческой и Божественной воли Христа на одну и ту же цель не смешивает их в единую волю: «Он, Один и Тот же, был способен желать и действовать для нашего спасения

обеими Своими природами» (*Idem. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 289C*). В диспуте с Пирром прп. Максим говорит: «...если по предпосылке Христос желал как Бог и человек, ясно, что Он, будучи единым, желал двойственным, а не единственным образом. ...Он, будучи Один и Тот же, желал и действовал сообразно Своим природам... а природ у Него две, то, разумеется, и природных волей у Него две, и равночисленных им сущностных действий» (*Ibid. Col. 289B*). Как и прочие природные свойства, воли двух природ Христа также имеют общение между собой (*communicatio voluntatum*). Подобно природным свойствам, *communicatio voluntatum* не предполагает, что воли претерпевают к.-л. изменение или смешение (*Ibid. Col. 297A, 300B*).

Прп. Иоанн Дамаскин, суммируя предыдущую традицию по данному вопросу, пишет: «...будучи единосущен с Богом и Отцом, Он самовластно (*αὐτεξουσίως*) желает и действует, как Бог. Но, будучи единосущным и с нами, Он же самовластно желает и действует, как человек» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 13(57)*). Прп. Иоанн Дамаскин говорит о Христе как о едином волящем субъекте (*εἷς ὁ θέλων* - *Ibid. II 22(36); III 14(58)*; ср.: АСО II. Vol. 2(1). Р. 442; ДВС. Т. 4. С. 149 - из соборного послания свт. Софрония, архиеп. Иерусалимского; АСО II. Vol. 2(1). Р. 344; ДВС. Т. 4. С. 123 - из соч. «Против Евномия» (*Contr. Eun.*) свт. Григория Нисского; *Maximus Conf. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 289*).

(О волях во Христе, о богословских спорах о волях Христа, а также о понятии «гномической» воли см. в ст. [Воля](#); см. также [Вселенский VI Собор](#).)

Оппозицию IV Вселенскому Собору, утвердившему своим вероучением две природы, две воли и два действования во Христе, составили монофизиты.

Монофизитство

Движение не было однородным. Широко распространенное представление, согласно к-рому монофизиты - это те, кто признают в И. Х. только одну, божественную, природу, является ошибочным. Даже последователи ересиарха [Евтихия](#), действительно утверждавшие, что И. Х. имеет только одну, божественную, природу, не отказывались говорить и о природе человеческой. Но ее они представляли настолько измененной в славе соединенного с ней Бога, что уже не могли признать ее за подлинную природу человека. К тому же евтихианство, выражавшее в христологии крайние взгляды, в монофизитском движении составляло меньшинство. Большинство адептов еретического учения были и остаются до сих пор монофизитами умеренными. Суть их учения сводится к признанию в И. Х. не двух природ, а одной сложной. [Севир](#), патриарх Антиохийский, система которого «стала официальной догматической доктриной монофизитской церкви, когда она окончательно в себе замкнулась» (*Флоровский. Вост. отцы V-VIII вв. С. 29*), критикуя православных, признающих в И. Х. две природы, писал: «Анафематствуя утверждающих, что Еммануил есть две природы после соединения, с их действиями и свойствами, мы подвергаем их осуждению не за то, что они говорят о природах, или действиях, или свойствах, но за то, что они, утверждая две природы после соединения, приписывают действия и свойства каждой природе, тем самым разделяя их» (цит. по: *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Addis Ababa, 1973. Vol. 4. P. 147*). Понятие «сложного естества» («сложной природы», *μία*

φύσις σύνθετος) «является основным в системе Севира» (Флоровский. Вост. отцы V-VIII вв. С. 29).

Монофелитство

«Запоздалым эпилогом монофизитского движения был монофелитский спор» (Там же. С. 35). Хотя воля есть свойство каждой природы, монофелиты, признавая две природы, отказывались признать в И. Х. две воли, поскольку такое двойство, как они ошибочно полагали, разрушит Богочеловеческое единство. Желания обеих природ могут не совпадать, а это в свою очередь приведет к противоречию между ними. Возражая монофелитам, прп. Максим Исповедник указывал на то, что как две природы, соединенные в И. Х., «не разделяют Христа», так и число присущих Ему воль и действий «не вводит разделения» (*Maximus Conf. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 289C*). Что же касается несовпадения желаний, то оно могло бы иметь место только в том случае, если бы Христос как человек имел греховную волю, колеблющуюся в выборе хороших или плохих поступков. Однако обоженная воля человека в И. Х. всегда избирала только одно: «Да будет воля Твоя» (Мф 6. 10). Ни само человеческое «естество, ни что-либо относящееся к естеству не противопоставлено Начальнику естества; даже свободная воля (γνώμη) и то, что зависит от нее, постольку, поскольку она находится в соответствии с законом естества...», - пишет прп. Максим (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 77-80*). И продолжает в др. месте: «Христос приводит природу в соответствие с самой собой... становясь человеком, Он сохраняет Свою свободную волю (γνώμη) в состоянии бесстрастия и мира с естеством» (*Idem. Exr. orat. dom. // PG. 90. Col. 877*).

Вопрос об энергиях двух природ предрешался, по замечанию Болотова, уже вопросом о двух волях (Болотов. Лекции. Т. 4. С. 482). Бывш. К-польский патриарх Пирр, защищавший монофелитскую позицию в диспуте с прп. Максимом, пытался «доказать, что во Христе едина ἐνέργεια, потому что действие Его божества и человечества дает единый результат... как удар раскаленного меча производит одно действие» (Там же). Прп. Максим опроверг этот вывод указанием на то, что «раскаленный меч производит два действия - он и жжет, и режет» (*Maximus Conf. Disp. Pyr. 337D-340A; Idem. Ambigua // PG. 91. Col. 1060*). Два действия во Христе, согласно свт. Софронию Иерусалимскому, показательны в том отношении, что они как раз и свидетельствуют о двух природах и об их различии; наличие одной энергии или одной воли «лишает это различие всякого смысла, превращая его в чистую абстракцию» (Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Н.-Й., 1985. С. 299).

Богомужное действие

Впервые это выражение встречается у автора «Ареопагитик», к-рый говорил о «новом богомужном действии», явленном в Сыне Божиим после Воплощения (Ер. 4. 19). Из «Ареопагитик» эту формулу заимствовал Севир, патриарх Антиохийский, заменивший слово «новое» (καὶνὴ) на «единое» (μία). Согласно Севиру, под выражением «новое богомужное действие» «мыслим и разумеем единое, сложное [действие] и не можем иначе мыслить, после того как этим изречением всякая двойственность уничтожается...» (*Sever. Antioch. Ep. III ad Ioannem ducem // Scriptorum veterum nova collectio / Ed. A. Mai. R., 1833. T. 7(1). P. 71*). В таком виде

эта формула послужила главным патристическим свидетельством, опираясь на которое, монофизиты развивали свое учение о едином действовании Христа.



Преображение Господне. Фрагмент эпистилия. Посл. четв. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

Идея богомужного действия, или сложной энергии, привлекла к себе внимание в период монофелитских споров, причем внимание не только монофелитов, но и православных. Некоторые из св. отцов объяснили, при каких условиях о таком действии можно говорить. Свт. Софроний Иерусалимский предложил диэнергетическую интерпретацию формулы «Ареопагитик»: «Один и Тот же, а не два разных, все совершал, и высокое и малейшее, без всякого расхождения. ...от Него же и все слова и действия, хотя одни из них божественного порядка, а другие - человеческого, и третьи относятся к некоему среднему состоянию, потому что содержат одновременно и подобающее Божеству, и подобающее человеку. ...К этой способности относим мы и новую, названную богочеловеческой, энергию, которая не одна, но двоякого происхождения и различна, поскольку содержит одновременно и божественное, и человеческое, как говорит Дионисий...» (*Sophr. Hieros.Ep. synod. // PG. 87γ. 3. Col. 3177A*).

Прп. Максим Исповедник указывал, что в богомужном действии следует усматривать не одно действие, а единство двух действий (*Maximus. Conf. Ambigua. 5*). Он объяснял эту формулу т. о.: Христос «божественную энергию в невыразимом единстве возымел очеловеченной через сращение с плотской энергией и богомужным образом исполнил ради нас домостроительство... Он являл в одном и том же и божественную, и человеческую энергию» (*Ibid. // PG. 91. Col. 1056B-C*; см. также: *Ibid. Col. 1057A*). Согласно прп. Максиму, ни божественная, ни человеческая энергия не существуют друг без друга: они связаны теснейшим образом и проникают друг в друга - для объяснения формулы «богомужное действие» прп. Максим пользуется концепцией *περιχώρησις* (*Ibid. Col. 1053D, 1060A*; *Idem. Opusc. // PG. 91. Col. 100D*; *Idem. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 345D*; см.: Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 311-314). В диспуте на вопрос Пирра, разве «богомужное» не означает одного действия, прп. Максим отвечает отрицательно, ибо если «оно обозначает одно действие, то у Христа, как у Бога, будет иное действие помимо Отчего. Посему Сын будет с другим действием, нежели Отец, раз Отчее не есть Богомужное» (*Maximus. Conf. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 348A*). Прп. Иоанн Дамаскин писал: ««Богомужное действие» означает следующее: после того как Бог сделался мужем, т. е.

вочеловечился, Его человеческое действие было... обоженным и не лишенным участия в Его божественном действии, и Его божественное действие не было лишено участия в Его человеческом действии, но каждое из двух созерцалось вместе с другим» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 19(63)). Евангелие содержит множество примеров такого действия Христа: исцеляя слепого, Он как человек помазал его глаза «брением», одновременно как Бог совершая чудо исцеления (Ин 9. 6-7). (См. статьи [Богомужное действие](#) и [Вселенский VI Собор](#).)