

Заключение

В начале нашей книги мы сделали обзор герменевтики и экзегетики Отцов церкви, подчеркивая важность контекста, в котором происходило чтение и толкование Писания. Я особо отметил, что богословие Отцов было связано с церковной жизнью и становится более понятным, если его рассматривать в этих границах. Александрийские и антиохийские традиции истолкования строятся на общем основании и устремлены к общей цели: церковь и духовное назидание собравшихся в ней. Учение и применение, толкование и усваивание его в своей жизни были неразрывно связаны в представлении Отцов. Хотя подходы к пониманию и толкованию Писания в этих традициях отличались, учитывая различия оказанного на них влияния, философского и риторического, Отцы рассматривали Священное Писание (Ветхий и Новый Завет) как Слово Божье. По их представлению, в Писаниях содержалась целостная весть, поскольку они были вдохновлены одним Духом, наполнявшим его авторов. В своем противостоянии с гностиками Иринеи и Тертуллиан указывали на необходимость толковать Писания в согласии с церковной верой, которая для них представляла совокупность истины, а их герменевтическим мериллом был Христос, расположенный в центре библейской вести. Это была общая для них христологическая идея, но истолковывалась она по-разному. Говоря в целом, александрийцы предпочитали аллегорическое толкование и, как правило, подчеркивали таинственные стороны текста, хотя и не отбрасывали полностью буквальный смысл. Антиохийцы предпочитали историко-буквальную герменевтику, в которой, как правило, выделялись нравственные стороны текста.

И с той, и с другой стороны часто использовали типологию, чтобы понять значение ветхозаветных образов, которые рассматривались как прообразы Христа. Александрийскую и антиохийскую «школы» лучше рассматривать как две параллельные традиции, развивавшиеся в рамках ранней церкви, и по-своему подходившие к пониманию Христа как центральной темы Писания: одни делали упор на теоретической части христологии, другие – на практической.

Климент Александрийский считал Христа основой всего, тем, кто говорил через пророков, и поэтому он толковал Ветхий Завет иносказательно. По его мнению, религиозная истина содержалась или была заключена в символах и требовала соответствующего толкования. Ориген считал, что Логос говорит во всем библейском повествовании, а поэтому читал Писания с учетом содержащихся в них духовных истин. Христос, Слово во плоти, является в библейской букве. Ориген настаивал, что учение Писания следует понимать в свете его всеобъемлющей христологии. Духовному смыслу текста в своем толковании он придавал больше значения, чем буквальному. Принципом, направлявшим его толкование Писания, была следующая идея: духовное знание необходимо на пути общения и единения с Богом, и церковь была той средой, в которой человек этот путь совершал. Афанасий, Великие каппадокийцы и Кирилл Александрийский унаследовали эту склонность к духовному толкованию от александрийской традиции. Кирилл был, в первую очередь, экзегетом, занимавшимся церковной деятельностью в качестве александрийского епископа, прежде чем стал известен как теоретик церковной христологии. Следуя дуалистической традиции александрийского толкования, он придерживался как буквального, так и духовного значений текста. Кирилл объяснял гармонию двух Заветов в согласии с пониманием *skopos* Писания, представленным Оригеном и Афанасием, и говорил, что ветхозаветная весть подтвердилась и исполнилась во Христе. Повторяющаяся тема второго Адама в экзегетических трудах Кирилла была призвана подчеркнуть обновление человеческой жизни во Христе. Падшее человечество, представленное первым Адамом, было восстановлено во Христе, втором Адаме. Первый Адам согрешил, а второй Адам искупил; от первого смерть перешла во все человечество, а второй, победив смерть, дает людям жизнь. Экзегетические произведения Кирилла, более глубокие, чем

у его предшественников, по своему характеру были увещеваниями и наверняка предназначались для церковной аудитории.

Неправильным будет сказать, что антиохийская и александрийская традиции библейского толкования были полностью отличными. Несмотря на свою привязанность к буквальной герменевтике, антиохийцы не отказывались от духовного смысла Писания. Диодор подчеркивал, что понимание Писания в соответствии с его простым и историческим смыслом служило основой для *theōria*, или высшего духовного смысла. Нравственные выводы, как правило, сопровождавшие увещательные антиохийские комментарии на Библию, часто основывались на *theōria* текста или отрывка. Феодор и Златоуст унаследовали антиохийскую неприязнь к аллегорическому толкованию, а их прежнее обучение риторике усилило герменевтическую методологию, имевшую более филологическую и текстуальную направленность, по сравнению с методологией александрийцев. Праксиологические и моральные акценты, очевидные в их толкованиях, были частью их духовного понимания Писаний. Кроме того, духовные и нравственные стороны библейской интерпретации были неразделимы в антиохийском богословии. По мнению Златоуста, главная цель (*skopos*) Писания заключалась в духовном изменении человечества, проявляющемся в добродетельной христианской жизни. Божественное снисхождение (*sunkatabasis*) в воплощении отражается в плотском одеянии человеческих мыслей и языка Писания, и поэтому его необходимо изучать с большой осторожностью и тщательностью. По мнению Златоуста, ветхозаветные типы, прообразы и тени нашли свое исполнение в личности Христа. Христос – истина, суть и центральная тема Писаний. Духовное и нравственное в антиохийской традиции соответствуют толкованию и применению – они не взаимоисключающие.

Таким образом, александрийская и антиохийская традиции имели много общего в том, что касалось их понимания Писания: представители этих традиций верили в единство двух Заветов, считали Христа центральной темой Писаний, подчеркивали их духовную и богодухновенную природу и высоко ценили их поучительный характер. Учение не отделялось от жизни, а предназначалось как руководство к действию в церковном контексте. Именно эта связь между учением и применением, теорией и практикой выходит на передний

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ВО ХРИСТЕ

план в толковании Златоуста. Учение Златоуста о Христе не умозрительное, а экзегетическое и праксиологическое и обрамлено его пастырскими заботами. Его христология неотделима от понимания им образа жизни в церковном контексте, или, проще говоря, христианской жизни.

В своем исследовании образа Христа в толкованиях Златоуста на Евангелие от Иоанна и Послание к Евреям я показал тесное переплетение христологии и христианской жизни в шести ракурсах: трех, содержащихся в беседах на Евангелие от Иоанна (*восстановление, участие и практика*), и других трех в беседах на Послание к Евреям (*отождествление, посредничество и благодать*). Далее я рассмотрю, как эти ракурсы связаны друг с другом и образуют основу для моих выводов.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ

В ракурсах *восстановления* и *отождествления* Златоуст развивает свою христологию с учетом двух взаимосвязанных аспектов: его сотериологических взглядов и представлений о воплощении. Премущественность личности Логоса-Сына в воплощении, страданиях, смерти и вознесении повлияла на сотериологические представления Златоуста: он считал непосредственное участие Бога непременным условием для спасения человечества. Первоначально эти два взаимосвязанных ракурса сосредоточены на онтологии воплощения, а затем смещаются в сторону сотериологии: Сын сроднился с нами, став нашим братом. Онтология Логоса-Сына рассматривается с учетом двух обстоятельств: его сущностного сходства с Отцом и его личностного отличия от Отца. Христологические высказывания Златоуста в его толковании на пролог Иоанна прозвучали, в первую очередь, в полемическом контексте и были направлены против учения новых ариан – богословской группы, представители которой отрицали единственность Логоса с Отцом. В противоположность никейскому учению, они утверждали, что Логос был не *homoousios* (равен по своей природе) с Отцом, а *anotoios* (отличался по своей природе). Хотя движение новых ариан переживало кризис, когда Златоуст проповедовал против них (ок. 391), они все еще представ-

ляли угрозу, поскольку он не устает напоминать об этом со своей проповеднической кафедры в Антиохии. Его толкование пролога из Евангелия от Иоанна включает в себя широкий спектр утверждений, в которых подчеркивается как сущностное сходство Логоса, так и его равенство с Отцом.¹

По словам Златоуста, Логос идентичен по своей природе с Отцом, потому что он происходит из Отца без изменения своего существа и является отдельной от него личностью. Схожим образом, выступая против савеллианской позиции Маркелла и Фотина в своем толковании на Евр. 1, 3, Златоуст настаивает на отдельной ипостаси Сына, придерживаясь при этом следующего: в своей сущности (или природе) он одинаков с Отцом.² Сын и Отец отличаются лишь ипостасью. Логос-Сын – отдельная личность, и он имеет общение с Отцом по естеству и единосущен с ним.

Кроме того, Златоуст подчеркивает преемственность личности Логоса-Сына в воплощении, отметив, что целостность его личности оставалась неизменной, когда он стал причастен плоти. Он учил: в воплощении Логос-Сын добавил к себе человеческую природу без каких-либо изменений в своей сущности: «Итак, когда ты слышишь, что “Слово стало плотью”, то не смущайся и не колеблись. Не самое существо Его изменилось в плоть... а, пребывая тем, что есть, оно, таким образом, приняло образ раба».³ Будучи тем, кто он есть (единосущным и совечным с Отцом, но при этом отличающимся от Отца), он стал причастен плоти в воплощении без изменения в своей личности. После воплощения его личность осталась той же, что была и до воплощения. В своем комментарии на Ин. 1, 14 Златоуст говорит следующее: Логос, истинный Сын Божий, сошел и принял человеческую природу, чтобы сделать нас Божьими детьми и привести нас в славу. Логос-Сын рассматривается как тот, о ком можно говорить и «был», и «стал». Подобным образом, комментируя Флп. 2, 6-11, Златоуст говорит о равенстве Бога и Христа, Сына Божьего, и говорит,

1 Кроме того, Златоуст добавлял, что Логос был «так же вечен, как сам Отец. Отец никогда не был без Слова; но всегда был “Бог” (Слово) “у Бога” (Отца), в собственной, однако же, ипостаси». Chrysostom, Homily 4, in *John*, FOC 33:45-46 (PG 59.47).

2 Chrysostom, Homily 2, in *Hebrews*, section 2, NPNF 14:370 (PG 63.20).

3 Chrysostom, Homily 11, in *John*, FOC 33:107 (PG 59.79).

что единственный субъект личности Христа – это Логос-Сын, который добавил к себе человечество без каких-либо изменений в своей собственной природе.⁴ Христос, Логос-Сын, не стал Богом и не принял на себя божество, потому что он всегда был таким. Правильнее сказать, что Сын Божий стал человеком и принял образ раба. Кроме того, Златоуст не пускается в пространные рассуждения о единстве двух природ в воплощенном Христе; для него достаточно сказать, что это невыразимый и необъяснимый союз, и добавить, что в этом союзе нет никакого слияния или смешения сущностей.⁵ На этом этапе в истории ранней церкви – постнической и дохалкидонской – спор о соединении двух природ во Христе (будь то ипостасном или просопическом [личностном]) не был решен и даже не был четко оформлен как проблема. Возможно, в свете противостояния новым арианам и их учению о возможности знать Бога в его сущности, Златоуст был менее склонен рассуждать о том, как человеческое и божественное соединилось в едином Христе. Его внимание было направлено на единство воплощенного Логоса и его отношения с Отцом.

Златоуст рассматривает Логоса-Сына как единственный субъект личности во Христе, чьи действия часто описываются как дела снисхождения. В зависимости от контекста они рассматриваются, соответственно, как примеры для подражания или поучительные деяния. Некоторые свойства и переживания относятся к единому Христу в связи с его божественной природой, тогда как другие – в связи с его воплощением. Различие относится к тому, кто он сам по себе, и что он делает по домостроительству, а не к двойственности субъектов в личности Христа. «Он навсегда обитает в этой скинии. Он облекся нашей плотью не с тем, чтобы опять оставить ее, но чтобы всегда иметь ее с Собой».⁶ Его личность остается той же до и после воплощения, за исключением того, что после воплощения Сын стал причастен плоти, добавив человечество к тому, чему он уже обладал как Бог.

По мнению Златоуста, падшее человечество из-за греховного неповиновения утратило общение с Богом, в результате чего в нем исказились образ и подобие Божье. Это привело к глению и смерти,

4 Chrysostom, Homily 7, in *Philippians*, section 3, *NPNF* 13:214-15 (PG 62.232).

5 Chrysostom, Homily 11, in *John*, *FOC* 33:109 (PG 59.80).

6 *Ibid.*

и, таким образом, человечество было лишено благодати Духа. Катастрофические последствия греха могут обратиться вспять, а падшая человеческая природа – восстановиться до своего первоначального совершенства только в том случае, если Бог примет личное участие в процессе искупления, о чем, по мнению Златоуста, говорилось во всех Евангелиях.⁷ Наше восстановление и духовное обновление зависят от реальности личного присутствия Бога в воплощении, страданиях, смерти и вознесении Христа. В соответствии с этой идеей, в другом месте Златоуст говорит: «Помни, что сам Бог, несмотря на свою божественность, облекся в нашу плоть и сделался человеком не для чего иного, как для спасения рода человеческого».⁸ Эта сотериологическая модель требовала онтологической неизменности Сына в уничтожении воплощения. Поэтому Златоуст подчеркивает: лишь в том случае, если Сын действительно сроднился с нами, он может дать нам по благодати то, чем сам обладает по природе. Это говорит о том, что союз, произошедший в воплощении, создает основу для восстановления человеческой природы и поэтому рассматривается как искупительный союз.

Златоуст использует различные образы, чтобы проиллюстрировать эту мысль. В своем комментарии на Ин. 1, 14 он сравнивает падшую человеческую природу со «скинией Давидовой падшей», которая нуждалась в том, чтобы сам создатель воплотился и восстановил ее в первоначальном состоянии. Подобно тому, как умелый строитель восстанавливает здание, пришедшее в негодность, так же действует в воплощении и Логос-Сын, посредник при сотворении. Эта мысль дополняется двумя связанными образами, также отображающими преемственность личности Логоса в воплощении. Христос-Сын рассматривается как жених из царского рода, который

7 «Теперь же просим вас заметить, что в главном, заключающем основание нашей жизни и составляющем сущность проповеди, они нигде один с другим ничуть не разногласят. В чем же именно? В том, что Бог стал человеком, творил чудеса, был распят, погребен, воскрес, вознесся на небо и придет судить; что Он дал спасительные заповеди, ввел закон, не противный ветхозаветному; что Он – Сын, едиnorodный, истинный, единосущный Отцу, и тому подобное. Во всем этом мы находим у евангелистов полное согласие». Chrysostom, Homily 1, in *Matthew*, section 6, *NPNF* 10:3 (PG 57.16-17).

8 Chrysostom, Homily 3, in *Genesis*, *FOC* 74:46 (PG 53.37).

снизошел с небес в унижении воплощения, чтобы сопроводить человеческую природу, изображаемую как невеста из низшего состояния, в дом своего Отца, где она сможет участвовать в божественном общении на небесах, благодаря его вознесению и возвышению. Далее, комментируя Евр. 1, 6, Златоуст изображает неизменность Сына в воплощении с использованием другого царственного образа. Он описывает Сына как царя, который, желая примириться со своими обидчиками, находящимися за пределами дворца и закованными в цепи, сам выходит для примирения. Став причастником плоти и сроднившись с нами, через свое последующее вознесение и воцарение он вознес человеческую природу к царскому престолу. В этих образах Христос-Сын рассматривается как единственный действующий субъект: тот, кто снисходит, тот, кто выходит, и тот, кто возвращается на небо с человеческой природой, что подразумевает личностную преемственность Логоса-Сына в воплощении и восхождении на небеса. Воплощение («источник, самый корень всех благ») рассматривается как сотериологический фундамент для восстановления человеческой природы.⁹ Став причастником плоти и сроднившись с нами, он восстановил человеческую природу в ее первоначальной славе и теперь распространяет на нас по благодати право общения с Богом.

Личностная преемственность Логоса-Сына сохраняется не только в воплощении, но и в страданиях и смерти Христа: «Он родился... воспитывался, возрастал, претерпел все, что следовало, и, наконец, умер».¹⁰ Приняв плоть, он добавил человеческие качества и человеческий опыт к тому, чем уже обладал как Бог. Человеческий опыт Христа был полным и реальным; он ничем не отличался от нашего и был частью унижения воплощения. Златоуст также отмечает, что, сроднившись с нами и претерпев страдания, Христос имеет не только божественные, но и человеческие познания. Он подчеркивает идею познания через опыт.¹¹ Кроме того, сроднившись с нами, Сын также испытал смерть. Златоуст изображает Христа как врача, который, хотя и не нуждался в личной проверке снадобья, приготовленного

9 Chrysostom, Homily 2, in *Mathew*, section 3, *NPNF* 10:10 (PG 57.27).

10 Chrysostom, Homily 5, in *Hebrews*, section 1, *NPNF* 14:388 (PG 63.47).

11 *Ibid.*, section 5, *NPNF* 14:390 (PG 63.50).

для своего пациента, все же вкусил его сам, чтобы убедить и побудить пациента принять его. По мнению Златоуста, для восстановления общения с Богом было необходимо, чтобы сам Спаситель испытал смерть ради тех, кого собирался искупить. Его смерть была не просто свидетельством отождествления с нами в нашей смертности, но и средством нашего избавления. Смерть изображается как поверженный тиран, под чьим владычеством человечество находилось в плену. А Христа Златоуст изображает как победоносного завоевателя, который победил смерть. Златоуст считал, что тирания смерти могла быть свергнута лишь в том случае, если Христос – Сын. Наше полное спасение зависит от того, насколько Сын сроднился с нами; искупление человечества возможно, если Сын лично вовлечен в этот процесс. Отождествившись с нами полностью в своей человеческой природе и страданиях, Христос, вечный Сын, приобрел человеческий опыт, а через свои смерть и вознесение он позволил нам стать участниками богообщения. Акцент, который Златоуст делает на реальности человеческого опыта Христа, не следует рассматривать исключительно в связи с полемикой против докетической интерпретации воплощения. Его следует рассматривать как неотъемлемую часть его учения о спасении.

ПОСРЕДНИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ТАИНСТВ

Именно через церковные таинства блага божественного домостроительства передаются верующим. Верующему, соединенному с Христом в крещении, даруется привилегия сыновства, благодаря чему последствия греха и осуждение человечества по благодати Духа изменяются на обновление и восстановление верующего, который становится новым творением. «Он и родился по плоти, чтобы ты родился по духу; родился от жены, чтобы ты перестал быть сыном жены».¹² По мнению Златоуста, участие в таинствах имеет онтологическое и практическое значения для верующих. Креститься означает облечься в Христа, стать его обителью, обновиться по его образу и получить право на богообщение через единение с ним. Лишь в том

12 Chrysostom, Homily 2, in *Matthew*, section 3, *NPNF* 10:10 (PG 57.27).

случае, если Христос – Сын Божий по природе, он делает возможным наше общение с Богом и дает нам возможность стать сыновьями Божиими по благодати.

В общем ракурсе *участия* и *посредничества* развиваются сакраментальные и священнические грани богословия Златоуста в их связи с личностью Христа. Златоуст изображает Христа по-разному: как источник жизни, имеющий полную власть над смертью; как врача, спасающего нас от смерти и восстанавливающего наше общение с Богом; как судью, имеющего власть прощать наши грехи; и как небесного завоевателя и победоносного атлета, победившего смерть. Все эти образы свидетельствуют о его равенстве с Отцом и его совершенной власти над смертью. Златоуст также подчеркивает: основной причиной воплощения Сына было то, что своей смертью он сможет положить конец смерти и объединить нас с Богом. Двусторонняя единосущность Сына служит основой нашего участия в божественной жизни. Он – «хлеб жизни», дающий жизнь тем, кто объединяется с ним. В согласии с традиционным святоотеческим толкованием он связывает происхождение церковных таинств со смертью Христа, блага которой усваиваются верующими в евхаристии. Златоуст отмечает: как «живой хлеб», Христос «соединяет для нас эту жизнь и жизнь будущую». Используя образ головы и тела, он говорит, что мы становимся едиными с Христом через наш союз с ним в евхаристии.¹³ Участвовать в «хлебе жизни» или животворной плоти означает соединиться с Христом и стать причастником вечной жизни Бога. Божественное общение обещано тем, кто пребывает во Христе через сакраментальное участие. Как члены сакраментальной общины верующие помещаются в жизнь Христа.

Кроме того, по мнению Златоуста, воплощение и священство Христа представляют собой две стороны одной и той же сотериологической медали, и это указывает на взаимосвязь личности и дела Христа в его представлении. Воплощенный Сын, взошедший на небеса, ходатайствует за нас. Однократной жертвы Христа достаточно для искупления наших грехов и примирения нас с Богом. Благодаря своему прославлению и воцарению вечный Сын возвышает человеческую природу к царскому престолу, чтобы она могла

13 Chrysostom, Homily 46, in *John*, FOC 33:468 (PG 59.260).

участвовать в небесном общении: «Подлинно, великое, чудное и изумительное дело, что наша плоть сидит на небесах и устаивается поклонения от ангелов, архангелов».¹⁴ Воцарившийся на небесах Сын – посредник, примиряющий нас с Богом и делающий нас способными участвовать в божественной жизни. Как тот, кто объединяет в себе человеческую и божественную реальность, он наделяет нас правом участвовать в благах его окончательного искупления в сакраментальном контексте.

В учении Златоуста о священстве Христа нет никакого противоречия между состоянием величественной славы Сына и состоянием его уничижения. Сидящий на престоле Сын – это воцарившийся первосвященник: та же личность исполняет царскую и священническую роли. Воплощенный Сын стал нашим первосвященником, чтобы быть посредником между нами и Богом. Небесная литургия, в которой он принес свою жертву, закончена, однако его заступничество продолжается, потому что он вечен. Его окончательное искупление и его постоянное заступничество рассматриваются вместе, как единое целое; его роль в качестве раба и слуги завершилась, однако его роль в качестве посредника продолжается. Первосвященническая и посредническая стороны его служения соединяются в его личности. Бог как человек выполняет посредническую задачу и воплощает в себе то, чем он наделяет нас. Небесная литургия Христа имеет значение для верующих в церкви, его теле. Участвуя в церковных установлениях, верующие участвуют в небесных реалиях. По мнению Златоуста, существует взаимосвязь между небесной и земной сферами; они не рассматриваются как противоположные. Христос, ходатайствующий на небесах, вселяется в очищенную душу христианина, представляя, таким образом, земное воплощение небесного святилища. Небесные и земные реалии объединяются в жизни христианина, поскольку христианская жизнь есть участие в жизни Христа. Поскольку воплощенный Сын единосущен как с Отцом, так и с нами, восприняв человеческую природу, он открыл для нас путь общения с Богом. Сакраментальные и священнические представления Златоуста подчеркивают соучастие в его богословии и христологию единства.

14 Chrysostom, Homily 5, section 1, in *Hebrews*, NPNF 14:388 (PG 63.46-47).

ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ

Соответствующие праксеологические и харитологические аспекты богословия Златоуста проливают свет на связь между христианской жизнью и благодатью Божьей. Божья благодать характеризуется с двух сторон: объективной, как то, что Бог дает нам во Христе, и субъективной, как духовное укрепление. Первое рассматривается в связи с однократным искупительным деянием Христа и Божьей щедростью. Второе характеризуется как Божье действие в людях, постоянно укрепляющее их, чтобы жить жизнью, достойной их единения с Христом. Божественная помощь предваряет и включает в себя человеческий отклик. Внутреннее обновление и преобразование, дарованное христианину при крещении, имеет экзистенциальное и практическое значение. Крещенные уже пользуются привилегией сыновства по благодати: «Нам даровано не только оставление грехов... но и оправдание, и освящение, и усыновление, и благодать Духа, несравненно более светоносная и изобильная. Через эту благодать мы стали любезными Богу уже не как рабы, но как сыны и друзья».¹⁵ Нравственная или добродетельная жизнь – не средство для получения спасения, а благодарный ответ на Божью благодать, дарованную нам во Христе.

Участие в таинствах и христианская жизнь тесно взаимосвязаны в учении Златоуста. Христианская жизнь рассматривается как подражание Христу, Слову, ставшему плотью.¹⁶ Подражание и участие ни в чем не расходятся; подражание и есть участие, потому что христианская жизнь человека – его отклик на достигаемый через участие в таинствах союз с Христом. По мнению Златоуста, причаститься Божьей благодати означает войти в общение с ним и воплотить это общение на деле. Христианская жизнь сопровождается Божьей благодатью от начала и до конца и рассматривается как постепенное уподобление Христу. Златоуст описывает христианскую жизнь как пла-

15 Chrysostom, Homily 14, in *John, FOC* 33:135 (PG 59.94).

16 «Когда Христос совершал что-либо как человек, то совершал не для уверения только в Своем воплощении, но и для научения нас добродетели. Если бы Он всегда поступал как Бог, то откуда могли бы мы узнать, что нам должно делать в затруднительных обстоятельствах?» Chrysostom, Homily 49, in *John, FOC* 41:12 (PG 59.273).

вание с Христом в качестве нашего кормчего (Евангелие от Иоанна). Через Святого Духа он побуждает нас продвигаться вперед к нашему эсхатологическому и окончательному единению с Богом (Послание к Евреям). Благодать неотделима от дел в понимании Златоустом христианской жизни; принятие благодати – постоянный процесс, а стремление к добродетели – необходимое условие в ходе нашего преобразования и соединения с Богом. Благодать неотделима от личности Христа. Сидящий на престоле благодати воплощает в себе то, что дарует нам через свое продолжающееся служение воплощенного Сына. Христианская жизнь – воплощение Божьей благодати, которая подается нам через Христа. Приобщиться Божьей благодати через Христа означает принять участие в общении с Богом в качестве его детей и пользоваться привилегиями нашего сыновнего положения. Христианская жизнь в представлении Златоуста – это видимое представление внутреннего действия благодати и свидетельство нашего уподобления Христу, как духовного, так и нравственного.

На христологические взгляды Златоуста наложили отпечаток увещательный характер его толкования и его представления о христианской жизни. Как один из наиболее прославленных проповедников в христианской церкви, который наставлял христиан сначала в Антиохии, а затем в Константинополе, в своих доктринальных рассуждениях он руководствовался вопросами пастырской опеки. Подчеркивая необходимость и реальность воплощения как неизменного условия для восстановления человечества в его первоначальном совершенстве, Златоуст рассматривает личное участие Бога как обязательное требование в домостроительстве искупления. В своем учении он подчеркивает обе грани божественной и человеческой реальности в едином Христе. Преемственность личности Сына в его воплощении и священнической роли образует основу sacramентальных размышлений Златоуста. Церковь как sacramентальная община представляет собой место встречи небесного и земного, объединяющего в себе главу и тело, человека и Бога. Жизнь в таинствах – это жизнь во Христе. Союз христианина с Христом, достигаемый через его участие в таинствах, – это искупительный, обновляющий и восстанавливающий союз, в результате которого человек помещается в сферу божественной жизни. Нравственная или добродетельная жизнь представляет собой доказательство нашего обновления по об-

разу Сына Божьего и соучастия в его наследстве. Сакраментальные и практические стороны доктринальных размышлений Златоуста неразделимы, и эта взаимосвязь свидетельствует о его христологии как христологии единства.

Мое исследование учения Златоуста о Христе в его экзегетических беседах показало, что его представления укоренены в церковной вере, и именно она служила основной его понимания и толкования Писания. В большинстве научных исследований, посвященных учению Отцов церкви, доктрина рассматривается в отрыве от церковной жизни, духовные вопросы отделяют от нравственных, а увещания изучают отдельно от вопроса мимесиса, в результате чего возникают однобокие представления, разделенные по принципу «или это, или то».

В рассуждениях Златоуста можно услышать отголоски как александрийской, так и антиохийской традиций. Идеи союза или единения в его христологии, основополагающие для его сотериологических представлений, согласуются со взглядами Афанасия и более поздних александрийцев, в частности Кирилла. Учитывая то, что Кирилл присутствовал при смещении Златоуста на Соборе «при Дубе» (где основанием его смещения было неподчинение, а не доктринальное заблуждение), и впоследствии восстановил имя Златоуста в литургических диптихах, можно предположить, что он был знаком с некоторыми произведениями константинопольского епископа. Общее направление их христологических и сотериологических размышлений во многом схоже.

В центре христологической картины Златоуста находится единственный субъект: Логос-Сын, воспринявший плоть и сроднившийся с нами, чтобы восстановить наше общение с Богом в качестве его детей. Для преодоления последствий греха и искупления человечества требовалось личное присутствие Бога в этом мире. Бог должен был стать человеком, чтобы человечество смогло участвовать в божественном общении. Эта основополагающая идея, присущая, главным образом, александрийской традиции, сформировала представление Златоуста о Христе. Его представления о таинствах, близкие к его христологическим размышлениям, также имеют сходство с александрийской традицией. Внутреннее обновление и преображение крещеных по Божьему образу, а также их привилегия богообще-

ния через соединение с Христом в таинствах были неотъемлемыми составляющими учения Златоуста и отражали соучастнический характер его богословия.

Герменевтическая методология Златоуста – типично антиохийская и похожа на методологию Феодора. В толковании Писания он учитывает буквальные, исторические и филологические особенности текста. Писание обеспечивает как богословскую основу для его христологических представлений, так и тематический фон для его толкований. Этические и нравственные акценты проповеди Златоуста соответствуют антиохийской традиции и дополняют его христологию. Однако с учетом акцента Златоуста на подражании Христу нельзя сказать, что его взгляды на Христа были такими же, как у Феодора. То есть мы не находим у него идеи Христа как воспринятого человека и примера в достижении морального совершенства на пути к будущему веку. Наоборот, Златоуст говорит о том, что Божья благодать уже действует в христианине. Он не рассматривает жизнь Христа как образец достижения нравственного совершенства, чтобы затем получить спасение. Для него жизнь Христа – это пример добродетельной жизни для тех, кто уже стали Божьими детьми. Подражание человека Христу, на его взгляд, проистекает из причастности человека к Христу и рассматривается как праксиологическое выражение Божьего действия внутри человека. Выделение Златоустом определенных идей в своих проповедях следует рассматривать в связи с увещательными целями этих проповедей, а не просто объяснять как следствие его причастности к антиохийской риторической традиции.

Роль Писания в церкви и христианская вера в том виде, в каком она закреплена в символах веры, представляли собой общие темы, которые разделяли александрийцы и антиохийцы. Внешне их герменевтическая методология, возможно, отличалась, но взгляды на библейский авторитет и церковную традицию оставались, по сути, теми же. Эти два течения в ранней церкви разделяют много общего. Поэтому представление о них как о двух противоборствующих или соперничающих школах мысли не следует преувеличивать; скорее, их следует рассматривать как две церковные традиции, представители которых в чем-то по-своему, а в чем-то одинаково пытались приблизиться к пониманию того, что они считали главной вестью

Писания – к Иисусу Христу. Христология Златоуста может послужить примером того, как эти две традиции пересекались, и укрепить мнение, что в последние десятилетия IV и начале V века в святоотеческой мысли существовало согласие.

Использование Златоустом образа головы и тела, чтобы описать постоянство небесного служения Христа в церкви предполагает следующее: он рассматривал сакраментальную общину в целом как участие в жизни и служении Христа. Это подтверждает неразрывную связь его христологических представлений с христианской жизнью в церковном контексте. Я показал, что для такого понимания требуется, чтобы личность Христа была представлена непосредственно Божьим Сыном. Представление о том, что воплощение Христа служит основой для нашего усыновления в Божью семью, требует, чтобы христология в данном случае была христологией единства; ибо лишь в том случае, если Христос – сын по своей природе, он может сделать нас причастниками Божьего общения по благодати. Я также показал, что представление Златоуста о Христе, каким он его изображает в своих беседах на Евангелие от Иоанна и Послание к Евреям, таково, что в нем подчеркивается непрерывность личности Сына. В воплощении он сроднился с нами, став нашим братом, и во всем отождествился с нами; после своего вознесения и воцарения на небесах он продолжает свое вечное служение; а в церкви он делает нас причастниками Божьего общения и благодатью преобразует нас. Восседающий на престоле Сын – это воплотившийся спаситель и первосвященник, чье служение продолжается в церкви – сакраментальной общине. По мнению Златоуста, лишь в том случае, если Христос – Сын по природе, в котором неразрывно соединились божественное и человеческое, он может искупить нас и вернуть в славу, сделав нас причастниками своих вечных взаимоотношений с Богом.