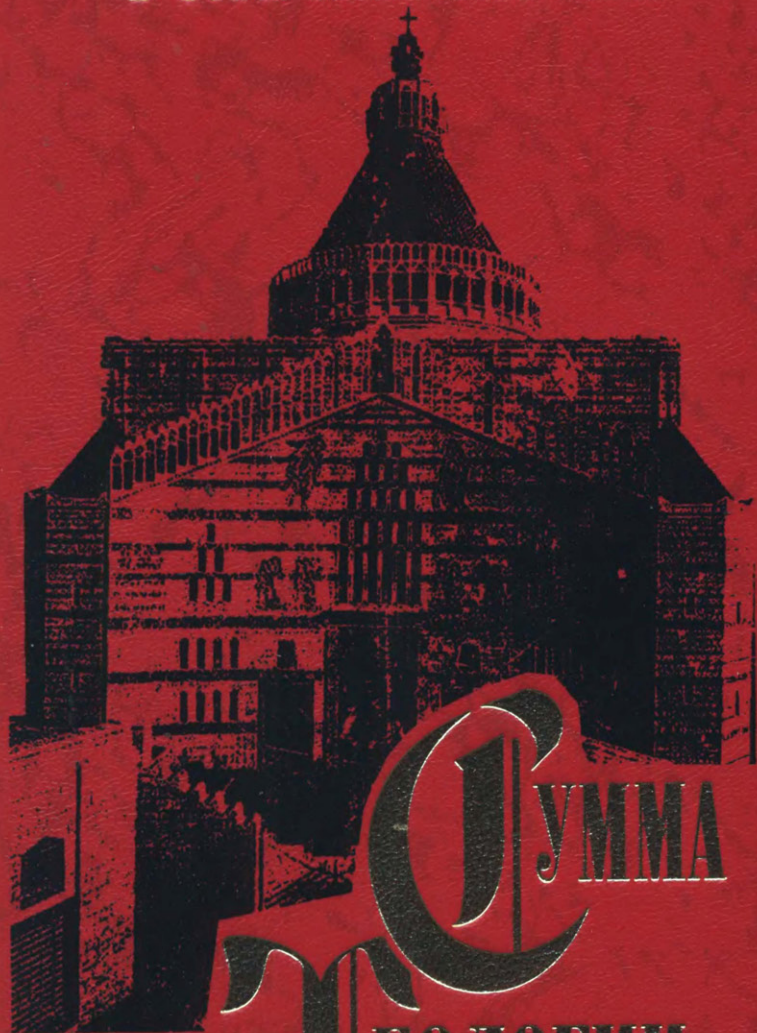


Фома Аквинский



СУММА
ТЕОЛОГИИ

Фома Аквинский

Сумма Теологии



Часть III
Вопросы 1-26

Киев
Ника-Центр
2012

УДК 1(092)
ББК 86.3
Ф76

Перевод, редакция и примечания С. И. Еремеева

В первом томе третьей (последней) части «Суммы теологии» представлена первая половина «Трактата о Воплощении», где Фома Аквинский исследует тайну Воплощения, посредством которого Бог вочеловечился ради нашего спасения.

На русский язык переведено впервые.

**Издание осуществлено при участии фирмы «Эльга»
тел./факс: (044) 502-62-70
www.elite.bz; e-mail:info@elga.kiev.ua**

ISBN 978-966-521-599-8
ISBN 978-966-521-475-5 (Сумма
теологии)

© Перевод, редакция, примечания.
С.И.Еремеев, 2012
© Оригинал-макет. Издательство "Ника-
Центр", 2012

ТРАКТАТ О ВОПЛОЩЕНИИ

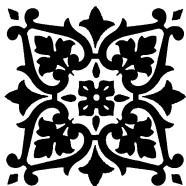
ПРОЛОГ

Поскольку наш Спаситель и Господь Иисус Христос, дабы спасти, по словам ангела, «людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21), явил нам в Своем Лице путь истины, следуя которым мы можем по воскрешении достичь блаженства вечной жизни, то для того, чтобы завершить богословский труд, нам после исследования конечной цели человеческой жизни, добродетелей и пороков надлежит повести речь о нашем Спасителе, а также о тех благах, которые Он даровал человечеству.

В отношении этого будет рассмотрено [следующее]: во-первых, Сам Спаситель; во-вторых, таинства, благодаря которым мы достигаем нашего спасения; в-третьих, цель обретаемой нами по воскрешении вечной жизни.

Рассмотрение первого будет двояким: во-первых, [будет рассмотрена] сама тайна Воплощения, посредством которого Бог вочеловечился ради нашего спасения; во-вторых, все то, что было исполнено и претерплено нашим Спасителем, то есть воплотившимся Богом.





ОБ УМЕСТНОСТИ ВОПЛОЩЕНИЯ

Что касается первого, то нам надлежит исследовать три вещи: во-первых, уместность Воплощения; во-вторых, модус соединения воплощенного Слова; в-третьих, то, что следует из этого соединения.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) приличествовало ли Богу стать воплощенным; 2) насколько это было необходимо для восстановления человечества; 3) стал бы воплощаться Бог, если бы не было никакого греха; 4) что было главной целью Его воплощения: удаление первородного или актуального греха; 5) насколько уместным было бы воплощение Бога от начала мира; 6) насколько была бы уместной отсрочка Его воплощения до конца мира.

Раздел 1

ПРИЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ БОГУ СТАТЬ ВОПЛОЩЕННЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Богу не приличествовало стать воплощенным. Ведь коль скоро Бог от вечности являет Собой самую сущность совершенства, то для Него было бы наилучшим всегда оставаться таким, каким Он есть от вечности. Но от вечности Он бесплотен. Поэтому Ему наиболее приличествовало бы не соединяться с плотью. Следовательно, Богу не приличествовало стать воплощенным.

Возражение 2. Далее, нет ничего уместного в соединении того, что бесконечно далеко друг от друга; так, например [по словам Горация], если бы кто-либо «изобразил фигуру с людской главой, соединенной с конской выей», то это выглядело бы нелепо. Но Бог и плоть бесконечно далеки друг от друга, поскольку Бог наиболее прост, а плоть — тем более человеческая плоть —

наиболее сложна. Следовательно, Богу не приличествовало соединиться с человеческой плотью.

Возражение 3. Далее, тело настолько же далеко от наивысшего духа, насколько зло далеко от наивысшего блага. Но Богу, Который суть наивысшее Благо, никоим образом не приличествует принятие зла. Следовательно, и наивысшему несовершенному Духу не приличествовало воспринять тело.

Возражение 4. Кроме того, нет ничего сообразного в том, что Тот, Кто превосходит наибольшее, был помещен в наименьшее, и что Тот, Кто попечительствует о многом, оставил его ради немногого. В самом деле, Бога, Который попечительствует обо всем мире, не может вместить даже вся вселенная. Поэтому, как пишет Августину Волюсиан, представляется недолжным, что «Тому, по сравнению с Кем мала даже вселенная, надлежало быть скрытым в неможном запеленатом детском теле, и что сей Царь должен был надолго оставить Свой престол и перенести [центр] управления всем миром в это хрупкое тело».

Этому противоречит следующее: познание невидимого Бога через посредство видимых вещей представляется в высшей степени приличествующим, поскольку именно ради этого и был сотворен весь мир, как это явствует из слов апостола о том, что «невидимое Его... через рассматривание творений видимо» (Рим. 1, 20). Но, как говорит Дамаскин, в таинстве Воплощения «открываются вместе и благодать, и премудрость, и правда, и всемогущество Божии. Благодать, потому что Бог не презрел немощи Своего создания... Правда — потому что, когда человек был побежден, Он не другого кого делает победителем мучителя и не силою похищает человека у смерти... Премудрость — потому что Бог нашел наиболее приличествующее разрешение безвыходного положения... Всемогущество, или беспредельное могущество, поскольку что может быть большим воплощения Божия...»¹.

Отвечаю: всякой вещи приличествует то, что принадлежит ей согласно ее природе; так, человеку приличествует разумение, которое принадлежит ему постольку, поскольку он обладает разумной природой. Но истинной природой Бога, как это явствует из сказанного Дионисием, является благо². Следовательно, Богу приличествует все, что принадлежит сущности блага. Но самая сущность блага состоит в том, чтобы, по словам Дионисия, «распространять благодать во все сущее»³. Таким образом,

сущности наивысшего блага принадлежит распространять себя во все сущее наиболее возвышенным способом, по каковой причине, как говорит Августин, «Он таким образом соединил сотворенную природу с Собой, что возникла единая личность из трех [субстанций] — Слова, души и плоти»⁴. Следовательно, очевидно, что Богу приличествовало стать воплощенным.

Ответ на возражение 1. Таинство Воплощения совершилось не посредством какого-либо изменения Богом того состояния, в котором Он пребывает от вечности, а посредством Его соединения Себя с тварью, точнее, посредством соединения ее с Собой новым способом. Но то, что изменчивая по природе тварь не всегда существует одним и тем же способом, представляется вполне приличествующим. И как тварь начала быть иначе, чем она была прежде, точно так же, не будучи прежде соединенной в [единстве] личности с Богом, она впоследствии с Ним соединилась.

Ответ на возражение 2. С точки зрения природных способностей человеческой плоти ей не приличествовало быть соединенной с Богом в единстве личности в силу [Его бесконечного] превосходства, однако такое соединение приличествовало бесконечной благодати Бога, соединившего плоть с Собой ради спасения человека.

Ответ на возражение 3. Любой модус бытия, какой бы твари он ни принадлежал и каким бы образом он ни отличался от Творца, был установлен божественной мудростью и определен к божественной благодати. В самом деле, Бог, будучи несотворенным, неизменяемым и бестелесным, сотворил изменчивые и телесные твари ради Своей благодати. И точно так же зло наказания было установлено божественной правосудностью ради славы Божией. Но зло греха повлекло отпадение от красоты божественной мудрости и порядка божественной благодати. И потому Богу приличествовало воспринять изменчивую, телесную и подлежащую наказанию сотворенную природу, но Ему не приличествовало воспринять зло греха.

Ответ на возражение 4. На это Августин ответил [Волюсиану] так: «Христианское учение никоим образом не утверждает, что Бог так соединился с человеческой плотью, что либо забросил или утратил, либо перенес и, так сказать, заключил в это немощное тело попечительство об управлении вселенной. Так могут думать только те, которые не способны видеть что-либо помимо телесного... Ведь Бог велик не массой, а силой, и нет ничего,

что могло бы стеснить или обузить величие Его могущества. И уж если даже произносимое человеком слово может быть одновременно услышано многими и [при этом] каждым [услышано] все целиком, то что же невероятного в том, что неизменное Слово Божие присутствует всюду и всегда?». Следовательно, нет ничего неуместного в том, что Бог стал воплощенным.

Раздел 2

БЫЛО ЛИ НЕОБХОДИМЫМ ДЛЯ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА, ЧТОБЫ СЛОВО БОЖИЕ СТАЛО ВОПЛОЩЕННЫМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для спасения человечества не было необходимости в том, чтобы Слово Божие стало воплощенным. В самом деле, коль скоро Слово Божие, как уже было сказано (I, 4, 1, 2), суть совершенный Бог, то никакая сила не могла быть добавленной к Нему в связи с принятием плоти. Следовательно, если воплощенное Слово Божие восстановило человеческую природу, то Он мог бы также восстановить ее и без принятия плоти.

Возражение 2. Далее, для восстановления испорченной грехом человеческой природы достаточно того, чтобы человек был оправдан от греха. Но человек, похоже, может быть оправдан от греха. В самом деле, Бог не может требовать от человека большего, чем тот может сделать, и так как Он более склонен миловать, чем карать, то, возложив акт греха к обвинению человека, Он точно так же должен был обеспечить его противоположным актом. Следовательно, для восстановления человеческой природы не было необходимости в том, чтобы Слово Божие стало воплощенным.

Возражение 3. Далее, для своего спасения человеку в первую очередь надлежит почитать Бога, о чем [в Писании] сказано: «Если Я — Отец, то где почтение ко Мне, и если Я — Господь, то где благоговение предо Мною» (Мал. 1, 6). Но люди более всего почитают Бога как возвышающегося над ними и недоступного для человеческих чувств, о чем написано: «Высок над всеми народами Господь; над небесами — слава Его», и далее: «Кто, как Господь, Бог наш» (Пс. 112, 4, 5), наиболее заслуживает почитания?

Поэтому то, что Бог ради спасения человека приблизился к нам посредством принятия плоти, представляется недолжным.

Этому противоречит следующее: для спасения человека необходимо то, что освобождает человечество от гибели. Но именно таковой и является тайна Воплощения, согласно сказанному [в Писании]: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Следовательно, для спасения человека было необходимо, чтобы Бог стал воплощенным.

Отвечаю: о чем-либо можно говорить как о необходимом для достижения некоторой цели двояко. Во-первых, когда без этого цель недостижима, как [например] для сохранения человеческой жизни необходима пища. Во-вторых, когда [благодаря этому] цель достигается наилучшим образом, как [например] лошадь необходима для поездки. В первом смысле для восстановления человеческой природы не было никакой необходимости в том, чтобы Бог стал воплощенным, поскольку Бог Своей всемогущей силой мог бы восстановить человеческую природу многими иными способами. А вот во втором смысле для восстановления человеческой природы было необходимо, чтобы Бог стал воплощенным. Поэтому, как говорит Августин, «нам надлежит показать, конечно же, не то, что не было никакого другого возможного способа у Бога, чьей власти равным образом подчинено все, а то, что как не было, так и не должно было быть другого более подходящего способа исцеления нашей немощи»⁵.

Далее, мы можем рассмотреть это [положение] с точки зрения нашего «приближения к благу». Во-первых, в отношении веры, которая упрочилась через веру Самому сообщившему ее Богу, в связи с чем Августин говорит: «Чтобы человек надежнее шел к истине, сама Истина, Сын Божий, восприняв человечество, упрочил и утвердил веру»⁶. Во-вторых, в отношении надежды, которая благодаря этому усилилась, в связи с чем Августин говорит: «Что еще было столь необходимым для возведения нашей надежды, как не показать нам, насколько Бог любит нас? И какое еще есть тому более очевидное доказательство, чем то, что Сын Божий соизволил соучаствовать с нами в человеческой природе?»⁷. В-третьих, в отношении любви, которая была этим воспламенена, в связи с чем Августин говорит: «Можно ли вообразить большую причину пришествия Господа, чем явить нам любовь Божию?». И

далее он прибавляет: «Если мы были медлительны в том, чтобы полюбить, то, по крайней мере, нам следует поспешить ответить любовью». В-четвертых, в отношении добрых дел через подание Им примера, в связи с чем Августин в своей проповеди говорит так: «За человеком, который видим, не последовали бы, а за Богом последовали бы, но Он невидим. Поэтому Бог сделался человеком, что быть видимым человеку и чтобы Тот, за кем бы последовал человек, был ему видим». В-пятых, в отношении полной причастности Божеству, которое составляет истинное блаженство человека и является целью человеческой жизни, и она дарована нам человечеством Христа, в связи с чем Августин в своей проповеди говорит так: «Бог сделался человеком, чтобы человек мог бы быть сделан Богом».

Не менее это было полезным и для нашего «удаления от зла». Во-первых, потому, что человеку было преподано не ставить дьявола выше себя и не оказывать чести виновнику греха, в связи с чем Августин говорит: «Ибо человеческая природа таким образом соединилась с Богом, что возникла единая личность... так что те гордые духи не смеют поставить себя выше человека оттого, что у них нет плоти»⁸. Во-вторых, потому, что нам этим было преподано, сколь велико достоинство человека, которое никоим образом не должно быть запятнано грехом, в связи с чем Августин говорит: «Бог показал, какое высокое место занимает среди тварей человеческая природа, явившись людям в истинном человеке»⁹. А папа Лев в своей проповеди по случаю рождества Христова говорит: «Познай, христианин, свое достоинство и, став сопричастником божественной Природы, откажись от возврата посредством злых дел к своему бывшему ничтожеству». В-третьих, потому, что, согласно Августину, «для устранения человеческой самонадеянности благодать Божия сообщается нам в человеке Христе без каких-либо предварительных заслуг»¹⁰. В-четвертых, потому, что «человеческая гордыня, которая является главным препятствием к тому, чтобы человек прилеплялся к Богу, может быть изобличена и исцелена через столь великое смирение Бога», как в том же месте говорит Августин. В-пятых, чтобы вызволить человека из рабства греха, что, по словам Августина, «должно было быть исполнено так, чтобы дьявол был преодолен праведностью человека Иисуса Христа»¹¹, и это было исполнено искупившим нас Христом. В самом деле, обычный человек не мог бы искупить все человечество, а Бог не был обязан искупать, и потому Иисусу Христу приличествовало

быть одновременно Богом и человеком. Поэтому папа Лев в вышеуказанной проповеди говорит: «Слабость была воспринята силой, смирение — величием, смертность — вечностью, дабы один и тот же Посредник между Богом и людьми мог умереть в одном и воскреснуть в другом — ибо то и другое было надлежащим для нас лекарством. Ведь если бы Он не был Богом, Он не сообщил бы нам лекарства, а если бы Он не был человеком, Он не представил бы примера».

Существует и много других полученных выгод, которые превосходят возможности человеческого восприятия.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент относится к первому виду необходимого, без которого мы не можем достигнуть цели.

Ответ на возражение 2. О воздаянии можно говорить как о достаточном двояко. Во-первых, совершенно, как о заслуженном тем, что за содеянное зло воздано адекватным добром, и в этом смысле воздаяние обычного человека за грех не может быть достаточным по двум причинам: как потому, что грехом была запятнана вся человеческая природа, в то время как благодеяния любого человека или многих людей не могут быть адекватными причиненной всей природе порче, так и потому, что совершенный против Бога грех обладает своего рода бесконечностью по причине бесконечного величия Божества (ведь чем более значительного человека мы оскорбляем, тем тягостнее содеянное). Следовательно, для заслуженного воздаяния было необходимо, чтобы акт этого воздаяния имел бесконечную действенность как произведенный Богом и человеком. Во-вторых, воздаяние человека можно полагать достаточным несовершенно, то есть, как это принято говорить, когда им довольствуются, даже если оно и не адекватно, и в этом смысле воздаяние обычного человека бывает достаточным. И поскольку любая несовершенная вещь предполагает наличие подкрепляющей ее совершенной, то, следовательно, воздаяние обычного человека обретает свою действенность от воздаяния Христа.

Ответ на возражение 3. Приняв плоть, Бог не умалил Своего величия и, следовательно, не умалил и причины для почитания Себя. [Более того] коль скоро это [почитание] возрастает по мере возрастания знания о Нем, Он, приблизившись к нам посредством принятия плоти, возвысил нас в нашем знании о Нем.

Раздел 3

**СТАЛ БЫ ВОПЛОЩАТЬСЯ БОГ,
ЕСЛИ БЫ ЧЕЛОВЕК НЕ СОГРЕШИЛ?**

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что если бы человек не согрешил, то Бог все равно бы воплотился. В самом деле, если сохраняется причина, то сохраняется и следствие. Но, как говорит Августин, «в воплощении Христа имеется много другого помимо искупления греха»¹², и это было обсуждено нами выше (2). Следовательно, если бы человек не согрешил, то Бог все равно бы воплотился.

Возражение 2. Далее, всемогуществу силы Божией надлежит быть явленным как в совершенстве Его дел, так и в некотором бесконечном следствии. Но никакая обычная тварь не может быть названа бесконечным следствием, поскольку она по своей сущности конечна. Поэтому похоже на то, что только Воплощение и могло стать бесконечным следствием божественной силы. В самом деле, в нем был явлен особый способ соединения бесконечно далеких друг от друга по силе вещей, поскольку оно обусловило то, что Бог стал человеком. Кроме того, благодаря этому деянию, похоже, была усовершенствована все вселенная, поскольку последнее из сотворенного, а именно человек, соединилось с первым началом, а именно с Богом. Следовательно, даже если бы человек не согрешил, то Бог все равно бы воплотился.

Возражение 3. Далее, вследствие греха человеческая природа не стала более способной к восприятию благодати. Но после греха она осталась способной к восприятию благодати соединения, каковая суть наибольшая благодать. Поэтому если бы человек не согрешил, то человеческая природа была бы способной к восприятию этой благодати, и при этом Бог не лишил бы человеческую природу того блага, к восприятию которого она способна. Следовательно, если бы человек не согрешил, то Бог все равно бы воплотился.

Возражение 4. Далее, предопределение Божие вечно. Но о Христе сказано, что Он был «предопределен Сыном Божиим по силе»¹³ (Рим. 1, 4). Следовательно, и до греха воплощение

Сына Божия было необходимым для исполнения предопределения Божия.

Возражение 5. Кроме того, тайна Воплощения была открыта еще первому человеку, как это явствует из слов [Писания]: «Вот, это — кость от костей моих» и т. д. (Быт. 2, 23), о чем свидетельствуют слова апостола: «Тайна сия велика ([я говорю по отношению] ко Христу и к Церкви)» (Еф. 5, 32). Но, как доказывает Августин, человек, как, впрочем, и ангелы, не мог знать о своем будущем падении¹⁴. Следовательно, если бы человек не согрешил, то Бог все равно бы воплотился.

Этому противоречит следующее: Августин, разъясняя слова [Писания]: «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19, 10), говорит: «То есть если бы человек не согрешил, Сын Человеческий не пришел бы». И глосса на слова [Писания]: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников» (1 Тим. 1, 15), говорит: «Не было никакой иной причины прихода Христа в мир, кроме как спасти грешников. Устраните болезни, устраните раны, и не будет никакой нужды в лекарстве».

Отвечаю: в отношении этого вопроса мнения разнятся. Так, некоторые говорят, что даже если бы человек не согрешил, Сын Человеческий все равно бы воплотился. Другие утверждают противоположное, и мы, пожалуй, согласимся с их мнением.

В самом деле, обо всем, что проистекает из божественной воли и находится вне пределов надлежащего твари, известно только лишь потому, что оно явлено нам Священным Писанием, через которое Бог открывает нам Свою волю. Поэтому, коль скоро повсюду в Священном Писании причиной Воплощения назван грех первого человека, то в соответствии с этим нам надлежит говорить, что дело Воплощения было определено Богом в качестве средства от греха, и потому не было бы греха, не было бы и Воплощения. Хотя при этом речь не идет о каком-либо ограничении силы Божией, поскольку даже и при отсутствии греха Бог мог бы стать воплощенным.

Ответ на возражение 1. Все остальные причины, о которых шла речь в предыдущем пункте, связаны со средством от греха. Ведь если бы человек не согрешил, то он был бы и одарен светом божественной мудрости, и усовершен Богом посредством правосудной праведности, дабы знать и исполнять все необходимое. Но так как человек, оставив Бога, приклонился к

телесным вещам, было необходимо, чтобы Бог принял плоть и посредством телесных вещей изволил сообщить ему средство спасения. Поэтому святой Августин, комментируя слова [Писания]: «И Слово стало плотию» (Ин. 1, 14), говорит: «Плотью ты был ослеплен, плотью и исцелен, поскольку Христос пришел и победил пороки плоти».

Ответ на возражение 2. Бесконечность божественной силы была явлена в модусе сотворения всего из ничто. Кроме того, для совершенства вселенной вполне достаточно, чтобы тварь была определена к Богу как к своей цели естественным образом. Что же касается соединения твари с Богом в [одной] личности, то это выходит за пределы совершенства природы.

Ответ на возражение 3. В человеческой природе можно отметить двоякую способность: одну — в отношении порядка естественной силы, и она всегда осуществляется Богом, Который наделяет каждого согласно его естественной способности; другую — в отношении порядка божественной силы, которой безоговорочно повинуются все сущее, и это именно та способность, о которой мы ведем речь в настоящем случае. Но Бог не осуществляет все такие способности, в противном случае Бог мог бы делать только то, что Он сделал в тварях, а это не так, о чем уже было сказано (I, 105, 6). Однако нет такой причины, по которой бы человеческая природа после греха не могла бы быть воздвигнута к чему-либо высшему. Ведь Бог позволяет случаться злу, чтобы извлечь из него еще большее благо, в связи с чем [в Писании] сказано: «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5, 20). Поэтому и мы, благословляя пасхальную свечу, говорим: «Блаженна вина, заслужившая такого и столь великого Искупителя».

Ответ на возражение 4. Предопределение предполагает знание будущего, и потому как Бог [подчас] предопределяет спасение кого-либо как произведенное благодаря молитвам других, Он точно так же предопределил дело Воплощения как средство против человеческого греха.

Ответ на возражение 5. Нет ничего несообразного в том, что следствие было открыто тому, от кого была скрыта причина. Поэтому тайна Воплощения могла быть открыта первому человеку без сообщения ему знания о его будущем падении. В самом деле, не всегда тот, кто знает следствие, знает и причину.

Раздел 4

ЧТО БЫЛО ГЛАВНОЙ ЦЕЛЬЮ ВОПЛОЩЕНИЯ БОГА: УДАЛЕНИЕ АКТУАЛЬНОГО ГРЕХА ИЛИ ПЕРВОРОДНОГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воплощение Бога явилось средством в первую очередь против актуального, а не первородного греха. В самом деле, чем тяжче грех, тем больше он препятствует спасению человека, ради которого и воплотился Бог. Но актуальный грех тяжче первородного, поскольку, по мнению Августина, наказание за первородный грех является наилегчайшим. Следовательно, первоочередной целью воплощения Христа было устранение актуальных грехов.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (II-I, 87, 4), первородный грех обуславливает не страдание плоти, а единственно боль утраты. Но Христос во искупление наших грехов претерпел на кресте страдание плоти, а не боль утраты, поскольку у Него не было никакого изъяна со стороны блаженного видения или наслаждения ним. Следовательно, Он пришел в первую очередь ради устранения актуального, а не первородного греха.

Возражение 3. Далее, как говорит Златоуст, «верный слуга все то доброе, что он получил от господина, мыслит как предоставленное только ему одному, хотя бы оно и предоставлялось всем. Так и Павел, как будто это касается только его одного, говорит: «Христос... возлюбил меня и предал Себя за меня» (Гал. 2, 20). Но наши частные грехи — это актуальные грехи, поскольку первородный грех является общим для всех. Следовательно, нам надлежит с уверенностью утверждать, что Он пришел в первую очередь из-за актуальных грехов.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вот, Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29).

Отвечаю: несомненно, что Христос пришел в этот мир не только для устранения того греха, который от начала передается через порождение, но и для устранения всех впоследствии добавленных к нему грехов. Не в том [конечно] смысле, что все они были устранены (ибо то человеческая вина, что люди не прилепи-

лись к Христу, согласно сказанному [в Писании]: «Свет пришел в мир, — но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин. 3, 19)), а в том, что Он предоставил нам достаточно [средств] для того, чтобы мы могли очиститься от пятна всех грехов. В связи с этим [в Писании] сказано: «Но дар благодати не как преступление... ибо суд за одно преступление — к осуждению, а дар благодати — к оправданию от многих преступлений» (Рим. 5, 15, 16).

Кроме того, чем тяжче грех, тем в большей степени пришествие Христа связано с его устранением. Но о «большем» можно говорить двояко: во-первых, [как о «большем» интенсивно» (так, [например] о более интенсивной белизне иногда говорят как о большей), и в этом смысле актуальный грех больше первородного, поскольку, как было показано выше (II-I, 81, 1), ему в большей степени присуща произвольность. Во-вторых, можно говорить о чем-либо как о «большем экстенсивно» (так, [например] о белизне, занимающей большую поверхность, иногда говорят как о большей), и в этом смысле первородный грех, которым заражено все человечество, больше любого актуального греха, который принадлежит одному человеку. В указанном отношении Христос пришел в первую очередь для устранения первородного греха, поскольку, как сказано в первой [книге] «Этики», «благо народа божественней, чем благо одного»¹⁵.

Ответ на возражение 1. В этом доводе принимается во внимание [только] интенсивная величина греха.

Ответ на возражение 2. В будущем страдание плоти не будет установлено в качестве наказания за первородный грех. Однако в нынешней жизни мы претерпеваем страдания плоти, например голод, жажду, смерть и тому подобные, каковые являются наказаниями за первородный грех. И потому Христос, дабы в полной мере искупить первородный грех, пожелал испытать страдания плоти и Самолично претерпел смерть и тому подобное.

Ответ на возражение 3. Златоуст говорит, что «апостол использовал эти слова не потому, что хотел приуменьшить дары Христовы, которые преизобильно распространились по всему миру, но, возможно, потому, что, рассматривая их, принимал в расчет единственно себя. Ведь разве важно, дадено ли то другим, что дадено вам, если оно дадено столь полно и совершенно, как если бы оно принадлежало только вам и никому другому?». Следовательно, хотя человек и может полагать дары Христовы даденными именно ему, тем не менее он не должен полагать,

что они не были дадены остальным. Таким образом, это никак не исключает того, что Он пришел в первую очередь для устранения греха всей природы, а не отдельного человека, но при этом каждый был столь совершенно исцелен от греха природы, как если бы исцелен был только он один. Следовательно, благодаря союзу любви то, чем были удостоены все, каждый может полагать своим собственным.

Раздел 5

НАСКОЛЬКО УМЕСТНЫМ БЫЛО БЫ ВОПЛОЩЕНИЕ БОГА В НАЧАЛЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что было бы уместным, если бы Бог воплотился в самом начале существования человечества. Действительно, дело Воплощения проистекает из необъятности божественной любви, согласно сказанному [в Писании]: «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас... нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом» (Еф. 2, 4, 5). Но любовь не медлит с оказанием помощи другу, когда тот нуждается в ней, согласно сказанному [в Писании]: «Не говори другу твоему: «Пойди, и приди опять, и завтра я дам!», когда ты имеешь при себе» (Прит. 3, 28). Следовательно, Богу не должно было откладывать дело Воплощения, но надлежало оказать помощь человечеству в самом начале [его существования].

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников» (1 Тим. 1, 15). Но их было бы спасено гораздо больше, если бы Бог воплотился в самом начале существования человечества, поскольку в разное время очень многие, не зная о Боге, погибли из-за своих грехов. Следовательно, Богу приличествовало стать воплощенным в самом начале [существования] человечества.

Возражение 3. Далее, дела благодати упорядочены не хуже, чем дела природы. Но природа, как говорит Боэций, берет начало из полноты и совершенства¹⁶. Поэтому и дело Христа должно было быть совершенным от начала. Но в деле Воплощения мы видим совершенство благодати, согласно тому, что сказано [в Писании]: «Слово стало плотью», после чего добавлено: «Полное

благодати и истины» (Ин. 1, 14). Следовательно, Христу приличествовало стать воплощенным в самом начале [существования] человечества.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего единородного, Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4, 4), говорит, что «полнота времени наступила тогда, когда Бог Отец постановил послать Своего Сына». Но Бог все постановляет посредством Своей мудрости. Следовательно, Бог стал воплощенным в наиболее подходящее для этого время, и потому Богу не приличествовало стать воплощенным в самом начале [существования] человечества.

Отвечаю: поскольку дело Воплощения было определено в первую очередь к восстановлению человечества посредством очищения от греха, то очевидно, что Богу не приличествовало стать воплощенным в самом начале [существования] человечества до совершения греха. В самом деле, в лечении нуждаются только больные. Поэтому Сам Господь говорит: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные... Я пришел призвать не праведников, но грешников» (Мф. 9, 12, 13).

Однако Богу не приличествовало стать воплощенным и сразу же после совершения греха. Во-первых, по причине модуса человеческого греха, который явился следствием гордыни, по каковой причине человека должно было освободить так, чтобы прежде он был посрамлен и убедился в том, что нуждается в избавителе. Поэтому глосса на слова апостола: «Преподан чрез ангелов рукою Посредника» (Гал. 3, 19), говорит: «Воистину премудрым было определение не посылать Сына Человеческого сразу же после грехопадения человека. Ибо поначалу Бог предоставил человека естественному закону и своей самовольности, дабы тот мог познать свою природную силу. [Затем] когда этого оказалось недостаточно, ему был дан Закон. После же, когда болезнь набрала силу — не по вине Закона, а из-за порчи природы — он, убедившись в своей немощи, начал испрашивать врача и молить о помощи благодати».

Во-вторых, по причине порядка продвижения во благе, согласно которому мы движемся от несовершенного к совершенному. В связи с этим апостол говорит: «Но не духовное — прежде, а душевное, потом — духовное, первый человек — из земли,

перстный, второй человек — Господь, с неба» (1 Кор. 15, 46, 47).

В-третьих, по причине достоинства воплощенного Слова, поскольку глосса на слова [апостола]: «Но когда пришла полнота времени» (Гал. 4, 4), говорит: «Прибытию большего судии предшествует большее количество предвозвещающих».

В-четвертых, чтобы со временем не охладел пыл веры, поскольку благодатью многих холод к концу мира будет усиливаться. В связи с этим читаем [в Писании]: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18, 8).

Ответ на возражение 1. Любовь не медлит с оказанием помощи другу, не упуская при этом из виду обстоятельств, а также состояния индивидов. В самом деле, если бы врач дал лекарство в самом начале болезни, то это было бы меньшим благом и принесло бы больше вреда, нежели пользы. По этой причине Господь и не сообщил людям [благодатное] средство Воплощения в самом начале [их существования, а именно], чтобы они, еще не распознав своей болезни, не презрели его из-за гордыни.

Ответ на возражение 2. Августин отвечает на это так: «Христос пожелал явиться людям и проповедовать им Свое учение тогда и там, где, как Он знал, есть те, которые уверуют в Него. Что же касается тех времен и мест, в которых Его Евангелие не проповедовалось, то относительно них Он предвидел, что хотя и не все, но очень многие воспримут Его проповедь с неверием в Его телесное присутствие даже тогда, когда Он воскреснет из мертвых». Однако тот же Августин впоследствии опровергает это свое мнение и говорит: «Как можно говорить, что жители Сидона и Тира не уверовали бы, если бы им были явлены столь великие чудеса, или что не поверили бы содеянному, когда Сам Бог засвидетельствовал им необходимость в смиренном покаянии, если бы им были явлены все эти знаки божественной власти?». И далее он добавляет: «Следовательно, коль скоро, согласно апостолу, "помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего" (Рим. 9, 16), Который помогает тем, кому пожелает, из тех, которые, согласно Его предвидению, уверуют в явленные им Его чудеса, в то время как другим Он не желает помочь и осуждает их в Своем предопределении скрытно, но [безусловно] справедливо, то нам надлежит неколебимо верить, что Его милость пребудет с помилованными, а Его истина — с осужденными».

Ответ на возражение 3. Если речь идет о различных вещах, то в таком случае совершенство предшествует несовершенству как по времени, так и по природе (поскольку то, что приводит к совершенству другое, [сперва] должно быть совершенным само), но если речь идет об одной и той же вещи, то тогда несовершенство предшествует по времени, хотя и последует по природе. И потому вечное совершенство Бога по времени предшествует несовершенству человеческой природы, а окончательное совершенство последней в союзе с Богом — последует.

Раздел 6

НАСКОЛЬКО БЫЛО БЫ УМЕСТНО ОТЛОЖИТЬ ВОПЛОЩЕНИЕ ДО КОНЦА МИРА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дело Воплощения было бы уместно отложить до конца мира. В самом деле, глосса на слова [Писания]: «В старости они обильны плодами»¹⁷ (Пс. 91, 15), говорит: «То есть в последние дни». Но время Воплощения — это время, когда изобилует милость, согласно сказанному [в Писании]: «Ибо время помиловать его» (Пс. 101, 14). Следовательно, Воплощение должно было отложить до конца мира.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (5), в одном и том же субъекте совершенство по времени последует несовершенству. Поэтому то, что наиболее совершенно, должно быть по времени самым последним. Но самым высшим совершенством человеческой природы является ее соединение со Словом, поскольку, по словам апостола, «благоугодно было Отцу, чтобы в Христе обитала вся полнота Божества» (Кол. 1, 19; 2, 9). Следовательно, Воплощение должно было отложить до конца мира.

Возражение 3. Далее, то, что может быть исполнено за один раз, не должно исполняться дважды. Но для спасения человеческой природы было бы достаточно пришествия Христа в конце мира. Поэтому в Его заблаговременном воплощении не было никакой необходимости и, следовательно, Воплощение должно было отложить до конца мира.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Среди лет яви его» (Авв. 3, 2). Следовательно, таинство Воплощения, ко-

торое надлежало явить миру, не должно было откладывать до конца мира.

Отвечаю: как Богу не приличествовало стать воплощенным в самом начале мира, точно так же не приличествовало и откладывать Воплощение до конца мира. Об этом свидетельствует, во-первых, соединение божественной и человеческой природ. В самом деле, как уже было сказано (5), в одном случае совершенство по времени предшествует несовершенству, а в другом — напротив, несовершенство предшествует совершенству. Так это потому, что в том, что становится совершенным, будучи вначале несовершенным, несовершенство по времени предшествует совершенству, тогда как в том, что является деятельной причиной совершенства, совершенство по времени предшествует несовершенству. Но в деле Воплощения сходится то и другое. Действительно, благодаря Воплощению человеческая природа возвысилась до своего наибольшего совершенства, по каковой причине Воплощению не приличествовало иметь места в самом начале [существования] человечества. Воплощенное же Слово суть деятельная причина совершенства человеческой природы, согласно сказанному [в Писании]: «От полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16), и потому дело Воплощения не должно было откладывать до конца мира. А вот совершенство славы, к которому человеческая природа должна быть окончательно возвышена воплощенным Словом, будет иметь место в конце мира.

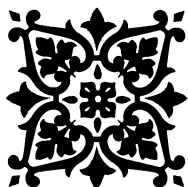
Во-вторых, это следует из человеческого спасения; в самом деле, как говорит [Августин], «когда и в какой мере сострадать — это вправе решать Сам Податель. Поэтому Он пришел тогда, когда, как Он знал, настало время для оказания помощи и Его благодетяния желанны. Ибо когда по немощи человеческой природы знание людьми Бога стало угасать, а их нравственность — чахнуть, Ему было угодно избрать Авраама как мерило возрожденного знания о Боге и о святой жизни. Позже, когда почитание ослабло, Он дал Моисею письменный закон. Но поскольку язычники презрели его и не пожелали принять, а те, которые приняли, не удержали, Бог, преисполнившись состраданием, послал Сына Своего ради избавления их от греха и предложения их, оправданных, Богу Отцу». Но если бы это [спасительное] средство было отложено до конца мира, то всякое знание и почитание Бога, а равно и всякая нравственность были бы стерты с лица земли.

В-третьих, это представляется приличествующим выявлению божественной силы, спасающей людей различными путями, а именно не только посредством веры в нечто грядущее, но также и посредством веры в нечто нынешнее и прошедшее.

Ответ на возражение 1. Эта глосса [скорее всего] имеет в виду ту милость Господню, которая приводит нас к славе. Если же относить ее к оказанной человечеству милости Воплощения Христова, то нам надлежит заметить, что, как сказал Августин, время Воплощения можно сравнить с юностью человечества «из-за силы и пылкости действующей любовью веры», и с его старостью, то есть с «шестым возрастом» — по количеству веков, поскольку Христос пришел в шестом¹⁸. И хотя юность и старость не могут одновременно иметь место в одном теле, они тем не менее могут одновременно иметь место в душе: первая — благодаря живости, вторая — глубины. Действительно, в другом месте Августин говорит, что «не приличествовало Господину, по подобию Которого человечеству надлежало быть возведенным к наивысшему достоинству, снисходить с небес, разве что только во времена юности»¹⁹. И он же замечает, что Христос пришел в шестом веке, то есть когда человечество состарилось.

Ответ на возражение 2. Дело Воплощения должно рассматривать не только как предел движения от несовершенства к совершенству, но и как начало совершенства человеческой природы, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Как говорит Златоуст, комментируя слова [Писания]: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир» (Ин. 3, 17), «всего пришествий Христа два: первое, чтобы освободить от грехов, второе, чтобы судить мир. Ведь если бы дело обстояло иначе, то все погибли бы разом, поскольку все согрешили и нуждаются в славе Божией». Из сказанного очевидно, что Он из сострадания не должен был откладывать пришествие до конца мира.



О МОДУСЕ СОЕДИНЕНИЯ ВОПЛОЩЕННОГО СЛОВА

Далее нам надлежит рассмотреть модус соединения воплощенного Слова: во-первых, само соединение; во-вторых, принявшее Лицо; в-третьих, принятую природу.

Под первым заглавием наличествует двенадцать пунктов: 1) произошло ли соединение воплощенного Слова в [одной] природе; 2) произошло ли оно в Лице; 3) произошло ли оно в «подлежащем», или ипостаси; 4) можно ли полагать, что после Воплощения Лицо, или ипостась Христа, было составным; 5) имело ли место в Христе какое-либо соединение тела и души; 6) было ли соединение человеческой природы со Словом акцидентным; 7) является ли само соединение чем-то сотворенным; 8) было ли оно тем же, что и принятие; 9) является ли соединение двух природ величайшим соединением; 10) действительно ли соединение двух природ в Христе имело место посредством благодати; 11) предшествовали ли ему какие-либо заслуги; 12) была ли благодать соединения естественной для человека Христа.

Раздел 1

ПРОИЗОШЛО ЛИ СОЕДИНЕНИЕ ВОПЛОЩЕННОГО СЛОВА В [ОДНОЙ] ПРИРОДЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение воплощенного Слова имело место в [одной] природе. Так, Кирилл [Александрийский на Халкедонском соборе¹] говорит: «Мы должны мыслить не две природы, но одну воплощенную природу Слова Божия», чего бы никак не могло быть, если бы соединение произошло не в [одной] природе. Следовательно, соединение воплощенного Слова имело место в [одной] природе.

Возражение 2. Далее, Афанасий [Великий] говорит, что

как разумная душа и плоть совместно образуют человеческую природу, точно так же Бог и человек совместно образуют некоторую [одну] природу; следовательно, соединение имело место в [одной] природе.

Возражение 3. Далее, из двух природ одна может именоваться через посредство другой только в том случае, если они до некоторой степени взаимно преобразовывают друг друга. Но божественная и человеческая природы в Христе именуются друг через друга; так, согласно Дамаскину², Кирилл говорит, что божественная Природа «воплотилась», а Григорий Назианзин говорит, что человеческая природа «обожествовалась»³. Следовательно, две природы, похоже, завершились в одной.

Этому противоречат следующие слова из решения Халкедонского собора: «Мы исповедуем... Христа, Сына, Господа единогородного в двух естествах, неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств». Следовательно, соединение не имело места в [одной] природе.

Отвечаю: чтобы прояснить этот вопрос, мы должны определить, что есть «природа». Итак, само слово «природа» происходит от слова «порождать». Поэтому поначалу это слово использовалось для указания на порождение живых существ, которое называется «рождением» или «проращением», то есть слово «природа» означало «то, что порождает». Впоследствии же слово «природа» стало использоваться для указания на начало этого порождения, и коль скоро в живых тварях начало порождения является присущим им началом, то со временем слово «природа» стало использоваться для указания на любое присущее начало движения, о чем свидетельствует Философ, когда говорит, что «природа есть некое начало движения для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не акцидентно»⁴. Затем, это начало является или формой, или материей. Поэтому в одних случаях природой называется форма, а в других — материя. А так как целью естественного порождения в порожденном является сущность вида, на которую указывает определение, эта сущность вида тоже получила название «природа». Поэтому Бозций дает следующее определение природы: «Природа есть видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи»⁵, то есть она есть то,

что завершает видовое определение. В настоящем же случае мы ведем речь о «природе» как о том, что указывает на сущность, или «чтойность», или суть вида.

Итак, если мы понимаем природу в этом смысле, то невозможно, чтобы соединение воплощенного Слова имело место в [одной] природе. В самом деле, нечто одно может быть сделано из двух или нескольких вещей трояко. Во-первых, из двух целокупных вещей, которые сохраняются в своем совершенстве. Такое может произойти только с тем, формой чего является составленность, упорядоченность или образ, как [например] куча [камней] составлена из многих камней, неупорядоченно соединенных друг с другом исключительно посредством соприкосновения, а дом состоит из камней и балок, которые расположены в определенном порядке и получили определенный образ. И именно так, по мнению одних, и произошло соединение, а именно либо смешанно (то есть неупорядоченно), либо соизмеримо (то есть упорядоченно). Но то и другое невозможно. Во-первых, поскольку составленность, упорядоченность и образ являются акцидентными, а не субстанциальными формами. Поэтому, если бы дело обстояло именно так, то из этого бы следовало, что соединение Воплощения было бы не сущностным, а акцидентным, что будет опровергнуто нами ниже (6). Во-вторых, потому, что в таком случае мы будем иметь не абсолютное, а только относительное единство, поскольку при таком соединении нескольких вещей они актуально сохраняются. В-третьих, потому, что такая форма является не естественной, а искусственной, как [например] форма дома, и потому в Христе не могло бы быть установлено то одно естество, о котором они говорят.

Во-вторых, одно может быть сделано из нескольких совершенных, но при этом измененных вещей, подобно тому, как из элементов получается смесь, и именно таким сочетанием, говорили другие, было соединение Воплощения. Но и это невозможно. Во-первых, поскольку божественная Природа, как было показано выше (I, 9, 1), абсолютно неизменна, и потому ни она не может измениться во что-то другое, поскольку она неуничтожима, ни что-то другое измениться в нее, поскольку она невоспроизводима. Во-вторых, поскольку смесь отличается по виду от любого из своих элементов, как [например] плоть отличается по виду от любого из своих элементов. Следовательно, в таком случае Христос не принадлежал бы ни к природе Своего Отца, ни [к природе] Своей матери. В-третьих, смешение в высшей степени

далеких друг от друга вещей [попросту] невозможно, поскольку в таком случае происходит поглощение одного вида другим, как это бывает, например, когда мы добавляем каплю воды в кувшин вина. И потому, коль скоро божественная Природа бесконечно возвышенной человеческой, то никакой смеси возникнуть бы не могло, но сохранилась бы только одна божественная Природа.

В-третьих, нечто может быть сделано из нескольких несмешанных и неизменных, но при этом несовершенных вещей, что подобно тому, как человек состоит из души и тела, а равно и многое другое — из своих частей. Но о тайне Воплощения нельзя сказать и этого. Во-первых, потому, что каждая из природ, а именно божественная и человеческая, обладает своим видовым совершенством. Во-вторых, потому, что божественная и человеческая природы не могут составить нечто ни как количественно определенные части (например, члены — тело), поскольку божественная Природа бестелесна, ни как форма и материя, поскольку божественная Природа не может быть чьей-либо формой, тем более, формой чего-либо телесного, поскольку из этого бы следовало, что получающийся в результате этого вид сообщался бы сразу нескольким, и потому существовало бы несколько Христов. В-третьих, потому, что в таком случае Христос не существовал бы ни в человеческой, ни в божественной природе — ведь, как известно, любое отличие изменяет вид подобно тому, как единица — число⁶.

Ответ на возражение 1. Это положение Кирилла разъяснено на Пятом соборе⁷ так: «Если кто-либо из проповедующих единую природу воплощенного Слова Божия отклонится от понимания учения [святых] отцов, то есть, что из божественной и человеческой природ явился один Христос, но этим выражением попытается ввести понятие о единой природе или сущности Божества и плоти Христа, да будет анафема». Следовательно, смысл сказанного [Кириллом] не в том, что из двух природ получилась одна, а в том, что природа Слова Божия соединила с собою плоть в Лице.

Ответ на возражение 2. Душа и тело образуют двоякое единство, а именно природы и личности, которое находит свое завершение в конкретном индивидуе. [Единство] природы, поскольку душа присоединяется к телу и формально совершенствует его, так что одна природа возникает из двух как из акта и потенции или из материи и формы. Но в указанном смысле аналогия неуместна, поскольку божественная Природа не мо-

жет быть формой тела, что было доказано нами выше (I, 3, 8). Единство же личности возникает постольку, поскольку налицо существующий с душою и плотью индивид, и здесь аналогия уместна, поскольку в божественной и человеческой природах существует один Христос.

Ответ на возражение 3. По словам Дамаскина о божественной природе говорят как о воплотившейся потому, что она сделалась ипостасью для плоти, а не потому, что она была изменена в плоть⁸. И точно так же, по его словам, о плоти говорят как об обожествившейся «не по изменению [естества], но по соединению» со Словом при сохранении всех ее естественных свойств, то есть ее можно полагать обожествленной потому, что она стала плотью Слова Божия, а не потому, что она стала Богом⁹.

Раздел 2

ПРОИЗОШЛО ЛИ СОЕДИНЕНИЕ ВОПЛОЩЕННОГО СЛОВА В ЛИЦЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение воплощенного Слова не имело места в личности. В самом деле, как уже было сказано нами [в первой части] (39, 1), Лицо Бога не отлично от Его Природы. Поэтому если соединение не имело места в [одной] природе, то из этого следует, что оно не имело места и в [одной] личности.

Возражение 2. Далее, человеческая природа Христа обладает не меньшим достоинством, чем наша. Но, как было разъяснено нами выше (I, 29, 3), слово «личность» указывает на высокое достоинство. Следовательно, коль скоро нашей человеческой природе присуща личность, то тем более надо полагать, что личность присуща и Христу.

Возражение 3. Далее, как говорит Бозций, «личность — это индивидуальная субстанция разумной природы»¹⁰. Но Слово Божие приняло индивидуальную человеческую природу, поскольку, как говорит Дамаскин, «универсальная человеческая природа не имеет самостоятельного существования и является объектом чистого умозрения»¹¹. Таким образом, человеческая природа Христа обладала своей личностью. Следовательно, похоже, что соединение не имело места в личности.

Этому противоречат следующие слова из решения Халкедонского собора: «Мы исповедуем... не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа». Следовательно, соединение имело место в личности.

Отвечаю: личность означает не то же самое, что и природа. В самом деле, как уже было сказано (1), природа указывает на видовую сущность, обозначаемую посредством определения. И если ничего не добавляется к тому, что принадлежит определению вида, то в таком случае нет никакой необходимости в том, чтобы отличать природу от «подлежащего» природы (каковое суть индивидуальное бытие в этой природе), поскольку тогда каждое индивидуальное бытие в природе составляет со своей природой одно. Но в некоторых обладающих индивидуальным бытием вещах мы подчас обнаруживаем то, что не принадлежит определению вида, а именно акциденции и начала индивидуализации, что особенно очевидно в случае тех вещей, которые составлены из материи и формы. Следовательно, в такого рода вещах природа и «подлежащее» в действительности разнятся — не в том, конечно, смысле, что они существуют отдельно [друг от друга], а в том, что «подлежащее» включает в себя и природу, и, помимо нее, некоторые другие вещи, не входящие в определение вида. Следовательно, «подлежащее» нужно рассматривать как нечто целое, включающее в себя природу как свою формальную и совершенствующую часть. Поэтому в тех вещах, которые составлены из материи и формы, природа не сказывается о «подлежащем» — ведь не говорим же мы, что этот вот человек является своей человечностью. А вот если речь идет о том, в чем нет ничего за пределами его вида или природы (например, о Боге), то «подлежащее» и природа разнятся в нем не в действительности, а только в нашем мышлении, ибо оно зовется «природой» постольку, поскольку оно сущность, а «подлежащим» постольку, поскольку оно индивидуально существует.

Итак, все, что было сказано о «подлежащем», относится к личности в разумных и умных тварях, поскольку личность, согласно Бозцию, есть не что иное, как «индивидуальная субстанция разумной природы». Поэтому все, что прилепляется к личности, соединяется с нею в личности независимо от того, принадлежит ли оно ее природе или нет. Следовательно, если бы челове-

ская природа не соединилась со Словом Божиим в личности, то она вообще никак бы не соединилась с Ним, и тогда вера в Воплощение была бы тщетной, а христианская вера — ниспровергнутой. Поэтому, коль скоро Слово обладало соединенной с Ним человеческой природой, которая не принадлежала Его божественной Природе, то из этого следует, что соединение имело место не в природе, а в Лице Слова.

Ответ на возражение 1. Хотя в действительности Природа и Лицо Божие не отличны, тем не менее они, как уже было сказано, отличаются по значению, поскольку личность обозначает нечто индивидуально существующее. И коль скоро человеческая природа соединилась со Словом не так, что Его Природа была дополнена или изменена ею, а так, что Слово имело в ней Свое индивидуальное существование, то из этого следует, что соединение человеческой природы со Словом Божиим имело место в личности, а не в природе.

Ответ на возражение 2. Личность необходимо указывает на достоинство и совершенство вещи, поскольку достойной и совершенной вещи приличествует обладать самостоятельным бытием (что [собственно] и понимается под словом «личность»). Однако существование в чем-то, превышающем себя, связано с еще большим достоинством, чем существование в себе. Поэтому человеческая природа Христа обладает большим достоинством, чем наша, — ведь в нас она, существуя в самой себе, обладает собственной личностью, тогда как в Христе она существует в Лице Слова. В самом деле, совершенствование вида принадлежит достоинству формы, и потому чувственная часть человека вследствие своего соединения с более возвышенной формой, которая совершенствует вид, благороднее, чем в скотах, в которых совершенствующей формой является она сама.

Ответ на возражение 3. Как говорит Дамаскин, Слово Божие «не восприняло человеческого естества в целом, но только то, которое в "неделимом"»¹², то есть в индивидуальном, в противном случае каждый человек был бы, подобно Христу, Словом Божиим. Однако здесь нужно иметь в виду, что не всякая индивидуальность в роде субстанций, даже в разумной природе, является личностью, но только та, которая обладает самостоятельным бытием, а не та, которая обладает бытием в некоторой более совершенной вещи. Поэтому рука Сократа, будучи некоторым образом индивидуальной, не является личностью, поскольку она

существует не сама по себе, а в чем-то более совершенном, а именно в целом [Сократе]. И это-то [целое] и называется «личностью», которая определена как «индивидуальная субстанция» (ведь рука не является целой субстанцией, но — только ее частью). Таким образом, хотя человеческая природа [Христа] и являлась некоторым образом индивидуальной в роде субстанций, однако она не обладала своей собственной личностью, поскольку существовала не отдельно, а в чем-то более совершенном, а именно в Лице Слова. Следовательно, соединение имело место в личности.

Раздел 3

ИМЕЛО ЛИ МЕСТО СОЕДИНЕНИЕ ВОПЛОЩЕННОГО СЛОВА В «ПОДЛЕЖАЩЕМ», ИЛИ ИПОСТАСИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение Воплощенного Слова не имело места в «подлежащем», или ипостаси. Ведь сказал же Августин, что «обе субстанции, божеская и человеческая, есть единственный Сын Бога, но иное, как Слово, и иное, как человек»¹³. И папа Лев в своем письме Флавиану сказал, что «один из них прославлен чудесами, другой — умер от ран». Но у «иного» и «иного» различные «подлежащие». Следовательно, соединение Воплощенного Слова не имело места в «подлежащем».

Возражение 2. Далее, ипостась, согласно Боэцию, есть не что иное, как «отдельная субстанция»¹⁴. Но очевидно, что в Христе помимо ипостаси Слова была и другая отдельная субстанция, а именно тело, душа и то, что явилось их результатом. Следовательно, помимо ипостаси Слова в Нем была еще одна ипостась.

Возражение 3. Далее, как явствует из сказанного в первой части (3, 5), ипостась Слова не принадлежит к какому-либо роду или виду. Но Христос, сделавшись человеком, стал принадлежать к виду человека, поскольку, по словам Дионисия, «внутри нашей природы оказался Тот, Кто сверхсущественно превосходит всякий порядок всякой природы»¹⁵. Но все, что принадлежит к виду человека, является ипостасью вида человека. Таким образом, в Христе помимо ипостаси Слова Божия наличествовала

и другая ипостась, из чего следует заключение, приведенное нами выше.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Мы признаем в Господе нашем Иисусе Христе два естества и одну ипостась»¹⁶.

Отвечаю: некоторые, не знающие о том, как ипостась относится к личности, хотя и признавали одну личность в Христе, тем не менее утверждали, что в Нем наличествовали две ипостаси, Бога и человека, и что соединение имело место в лице, но не в ипостаси. Однако такое мнение очевидно ошибочно, и причин на то три. Во-первых, та, что личность только добавляет к ипостаси определенную природу, а именно разумную, согласно сказанному Бозием о том, что «личность — это индивидуальная субстанция разумной природы», и потому нет никакой разницы в том, приписывать ли человеческой природе Христа собственную личность или собственную ипостась. Понимая это, святые отцы осудили то и другое на Пятом Константинопольском соборе, постановив: «Если кто-либо пытается ввести в тайну Христа две самобытности¹⁷ или два лица, да будет анафема. Ибо к Святой Троице не прибавилось какое-либо лицо или самобытное бытие даже посредством Воплощения Бога Слова, Одного из [Лиц] Святой Троицы». Но «самобытность» есть то же, что и отдельно существующая вещь, каковое определение, согласно Бозцию, приличествует ипостаси¹⁸.

Во-вторых, та, что если допустить, что личность добавляет к ипостаси что-то из того, в чем может иметь место соединение, то это «что-то» должно быть не чем иным, как принадлежащим достоинству качеством, поскольку, согласно устоявшемуся определению, личность есть «ипостась, коей отличие определяется по ее достоинству» (I, 29, 3). Поэтому если бы соединение имело место в личности и не имело его в ипостаси, то из этого бы следовало, что соединение имело место только в отношении некоторого достоинства. Но именно это — с одобрения Эфесского собора¹⁹ — Кирилл осудил в следующих словах: «Если кто-либо в едином Христе разделяет самобытности после соединения, сочетая их союзом только достоинства, чести или поклонения, а не союзом естественного единства, да будет анафема».

В-третьих, та, что только ипостаси может приписываться

деятельность и природные свойства, и вообще все то, что может реально принадлежать природе, в каковом смысле мы говорим, что этот вот человек мыслит, а также что он является смешливым и разумным животным. И точно так же об этом вот человеке говорят как о «подлежащем» (*suppositum*), поскольку именно он лежит в основе (*supponitur*) всего того, что утверждается о человеке и принадлежит ему. Поэтому если бы в Христе имела место любая другая ипостась помимо ипостаси Слова, то из этого бы следовало, что одно устанавливалось бы как принадлежащее человеку, а другое — как принадлежащее Слову, например, что Он был рожден Девой, претерпел, был распят и погребен. И это тоже было осуждено с одобрения Эфесского собора в следующих словах: «Если кто-либо приписывает двум лицам или самобытностям те слова, которые находятся в евангельских и апостольских писаниях, или сказаны о Христе священными писателями, или Им самим о Себе, и, кроме того, различает их так, что одни из них приписывает человеку, разумеемому отдельно от Слова Божия, а другие, как богоприличные, одному только Слову, существу от Бога Отца, да будет анафема». Таким образом, очевидно, что утверждение о том, что в Христе наличествовали две ипостаси, или два «подлежащих», или же что соединение не имело места в ипостаси, или «подлежащем», является давным-давно осужденной Церковью ересью. В самом деле, тот же самый собор постановил: «Если кто-либо не исповедует, что Слово соединено с плотью в одну самобытность, так что есть вместе с плотью один Христос, то есть один и тот же Бог и человек, да будет анафема».

Ответ на возражение 1. Как акцидентное отличие делает вещь «иной», точно так же сущностное отличие делает ее «другой». Но очевидно, что вытекающая из акцидентного отличия «инаковость» сотворенной вещи может принадлежать той же самой ипостаси, или «подлежащему», поскольку одна и та же вещь может подлежать различным по числу акциденциям. Но что невозможно для сотворенных вещей, так это чтобы одно и то же обладало самостоятельным бытием в различных по числу сущностях или природах. Поэтому подобно тому, как когда мы говорим об «инаковости» в отношении тварей, то этим указываем не на различие «подлежащих», а только на различие акцидентных форм, точно так же и когда мы говорим «иное и иное» в отношении Христа, то этим указываем не на различие «подлежащих»,

или ипостасей, а на различие природ. В связи с этим Григорий Назианзин в своем письме Хелидонию говорит: «В Спасителе мы можем обнаруживать одно и другое, хотя Он не является одним лицом и другим. Я говорю "одно и другое", поскольку о Троице, напротив, сказывается "одно Лицо и другое" (дабы не смешивать самобытности), а не "одно и другое"».

Ответ на возражение 2. Ипостась обозначает не любую отдельную субстанцию, но только ту, которая существует в своей завершенности. Если же она входит в соединение с чем-либо более завершенным, то о ней уже нельзя говорить как об ипостаси, как [например] о руке или ноге. И точно так же человеческая природа в Христе, будучи отдельной субстанцией, тем не менее не может быть названа ипостасью, или «подлежащим», поскольку она входит в соединение с завершенным, а именно со всем Христом, Который суть Бог и человек. А вот о завершенном бытии, с которым она совпадает, говорят как об ипостаси, или «подлежащем».

Ответ на возражение 3. В сотворенном единичности помещаются в род или вид не согласно тому, что относится к их индивидуализации, а согласно природе, которая следует из их формы, тогда как индивидуализация составных вещей связана в первую очередь с материей. По этой причине мы говорим, что Христос находится внутри человеческого вида по причине принятой Им природы, а не ипостаси.

Раздел 4

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ПОСЛЕ ВОПЛОЩЕНИЯ ЛИЦО, ИЛИ ИПОСТАСЬ ХРИСТА, БЫЛО СОСТАВНЫМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Лицо Христа не является составным. В самом деле, как явствует из вышесказанного (2), Лицо Христа есть не что иное, как Лицо, или Ипостась, Слова. Но, как было разъяснено [в первой части] (39, 1), в Слове Лицо не отличается от Природы. Следовательно, коль скоро, согласно сказанному (I, 3, 7), Природа Слова проста, то невозможно, чтобы Лицо Христа было составным.

Возражение 2. Далее, любая составленность предполагает части. Но божественная Природа несовместима с понятием

части, поскольку всякая часть подразумевает понятие несовершенства. Следовательно, невозможно, чтобы Лицо Христа было составлено из двух природ.

Возражение 3. Далее, то, что составлено из другого, похоже, должно быть с ним однородным, как [например] из тел может быть составлено только тело. Поэтому если бы в Христе было что-нибудь составленное из двух природ, то из этого бы следовало, что это не лицо, а природа, и потому соединение в Христе имеет место в природе, что противоречит [сказанному] в разделе 2.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Мы признаем в Господе нашем Иисусе Христе два естества и одну ипостась, сложенную из обоих»²⁰.

Отвечаю: Лицо, или Ипостась, Христа можно рассматривать двояко. Во-первых, так, как оно есть само по себе, и с этой точки зрения оно, как и Природа Слова, является целокупно простым. Во-вторых, [его можно рассматривать] со стороны того, как лицо, или ипостась, самобытно существует в природе, и с этой точки зрения Лицо Христа самобытно существует в двух природах. Поэтому, несмотря на то, что в Нем наличествует одна самобытность, тем не менее существуют различные аспекты самобытности и, следовательно, о Нем говорят как о составном лице постольку, поскольку одно сущее самобытно существует в двух.

Из сказанного очевиден **ответ на возражение 1**.

Ответ на возражение 2. Составленность лица из природ получила свое название не из-за [наличия в ней] частей, а из-за [наличия в ней] количества, что подобно тому, как о том, в чем совпадают две вещи, подчас говорят как о составленном из них.

Ответ на возражение 3. Отнюдь не при любой составленности составная вещь должна быть однородной с составляющими ее частями, а только в тех случаях, когда речь идет о непрерывной вещи, поскольку непрерывная вещь составляется исключительно из непрерывных [частей]. Но животное составлено из души и тела, и ни то ни другое [само по себе] не является животным.

Раздел 5

ИМЕЛО ЛИ МЕСТО В ХРИСТЕ КАКОЕ-ЛИБО СОЕДИНЕНИЕ ДУШИ И ТЕЛА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого соединения души и тела. В самом деле, соединение души и тела обуславливает в нас личность, или человеческую ипостась. Следовательно, если бы в Христе было соединение души и тела, то это соединение обуславливало бы [в Нем] ипостась. Но это была бы не ипостась Слова Божия, поскольку Оно вечно. Следовательно, в Христе наличествовала бы личность, или ипостась, помимо ипостаси Слова, что противоречит тому, что было доказано выше (3).

Возражение 2. Далее, соединение души и тела находит свое завершение в природе человеческого вида. Но Дамаскин говорит, что «в отношении к Господу нашему Иисусу Христу нельзя найти общий вид»²¹. Следовательно, в Нем не было никакого соединения души и тела.

Возражение 3. Далее, душа соединяется с телом с единственной целью, а именно чтобы оживить его. Но тело Христа можно было бы оживить посредством Самого Слова Божия, созерцание Которого является источником и началом жизни. Следовательно, в Христе не было никакого соединения души и тела.

Этому противоречит следующее: о теле говорят как о живом только в том случае, когда с ним соединена душа. Но о теле Христа говорят как о живом, поскольку, согласно церковному песнопению, Он, «соизволив от Девы родиться, тело живое принял». Следовательно, в Христе имело место соединение души и тела.

Отвечаю: Христа называют человеком одноименно с другими людьми, [то есть постольку] поскольку [Он] принадлежит к тому же самому виду, согласно сказанному апостолом: «Сделавшись подобным человекам» (Филип. 2, 7). Но человеческому виду присуще то, что душа соединена с телом, поскольку форма устанавливает вид только в том случае, когда она актуализирует материю, что [собственно] и является пределом порождения,

посредством которого природа определяет вид. Следовательно, должно утверждать, что в Христе душа была соединена с телом, и что противоположное мнение является еретическим, поскольку оно губительно для истины о человечестве Христа.

Ответ на возражение 1. Именно это, похоже, и было причиной того, что [некоторые] отрицали соединение души и тела в Христе, а именно, что, по их мнению, это обусловило бы необходимость признать в Христе вторую личность, или ипостась, поскольку они видели, что соединение души и тела в обычных людях завершается в личности. Но так происходит с обычными людьми потому, что душа и тело соединяются в них так, чтобы иметь самостоятельное бытие. Однако в Христе они соединились вместе так, чтобы быть соединенными с чем-то высшим, самостоятельно существующим в составленной из них природе. Поэтому соединение души и тела в Христе не имело своего завершения в новой ипостаси, или личности, но то, что было из них составлено, соединилось с уже существующей Ипостасью, или Лицом. Однако это вовсе не означает, что соединение души и тела в Христе обусловило меньшее следствие, чем [такое соединение] в нас, поскольку соединение с чем-либо более возвышенным не уменьшает, а увеличивает достоинство и ценность. Нечто подобное, как уже было сказано (2), имеет место и с чувственной душой, которая, будучи конечной формой в животных, устанавливает их вид, в то время как в человеке она этого не делает, но при этом обладает в нем большей силой и достоинством по причине своего соединения с добавленным и более возвышенным совершенством, а именно с разумной душой.

Ответ на возражение 2. Это высказывание Дамаскина может быть понято двояко. Во-первых, как относящееся к человеческой природе, которая, находясь в этом вот индивиде, не обладает природой общего вида, поскольку для этого она должна быть абстрагирована из каждого отдельного индивида и рассмотрена умом либо сама по себе, либо же как находящаяся во всех индивидах. Но Сын Божий не принял человеческую природу как такую, которая существует в чистой мысли ума, поскольку в таком случае Он принял бы человеческую природу не в действительности, а, пожалуй, как некую отделенную идею, что подобно тому, как платоники мыслили о человеке без материи. Однако в указанном смысле Сын Божий не мог принять плоть, поскольку этому противоречит сказанное [в Писании]: «Дух плоти и костей

не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). Нельзя также сказать, что Сын Божий принял человеческую природу такой, какой она наличествует во всех индивидах одного и того же вида, поскольку в таком случае Он принял бы всех людей. Следовательно, нам остается согласиться с Дамаскином, который далее говорит, что Он принял человеческую природу «в неделимом»²², то есть в индивиде, притом не в каком-либо ином индивиде, который был бы «подлежащим» или личностью этой природы, но в Лице Сына Божия.

Во-вторых, это высказывание Дамаскина может быть понято не как относящееся к человеческой природе, как если бы из соединения души и тела не возникала общая природа, но как относящееся к соединению двух природ, божественной и человеческой, которые сочетаются таким образом, что не формируют нечто третье, что стало бы общей природой, поскольку в таком случае она могла бы быть приписана многим, и именно это он имеет в виду, когда далее говорит: «Ибо не было и никогда не будет другого Христа, Который состоял бы из Божества и человечества и Который по Божеству и человечеству был бы и Богом совершенным, и человеком совершенным».

Ответ на возражение 3. Существует два начала телесной жизни. Одним из них является действительное начало, и в этом смысле Слово Божие суть начало всяческой жизни, другим — формальное начало жизни. И коль скоро, согласно Философу, «у живых существ быть означает жить»²³, то тело оживляется посредством души подобно тому, как все вообще оформляется посредством своей формы, и в этом смысле тело не могло бы жить посредством Слова, Которое не является формой тела.

Раздел 6

БЫЛА ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА СОЕДИНЕНА СО СЛОВОМ БОЖИИМ АКЦИДЕНТНО?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая природа была соединена со Словом Божиим акцидентно. Ведь сказал же апостол о Сыне Божиим, что Он «по облачению став как человек»²⁴ (Филип. 2, 7). Но если под навывком понимать одну из десяти категорий, или видов, качества, то он связан с тем, чему он при-

надлежит, акцидентно. Следовательно, человеческая природа соединилась со Словом Божиим акцидентно.

Возражение 2. Далее, все, что привходит в завершенную в своем бытии вещь, привходит в нее акцидентно, поскольку акциденция, по общему мнению, может привходить в субъект или покидать его без уничтожения его бытия. Но человеческая природа соединилась с Христом во времени, тогда как Он обладал совершенным бытием от вечности. Следовательно, она соединилась с Ним акцидентно.

Возражение 3. Далее, все, что не принадлежит природе, или сущности, вещи, является акциденцией, поскольку все вообще является или субстанцией, или акциденцией. Но человеческая природа не принадлежит божественной Сущности, или Природе, Сына Божия, поскольку, как уже было сказано (1), соединение не имело места в природе. Следовательно, человеческая природа должна была добавиться к Сыну Божию акцидентно.

Возражение 4. Кроме того, орудие добавляется акцидентно. Но человеческая природа была орудием Божества в Христе, поскольку, согласно Дамаскину, «плоть Христа была орудием Божества»²⁵. Следовательно, похоже на то, что человеческая природа была соединена с Сыном Божиим акцидентно.

Этому противоречит следующее: о чем бы ни сказывалось акцидентно, оно сказывается не субстанциально, а количественно, качественно или согласно какому-либо иному модусу бытия. Поэтому если бы человеческая природа была добавлена акцидентно, то мы, говоря, что Христос — человек, этим указывали бы не на субстанцию, а на количество, качество или какой-либо другой модус бытия, что противоречит постановлению папы Александра III, в котором сказано: «Коль скоро Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, то сколь безрассудна дерзость тех, которые осмеливаются утверждать, что Христос как человек не был субстанцией?».

Отвечаю: для того, чтобы прояснить этот вопрос, нелишне вспомнить, что с тайной соединения двух природ в Христе связаны две ереси. Первая из них смешивала природы. Так, Евтихий и Диоскор, полагавшие, что из двух природ образовалась одна, исповедали, что Христос был «из» двух природ (которые были различны [только] до соединения), а не «в» двух природах (ког-

да различие до соединения сохраняется и после него). Второй была ересь Нестория и Феодора, которые разделяли личности и утверждали, что Лицо Сына Божия отличалось от личности Сына Человеческого. По их мнению, они были обоюдно соединены: во-первых, «по пребыванию», поскольку Слово Божие постоянно пребывало в человеке, как в храме; во-вторых, «по единству намерения», поскольку воля человека находилась в полном согласии с волей Слова Божия; в-третьих, «по деятельности», поскольку, говорили они, человек был орудием Слова Божия; в-четвертых, «по величию достоинства», поскольку явленное Сыном Божиим достоинство в той же самой мере было явлено и Сыном Человеческим благодаря его соединению с Сыном Божиим; в-пятых, «по совпадению имен», то есть из-за общности имени, как когда мы говорим, что этот вот человек — Бог и Сын Божий. Но очевидно, что такие модусы подразумевают акцидентное соединение.

Несколько более близкие нам по времени спорщики, думая, что им удалось избежать этих ересей, впали в них в силу своего невежества. Так, некоторые утверждали одну личность Христа, но две ипостаси, или два «подлежащих», говоря, что составленный из тела и души человек был от самого момента своего зачатия воспринят Словом Божиим. Таковым является первое из тех мнений, о которых сообщает нам Мастер²⁶. Другие же, желая сохранить единство личности, утверждали, что душа Христа не была соединена с телом, но что они существовали раздельно и были соединены со Словом акцидентно, благодаря чему количество личностей не удвоилось. И это мнение является третьим из тех, которые приводит Мастер.

Но оба эти мнения совпадают с ересью Нестория. Первое, поскольку утверждает в Христе две ипостаси, или два «подлежащих», а это, как было показано выше (3), суть то же, что и утверждать две личности. А если акцентировать внимание именно на слове «личность», то следует иметь в виду, что и Несторий говорил о единстве личности в силу единства достоинства и чести. Поэтому Пятый собор анафемствовал тех, которые утверждали «одно Лицо по достоинству, чести или поклонению, как писали в своем безумии Несторий и Феодор». Второе же мнение совпадает с заблуждением Нестория постольку, поскольку поддерживает акцидентность соединения. В самом деле, нет никакого различия в том, говорить ли, как это делал Несторий, что Слово Божие было соединено с человеком Христом посредством пребывания в нем

как в Своем храме, или же что Оно облеклось в человека как в своего рода одежду, каковым было третье мнение, утверждавшее, помимо прочего, и нечто гораздо худшее, чем то, что утверждал Несторий, а именно что душа и тело не были соединены.

Католическая вера, со своей стороны, занимает промежуточную между двумя вышеупомянутыми мнениями позицию, поскольку утверждает, что соединение Бога и человека не имело место ни в сущности, или природе, ни в чем-либо акцидентном, но — в среднем, а именно в самобытности, или ипостаси. Поэтому в решении Пятого собора сказано: «Поскольку это соединение понимали по-разному, то приверженцы богохульств Аполлинария и Евтихия, сторонники расторжения того, что едино (то есть уничтожения обеих природ), говорят о соединении по смешению, а сторонники Феодора и Нестория, склоняющиеся к разделению, вводят единство по отношению. Святая Церковь Божия, отвергая богохульства этих двух ересей, исповедует соединение Бога Слова с плотью по составлению, то есть в самобытности». Из сказанного очевидно, что второе из трех приведенных Мастером мнений, которое утверждает одну ипостась Бога и человека, правильно называть не мнением, а догматом католической веры. И точно так же первое мнение, которое утверждает две ипостаси, и третье, которое утверждает акцидентное соединение, должно величать не мнениями, а осужденной церковными соборами ересью.

Ответ на возражение 1. Как говорит Дамаскин, «примеры не обязательно должны совершенно и без всякого недостатка равняться [самим вещам], поскольку сходное во всем было бы тождеством, а не примером, а особенно — в том, что относится к Богу. Ибо невозможно найти примера во всем сходного как в учении о Боге», то есть в отношении божественности Лиц, «так и в учении о домостроительстве спасения», то есть в отношении тайны Воплощения²⁷. Таким образом, человеческая природа в Христе была уподоблена облачению, то есть одеянию, не по причине акцидентности соединения, но потому, что благодаря человеческой природе Слово стало видимым, как человек — благодаря своему одеянию, а еще потому, что одеяние изменяется, принимая форму надевшего его, в то время как форму [надевшего] одеяние не изменяет. И точно так же, как говорит Августин²⁸, воспринятая Словом Божиим человеческая природа была облагорожена, в то время как Слово Божие осталось неизменным.

Ответ на возражение 2. Все, что привходит после завершения бытия, привходит акцидентно, если только оно не принимается в общность с завершенным бытием, как [например] тело по воскрешении привходит в существовавшую прежде душу не акцидентно, поскольку оно принимается [в общность] этого бытия так, что благодаря душе тело получает живое бытие, в то время как в случае с белизной дело обстоит иначе, поскольку бытие белизны отлично от бытия человека, в которого привходит белизна. Но Слово Божие от вечности обладало завершенным бытием в ипостаси, или личности, а человеческая природа была принята ею во времени не так, как если бы она было принята в одно бытие согласно природе (по подобию того, как тело принимается в бытие души), но в одно бытие согласно ипостаси, или личности. Следовательно, человеческая природа не соединилась с Сыном Божиим акцидентно.

Ответ на возражение 3. Акциденция противопоставляется субстанции. Но субстанцию, как это явствует из пятой [книги] «Метафизики», можно понимать двояко: во-первых, как сущность, или природу; во-вторых, как «подлежащее», или ипостась. По этой причине то, что соединение имело место в ипостаси, достаточно, чтобы показать, что это соединение не было акцидентным, хотя оно и не имело места в природе.

Ответ на возражение 4. Не все то, что принимается как орудие, принадлежит ипостаси приемлющего, что очевидно в случае пилы или меча, однако это вовсе не исключает возможности принятия в единство ипостаси того, что является орудием, как это имеет место в случае тела или его членов. Так вот, Несторий утверждал, что человеческая природа была принята Словом как орудие просто, а не в единство ипостаси, и потому отказывался признавать, что человек был действительно Сыном Божиим, но — что [он был] только Его орудием. Ему возражал Кирилл, говоря, что «Священное Писание утверждает не то, что этот Эммануил», то есть Христос, «был принят для служения орудием, но [что Он] — Бог, поистине вочеловечившийся», то есть сделавшийся человеком. Дамаскин же, со своей стороны, утверждал, что человеческая природа в Христе была орудием, принадлежащим ипостасийному единству.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОЕДИНЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОД ЧЕМ-ТО СОТВОРЕННЫМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение божественной и человеческой природ не является чем-то сотворенным. В самом деле, в Боге не может быть ничего сотворенного, поскольку все, что в Боге, есть Бог. Но соединение находится в Боге, поскольку с человеческой природой соединился Сам Бог. Следовательно, похоже, что соединение не является чем-то сотворенным.

Возражение 2. Далее, первой во всем является цель. Но целью соединения была божественная Ипостась, или Лицо, в которой соединение получило свое завершение. Таким образом, похоже на то, что об этом соединении должно судить в первую очередь в связи с достоинством божественной Ипостаси, которая не является чем-то сотворенным. Следовательно, соединение не является чем-то сотворенным.

Возражение 3. Далее, «являющееся причиной того, что вещь именно такова, еще более таково»²⁹. Но благодаря соединению человек был назван Творцом. Следовательно, тем более само соединение является не чем-то сотворенным, но — Творцом.

Этому противоречит следующее: все, что имеет свое начало во времени, является сотворенным. Но это соединение не существовало от вечности, а началось во времени. Следовательно, соединение является чем-то сотворенным.

Отвечаю: то соединение, о котором мы ведем речь, суть отношение, усматриваемое между божественной и человеческой природами постольку, поскольку они сошлись вместе в одном Лице Сына Божия. Затем, как было показано выше (I, 13, 7), всякое рассматриваемое между Богом и тварью отношение является действительным в твари, изменение в которой и порождает это отношение, тогда как в Боге его можно полагать действительным только с точки зрения нашего представления, поскольку оно не возникает из какого бы то ни было изменения в Боге. Поэтому нам надлежит говорить, что соединение, о котором мы ведем

речь, является в Боге действительным только с точки зрения нашего представления, в то время как в сотворенной человеческой природе оно [просто] действительно. Следовательно, должно утверждать, что оно есть нечто сотворенное.

Ответ на возражение 1. Это соединение является действительным в Боге только с точки зрения нашего представления. В самом деле, о Боге говорят как о соединенном с тварью постольку, поскольку тварь в действительности соединяется с Богом без какого бы то ни было изменения в Нем.

Ответ на возражение 2. Видовая природа отношения, как и движения, зависит от субъекта. И так как это соединение, как уже было сказано, имеет свое бытие исключительно в сотворенной природе, то из этого следует, что его бытие является сотворенным.

Ответ на возражение 3. Человек был назван Творцом и Богом благодаря соединению, поскольку оно нашло свое завершение в божественной Ипостаси. Однако из этого вовсе не следует, что само соединение является Творцом или Богом, поскольку о вещи говорят как о сотворенной не в связи с ее отношением, а в связи с ее бытием.

Раздел 8

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОЕДИНЕНИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ПРИНЯТИЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение есть то же, что и принятие. В самом деле, отношения, как и движения, получают свой вид от конечного предела. Но у принятия и соединения один и тот же предел, а именно божественная Ипостась. Следовательно, похоже, что соединение ничем не отличается от принятия.

Возражение 2. Далее, в тайне Воплощения соединяющее суть то же, что и принимающее, а соединяемое суть то же, что и принимаемое. Но соединение и принятие, похоже, вытекают из действия и претерпевания соединяющего и соединяемого, принимающего и принимаемого. Следовательно, похоже, что соединение есть то же, что и принятие.

Возражение 3. Далее, Дамаскин говорит: «Одно дело соединение, а другое — воплощение. Соединение означает только

сочетание, а цели этого сочетания не показывает. Воплощение же, или вочеловечение, обозначает цель сочетания»³⁰. Но и принятие не обозначает цель сочетания. Следовательно, соединение есть то же, что и принятие.

Этому противоречит следующее: о божественной Природе говорят как о соединившейся, а не как о принятой.

Отвечаю: как уже было сказано (7), соединение предполагает некоторое отношение между божественной и человеческой природами, имеющее место вследствие их схождения в одном Лице. Но все возникшие во времени отношения обуславливаются некоторым изменением, а изменение состоит в действии и претерпевании. Следовательно, «первым» и главным различием между принятием и соединением нам надлежит полагать то, что соединение указывает на отношение, тогда как принятие указывает на действие, согласно которому нечто называется принимающим, и на претерпевание, согласно которому нечто называется принимаемым. Затем, из этого различия вытекает «второе» различие, поскольку принятие подразумевает нечто «становящееся», в то время как соединение подразумевает нечто «ставшее», и потому о соединяемой вещи говорят как о соединенной, а о принимаемой вещи не говорят как о принятой.

В самом деле, о человеческой природе, существующей в пределе принятия в божественную Ипостась, говорят как о человеке, и потому мы можем поистине сказать, что воспринявший человеческую природу Сын Божий есть человек. Но человеческая природа, взятая сама по себе, то есть путем абстрагирования, рассматривается как принятая, и потому мы не говорим, что Сын Божий есть человеческая природа. Из этого также вытекает и «третье» различие, которое состоит в том, что отношение, особенно между тем, что сопоставимо, не бывает ближе к одному пределу, чем к другому, в то время как действие и претерпевание по-разному относятся к действителю, претерпевающему воздействию и различным пределам. Поэтому принятие устанавливает предел «откуда» и предел «куда» — ведь принятие означает взятие одним от другого. А вот соединение не устанавливает ни одной из этих вещей, и потому не имеет значения, сказать ли, что человеческая природа соединена с божественной, или наоборот. Но о божественной Природе не говорят, что она была воспринята человеческой, а [только] наоборот, поскольку человеческая

природа была присоединена к божественной личности таким образом, что божественное Лицо обладало индивидуальным бытием в человеческой природе.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше, у соединения и принятия отношения к пределу разнятся.

Ответ на возражение 2. Соединяющее и принимающее — это не одно и то же. В самом деле, то, что принимает Лицо, соединяется [с Ним], но не наоборот. Так, Лицо Отца соединило человеческую природу с Сыном, но не с Собой, и, следовательно, о Нем говорят как о соединяющем, а не как о принимающем. Аналогично этому не одно и то же соединяемое и принимаемое, поскольку о божественной Природе говорят как о соединенной, но не говорят как о принятой.

Ответ на возражение 3. Принятие указывает на того, с кем произошло соединение, со стороны приемлющего, поскольку принятие означает взятие себе, тогда как воплощение и вочеловечение [указывают на того, с кем произошло соединение] со стороны приемлемого, то есть на плоть и человеческую природу. Таким образом, принятие логически отличается как от соединения, так и от воплощения и вочеловечения.

Раздел 9

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОЕДИНЕНИЕ ДВУХ ПРИРОД В ХРИСТЕ ВЕЛИЧАЙШИМ ИЗ ВСЕХ СОЕДИНЕНИЙ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение двух природ в Христе не является величайшим из всех соединений. В самом деле, соединенное уступает единству одного, поскольку соединенное является таковым по причастности, тогда как одно является таковым по сущности. Но среди сотворенного есть то, что является просто одним, что очевидно в случае самой единицы, которая является началом числа. Следовательно, то соединение, о котором мы ведем речь, не является величайшим из всех соединений.

Возражение 2. Далее, чем меньше общего у того, что соединено, тем меньшим является и само соединение. Но у того, что соединено этим соединением, а именно у божественной и человеческой природ, общего меньше, чем у чего бы то ни

было, поскольку их различие бесконечно. Следовательно, их соединение является наименьшим из всех.

Возражение 3. Далее, соединение находит свое завершение в единстве. Но из соединения в нас души и тела возникает одна личность и одна природа, тогда как соединение божественной и человеческой природ находт свое завершение только в одной личности. Поэтому соединение души и тела является большим, чем соединение божественной и человеческой природ, и, следовательно, соединение, о котором мы ведем речь, не предполагает величайшее единство.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «человека в Сыне Божиим больше, чем Сына в Отце»³¹. Но Сын находится в Отце посредством сущностного единства, а человек находится в Сыне посредством соединения Воплощения. Следовательно, соединение Воплощения превосходит единство божественной Сущности, которое, однако же, является величайшим соединением; таким образом, соединение Воплощения предполагает величайшее единство.

Отвечаю: соединение подразумевает объединение нескольких в одном. Поэтому о соединении Воплощения можно говорить двояко: во-первых, со стороны соединенных вещей; во-вторых, со стороны того, в чем [именно] они соединены. В последнем отношении это соединение превосходит все остальные, поскольку единство божественного Лица, в Котором соединились две природы, является величайшим из всех, тогда как со стороны соединенных вещей никакого превосходства не существует.

Ответ на возражение 1. Единство божественного Лица превосходит являющееся началом числа числовое единство. Ведь единство божественного Лица суть то единство, которое не сотворено и обладает самостоятельным и индивидуальным бытием, не возникающим в чем-либо ином по причастности. Кроме того, оно является завершенным в себе и имеет в себе самом все то, что принадлежит природе единства, по каковой причине оно несовместимо с природой части, чем отличается от числового единства, которое может быть частью числа и разделяться согласно исчисленному. Следовательно, в указанном отношении соединение Воплощения возвышенной числового единства со стороны божественного Лица, но не со стороны человеческой

природы, которая является не единством божественного Лица, а тем, что соединено с Ним.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент относится к тому, что соединено, а не к Лицу, в Котором произошло соединение.

Ответ на возражение 3. Единство божественного Лица превосходит единство в нас личности и природы, и потому соединение Воплощения превосходит соединение в нас души и тела.

Что же касается того аргумента, который начинается со слов: «Этому противоречит», то он исходит из ложной посылки, а именно что соединение Воплощения превосходит сущностное единство божественных Лиц. Поэтому, при всем уважении к Августину, нам должно возразить и сказать, что человеческая природа в Сыне Божием не больше, чем Сын Божий в Отце, а намного меньше. Однако в некотором отношении человека больше в Сыне, чем Сына в Отце, поскольку когда я говорю «человек», обозначая этим Христа, и когда я говорю «Сын Божий», то имею в виду одно и то же индивидуальное бытие, в то время как индивидуальное бытие Отца и Сына различно.

Раздел 10

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ СОЕДИНЕНИЕ ВОПЛОЩЕНИЯ ИМЕЛО МЕСТО ПОСРЕДСТВОМ БЛАГОДАТИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение Воплощения не имело места посредством благодати. Ведь благодать, как было показано выше (II-I, 110, 2), является акциденцией. Но присоединение человеческой природы к божественной, как уже было сказано (6), не было акцидентным. Следовательно, похоже на то, что соединение Воплощения не имело места посредством благодати.

Возражение 2. Далее, субъектом благодати является душа. Но о Христе сказано, что «[в Нем] обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Следовательно, похоже, что это соединение не имело места посредством благодати.

Возражение 3. Далее, каждый святой соединен с Богом посредством благодати. Таким образом, если бы соединение Воплощения произошло посредством благодати, то о Христе,

похоже, можно было бы говорить как о Боге не с большим основанием, чем о других святых.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Каждый христианин от начала своей веры является таковым по той же самой благодати, по которой тот человек от начала своей жизни сделался Христом»³². Но тот человек сделался Христом благодаря соединению с божественной Природой. Следовательно, это соединение имело место посредством благодати.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 110, 1), благодать можно понимать двояко: во-первых, как благодатно дарующую волю Божию; во-вторых, как свободный дар Бога. Затем, человеческой природе для того, чтобы быть возвышенной к Богу, необходима благодатная воля Божия, поскольку это превышает ее естественные способности. Но человеческая природа может быть возвышенной к Богу двояко: во-первых, посредством деятельности, и именно так святые познают и любят Бога; во-вторых, посредством личностного бытия, и этот модус принадлежит исключительно Христу, в Котором человеческая природа была принята в бытие Лица Сына Божия. Но очевидно, что для совершенства деятельности способность должна быть приведена к совершенству посредством навыка, тогда как природное бытие в своей собственной индивидуальности не нуждается в каком бы то ни было навыке.

Поэтому нам надлежит утверждать, что если понимать благодать как благодатно содействующую или приемлющую нечто как угодное Богу волю Божию, то соединение Воплощения, как и соединение святых с Богом познанием и любовью, имело место посредством благодати. Но если понимать благодать как свободный дар Божий, то сам факт присоединения человеческой природы к божественному Лицу, коль скоро оно произошло без каких бы то ни было предшествующих заслуг, может быть назван благодатью, посредством которой имело место это соединение, однако никоим образом не благодатью по навыку.

Ответ на возражение 1. Та благодать, которая является акциденцией, является неким подобием божественности, которой причастен человек. Однако в результате Воплощения человеческая природа стала не причастной подобию божественной Природы, но соединенной с божественной Природой в Лице

Сына, а непосредственно сама вещь есть нечто большее, чем причастность ее подобию.

Ответ на возражение 2. Благодать по навыку может находиться только в душе, в то время как [просто] благодать, то есть свободный дар Божий присоединения к божественному Лицу, принадлежит всей человеческой природе, которая составлена из души и тела. По этой причине и сказано, что полнота Божества обитала в Христе телесно — ведь божественная Природа соединилась не только с душой, но и с телом. А еще можно сказать, что она обитала в Христе телесно [в том смысле, что обитала] не так, как в таинствах Старого Закона, то есть [как бы] в тени, о чем ниже читаем: «Это есть тень будущего, а тело — Христос»³³ (Кол. 2, 17), поскольку телесность противопоставляется тени. Иные же говорят, что о Божестве сказано как об обитающем в Христе телесно постольку, поскольку тело имеет три измерения, то есть [в том смысле, что Оно обитало в Нем] трояко: во-первых, посредством сущности, присутствия и силы, как в остальных тварях; во-вторых, посредством освящающей благодати, как в святых; в-третьих, посредством личностного соединения, которое присуще Христу.

Отсюда очевиден **ответ и на возражение 3**, а именно, что соединение Воплощения имело место не только посредством благодати по навыку, но также и в индивидуальном бытии, или личности.

Раздел 11

ПРЕДШЕСТВОВАЛИ ЛИ СОЕДИНЕНИЮ ВОПЛОЩЕНИЯ КАКИЕ-ЛИБО ЗАСЛУГИ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соединение Воплощения последовало определенным заслугам, поскольку глосса на слова [Писания]: «Да будет милость Твоя, Господи, над нами, как [мы уповаем на Тебя]» (Пс. 32, 22), говорит: «Здесь пророк просит о Воплощении, давая при этом понять о заслуженности его осуществления». Следовательно, Воплощение подпадает под действие заслуги.

Возражение 2. Далее, кто бы ни заслужил что-либо, он заслужил [в том числе и] то, без чего оно не могло бы быть.

Но древние отцы заслужили жизнь вечную, обрести которую можно только благодаря Воплощению. В самом деле, согласно Григорию «тот, кто пришел в этот мир до пришествия Христова, сколь бы ни была высока его праведность, не мог быть принят в лоно небесной отчизны сразу же по оставлении тела, поскольку прежде должен был прибыть Тот, Кто посредством собственного нисхождения возвел души праведных в обители вечные»³⁴. Следовательно, похоже, что они заслужили Воплощение.

Возражение 3. Далее, о деве Марии поется, что «она заслужила родить Господина всего», что имело место благодаря Воплощению. Следовательно, Воплощение подпадает под действие заслуги.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «всякий, нашедший в Главе нашем заслуги, предшествующие Его неповторимому рождению, пусть ищет и в нас, членах тела Его, заслуги, предшествующие нашему возрождению»³⁵. Но никакие заслуги не предшествовали нашему возрождению, согласно сказанному [в Писании]: «Он спас нас не по делам праведности (которые бы мы сотворили), а по Своей милости, банею возрождения» (Тит. 3, 5). Следовательно, рождению Христа не предшествовали какие-либо заслуги.

Отвечаю: что касается Самого Христа, то из вышесказанного (10) со всей очевидностью следует, что соединению не предшествовали какие-либо Его заслуги. Ведь не считаем же мы, подобно Фотию, что Он сперва был простым человеком, который благодаря заслугам своей праведной жизни впоследствии был удостоен чести стать Сыном Бога, но говорим, что от самого Своего зачатия этот человек был поистине Сын Божиим и не имел никакой иной ипостаси, помимо [ипостаси] Сына Божия, согласно сказанному [в Писании]: «Рождаемое Святое наречется "Сыном Божиим"» (Лк. 1, 35). Следовательно, всякая деятельность этого человека последовала соединению и, таким образом, никакая Его деятельность не могла быть заслуживающей соединения.

Не было также никакой необходимости в том, чтобы это соединение было заслужено каким-либо иным человеком. Впрочем, потому что человеческие дела заслуги в строгом смысле слова определены к блаженству, которое является наградой за добродетель и заключается в полноте наслаждения Богом. Однако соединение Воплощения, находясь в личностном бытии,

превосходит соединение блаженного ума с Богом, которое происходит посредством акта наслаждающейся души, и потому оно не может подпадать под действие заслуги. Во-вторых, потому что благодать не может подпадать под действие заслуги — ведь начало заслуги не подпадает под действие заслуги, а благодать как раз и является ее началом. Следовательно, Воплощение тем более не подпадает под действие заслуги, поскольку оно суть начало благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Благодать же и истина произошли чрез Иисуса, Христа» (Ин. 1, 17). В-третьих, потому что Воплощение направлено на исправление всей человеческой природы и потому не подпадает под действие заслуги отдельно взятого человека — ведь благодать обычного человека не может служить причиной блага всей природы. Тем не менее святые отцы, прося и вознося молитвы, заслуживали Воплощение подобающе, поскольку Богу подобает выслушивать повинующихся Ему.

Из сказанного очевиден **ответ на возражение 1.**

Ответ на возражение 2. [Положение о том, что] под действие заслуги подпадает все, без чего не может быть воздаяния, ложно. В самом деле, есть немало такого, что предваряет не только награду, но и заслугу, например божественная благодать и благодать, а также и сама человеческая природа. К тому же началом заслуги является и тайна Воплощения, поскольку «от полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16).

Ответ на возражение 3. О деве Марии говорят как о заслужившей родить Господина всего не в том смысле, что она заслужила Его Воплощение, а в том, что посредством дарованной ей благодати она заслужила ту степень чистоты и святости, которые приличествовали тому, чтобы она стала Матерью Божией.

Раздел 12

БЫЛА ЛИ БЛАГОДАТЬ СОЕДИНЕНИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА ХРИСТА?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать соединения не была естественной для человека Христа. В самом деле, как уже было сказано (2), соединение Воплощения имело место не в природе, а в Лице. Но вещь именуется по своему пределу. Следовательно-

но, эту благодать должно называть скорее личностной, нежели естественной.

Возражение 2. Далее, благодать отличается от природы; так, благодатные вещи, которые исходят от Бога, отличаются от естественных вещей, которые исходят от внутреннего начала. Но если вещи отличаются как противоположности, то ни одна из них не может именоваться через посредство другой. Следовательно, благодать Христова не была для Него естественной.

Возражение 3. Далее, естественное — это то, что является таковым согласно природе. Но благодать соединения не является естественной для Христа ни в отношении божественной Природы, поскольку в противном случае она бы принадлежала и другим Лицам, ни согласно человеческой природе, поскольку в противном случае она бы принадлежала всем людям, имеющим ту же самую природу, что и Он. Следовательно, похоже, что благодать соединения никоим образом не была естественной для Христа.

Этому противоречат следующие слова Августина: «В восприятии человеческой природы тому человеку сообщалась некоторым образом сама природная благодать, которая не может допускать никакого греха»³⁶.

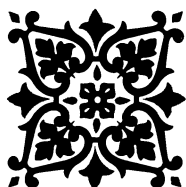
Отвечаю: согласно Философу, природа [или естество] в одном смысле указывает на порождение, а в другом — на сущность вещи³⁷. Следовательно, [о чем-либо как] о естественном можно говорить двояко: во-первых, как о том, что вытекает исключительно из сущностных начал вещи; так, для огня естественно стремиться вверх; во-вторых, мы говорим, что для человека естественно то, чем он обладает от своего рождения, согласно сказанному [в Писании]: «Мы... были по природе "чадами гнева"» (Еф. 2, 3); и еще: «Племя их — негодное, и зло их — врожденное» (Прем. 12, 10). Поэтому благодать Христова, как соединения, так и по привычке, не может быть названа естественной как обусловленная началами человеческой природы Христа, хотя о ней можно говорить как о естественно пребывающей в человеческой природе Христа в силу ее обусловленности Его божественной Природой. Однако эти два вида благодати можно считать естественными для Христа постольку, поскольку Он обладал ими от Своего рождения — ведь в самый момент Его зачатия челове-

ческая природа была присоединена к божественному Лицу и Его душа была преисполнена даром благодати.

Ответ на возражение 1. Хотя соединение не имело места в природе, тем не менее оно было обусловлено силой божественной Природы, которая является истинной природой Христа и, кроме того, принадлежала Христу от самого начала Его зарождения.

Ответ на возражение 2. О соединении говорят как о благодатном и как о естественном в разных отношениях. В самом деле, его называют благодатным постольку, поскольку оно не следует из заслуги, а естественным постольку, поскольку силой божественной Природы оно присутствовало в человечности Христа от самого Его зарождения.

Ответ на возражение 3. Благодать соединения не является естественной для Христа согласно Его человеческой природе в том смысле, что она не была обусловлена началами человеческого естества, поскольку в таком случае она необходимо принадлежала бы всем людям. С другой стороны, она является естественной для Него в отношении человеческой природы «по праву» Его рождения, поскольку Он был зачат Святым Духом так, что Он по природе был Сыном Божиим и человеческим. Однако она естественна для Него в отношении божественной Природы, поскольку божественная Природа является деятельным началом этой благодати, причем быть деятельным началом этой благодати присуще всей Троице.



О МОДУСЕ СОЕДИНЕНИЯ СО СТОРОНЫ ПРИНИМАЮЩЕГО ЛИЦА

Теперь мы исследуем соединение со стороны принимающего Лица, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) насколько принятие приличествует божественному Лицу; 2) приличествует ли оно божественной Природе; 3) может ли принимать абстрагированная из Лица Природа; 4) может ли одно Лицо принимать без другого; 5) может ли принимать каждое Лицо; 6) могут ли несколько Лиц принять одну индивидуальную природу; 7) может ли одно Лицо принять две индивидуальные природы; 8) приличествовало ли принятие человеческой природы Лицу Сына Божия больше, чем [какому-либо] другому божественному Лицу.

Раздел 1

ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ПРИНЯТИЕ БОЖЕСТВЕННОМУ ЛИЦУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что божественному Лицу не приличествует принимать сотворенную природу. В самом деле, божественное Лицо означает то, что наиболее совершенно. Но к совершенному ничего добавить нельзя. Следовательно, коль скоро принятие означает взятие себе, по каковой причине принимаемое добавляется к принимающему, то похоже, что божественному Лицу не приличествует принимать сотворенную природу.

Возражение 2. Далее, принимаемое до некоторой степени сообщаемо принимающему; так, сан сообщаем принимающему сан. Но, как уже было сказано (I, 29, 3), лицо по природе есть нечто несообщаемое¹. Следовательно, божественному Лицу не приличествует принимать, то есть брать Себе.

Возражение 3. Далее, личность устанавливается природой. Поэтому представляется нелепым, что устанавливаемое может принимать устанавливающее, поскольку следствие не воздействует на причину. Следовательно, Лицу не приличествует принимать природу.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Этот Бог, то есть едиnorodный, принял форму», то есть природу, «для служения Своему собственному Лицу». Но едиnorodный Бог суть Лицо. Следовательно, Лицу приличествует брать, то есть принимать природу.

Отвечаю: под словом «принятие» подразумевают две вещи, а именно начало и предел акта, поскольку принимать означает брать что-то себе. Но в этом принятии Лицо является и началом, и пределом. Началом, поскольку акт принадлежит личности, и это принятие плоти осуществилось посредством божественного акта. И точно так же Лицо является пределом этого принятия постольку, поскольку, как уже было сказано (2, 2), соединение имело место не в природе, а в Лице. Отсюда понятно, что принимать природу более всех подобает именно Лицу.

Ответ на возражение 1. Коль скоро божественное Лицо бесконечно, то добавить к Нему ничего нельзя. По этой причине Кирилл говорит, что «мы не должны мыслить, что по своему модусу соединение было дополнением»; действительно, при соединении человека с Богом не к Богу добавляется что-либо посредством благодати усыновления, но божественное присоединяется к человеку. Следовательно, был усовершен не Бог, а человек.

Ответ на возражение 2. О божественном Лице говорится как о несообщаемом постольку, поскольку Оно не может быть предикцировано несколькими «подлежащим», однако ничто не препятствует тому, чтобы несколько вещей были предикцированы Лицу. В самом деле, сообщаемость как самобытность в нескольких природах несколько не противоречит природе личности, поскольку даже в сотворенной личности могут акцидентно совпадать несколько природ, как когда в личности одного человека мы обнаруживаем количество и качество. Однако божественному Лицу в силу Его бесконечности приличествует, чтобы присутствие в Нем природ имело место не акцидентно, а в субсистенции.

Ответ на возражение 3. Ранее уже было сказано (2, 1), что человеческая природа устанавливает божественное Лицо не

просто, но поскольку через эту природу обозначается Лицо. В самом деле, человеческая природа производит Сына Человеческого не как такового, поскольку Он существовал от вечности, но только как человека. А вот божественная Природа устанавливает божественное Лицо просто. По этой причине о божественном Лице говорят не как о принявшем божественную Природу, но как о принявшем человеческую природу.

Раздел 2

ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ПРИНЯТИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принятие не приличествует божественной Природе. В самом деле, как уже было сказано (1), принимать означает брать [что-то] себе. Но божественная Природа не брала Себе человеческую природу, поскольку соединение не имело места в природе, о чем также было сказано (2, 1). Следовательно, божественной Природе не приличествует принимать человеческую природу.

Возражение 2. Далее, божественная Природа обща трем Лицам. Таким образом, если бы принятие приличествовало божественной Природе, то из этого бы следовало, что оно приличествовало бы и трем Лицам, и в таком случае Отец, как и Сын, принял бы человеческую природу, каковое мнение ошибочно.

Возражение 3. Далее, принимать означает действовать. Но действовать приличествует личности, а не природе, которая скорее является началом, посредством которого действует действитель. Следовательно, принятие не приличествует природе.

Этому противоречат слова Августина о том, что «та природа, которая пребывает вечным порождением от Отца», то есть та, которая происходит от Отца посредством вечного порождения, «приняла нашу природу, свободную от греха, от Его Матери».

Отвечаю: как уже было сказано (1), под словом «принятие» подразумевают две вещи, а именно начало и предел действия. Но если началом принятия является божественная Природа как таковая, поскольку принятие имело место посредством ее силы,

то предел принятия имеет отношение к божественной Природе не как таковой, а через посредство того, в чем она пребывает, то есть Лица. Следовательно, первичным образом и по преимуществу сказываться как о принимающем должно о Лице, хотя вторичным образом можно говорить, что Природа приняла природу в Его Лицо. И точно так же о Природе можно говорить как о воплощенной, то есть не в том смысле, что она превратилась в плоть, а в том, что она приняла природу плоти. Поэтому Дамаскин говорит, что «согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла, мы говорим, что природа Бога воплотилось»².

Ответ на возражение 1. «Себе» обратимо и указывает на одно и то же «подлежащее». Но божественная Природа со стороны «подлежащего» не отличается от Лица Слова. Поэтому, коль скоро божественная Природа приняла человеческую природу в Лицо Слова, то о ней говорят как о принявшей ее себе. А вот Отец, хотя Он и принял человеческую природу в Лицо Слова, однако при этом Он не принял ее Себе, поскольку «подлежащие» Отца и Сына различны. Следовательно, говорить о том, что Отец принял человеческую природу, нельзя.

Ответ на возражение 2. То, что приличествует божественной Природе как таковой, например благодать, мудрость и т. п., приличествует и трем Лицам. Но принятие, как было показано выше, принадлежит ей в связи с Лицом Слова, и потому оно приличествует только этому Лицу.

Ответ на возражение 3. Как в Боге «что есть» и «посредством чего оно есть» суть одно и то же, точно так же одно и то же в Нем «что действует» и «посредством чего оно действует» — ведь все действует постольку, поскольку оно есть. Следовательно, божественная Природа одновременно есть и то, посредством чего Бог действует, и Сам действующий Бог.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ПРИНИМАТЬ АБСТРАГИРОВАННАЯ ИЗ ЛИЦА ПРИРОДА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что если мы абстрагируем Лицо посредством своего ума, то Природа принимать не сможет. В самом деле, нами уже было сказано (1) о том, что принятие

принадлежит Природе по причине Лица. Но то, что принадлежит одному по причине другого, не может принадлежать ему, если другой устранен, как [например] тело, которое видимо по причине цвета, при устранении цвета станет невидимым. Следовательно, если умственно абстрагировать Лицо, то Природа принимать не сможет.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (1), принятие указывает на предел соединения. Однако соединение не может иметь места в природе, но — только в Лице. Следовательно, если абстрагировать Лицо, то божественная Природа принимать не сможет.

Возражение 3. Далее, уже было сказано (I, 40, 3), что если в Божестве абстрагировать Лица, то ничего не остается. Но то, что принимает, должно чем-то быть. Следовательно, если абстрагировать Лицо, то божественная Природа принимать не сможет.

Этому противоречит следующее: в Божестве Лицо указывает на личностное отношение, а оно, как было показано выше (I, 30, 2), трояко, а именно Отцовство, Сыновство и Исхождение. Но если их мысленно абстрагировать, то все равно останется всемогущество Бога, посредством которого было соделано Воплощение, поскольку, по словам ангела, «у Бога не останется бессильным никакое слово» (Лк. 1, 37). Следовательно, похоже, что божественная Природа может принимать и в случае устранения Лица.

Отвечаю: ум соотносится с Богом двояко. Во-первых, как познающий Бога таким, каков Он есть, и в этом отношении ум не может выделить из Бога что-то одно и игнорировать остальное, поскольку все, что есть в Боге, суть одно. [Правда] исключение составляет различие Лиц, но и в их случае с устранением одного устраняются и остальные, поскольку они различаются только отношениями [происхождения], которые возможны только при одновременном наличии их всех. Во-вторых, ум соотносится с Богом как познающий Бога не таким, каков Он есть, а по-своему, то есть когда он мыслит то, что в Боге едино, множественно и по отдельности. В этом отношении наш ум может мыслить божественную благодать, мудрость и тому подобное, то есть сущностные атрибуты, без того, чтобы мыслить Отцовство или Сыновство, то есть Лицо. Поэтому если мы абстрагируем Лицо

посредством своего ума, то мы по-прежнему сможем мыслить Природу как принимающую.

Ответ на возражение 1. Поскольку в Боге «что есть» и «посредством чего оно есть» суть одно и то же, то даже если отвлеченно рассматривать любой из божественных атрибутов сам по себе, абстрагируя его из всего остального, он все равно будет оставаться некоторой самобытностью и, коль скоро его природа является умственной, Лицом. Следовательно, как ныне мы говорим о трех Лицах, имея в виду обладание тремя личностными свойствами, точно так же мы, мысленно исключив личностные свойства, все равно сохраним в нашей мысли божественную Природу — и как самобытность, и как Лицо. Таким образом, божественную Природу можно мыслить как принимающую человеческую природу по причине Ее самобытности или Лица.

Ответ на возражение 2. Даже если мы умственно абстрагируем личностные свойства трех Лиц, то и в таком случае в нашем мышлении сохранится одно Лицо Бога, как Его понимают евреи. Тогда предел принятия нужно будет усматривать в Нем точно так же, как сейчас мы усматриваем этот предел в Лице Слова.

Ответ на возражение 3. О том, что в случае мысленного абстрагирования Лица ничего не остается, говорят, имея в виду разделение, как если бы объект отношения и само отношение были различны, поскольку все, что мы можем мыслить в Боге, рассматривается как самобытное «подлежащее». Однако некоторые из предиктируемых Богу вещей могут мыслиться и без других, но не посредством разделения, а так, как было показано выше.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ОДНО ЛИЦО ПРИНИМАТЬ СОТВОРЕННУЮ ПРИРОДУ БЕЗ ДРУГОГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что одно Лицо не может принять сотворенную природу без принятия ее другим [Лицом]. В самом деле, как говорит Августин, «действия Троицы нераздельны»³. И коль скоро у трех Лиц одна сущность, то и деятельность у Них одна. Но принятие — это деятельность. Следовательно, оно не может пододать одному и не пододать другому.

Возражение 2. Далее, как о Лице Сына, так и о [всей] При-

роде можно говорить как о воплотившейся, поскольку, согласно Дамаскину, «вся божественная Природа воплотилась в одной из Его ипостасей»⁴. Но Природа обща трем Лицам. Следовательно, таково и принятие.

Возражение 3. Далее, как Богом была принята человеческая природа в Христе, точно так же через посредство благодати были приняты Им и люди, согласно сказанному [в Писании]: «Бог принял его» (Рим. 14, 3). Но последнее принятие подобает всем Лицам. Следовательно, таково и первое.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что тайна Воплощения относится к «раздельному богословию», согласно которому о каждом из божественных Лиц сказывается нечто «особое»⁵.

Отвечаю: как уже было сказано (1), принятие означает две вещи, а именно акт принятия и предел принятия. Затем, акт принятия проистекает из божественной силы, которая обща трем Лицам, тогда как пределом принятия, как было показано выше (2), является Лицо. Поэтому то, что в принятии связано с действием, общо трем Лицам, а то, что относится к природе предела, принадлежит одному Лицу так, как оно не может принадлежать другому, поскольку три Лица обусловили соединение человеческой природы с одним Лицом Сына.

Ответ на возражение 1. Этот довод относится к деятельности, и потому его заключение имеет силу только в том, что касается деятельности, но не в том, что касается предела, то есть Лица.

Ответ на возражение 2. О Природе говорят как о воплощенной и принимающей по причине Лица, в Котором, как было показано выше (2), соединение получило свое завершение, а не по причине ее общности трем Лицам. Что же касается воплощения «всей божественной Природы», то так говорится не потому, что Она воплотилась во всех Лицах, а потому, что, как в том же месте разъясняет Дамаскин, божественная Природа воплощенного Лица является всесовершенной.

Ответ на возражение 3. Принятие, которое имеет место благодаря благодати усыновления, находит свое завершение в некоторой причастности божественной Природе посредством уподобления Ее благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Дабы вы чрез них соделались причастниками Божеского Есте-

ства» (2 Петр. 1, 4), и потому это принятие общо трем Лицам как со стороны начала, так и [со стороны] предела. Однако то принятие, которое [имеет место] благодаря благодати соединения, как было показано выше, является общим со стороны начала, но не со стороны предела.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ КАЖДОЕ ИЗ БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ ПРИНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ПРИРОДУ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакое другое божественное Лицо помимо Лица Сына не могло бы принять человеческую природу. В самом деле, это принятие стало причиной того, что Бог явился Сыном человеческим. Но было бы неподобающе говорить об Отце или Святом Духе как о Сыне, поскольку это могло бы спутать все представления о божественных Лицах. Следовательно, Отец и Святой Дух не могли бы принять плоть.

Возражение 2. Далее, благодаря божественному Воплощению люди вступили в наследие усыновления, согласно сказанному [в Писании]: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли духа усыновления» (Рим. 8, 15). Но принятие сыновства — это причастность по уподоблению естественному сыновству, которое не принадлежит ни Отцу, ни Святому Духу, о чем читаем: «Ибо кого Он предугадал — тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29). Следовательно, похоже, что никакое другое Лицо помимо Лица Сына не могло бы стать воплощенным.

Возражение 3. Далее, о Сыне говорят как о посланном и рожденном преходящим рождением постольку, поскольку Он стал воплощенным. Но быть посланным не приличествует Отцу, поскольку Ему приличествует нерожденность, о чем было говорено выше (I, 32, 3; I, 43, 4). Следовательно, по крайней мере Лицо Отца не могло бы стать воплощенным.

Этому противоречит следующее: все, что может делать Сын, могут делать также и Отец и Святой Дух — ведь иначе сила трех Лиц не была бы единой. Но Сын был способен стать воплощенным. Следовательно, Отец и Святой Дух [тоже] были способны стать воплощенными.

Отвечаю: как уже было сказано (1), принятие означает две вещи, а именно акт принимающего и предел принятия. Затем, началом акта является божественная сила, а пределом — Лицо. Но божественная сила обща всем Лицам и принадлежит [Им] равным образом. Более того, и природа Лица обща всем Лицам, хотя личностные свойства разнятся. Но если сила равным образом относится к нескольким вещам, то она может достигнуть предела своего акта равным образом в любой из них, что очевидно в случае разумных способностей, которые относятся к противоположностям и могут осуществлять любые из них. Поэтому божественная сила могла бы соединить человеческую природу с Лицом Отца или Святого Духа точно так же, как она соединила ее с Лицом Сына. Следовательно, нам надлежит утверждать, что Отец и Святой Дух могли бы принять плоть точно так же, как это сделал Сын.

Ответ на возражение 1. Преходящее сыновство, по причине которого о Христе говорят как о Сыне Человеческом, устанавливает Его Лицо не так, как это делает вечное Сыновство, а как нечто последующее преходящему рождению. Следовательно, если бы имя сына было таким вот образом приложено к Отцу или Святому Духу, то это никак бы не спутало представления о божественных Лицах.

Ответ на возражение 2. Унаследованное сыновство есть своего рода причастность естественному сыновству, но в нас оно имеет место по усвоению Отцом, Который является началом естественного сыновства, и по дару Святого Духа, Который является любовью к Отцу и Сыну, согласно сказанному [в Писании]: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва!" (Отче!)» (Гал. 4, 6). И потому как благодаря воплощению Сына мы вступили в наследие усыновления по уподоблению Его естественному сыновству, точно так же и в случае воплощения Отца мы вступили бы в наследие усыновления от Него как от начала естественного сыновства и от Святого Духа как от связующего Отца и Сына.

Ответ на возражение 3. Нерожденность приличествует Отцу в отношении вечного рождения, и это никак не могло бы быть отменено рождением преходящим. О Сыне же Божиим говорят как о посланном в отношении Воплощения постольку, поскольку Он [произошел] от другого, без чего Воплощение не отвечало бы природе миссии.

Раздел 6

МОЖЕТ ЛИ НЕСКОЛЬКО БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦ ПРИНЯТЬ ОДНУ И ТУ ЖЕ ИНДИВИДУАЛЬНУЮ ПРИРОДУ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что два божественных Лица не могли бы принять одну и ту же индивидуальную природу. В самом деле, в таком бы случае могло получиться или несколько людей, или один. Но нескольких получиться не могло, поскольку как одна божественная Природа в нескольких Лицах не создает нескольких богов, точно так же и одна человеческая природа в нескольких личностях не создает нескольких людей. Однако не могло бы получиться и только одного человека, поскольку один человек, то есть «этот вот человек», указывает на одну личность, и в таком бы случае различие трех божественных Лиц было разрушено, что недопустимо. Следовательно, два или три Лица не могли бы принять одну человеческую природу.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (2), принятие получило свое завершение в единстве Лица. Но Отец, Сын и Святой Дух не являются одним Лицом. Следовательно, три Лица не могли бы принять одну человеческую природу.

Возражение 3. Далее, как Дамаскин⁶, так и Августин⁷ говорят, что из воплощения Бога-Сына следует, что все, что сказывается о Сыне Божиим, сказывается и о Сыне Человеческом, и наоборот. Таким образом, если бы три Лица приняли одну человеческую природу, то из этого бы следовало, что кто-либо, сказываясь о каждом из трех Лиц, сказывался бы также и о человеке, и наоборот, сказываясь о человеке, он сказывался бы также и о каждом из трех Лиц. В результате этого то, что приличествует Отцу, а именно порождение Сына, будучи сказываемым о человеке, тем самым сказывалось бы и о Сыне Божиим, что недопустимо. Следовательно, принятие тремя Лицами одной человеческой природы является невозможным.

Этому противоречит следующее: воплощенное Лицо обладает самостоятельным бытием в двух природах. Но три Лица обладают самостоятельным бытием в одной божественной Природе. Следовательно, они также могут обладать самостоятельным

бытием в одной человеческой природе тем способом, каким человеческая природа может быть принята тремя Лицами.

Отвечаю: как уже было сказано (2, 5), соединение души и тела в Христе не создало ни новой личности, ни новой ипостаси, но божественным Лицом, или ипостасью, была принята одна человеческая природа, что, разумеется, произошло не посредством силы человеческой природы, но — посредством силы божественного Лица. Затем, свойство божественных Лиц таково, что одно не исключает другое от причастности одной и той же природе, но — только от причастности одному и тому же Лицу. Следовательно, коль скоро в тайне Воплощения, по словам Августина, «целокупной причиной делания является сила делателя», нам надлежит судить о ней с точки зрения достоинства принимающего божественного Лица, а не с точки зрения достоинства принимаемой человеческой природы. Следовательно, нет ничего невозможного в том, чтобы два или три божественных Лица приняли одну человеческую природу, однако представляется невозможным, чтобы они приняли одну человеческую ипостась или личность. По этой причине Ансельм говорит, что «несколько Лиц не может принять одного и того же человека в единство Лица».

Ответ на возражение 1. При рассмотрении предположения о принятии тремя Лицами одной человеческой природы было бы правильным говорить, что по причине одной человеческой природы три Лица были бы одним человеком. В самом деле, как ныне истинно утверждать, что три Лица суть один Бог по причине одной божественной Природы, точно так же было бы истинным утверждать, что они суть один человек по причине одной человеческой природы. Однако это «один» подразумевало бы не единство личности, а единство в человеческой природе, поскольку не существует доказательства того, что если бы три Лица были одним человеком, то они были бы одним [человеком] просто. Ведь ничто не мешает нам утверждать, что люди, будучи многими просто, в некотором отношении суть одно, например, один народ. Кроме того, как говорит Августин, «природы духа человеческого и Духа Божия различны, но, соединяясь, они становятся одним духом»⁸, согласно сказанному [в Писании]: «Соединяющийся с Господом есть один дух» (1 Кор. 6, 17).

Ответ на возражение 2. При таком допущении человеческая природа была бы принята в единство не одного Лица, а каждого

из Лиц, так что как божественная Природа обладает естественным единством с каждым Лицом, точно так же и человеческая природа обладала бы единством с каждым Лицом посредством принятия.

Ответ на возражение 3. В тайне Воплощения сообщимость принадлежащих природе свойств находит свое завершение, поскольку все, что принадлежит природе, может быть предсказано обладающему самостоятельным бытием в этой природе Лицу независимо от того, о какой именно природе идет речь. Следовательно, при указанном допущении о Лице Отца можно было бы сказывать все, что принадлежит и человеческой природе, и божественной, и то же самое [можно было бы сказывать] о Лице Сына и Святого Духа. Но то, что принадлежит Лицу Отца как именно Его Лицу, нельзя было бы приписывать Лицу Сына или Святого Духа по причине сохранения различия Лиц. Поэтому можно было бы говорить, что как Отцу приличествует нерожденность, точно так же она приличествует и человеку — в том случае, если «человек» означает Лицо Отца. Но если бы кто-либо стал говорить, что «человеку приличествует нерожденность; Сын является человеком; следовательно, Сыну приличествует нерожденность», то он допустил бы софистическую или акцидентную ошибку. В самом деле, если мы ныне говорим, что Богу приличествует нерожденность, поскольку Отцу приличествует нерожденность, то из этого мы никак не можем заключить, что и Сыну, Который суть Бог, приличествует нерожденность.

Раздел 7

МОЖЕТ ЛИ ОДНО БОЖЕСТВЕННОЕ ЛИЦО ПРИНЯТЬ ДВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПРИРОДЫ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что одно божественное Лицо не может принять две человеческие природы. В самом деле, у принятой в тайне Воплощения природы, как это явствует из сказанного выше (2, 3), нет никакого другого «подлежащего», кроме «подлежащего» божественного Лица. Поэтому в случае принятия одним Лицом двух человеческих природ получилось бы так, что одно «подлежащее» было у двух относящихся к одному и тому же виду природ, каковое положение, похоже, содержит

противоречие, поскольку умножение природ одного вида происходит благодаря различию «подлежащих».

Возражение 2. Далее, при подобном допущении уже нельзя говорить, что воплотившееся божественное Лицо было бы одним человеком, поскольку у Него не было бы одной человеческой природы. Однако при этом также нельзя говорить, что их было бы несколько, поскольку у нескольких людей [несколько] разных «подлежащих», а между тем при подобном допущении «подлежащее» было бы только одно. Следовательно, вышеприведенное допущение ошибочно.

Возражение 3. Далее, в тайне Воплощения вся божественная Природа соединилась со всею принятой природой, то есть с каждой ее частью, поскольку Христос, как говорит Дамаскин, «совершенный Бог и совершенный человек, весь Бог и весь человек»⁹. Но две человеческие природы не могут соединиться полностью, поскольку в таком случае душа каждой из них соединилась бы с телом другой, а сведение воедино двух тел обусловило бы смешение природ. Следовательно, принятие одним божественным Лицом двух человеческих природ представляется невозможным.

Этому противоречит следующее: что может Отец, то может и Сын. Но после Воплощения Отец мог принять человеческую природу, отличную от той, которую принял Сын, поскольку воплощение Сына никак не уменьшило силы ни Отца, ни Сына. Следовательно, похоже на то, что после [Своего] воплощения и Сын мог принять другую человеческую природу, отличную от той, которую Он принял.

Отвечаю: обладающий силой, достаточной для чего-то одного и не более, обладает силой, ограниченной одним. Но сила божественного Лица бесконечна, и при этом она не может быть ограничена чем-либо из сотворенного. Следовательно, мы не можем говорить, что божественное Лицо приняло одну человеческую природу таким образом, что уже не было способным принять другую. В самом деле, из этого, похоже, следовало бы, что Лицо божественной Природы было столь охвачено одной человеческой природой, что утратило способность принять в свое Лицо другую, что невозможно, поскольку Несотворенное не может быть охвачено сотворенным. Отсюда понятно, что не-

зависимо от того, рассматриваем ли мы божественное Лицо в отношении Его силы, которая является началом соединения, или же в отношении Его Лица, которое является пределом соединения, нам надлежит утверждать, что божественное Лицо может принять другую человеческую природу сверх и помимо уже принятой Им человеческой природы.

Ответ на возражение 1. Сотворенная природа находит свое сущностное завершение в своей форме, умножение которой происходит в соответствии с разделением материи. Поэтому если составленность материи и формы устанавливает новое «подлежащее», то вследствие этого природа умножается посредством умножения «подлежащих». Но, как уже было сказано (6), в тайне Воплощения соединение формы и материи, то есть души и тела, не устанавливает новое «подлежащее». Следовательно, в этом случае возможно наличие числового множества со стороны природы по причине разделения материи и без различия «подлежащих».

Ответ на возражение 2. На первый взгляд представляется возможным ответить, что, исходя из подобного допущения, должно было бы утверждать, что по причине двух природ было бы и двое людей, что подобно тому, как по причине одной человеческой природы три Лица были бы одним человеком, о чем уже было сказано (6). Но такое утверждение было бы далеким от истины, поскольку словами нужно пользоваться в соответствии с их значениями, которые соотносятся с тем, что нас окружает. Следовательно, чтобы судить о значении слова или о том, к чему отсылает его значение, нам надлежит исследовать окружающие нас вещи [и убедиться в том, что] в отношении них выведенное из некоторой [их] формы слово при отсутствии нескольких «подлежащих» никогда не используется в множественном числе. В самом деле, о человеке, на котором одето две одежды, не говорят как о «двух одетых людях», но как об «одном, надевшем две одежды», и если кто-либо обладает двумя качествами, то о нем говорят в единственном числе как о «таком-то с двумя качествами». Но принятая природа, как было показано выше (2, 6), была своего рода облачением, хотя [конечно] подобное сравнение справедливо не во всех отношениях. Таким образом, если бы божественное Лицо приняло две человеческие природы, то по причине одного «подлежащего» о Нем должно было бы говорить как об одном человеке с двумя человеческими природами. Затем, о многих

людях говорят как об одном народе постольку, поскольку нечто одно общо им всем, хотя у них и нет одного [общего] «подлежащего». Это подобно тому, как если бы два божественных Лица приняли одну единственную человеческую природу, и тогда и о Них, как было показано выше (6), должно было бы говорить как об одном человеке не по причине единства «подлежащего», а потому, что всем Им было бы общо нечто одно.

Ответ на возражение 3. Божественная и человеческая природы не обладают равным отношением к одному божественному Лицу, но божественная Природа относится первичным образом, поскольку с Ним Она едина от вечности, а человеческая природа лишь впоследствии вступила в отношение с божественным Лицом, будучи принятой божественным Лицом во времени, причем не так, что природа стала Лицом, но так, что Лицо Бога получило самостоятельное бытие в человеческой природе. В самом деле, Сын Божий есть Его Божество, а не Его человечность. Поэтому для того, чтобы человеческая природа могла быть принята божественным Лицом, божественная Природа должна была соединиться личным соединением со всей принятой природой, то есть со всеми ее частями. Но у двух принятых природ отношение к божественному Лицу было бы однородным, а не таким, что одна приняла бы другую. Следовательно, не было бы никакой необходимости в том, чтобы одна из них соединилась с другой полностью, то есть все части одной — со всеми частями другой.

Раздел 8

ПРИЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ ПРИНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ЛИЦУ СЫНА БОЖИЯ БОЛЬШЕ, ЧЕМ [КАКОМУ-ЛИБО] ДРУГОМУ БОЖЕСТВЕННОМУ ЛИЦУ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что стать воплощенным приличествовало Сыну Божию не больше, чем Отцу или Святому Духу. В самом деле, благодаря тайне Воплощения люди приводятся к истинному знанию о Боге, согласно сказанному [в Писании]: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об

истине» (Ин. 18, 37). Но воплощение Лица Сына Божия удержало от истинного знания о Боге многих из тех, которые приписывали непосредственно Лицу Сына все то, что было сказано о Сыне в Его человеческой природе, например, Ария, который настаивал на неравенстве Лиц, ссылаясь на сказанное [в Писании]: «Отец Мой — более Меня» (Ин. 14, 28). Но подобное заблуждение никогда бы не возникло, если бы воплотилось Лицо Отца, поскольку никто не стал бы утверждать, что Отец меньше Сына. Следовательно, представляется уместным говорить, что стать воплощенным скорее приличествовало Лицу Отца, чем Лицу Сына.

Возражение 2. Далее, следствием Воплощения, похоже, должно было бы стать второе сотворение человеческой природы, согласно сказанному [в Писании]: «Во Христе, Иисусе, ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал. 6, 15). Но сила сотворения усваивается Отцу. Следовательно, стать воплощенным скорее приличествовало Отцу, чем Сыну.

Возражение 3. Далее, Воплощение определено к отпущению грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Наречешь Ему имя "Иисус" — ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21). Но отпущение грехов усваивается Святому Духу, согласно сказанному [в Писании]: «Примите Духа Святого! Кому простите грехи — тому простятся» (Ин. 20, 22, 23). Следовательно, стать воплощенным скорее приличествовало Лицу Святого Духа, чем Лицу Сына.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «В тайне Воплощения открылись вместе премудрость и сила Божии. Премудрость — поскольку Бог нашел благоприличнейшее разрешение безвыходного положения; сила, поскольку Он соделал побежденного победителем»¹⁰. Но сила и премудрость усваиваются Сыну, согласно сказанному [в Писании]: «Христос, Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1, 24). Следовательно, наиболее подобающим было воплощение Лица Сына.

Отвечаю: Лицу Сына более других приличествовало стать воплощенным. Во-первых, [так это] со стороны соединения — в силу соответствия и уместности такого соединения. В самом деле, у Лица Сына, Которое суть Слово Божие, есть нечто общее со всеми тварями, поскольку слово делающего, то есть его замы-

сел, является типовым образцом того, что им делается. Поэтому Слово Божие, Которое является Его вечным замыслом, является типовым образцом всего сотворенного. И потому как твари были преходящим образом установлены в надлежащих им видах посредством причастности этому образцу, точно так же, [хотя и] посредством не причастности, а личностного соединения Слова с тварью, приличествовало восстановить тварь к вечному и неизменному совершенству (что подобно тому, как мастер, если его изделие разбилось, восстанавливает его с помощью той интеллигибельной формы своего искусства, посредством которой он [некогда] придал ему его вид). Кроме того, Оно обладает частным совпадением с человеческим природой, поскольку Слово есть идея вечной Премудрости, от Которой проистекает всяческая человеческая мудрость. Поэтому человек усвершеняется в мудрости (что присуще ему постольку, поскольку он разумен) посредством причастности Слову Божию подобно тому, как посредством слова мастера обучается подмастерье, в связи с чем [в Писании] сказано: «Источник премудрости — Слово Бога всевышнего» (Сир. 1, 5). Следовательно, для окончательного совершенства человека было необходимо, чтобы истинное Слово Божие было личностно соединено с человеческой природой.

Во-вторых, причину такой уместности можно усматривать со стороны цели соединения, каковая суть исполнение предопределения, то есть того, что предопределено к небесному наследованию, которое даруется только сынам, согласно сказанному [в Писании]: «Если сыны, то и наследники»¹¹ (Рим. 8, 17). Поэтому было уместным, чтобы благодаря Тому, Кто есть Сын по природе, люди стали причастниками подобия сыновства через посредство усыновления, о чем апостол в той же главе говорит: «Ибо кого Он предузнал — тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29).

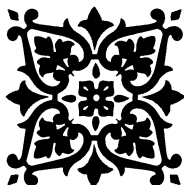
В-третьих, причину такой уместности можно усматривать со стороны греха нашего прародителя, средством от которого явилось Воплощение. В самом деле, первый человек согрешил ради знания, как это явствует из слов змея, обещавшего человеку познание добра и зла. Поэтому было уместным, чтобы человек, который из-за своего неупорядоченного стремления к познанию отклонился от Бога, был обращен к Нему Словом истинного знания.

Ответ на возражение 1. Нет ничего, что не могла бы извра-

тять человеческая злоба, ибо она пренебрегает даже благостью Божией, согласно сказанному [в Писании]: «Или пренебрегаешь богатство благодати [Божия]?» (Рим. 2, 4). Следовательно, даже если бы воплощенным стало Лицо Отца, то и в таком бы случае люди измыслили [какие-нибудь] заблуждения, [например] что Сын лишен возможности восстанавливать человеческую природу.

Ответ на возражение 2. Первое сотворение всего произошло силой Бога Отца через посредство Слова; следовательно, второе сотворение должно произойти через посредство Слова силой Бога Отца, дабы восстановление соответствовало сотворению, согласно сказанному [в Писании]: «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19).

Ответ на возражение 3. Святому Духу приличествует быть даром Отца и Сына. Но отпущение грехов обуславливается Святым Духом как даром Божиим. Следовательно, для оправдания человека наиболее уместным было воплощение Сына, даром Которого является Святой Дух.



О МОДУСЕ СОЕДИНЕНИЯ СО СТОРОНЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Далее нам надлежит исследовать соединение со стороны принятого, в связи с чем будет рассмотрено, во-первых, то, что было принято Словом Божиим; во-вторых, то, что было принято вместе с ним, [а именно] совершенства или изъяны.

Затем, Сын Божий принял человеческую природу и ее части, по каковой причине наше рассмотрение будет трояким. Во-первых, в отношении природы; во-вторых, в отношении частей; в-третьих, в отношении порядка принятия.

*Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) была ли человеческая природа более чем любая другая природа приспособлена к тому, чтобы быть принятой; 2) принял ли Он личность; 3) принял ли Он человека; 4) приличествовало ли Ему принять человеческую природу, абстрагированную из всех индивидов; 5) приличествовало ли Ему принять человеческую природу во всех ее индивидах; 6) приличествовало ли Ему принять человеческую природу в каком-либо человеке, ведущем свой род от Адама.*_____

Раздел 1

БЫЛА ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА БОЛЕЕ ЧЕМ ЛЮБАЯ ДРУГАЯ ПРИРОДА ПРИСПОСОБЛЕНА К ТОМУ, ЧТОБЫ БЫТЬ ПРИНЯТОЙ СЫНОМ БОЖИИМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая природа не была более чем любая другая природа приспособлена к тому, чтобы быть принятой Сыном Божиим. Ведь сказал же Августин, что «в чудесных делах абсолютным мерилом сделанного является сила сделавшего»¹. Но сила Бога, сделавшего наиболее чудесное из

всех дел — Воплощение, не может быть ограничена какой-либо природой, поскольку сила Бога бесконечна. Следовательно, человеческая природа не была более чем любая другая тварь приспособлена к тому, чтобы быть принятой.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (3, 8), уместность воплощения божественного Лица обосновывается подобием. Но как в разумных тварях мы обнаруживаем подобие образа, точно так же в неразумных тварях мы обнаруживаем образ следа. Поэтому неразумная тварь, как и человеческая природа, была приспособлена к тому, чтобы быть принятой.

Возражение 3. Далее, в ангельской природе обнаруживается более совершенное подобие, нежели в человеческой природе, как говорит Григорий, ссылаясь на слова [Писания]: «Ты — печать совершенства» (Иез. 28, 12). И грех есть в ангелах, как и в человеке, согласно сказанному: «Он... и в ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4, 18). Следовательно, ангельская природа, как и человеческая, была приспособлена к принятию.

Возражение 4. Кроме того, наивысшее совершенство принадлежит Богу, и потому чем совершеннее вещь, тем более она уподоблена Богу. Но вся вселенная совершенней своих частей, одной из которых является человеческая природа. Следовательно, вся вселенная была больше приспособлена к принятию, чем человеческая природа.

Этому противоречит сказанное устами рожденной Премудрости: «Радость моя была с сынами человеческими» (Прит. 8, 31), каковые слова, похоже, указывают на определенную уместность соединения Сына Божия с человеческой природой.

Отвечаю: когда о чем-либо говорится как о приспособленном к принятию в смысле его способности быть принятым божественным Лицом, то эту способность нельзя усматривать со стороны пассивной силы природы, поскольку она не простирается на то, что превосходит естественный порядок, а личностное соединение твари с Богом превосходит его. Таким образом, из этого следует, что о вещи говорят как о приспособленной к принятию с точки зрения определенной уместности такого соединения. Затем, эту уместность в человеческой природе можно усматривать в двух вещах, а именно в ее достоинстве и в ее потребности. В ее достоинстве — поскольку человеческая

природа, будучи умственной и разумной, была создана ради того, чтобы она могла достичь Слова посредством [в том числе и] некоторой своей деятельности, а именно посредством познания Его и любви. В ее потребности — поскольку она, впад в первородный грех, нуждалась в восстановлении. Но то и другое вместе принадлежит исключительно человеческой природе. В самом деле, неразумной твари недостает уместности со стороны достоинства, а ангельской природе — со стороны потребности. Следовательно, только человеческая природа была приспособлена [к принятию].

Ответ на возражение 1. О тварях говорят как о «таких-то», имея в виду присущие им причины, а не то, что принадлежит им в силу их первых и всеобщих причин; так, мы называем болезнь неизлечимой не потому, что она не может быть излечена Богом, а потому, что она не может быть излечена посредством присущих субъекту начал. Поэтому о твари говорят как о неприспособленной к принятию не в том смысле, что этим хотят указать на ограниченность силы Бога, но в том, что этим указывают на состояние твари, которая не обладает [соответствующей] этому способностью.

Ответ на возражение 2. Подобие образа присутствует в человеческой природе постольку, поскольку она обладает способностью к Богу в смысле достижения Его посредством собственной деятельности познания и любви. А вот подобие следа связано только с представлением присутствующего в твари божественного отпечатка и ни в коей мере не означает, что неразумная тварь, в которой присутствует это подобие, может достичь Бога посредством собственной деятельности. Ведь то, что не соответствует низшему, не может быть уместным для высшего; так, если телу не подобает быть приведенным к совершенству посредством чувственной души, то ему тем более не подобает это посредством души умственной. Но личностное соединение с Богом является гораздо более возвышенным и совершенным, чем соединение посредством деятельности. И потому неразумной твари, которой недостает соединения с Богом посредством деятельности, не подобает быть соединенной с Ним в личностном бытии.

Ответ на возражение 3. Некоторые говорят, что ангелы не приспособлены к принятию постольку, поскольку они совершенны в своей индивидуальности от начала своего сотворения и потому

не являются субъектами возникновения и уничтожения. По этой причине они не могут быть приняты в единство божественного Лица, иначе их индивидуальность была бы уничтожена, а это не соответствует ни неразрушимости их природы, ни благости принимающего, Которому не приличествует уничтожать какое-либо совершенство в принимаемой твари. Но это [мнение], похоже, не является достаточным опровержением несоответствия ангельской природы тому, чтобы быть принятой. В самом деле, Бог мог бы произвести новую ангельскую природу и присоединить ее к Себе в единство Лица, и тогда ничто из существовавшего прежде не было бы уничтожено. Но, как было сказано выше, ей не доставало уместности со стороны потребности, поскольку хотя ангельская природа в некоторых и является субъектом греха, их грех, как было показано выше (I, 64, 2), неисцелим.

Ответ на возражение 4. Совершенство вселенной является совершенством не отдельного человека или «подлежащего», но того, что является одним посредством расположения и порядка, в котором большинство частей не способны к тому, чтобы быть принятыми, о чем уже было сказано. Таким образом, из этого следует, что только человеческая природа способна к тому, чтобы быть принятой.

Раздел 2

ПРИНЯЛ ЛИ СЫН БОЖИЙ ЛИЧНОСТЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий принял личность. Так, Дамаскин говорит, что Сын Божий принял человеческую природу «в неделимом», то есть в индивиде². Но, как явствует из слов Боэция, личность — это индивидуальность разумной природы³. Следовательно, Сын Божий принял личность.

Возражение 2. Далее, Дамаскин говорит, что Сын Божий «принял все, что Он вложил в нашу природу»⁴. Но Он вложил в нее нашу индивидуальность. Следовательно, Сын Божий принял личность.

Возражение 3. Далее, ничто не может быть поглощено, если оно не существует. Но Иннокентий III в своем декрете говорит, что «Лицо Бога поглотило человеческую личность». Следова-

тельно, похоже на то, что личность человека до своего принятия существовала.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «Бог принял природу человека, но не его личность».

Отвечаю: о вещи говорят как о принятой постольку, поскольку она берется во что-то другое. Следовательно, принятое допускает принятие подобно тому, как движущееся в пространстве допускает движение. Но личность в человеческой природе не допускает принятия, поскольку она является пределом принятия, о чем уже было сказано (3, 1). В самом деле, если бы она допускала [принятие], то в таком бы случае она либо уничтожалась, что лишено всякого смысла, либо же сохранялась и после соединения, и тогда были бы налицо две личности, одна принявшая и другая принятая, каковое допущение, как было показано выше (2, 6), является ложным. Из всего этого следует, что Сын Божий никоим образом не принял человеческую личность.

Ответ на возражение 1. Сын Божий принял человеческую природу «в неделимом», то есть в индивиде, каковой суть не что иное, как несотворенное «подлежащее», Лицо Сына Божия. Таким образом, из этого вовсе не следует, что была принята личность.

Ответ на возражение 2. Присущая Ему индивидуальность приняла природу не посредством утраты чего-либо из того, что относится к совершенству человеческой природы, но посредством дополнения ее тем, что превосходит человеческую природу, а именно посредством соединения ее с божественным Лицом.

Ответ на возражение 3. В настоящем случае поглощение означает не уничтожение чего-либо из того, что существовало прежде, но создание препятствия к существованию того, что могло бы быть. В самом деле, если бы человеческая природа не была принята божественным Лицом, то она имела бы свою собственную индивидуальность. Поэтому и сказано, хотя и не наилучшим образом, что Лицо «поглотило личность» — ведь божественное Лицо Своим соединением воспрепятствовало тому, чтобы человеческая природа имела собственную индивидуальность.

Раздел 3

ПРИНЯЛО ЛИ БОЖЕСТВЕННОЕ ЛИЦО ЧЕЛОВЕКА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что божественное Лицо приняло человека. В самом деле, [в Писании] сказано: «Блажен, кого Ты избрал и приблизил» (Пс. 64, 5), каковые слова, как разъясняет глосса, относятся к Христу; и Августин говорит, что «Сын Божий принял человека и в нем претерпел человеческое».

Возражение 2. Далее, слово «человек» указывает на человеческую природу. Но Сын Божий принял человеческую природу. Следовательно, Он принял и человека.

Возражение 3. Далее, Сын Божий — человек. Но Он не один из тех людей, которых Он не принял, поскольку иначе Он мог бы быть Петром или кем-либо другим. Следовательно, Он тот человек, которого Он принял.

Этому противоречит сказанное римским папой и мучеником Феликсом на Эфесском соборе: «Веруем в Господа нашего Иисуса Христа, рожденного от Марии Девы, вечного Сына и Слова Божия, а не человека, принятого Богом так, как если бы был кто-либо помимо Него. Ибо Сын Божий не принял человека так, чтобы был кто-либо помимо Него».

Отвечаю: как было показано выше (2), принятое является не пределом принятия, а тем, что допускает принятие. Затем, нами уже было сказано (3, 1) о том, что принявшая человеческую природу личность была не чем иным, как божественным Лицом, Которое и явилось пределом принятия. Но слово «человек» указывает на человеческую природу как такую, которая находится в «подлежащем», поскольку, как говорит Дамаскин, Бог Слово означает Того, Кто принял человеческую природу⁵. Поэтому если мы соглашаемся с тем, что в Христе есть только одно «подлежащее» и только одна ипостась (а это действительно так), то тогда в строгом смысле слова мы не можем сказать, что Сын принял человека. Утверждение о том, что Сын Божий принял человека, было бы уместным и справедливым только в том случае, если бы мы согласились с мнением тех, которые полагали наличие в Христе двух ипостасей или двух «подлежащих». По этой причине

первое из приведенных в «Сентенциях» [Петра Ломбардского]⁶ мнений допускает, что человек был принят. Но это мнение, как было показано выше (2, 6), ошибочно.

Ответ на возражение 1. Эти высказывания не должно понимать излишне буквально, но так, как они разъясняются нам святыми учителями, а именно что словами о принятии человека указывается на принятие его природы, а еще — что пределом принятия является то, что Сын Божий — человек.

Ответ на возражение 2. Слово «человек» указывает на человеческую природу как на нечто конкретное, то есть как находящееся в «подлежащем», и потому как нельзя говорить о принятии «подлежащего», точно так же нельзя говорить и о принятии человека.

Ответ на возражение 3. Сын Божий есть не тот человек, которого Он принял, а тот, природу которого Он принял.

Раздел 4

ДОЛЖНО ЛИ БЫЛО СЫНУ БОЖИЮ ПРИНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ПРИРОДУ, АБСТРАГИРОВАННУЮ ИЗ ВСЕХ ИНДИВИДОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сыну Божию должно было принять человеческую природу, абстрагированную из всех индивидов. В самом деле, принятие человеческой природы произошло ради общего спасения всех людей — ведь сказал же [апостол] о Христе, что Он «Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4, 10). Но природа как такая, которая находится в индивидах, лишена своей всеобщности. Следовательно, Сыну Божию должно было принять человеческую природу, абстрагированную из всех индивидов.

Возражение 2. Далее, то, что в любой вещи является наиболее возвышенным, должно приписывать Богу. Но во всяком роде наилучшее есть то, что является таковым через посредство самого себя. Поэтому Сын Божий должен был принять сущего через посредство самого себя человека, который, согласно платоникам, есть не что иное, как абстрагированная из всех индивидов человеческая природа. Следовательно, [именно] ее и должен был принять Сын Божий.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (3), человеческая природа не была принята Сыном Божиим в том конкретном, что обозначается словом «человек». Но, как это явствует из сказанного в том же месте, оно обозначает, в том числе, и человеческую природу как такую, которая находится в индивидах. Следовательно, Сын Божий принял человеческую природу как такую, которая отделена от индивидов.

Этому противоречат слова Дамаскина о том, что «Бог Слово, воплотившись, воспринял не то естество, какое усматривается в чистом умозрении, ибо это было бы не воплощение, а обман и призрак воплощения»⁷. Но человеческая природа как такая, которая отделена или абстрагирована из всех индивидов, как [в том же месте] говорит Дамаскин, «усматривается чистым умозрением, ибо сама по себе она не имеет самостоятельного бытия». Следовательно, Сын Божий не принял человеческую природу как отделенную от всех индивидов.

Отвечаю: природу человека или любой другой чувственной вещи вне того бытия, которым она обладает в индивидах, можно понимать двояко. Во-первых, так, как если бы она обладала самостоятельным бытием без материи, какового мнения придерживались платоники; во-вторых, как существующую в уме — человеческом или божественном. Но, как доказывает Философ, она не может существовать сама по себе, поскольку чувственная материя принадлежит видовой природе чувственных вещей и входит в их определение, как плоть и кости — в определение человека⁸. Следовательно, человеческая природа не может существовать без чувственной материи. Впрочем, если бы человеческая природа и могла обладать подобной самобытностью, то ей [таким образом] все равно не приличествовало быть принятой Сыном Божиим. Во-первых, потому, что это принятие нашло свое завершение в Лице, а природе общей формы противоречит такая индивидуализация в личности. Во-вторых, потому, что общей природе могут быть приписаны только общие и универсальные деятельности, в соответствии с которыми человек не может заслуживать ни наград, ни наказаний, тогда как принятие, напротив, имело место ради того, чтобы Сын Божий, приняв нашу природу, мог бы заслужить для нас награду. В-третьих, потому, что таким образом существующая природа была бы не чувственной, а умопостигаемой. Но Сын Божий принял человеческую при-

роду затем, чтобы явить Себя людям, согласно сказанному [в Писании]: «После того Он явился на земле и обращался между людьми» (Вар. 3, 38).

И точно так же человеческая природа не могла быть принята Сыном Божиим такой, какой она существует в божественном уме, поскольку в таком виде она суть не что иное, как божественная Природа, и тогда бы получилось так, что человеческая природа была в Сыне Божием от вечности. И уж тем более нельзя говорить, что Сын Божий принял человеческую природу такой, какой она существует в человеческом уме, поскольку это означало бы не что иное, как то, что Он только представлялся принявшим человеческую природу, причем коль скоро Он не принял ее в действительности, то и представление было ложным, а в таком бы случае, как говорит Дамаскин, это был бы обман и призрак воплощения.

Ответ на возражение 1. Воплотившийся Сын Божий является общим Спасителем всех не в силу родовой или видовой общности, которую принято приписывать абстрагированной из индивидов природе, а в силу общности причины, согласно которой воплотившийся Сын Божий является всеобщей причиной человеческого спасения.

Ответ на возражение 2. Самобытного человека не должно представлять себе так, как это делали платоники, а именно существующим в природе вне единичностей. Впрочем, некоторые утверждают, что, по мнению Платона, отделенный человек существует только в божественном уме, и потому не было никакой необходимости в его принятии Словом, поскольку он был с Ним от вечности.

Ответ на возражение 3. Хотя человеческая природа не была принята в конкретном, что предполагало бы принятие «подлежащего», тем не менее она была принята в индивиде, поскольку она была принята такой, какая он есть в индивиде.

Раздел 5

ДОЛЖНО ЛИ БЫЛО СЫНУ БОЖИЮ ПРИНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ПРИРОДУ ВО ВСЕХ ИНДИВИДАХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий должен был принять человеческую природу во всех индивидах. В самом деле,

первичным образом и сама по себе была принята [именно] человеческая природа. Но то, что присуще природе, принадлежит всему, что существует в этой природе. Следовательно, было бы правильно, если бы эта человеческая природа была принята Словом Бога во всех ее «подлежащих».

Возражение 2. Далее, божественное Воплощение явилось следствием божественной любви, о чем читаем: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (Ин. 3, 16). Но любовь побуждает нас посвящать себя друзьям настолько, насколько это для нас возможно, а [между тем] Сын Божий, как было показано выше (3, 7), мог бы принять несколько человеческих природ, а равно и все. Следовательно, Сыну Божию приличествовало принять человеческую природу во всех ее «подлежащих».

Возражение 3. Далее, опытный ремесленник завершает свою работу кратчайшим путем. Но путь был бы куда короче, если бы все люди были приняты в естественное сыновство, а не один естественный Сын, чтобы привести многих [как говорит апостол] к получению усыновления (Гал. 4, 5). Следовательно, человеческая природа должна была быть принята Богом во всех ее «подлежащих».

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что Сын Божий «не принимал то человеческое естество, которое созерцается в [целом] роде, ибо Он не воспринял всех личностей [человеческого естества]»⁹.

Отвечаю: принятие Словом человеческой природы во всех ее «подлежащих» было бы недолжным. Во-первых, потому, что естественная для человеческой природы множественность «подлежащих» в таком случае была бы устранена. В самом деле, как было доказано выше (3), мы не должны усматривать никакого иного «подлежащего» в принятой природе помимо принявшего Лица, и коль скоро не было никакой иной человеческой природы помимо принятой, то из этого следует, что было только одно «подлежащее» человеческой природы, каковое суть принявшее Лицо. Во-вторых, потому, что это было бы умалением достоинства воплощенного Сына Божия как Первенца среди многих братьев согласно человеческой природе, а равно и Первородного во вселенной согласно Божеству, поскольку тогда бы все люди обладали равным [с Ним] достоинством. В-третьих, коль скоро воплотилось одно божественное «подлежащее», то Ему надлежало

принять одну человеческую природу так, чтобы с обеих сторон могло обнаруживаться единство.

Ответ на возражение 1. Человеческой природе приличествует быть принятой по причине самой себя, а не по причине личности, как это имеет место в случае божественной Природы, которой приличествует принимать по причине Лица; однако это приличествует ей по причине самой себя не так, как если бы оно принадлежало ее сущностным началам или было ее естественным свойством, в каковом случае это приличествовало бы всем ее «подлежащим».

Ответ на возражение 2. Любовь Бога к людям проявилась не столько в принятии человеческой природы, сколько в том, что Он в человеческой природе претерпел страдания ради других людей, согласно сказанному [в Писании]: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5, 8), чего бы не произошло, если бы Он принял человеческую природу во всех ее «подлежащих».

Ответ на возражение 3. Ради сокращения пути, к чему стремится всякий умелый ремесленник, то, что может быть исполнено одним, не должно исполняться многими. Следовательно, наиболее надлежащим было спасение одним человеком всех.

Раздел 6

ПРИЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ СЫНУ БОЖИЮ ПРИНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ПРИРОДУ ИЗ РОДА АДАМА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сыну Божию не приличествовало принимать человеческую природу из рода Адама, поскольку, по словам апостола, «таков и должен быть у нас Первосвященник... отделенный от грешников» (Евр. 7, 26). Но Он был бы еще больше отделен от грешников, если бы не принял человеческой природы из рода согрешившего Адама. Следовательно, похоже на то, что Он не должен был принимать человеческую природу из рода Адама.

Возражение 2. Далее, в любом роде начало возвышеннее того, что происходит из начала. Следовательно, если Он пожелал принять человеческую природу, то Ему надлежало принять ее в самом Адаме.

Возражение 3. Далее, как говорит глосса на слова [Писания]: «Мы — по природе иудеи, а не из язычников грешники» (Гал. 2, 15), язычники были большими грешниками, чем евреи. Следовательно, если Он пожелал принять человеческую природу от грешников, то Ему, пожалуй, надлежало принять ее от язычников, а не из рода праведного Авраама.

Этому противоречит следующее: происхождение Господа прослежено вплоть до Адама (Лк. 3).

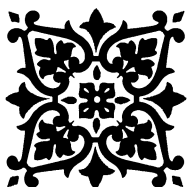
Отвечаю: как говорит Августин, «Бог мог из другого рода принять человеческую природу, а не из рода того Адама, который своим грехом связал весь род человеческий.... Но Бог счел лучшим принять человеческую природу, посредством которой он мог победить врага рода человеческого, из того самого рода, который был побежден»¹⁰. И на то было три причины. Во-первых, та, что исправление согрешившего представляется делом правосудности, и потому именно от поврежденной природы должно было быть принято то, посредством чего должна была быть искуплена вся природа. Во-вторых, та, что высшим достоинством человека является происхождение победителя дьявола из побежденного дьяволом рода. В-третьих, та, что благодаря этому с наибольшей очевидностью была явлена сила Божия, поскольку принятое от поврежденной и ослабленной природы Он вознес к такой силе и славе.

Ответ на возражение 1. Христу надлежало быть отделенным от грешников в том, что касается греха, который Он пришел уничтожить, а не в том, что касается природы, которую Он пришел спасти и в которой, как говорит апостол, «Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым» (Евр. 2, 17). И в этом наиболее чудесным образом нам явлена Его невинность, поскольку, несмотря на принятие из средоточия заразы греха, Его природа была наделена такой чистотой.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, Тому, Кто пришел уничтожить грех, приличествовало быть отделенным от грешников в том, что касается греха, которому был подчинен Адам, спасенный Христом, как сказано [в Писании], «от собственного его падения» (Прем. 10, 1). Ведь Тот, Кто пришел для очищения всех, Сам не нуждается в очищении, что подобно тому, как и в любом роде движения и первый двигатель в от-

ношении этого движения неподвижен, и начало изменения — неизменно. Следовательно, мнение о том, что Ему надлежало принять человеческую природу в самом Адаме, представляется неправильным.

Ответ на возражение 3. Поскольку Христу в первую очередь надлежало быть отделенным от грешников в том, что касается греха, и обладать наивысшей невинностью, то было необходимо, чтобы на полпути между первым грешником и Христом находились некоторые праведники, через которых могло сиять предвозвещение [Его] грядущей святости. И потому в сообществе тех людей, от которых должен был произойти Христос, Бог определил быть знамениям святости, начавшимся в Аврааме, который первый получил обетование относительно Христа и обрезание как знак сохранения завета, о чем читаем [в Писании] (Быт. 17, 11).



О ЧАСТЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ, КОТОРЫЕ БЫЛИ ПРИНЯТЫ

Теперь мы рассмотрим принятие частей человеческой природы, под каким заглавием наличествует четыре пункта: 1) надлежало ли Сыну Божию принять истинное тело; 2) надлежало ли Ему принять земное тело, то есть состоящее из плоти и крови; 3) надлежало ли Ему принять душу; 4) надлежало ли Ему принять ум.

Раздел 1

НАДЛЕЖАЛО ЛИ СЫНУ БОЖИЮ ПРИНЯТЬ ИСТИННОЕ ТЕЛО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий не принимал истинного тела. Ведь сказано же [в Писании], что Он сделался «подобным человекам» (Филип. 2, 7). Но о том, что поистине таково, не говорится как о том, что ему подобно. Следовательно, Сын Божий не принимал истинного тела.

Возражение 2. Далее, принятие тела никоим образом не уменьшает достоинства Божества; так, папа Лев говорит, что «ни прославление не поглощает низшую природу, ни принятие не уменьшает высшую». Но достоинству Божию подобает полная отделенность от всякой телесности. Следовательно, похоже на то, что посредством принятия Бог не был соединен с телом.

Возражение 3. Далее, предзнаменования должны соответствовать реалиям. Но ветхозаветные видения, которые были предзнаменованиями явления Христова, имели дело не с реальным телом, а с видимым в воображении, как это явствует из сказанного: «Видел я Господа, сидящего...» и т. д. (Ис. 6, 1),

Следовательно, похоже, что явление Сына Божия в мир произошло не в реальном, а в воображаемом теле.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Если тело Христово было призрачным, то Христос обманул нас, а если Он обманул нас, то Он — не Истина. Но Христос — Истина. Следовательно, Его тело не было призрачным»¹. Отсюда очевидно, что Он принял истинное тело.

Отвечаю: принято говорить, что Сын Божий был рожден не только по видимости, как если бы Он обладал воображаемым телом, но тело Его было реальным. И в подтверждение этого можно привести троякое доказательство. Во-первых, то, которое основано на сущности человеческой природы, которой подобает обладать истинным телом. Поэтому коль скоро Сыну Божию приличествовало принять человеческую природу, что было доказано нами выше (4, 1), Он вследствие этого должен был принять и реальное тело. Вторым основанием является то, что было исполнено в тайне Воплощения. В самом деле, если бы Его тело было не действительным, а мнимым, то Он бы в действительности не умер и не исполнил бы все то, что, как свидетельствуют евангелисты, было исполнено Им поистине, а не по видимости, поскольку в последнем случае речь бы не шла об истинном спасении человека — ведь следствие всегда адекватно своей причине. Третьим основанием является достоинство принявшего Лица, в делах Которого не подобает быть чему-либо мнимому, поскольку Он суть Истина. Поэтому Господь Самолично изволил опровергнуть заблуждение учеников, которые, «смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа», а не истинное тело, в связи с чем Он предложил им осязать Себя, сказав: «Осяжите Меня и рассмотрите — ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 37, 39).

Ответ на возражение 1. Это подобие обнаруживает истинность человеческой природы Христа, поскольку обо всех, кто поистине существует в человеческой природе, говорят, что они подобны по виду, а не просто по мнимому подобию. Апостол доказывает это, когда далее говорит, что Он был «послушным даже до смерти (и смерти крестной)» (Филип. 2, 8), что было бы невозможно, если бы речь шла только о мнимом подобии.

Ответ на возражение 2. Принятие истинного тела никоим образом не уменьшило достоинство Сына Божия. Об этом Авгу-

стин говорит так: «Он сделал Себя пустым, приняв форму раба, поскольку Ему надлежало стать рабом, нисколько не утратив при этом от полноты формы Божией». В самом деле, Сын Божий принял истинное тело не для того, чтобы стать формой тела, что было бы противно божественной простоте и чистоте, поскольку означало бы принятие тела в единство природы, каковое принятие, как было разъяснено нами выше (2, 1), невозможно, но, сохраняя различие природ, Он принял тело в единство Лица.

Ответ на возражение 3. Образ должен соответствовать действительности в том, что касается сходства, а не в том, что касается истинности. В самом деле, если бы они были во всем тождественны, то, как говорит Дамаскин, речь бы шла уже не об образах, а о самой действительности². Следовательно, предзнаменованиям Ветхого Завета в большей степени приличествовало быть представленными в видениях как некие образы, а явлению Сына Божия в мире — произойти в реальном теле, которое символизировали эти образы. Поэтому апостол говорит: «Это есть тень будущего, а тело — Христос»³ (Кол. 2, 17).

Раздел 2

НАДЛЕЖАЛО ЛИ СЫНУ БОЖИЮ ПРИНЯТЬ ПЛОТСКОЕ, ИЛИ ЗЕМНОЕ, ТЕЛО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос обладал не плотским, или земным, телом, но — телом небесным. Ведь сказал же апостол, что «первый человек из земли, перстный, второй человек — Господь, с неба» (1 Кор. 15, 47). Но первый человек, Адам, как это явствует из слов Писания (Быт. 1, 2), имел тело, сотворенное из праха земного. Следовательно, второй человек, Христос, имел небесное тело.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Плоть и кровь не должны наследовать Царства Божия»⁴ (1 Кор. 15, 50). Но Царство Божие в первую очередь надлежит усматривать в Христе. Следовательно, в Нем не могло быть никакой плоти или крови, и тело Его было небесным.

Возражение 3. Далее, все наилучшее надлежит приписывать Богу. Но из всех тел наилучшим является небесное тело. Следовательно, Христу приличествовало принять [именно] такое тело.

Этому противоречит сказанное Господом: «Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). Но плоть и кости произведены не из материи небесных тел, а составлены из низших элементов. Следовательно, тело Христово было не небесным, а плотским и земным.

Отвечаю: те же самые доводы, которые мы привели в доказательство того, что тело Христа не было мнимым, могут быть использованы и для доказательства того, что оно не было небесным. Так это, во-первых, потому, что как человеческая природа Христа не была бы истинной, если бы Его тело, как утверждал Мани, было мнимым, точно так же этого бы не было, если бы оно, как утверждал Валентин, было небесным. В самом деле, коль скоро форма человека естественна, то ей требуется конкретная материя (так сказать, [эти вот] плоть и кости), которая, как это явствует из сказанного Философом, входит в определение человека⁵. Во-вторых, потому, что это умалило бы истинность того, что было сделано Христом в теле. Ведь небесное тело, как было доказано в первой [книге трактата] «О небе», бесстрастно и неуничтожимо⁶, и потому если бы Сын Божий принял небесное тело, то Он поистине не жаждал бы и не алкал, не претерпел бы страстей и смерти. В-третьих, потому, что это принизило бы истинность [Самого] Бога. В самом деле, Сын Божий явил Себя людям как имеющий чувственное и земное тело, и если бы Он [на самом деле] обладал небесным телом, то это Его явление было бы ложным. Поэтому мы говорим, что «Сын Божий был рожден и принял плоть от тела Марии Девы, а не взял ее с Собой с небес».

Ответ на возражение 1. О Христе говорится как о сошедшем с небес двояко. Во-первых, со стороны Его божественной Природы. Не в том, конечно, смысле, что божественная Природа прекратила быть на небесах, а в том, что Он начал быть здесь внизу новым способом, а именно посредством принятой Им природы, согласно сказанному в Писании: «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес, Сын Человеческий, сущий на небесах (Ин. 3, 13).

Во-вторых, со стороны Его тела. Не в том, конечно, смысле, что с небес сошла самая субстанция тела Христова, а в том, что Его тело было сформировано небесной силой, то есть Святым Духом. Поэтому Августин, разъясняя приведенные слова, говорит: «Я называю Христа небесным человеком потому, что Он не был

зачат человеческим семенем». И такое же точно разъяснение дается Иларием.

Ответ на возражение 2. Плотью и кровью в настоящем случае названа не субстанция плоти и крови, а преходящая плоть, которой не было в Христе со стороны греха, хотя в течение некоторого времени она была в Нем со стороны наказания, дабы Он смог исполнить дело нашего искупления.

Ответ на возражение 3. Такое возвышение слабого и земного тела есть величайшая слава Господня. Поэтому, выступая на главном совете Эфесского собора, св. Феофил сказал, что «подобно тому, как искуснейшими в своем ремесле почитают не столько тех, кто демонстрирует свое искусство с помощью драгоценных материалов, сколько тех, кто, используя материал беднейший... лежащий прямо под ногами, являет всю силу своего ремесла; точно так же и лучший из всех ремесленников, Слово Божие, пришел к нам, приняв не сделанное из драгоценной материи небесное тело, но явил величие Своего искусства в прахе».

Раздел 3

ПРИНЯЛ ЛИ СЫН БОЖИЙ ДУШУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий не принимал души. Так, Иоанн, проповедуя тайну Воплощения, говорит: «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), и при этом ничего не говорит о душе. Но то, что «Слово стало плотью», означает не изменение в плоть, а принятие Им плоти. Следовательно, похоже, что Он не принимал души.

Возражение 2. Далее, душа необходима телу для его оживления. Но представляется так, что телу Христову в этом не было никакой надобности, поскольку о Слове Божиим сказано: «У Тебя — источник жизни» (Пс. 35, 10). Поэтому похоже на то, что при наличии Слова наличие души было бы излишним. Но, как говорит Философ, «Бог и природа ничего не делают всуе»⁷. Следовательно, похоже, что Слово не принимало души.

Возражение 3. Далее, посредством соединения души и тела устанавливается общая природа, каковая суть человеческой вид. Но, как говорит Дамаскин, «в отношении к Господу нашему

Иисусу Христу нельзя найти общий вид»⁸. Следовательно, Он не принимал души.

Этому противоречит следующее высказывание Августина: «Не должно прислушиваться к тем, которые говорят, что Словом Божиим было принято одно только человеческое тело и что слова "Слово стало плотью" означают, что Сын Человеческий не имел ни души, ни какой-либо иной части человека помимо плоти».

Отвечаю: как говорит Августин⁹, вначале Арий, а вслед за ним и Аполлинарий считали, что Сын Божий принял только плоть без какой бы то ни было души, утверждая, что место души в теле заняло [Само] Слово, из чего следовало, что в Христе было не две природы, а только одна, поскольку из души и тела устанавливается одна человеческая природа. Но это мнение ошибочно по трем причинам.

Во-первых, потому, что оно противоречит авторитету Священного Писания, в котором Господь прямо говорит о Своей душе: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26, 38); и еще: «Власть имею опять принять ее», то есть душу¹⁰ (Ин. 10, 18). На это Аполлинарий отвечал, что [дескать] о душе сказано метафорически, в том смысле, в каком в Ветхом Завете сказано о душе Бога: «Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя» (Ис. 1, 14). Но, как говорит Августин¹¹, евангелисты рассказывают нам о том, как Иисус удивлялся, возмущался, скорбел и желал. Но это так же свидетельствует о том, что Он обладал истинной душой, как то, что Он ел, спал и уставал свидетельствует о том, что Он обладал истинным человеческим телом. В противном случае, то есть если бы обо всем этом было сказано метафорически, как это было сказано о Боге в Ветхом Завете, истинность евангельских историй была бы поставлена под сомнение. Ведь одно дело то, что было предвозвещено нам в виде образов, и совсем другое — те исторические события, которые поистине были сообщены нам евангелистами.

Во-вторых, это заблуждение сводит на нет полезность Воплощения со стороны освобождения человека. На это Августин возражает так: «Если бы Сын Божий, принявши плоть, оставил без внимания душу, то так могло бы быть либо потому, что Он знал о ее безгрешности, вследствие чего ей не требовалось никакого [исцеляющего] средства; либо потому, что Он полагал ее недостойной Себя и не желал даровать ей милости искупле-

ния; либо потому, что Он считал ее неизлечимой или же был неспособен ее излечить; либо потому, что Он отсекся от нее как от чего-то ненужного и, по-видимому, бесполезного. Но две из приведенных причин есть не что иное, как богохульство. В самом деле, как назовем мы Его всемогущим, если Он не в состоянии исцелить то, что безнадежно [больно]? Или же — Богом всего, если Он не созидает нашей души? Что же касается других двух причин, то одна пренебрегает причиной души, а другая не оставляет места заслуге. Он ли, если мыслить Его со стороны причины души, не стремился отделить ее от преднамеренного преступления греха, даровав возможность получить закон посредством обеспечения ее навыком ума? Или как могли бы мы говорить о Его милосердии, если бы Он презрел ее по причине ее постыдной греховности? Ведь если рассматривать ее со стороны происхождения, то субстанция души драгоценней [субстанции] тела, но если — со стороны преступления греха, то она, будучи интеллигибельной, хуже тела. Итак, я знаю и заявляю, что Христос есть всесовершенная мудрость и, кроме того, у меня нет ни малейшего сомнения в том, что нет никого более любящего, чем Он. По причине первого Он никогда не презрел бы то, что лучше и в большей степени причастно рассудительности, а по причине второго Он в первую очередь защитил бы то, что более пострадало».

В-третьих, эта точка зрения противоречит истине Воплощения. В самом деле, плоть и другие части человека получают свой вид благодаря душе. Следовательно, если душа отсутствует, то, как это явствует из сказанного Философом, нельзя говорить [о человеке] как об этих вот костях или этой вот плоти, разве что соименно¹².

Ответ на возражение 1. Когда мы говорим, что «Слово стало плотью», то под «плотью» имеем в виду всего человека, как если бы мы сказали: «Слово стало человеком», в каком смысле читаем в [книге пророка] Исая: «Узрит всякая плоть спасение Божие!» (ибо уста Господни изрекли это)» (Ис. 40, 5). Весь же человек обозначен плотью потому, что, как сказано в той же книге, Сын Божий станет видимым нам благодаря плоти, по каковой причине добавлено: «И явится слава Господня». Или, возможно, так это потому, что, как говорит Августин, «из всего, что соединилось, наивысшим было Слово, а наинизшим — плоть. Поэтому, желая засвидетельствовать нам любовь к божественному смирению, евангелист упомянул о Слове и плоти и ничего не

сказал о душе — ведь она ничтожнее, чем Слово, и возвышеннее, чем плоть»¹³. Кроме того, было разумно упомянуть плоть потому, что она, будучи крайне удалена от Слова, представляется менее всего пригодной для того, чтобы быть принятой.

Ответ на возражение 2. Слово есть источник жизни как первая действенная причина жизни, а душа есть начало жизни тела как его форма. Но форма является следствием действующего. Поэтому из самого присутствия Слова скорее следовало бы сделать вывод, что тело было оживлено, что подобно тому, как из присутствия огня можно сделать вывод, что тело, в котором находится огонь, является теплым.

Ответ на возражение 3. Отнюдь не нелепо, более того, должно утверждать, что в Христе наличествовала природа, которая была установлена прившедшей в тело душой. Дамаскин [просто] отрицал то, что в Иисусе Христе наличествовал «общий вид», то есть нечто третье, возникшее из Божества и человечности.

Раздел 4

ПРИНЯЛ ЛИ СЫН БОЖИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ УМ, ИЛИ РАССУДОК?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий не принимал человеческого ума, или рассудка. В самом деле, там, где наличествует сама вещь, в ее образе нет никакой необходимости. Но, как говорит Августин, человек был сотворен по образу Божию со стороны своего ума¹⁴. Следовательно, коль скоро в Христе присутствовало Само божественное Слово, то в человеческом уме не было никакой необходимости.

Возражение 2. Далее, больший свет затмевает меньший. Но Слово Божие есть Свет, «Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9), сопоставимый с умом как больший свет с меньшим, поскольку наш ум тоже есть свет, а именно зажженный Первым Светом светильник [согласно сказанному в Писании]: «Светильник Господень — дух человека» (Прит. 20, 27). Следовательно, Христу, Слову Божию, не было никакой необходимости в человеческом уме.

Возражение 3. Далее, принятие человеческой природы Словом Божиим называется Его Воплощением. Но рассудок, или

человеческий ум, не является чем-либо плотским ни со стороны субстанции, ни со стороны акта, поскольку, как было доказано в третьей [книге трактата] «О душе», его акт не является актом тела. Следовательно, похоже, что Сын Божий не принимал человеческого ума.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Со всею твердостью утверждайте и никоим образом не сомневайтесь в том, что Христос, Сын Божий, обладал истинной плотью и разумной душой такого же самого вида, что и наши. Так, о Своей плоти Он говорит: "Осяжите Меня и рассмотрите — ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня" (Лк. 24, 39). Доказательством того, что Он обладал душой, служат Его слова: "Власть имею опять принять ее", то есть душу Мою (Ин. 10, 18). А доказательством того, что Он обладал умом, служат Его слова: "Научитесь от Меня (ибо Я — кроток и смирен сердцем)" (Мф. 1, 29). И Бог говорит о Нем [устаami Своего] пророка: "Вот, Раб Мой будет благоуспешен"» (Ис. 52, 13)¹⁵.

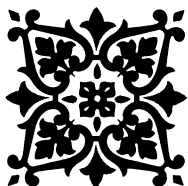
Отвечаю: как говорит Августин, «последователи Аполлинария рассуждали о душе Христа иначе, чем это принято в католической церкви, и соглашались с арианами в том, что Христос принял одну только плоть без души. Когда же это их пустословие было опровергнуто евангельскими свидетельствами, они принялись говорить, что в душе Христа не было ума, поскольку, дескать, вместо него там было Слово»¹⁶. Но и эта точка зрения может быть опровергнута посредством тех же аргументов, что и предшествующая. Во-первых, тем, что это несовместимо с евангельской историей, в которой говорится о том, что Он удивлялся (как это явствует из следующих слов: «Иисус удивился и сказал идущим за Ним: "Истинно говорю вам — и в Израиле не нашел Я такой веры"» (Мф. 8, 10)). Но удивление невозможно без разума, поскольку оно предполагает сопоставление причины и следствия, то есть когда мы видим следствие, не усмотрев причины, то, как сказано в первой [книге] «Метафизики», [мы удивляемся и] стремимся ее познать¹⁷. Во-вторых, тем, что это несовместимо с целью Воплощения, каковая суть оправдание человека от греха. В самом деле, человеческая душа не способна ни к греху, ни к оправданию благодатью иначе, как только через посредство ума. Следовательно, существовала особая необходимость в принятии ума. Поэтому Дамаскин говорит, что «Бог Слово вос-

принял все — и тело, и разумную и мыслящую душу», а несколько ниже прибавляет: «Он весь соединился со всем, чтобы даровать спасение всему человеку, иначе то, что не было бы принято, осталось бы неисцеленным»¹⁸. В-третьих, тем, что это противно истине Воплощения. Ведь коль скоро тело соотносится с душой как материя с присущей ей формой, то никакая плоть не может быть поистине человеческой, если она не получает своей завершенности посредством человеческой, то есть разумной души. Таким образом, если бы у Христа была душа без ума, то Он обладал бы не истинной человеческой плотью, но — плотью неразумной, поскольку наша душа отличается от животной души одним только умом. Поэтому Августин говорит, что из этого заблуждения следовало бы то, что Сын Божий «принял животное, облеченное в форму человеческого тела»¹⁹, что, опять-таки, противно божественной истине, которую должно ограждать от любого лживого измышления.

Ответ на возражение 1. Когда вещь присутствует непосредственно, нет никакой необходимости в том, чтобы ее образ занимал место вещи, например, в присутствии императора солдаты не воздают почести его изображению. Однако присутствие образа вещи вместе с самой вещью может понадобиться для того, чтобы он мог быть усовершенствован благодаря присутствию вещи (ведь и восковой образ может быть усовершенствован оттиском от печати, и человеческий образ отражается в зеркале благодаря присутствию человека). Следовательно, для того, чтобы усовершенствовать человеческий ум, было необходимо, чтобы Слово соединило его с Собой.

Ответ на возражение 2. Большой свет затмевает меньший свет другого светящегося тела, но он не затмевает, а, напротив, совершенствует свет тела освещаемого (так, в лучах солнечного света свет звезд тускнеет, а свет воздуха совершенствуется). Но рассудок, или ум, человека есть зажженный, то есть освещенный светом божественного Слова светильник, и потому вследствие присутствия Слова человеческий ум не затмевается, а совершенствуется.

Ответ на возражение 3. Хотя умственная способность не является телесным актом, однако коль скоро сущности являющейся формой тела человеческой души необходима особая возвышенность по причине обладания ею способности разума, то вследствие этого ей должно соответствовать и наилучшим образом расположенное тело.



О ПОРЯДКЕ ПРИНЯТИЯ

Далее нам надлежит рассмотреть порядок вышеупомянутого принятия, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) принял ли Сын Божий плоть через посредство души; 2) принял ли Он душу через посредство духа, или ума; 3) была ли душа принята прежде плоти; 4) была ли плоть Христова принята Словом до соединения с душой; 5) была ли вся человеческая природа принята через посредство частей; 6) была ли она принята через посредство благодати.

Раздел 1

ПРИНЯЛ ЛИ СЫН БОЖИЙ ПЛОТЬ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ДУШИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий не принимал плоти через посредство души. В самом деле, модус, которым Сын Божий соединился с человеческой природой и ее частями, совершеннее модуса, которым Он пребывает во всем сущем. Но Он пребывает во всем Своей сущностью, силой и присутствием. Следовательно, тем более Сын Божий соединился с плотью без посредства души.

Возражение 2. Далее, душа и плоть были соединены со Словом Божиим в единстве ипостаси, или личности. Затем, тело, равно как и душа, непосредственно принадлежит человеческой ипостаси, или личности. Но при этом человеческое тело, будучи материальным, представляется более близким к ипостаси, чем являющаяся формой душа, поскольку начало индивидуализации, к которой отсылает нас слово «ипостась», похоже, материально. Следовательно, Сын Божий не принимал плоти через посредство души.

Возражение 3. Далее, с устранением посредствующего отделяется то, что было соединено посредствующим; так, например, если устранить поверхность, то тело будет обесцвечено, поскольку цвет принадлежит телу через посредство поверхности. Но хотя душа и была отделена от тела вследствие смерти, тем не менее соединение Слова с плотью сохранялось, о чем речь у нас впереди (50, 2). Следовательно, Слово не было соединено с плотью через посредство души.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Величие божественной силы приспособило к себе разумную душу, а через ее посредство — и человеческое тело, дабы поднять всего человека к чему-то высшему»¹.

Отвечаю: посредствующее является таковым в отношении начала и конца. Поэтому как начало и конец подразумевают порядок, точно так же — и посредствующее. Затем, существует двоякий порядок: один временной, другой природный. Но в тайне Воплощения нет ничего, что бы посредствовало в порядке времени, поскольку Слово Божие соединило всю человеческую природу с Собой одновременно, о чем речь у нас впереди (30, 3). Что же касается посредствующего порядка природы, то его можно понимать двояко: во-первых, со стороны степеней достоинства, как, например, мы говорим, что ангелы находятся между человеком и Богом; во-вторых, со стороны представления о причинности, как, например, мы говорим, что причина находится между первой причиной и последним следствием. Причем второй порядок в определенном смысле следует из первого, поскольку, как говорит Дионисий, Бог воздействует на более отдаленные сущности через посредство менее отдаленных². Итак, с точки зрения степеней достоинства душа находится между Богом и плотью, и в этом смысле можно сказать, что Сын Божий соединил с Собой плоть через посредство души. Но и со стороны второго порядка причинности душа до некоторой степени явилась причиной того, что плоть была соединена с Сыном Божиим. В самом деле, плоть не могла бы быть приспособленной к принятию, если бы не имела отношения к разумной душе, благодаря которой она и становится [именно] человеческой плотью. В связи с этим нами уже было сказано (4, 1) о том, что человеческая природа более чем любая другая была приспособлена к тому, чтобы быть принятой.

Ответ на возражение 1. Между Богом и тварями существует двоякий порядок. Первый основан на том, что твари обусловлены Богом и зависят от Него как от Начала своего бытия. В указанном отношении Бог благодаря бесконечности Своей силы непосредственно простирается на все, обуславливая его и сохраняя, и в этом смысле Бог пребывает во всем Своей сущностью, силой и присутствием. Второй же порядок основан на том, что твари определены к Богу как к своей конечной цели, и в нем есть то, что посредствует твари и Богу, поскольку, как говорит Дионисий, низшие сущности определяются к Богу через посредство высших³. Принятие человеческой природы Словом Божиим, Которое явилось пределом принятия, принадлежит второму порядку, и поэтому соединение с плотью произошло через посредство души.

Ответ на возражение 2. Если бы ипостась Слова Божия была установлена в человеческой природе просто, то из этого бы следовало, что ближайшей к ней [вещью] было бы тело, поскольку оно материально, а материя есть начало индивидуализации, в то время как являющаяся видовой формой душа была бы ближе к человеческой природе. Но коль скоро ипостась Слова предшествует человеческой природе и превышает ее, то чем более возвышенной является та или иная часть человеческой природы, тем ближе она к ипостаси Слова. Следовательно, душа к Слову Божию ближе, чем тело.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы с устранением явившегося причиной уместности или сообразности вещи сама вещь сохранялась. В самом деле, хотя при своем становлении вещь может зависеть от чего-то еще, однако после ее приведения к бытию этой зависимости может уже и не быть. Так, обусловленная кем-либо дружба с уходом обусловившего ее может сохраниться, и когда на женщине женятся из-за ее красоты, которая сделала ее привлекательной для заключения брака, то после того, как эта красота увяла, брачный союз сохраняется. И точно так же после отделения души соединение Слова с плотью какое-то время еще сохранялось.

Раздел 2

**ПРИНЯЛ ЛИ СЫН БОЖИЙ ДУШУ
ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ДУХА, ИЛИ УМА?**

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий не принимал души через посредство духа, или ума. В самом деле, ничто не может быть посредствующим между собой и другим. Но дух, как было показано выше (I, 77, 1), есть не что иное, как самая сущность души. Следовательно, Сын Божий не принимал души через посредство духа, или ума.

Возражение 2. Далее, то, что посредствует принятию, само по себе еще более приспособлено к тому, чтобы быть принятым. Но дух, или ум, не более приспособлен к тому, чтобы быть принятым, чем душа, что со всей очевидностью следует из того, что ангельский дух, как было показано выше (4, 1), не приспособлен к тому, чтобы быть принятым. Следовательно, похоже на то, что Сын Божий не принимал души через посредство духа.

Возражение 3. Далее, что-либо может быть принято только через посредство того, что было прежде него. Но душа означает самую сущность, которая по природе предшествует своей способности, уму. Следовательно, похоже, что Сын Божий не принимал души через посредство духа, или ума.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Невидимая и неизменная Истина приняла душу через посредство духа и тело через посредство души».

Отвечаю: как уже было сказано (1), о Сыне Божиим говорят как о принявшем плоть через посредство души с точки зрения порядка достоинства и приспособленности к принятию. Но то и другое можно сказать и об уме, который еще называют духом, если сопоставить его с другими частями души. В самом деле, душа приспособлена к принятию лишь постольку, поскольку она обладает способностью к Богу, будучи уподобленной Ему со стороны ума, называемого также духом, согласно сказанному [в Писании]: «Обновиться духом ума вашего» (Еф. 4, 23). И поскольку ум является самой возвышенной, самой достойной и наиболее подобной Богу частью души, то, как говорит Дамаскин, «Слово

Божие соединилось с плотью чрез посредство ума... Ведь самое чистое в душе есть ум, а над умом владычествует Бог»⁴.

Ответ на возражение 1. Хотя ум сущностно не отличается от души, однако он отличается от других частей души как способность, вследствие чего и обладает природой посредствующего.

Ответ на возражение 2. Ангельский дух не приспособлен к тому, чтобы быть принятым, не потому, что ему недостает достоинства, а потому, что падение ангелов непоправимо, чего нельзя сказать о человеческом духе, как это явствует из того, о чем мы вели речь выше (I, 62, 8; I, 64, 2).

Ответ на возражение 3. Под душой, между которой и Словом Божиим, как принято говорить, посредствует ум, понимается не сущность души, которая обща всем способностям, а низшие способности, которые общи каждой душе.

Раздел 3

БЫЛА ЛИ ДУША ПРИНЯТА СЫНОМ БОЖИИМ ПРЕЖДЕ ПЛОТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа была принята Словом прежде плоти. В самом деле, нами уже было доказано ранее (1), что Сын Божий принял плоть через посредство души. Но то, что между, достигается прежде конца. Следовательно, Сын Божий принял душу прежде тела.

Возражение 2. Далее, душа Христа возвышеннее ангельской, согласно сказанному [в Писании]: «Поклонитесь пред Ним, все ангелы Его» (Пс. 96, 7). Но, как было показано выше (I, 46, 3), ангелы были сотворены в начале. Следовательно, изначально и душа Христа. Но она не была сотворена до того, как была принята, поскольку Дамаскин говорит, что «ни душа, ни тело Христово никогда не имели какой-либо иной ипостаси помимо ипостаси Слова»⁵. Следовательно, похоже, что душа была принята прежде плоти, которая была образована в утробе Девы.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Мы видели Его, полного благодати и истины»⁶ (Ин. 1, 14), а несколько ниже добавлено: «От полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16), то есть все верные и во все времена, как разъясняет эти слова

Златоуст⁷. Но этого бы не могло быть, если бы душа Христа не обладала всей полнотой благодати и истины прежде всех живших от сотворения мира святых, поскольку причина не может возникнуть после своего следствия. Таким образом, коль скоро полнота благодати и истины наличествовала в душе Христа по причине соединения со Словом, согласно сказанному в том же месте: «Мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца, полного благодати и истины», то, судя по всему, душа Христа была принята Словом Божиим от начала мира.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Ум не был, как ложно говорят некоторые, соединен с истинным Богом и назван Христом до воплощения от Девы»⁸.

Отвечаю: Ориген утверждал, что все души, в том числе и душа Христа, были сотворены в начале⁹. Но предположение о том, что она была сотворена изначально и при этом не была сразу же соединена со Словом, представляется негодным, поскольку из этого бы следовало, что сперва эта душа обладала присущей ей самобытностью без Слова, а затем, после принятия ее Словом, то ли соединение не получило самостоятельного бытия, то ли существовавшая до того самобытность была уничтожена. Не менее нелепым выглядит и предположение о том, что эта душа была изначально соединена со Словом, а затем нашла свое воплощение в утробе Девы, поскольку в таком бы случае Его душа, пожалуй, обладала бы иной природой, чем наши, которые создаются одновременно со всеянием в тела. Поэтому папа Лев говорит, что «ни плоть Христа не обладала иной природой, чем наша, ни иная душа не была всеяна в нее изначально иначе, чем в других людей».

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (1), о душе Христа говорят как о посредствующей в соединении плоти со Словом в порядке природы, из чего вовсе не следует, что она также посредствует и в порядке времени.

Ответ на возражение 2. Как в том же месте говорит папа Лев, душа Христа превосходит наши души «не различием рода, а величием силы»; в самом деле, она относится к тому же роду, что и наши, но при этом превосходит и ангельские «полнотой благодати и истины». Однако модус сотворения адекватен родовым свойствам души, и коль скоро она является формой тела, то,

следовательно, она творится, всевается и соединяется с телом одновременно, чего не происходит с ангелами, поскольку они являясь полностью свободными от материи субстанциями.

Ответ на возражение 3. От полноты Христовой все принимают согласно вере, которую верят в Него, согласно сказанному [в Писании]: «Правда Божия чрез веру в Иисуса, Христа, во всех и на всех верующих» (Рим. 3, 22). Но как мы верим в Него как уже рожденного, точно так же древние верили в Него как имеющего быть рожденным, поскольку, как сказано [в Писании]: «Имея тот же дух веры, ...и мы веруем» (2 Кор. 4, 13). Вера же в Христа имеет силу оправдания по благодати Божией, согласно сказанному [в Писании]: «Верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим. 4, 5), ибо таково намерение благодати Божией. Следовательно, коль скоро это намерение вечно, то нет ничего, что могло бы воспрепятствовать некоторым быть оправданными «чрез веру в Иисуса, Христа», в том числе и до того, как Его душа исполнилась благодатью и истиной.

Раздел 4

БЫЛА ЛИ ПЛОТЬ ХРИСТОВА ПРИНЯТА СЛОВОМ ДО СОЕДИНЕНИЯ С ДУШОЙ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что плоть Христова была принята Словом до соединения с душой. Так, Августин говорит: «Со всею твердостью утверждайте и никоим образом не сомневайтесь в том, что плоть Христова не была небожественно образована в утробе Девы прежде, чем она была принята Словом»¹⁰. Но плоть Христа, похоже, была образована до того, как она была соединена с разумной душой, поскольку в порядке порождения материя и расположенность предшествуют завершающей форме. Следовательно, плоть Христова была принята до соединения с душой.

Возражение 2. Далее, душа, как и тело, является частью человеческой природы. Но человеческая душа в Христе, как это явствует из вышеприведенных (3) слов папы Льва, не начала быть иначе, чем в других людях. Следовательно, похоже, что и тело Христово не начало быть как-то иначе, чем наше. Но наше тело порождается до привхождения в него разумной души.

Следовательно, то же самое имело место и в Христе, и потому плоть была принята Словом до соединения с душой.

Возражение 3. Далее, как известно, первая причина в большей мере влияет на свое причиненное, нежели вторичная причина, и предшествует вторичной причине в соединении с ним¹¹. Но душа Христа соотносится со Словом как вторичная причина с первой. Следовательно, Слово было соединено с плотью прежде, чем та [была соединена] с душой.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Одновременно с образованием плоти Слова Божия эта плоть была соединена с душою мыслящею и разумною»¹². Следовательно, соединение Слова с плотью не предшествовало соединению [плоти] с душой.

Отвечаю: человеческая плоть была приспособлена к тому, чтобы быть принятой Словом, благодаря своей упорядоченности в отношении разумной души как присущей ей формы. Но эта упорядоченность возникает в ней вместе с привхождением в нее разумной души, поскольку материя получает свою форму тогда, когда становится присущей форме, и потому изменение завершается в тот момент, когда устанавливается субстанциальная форма. Таким образом, плоть не могла быть принятой прежде, чем она стала человеческой плотью, а это произошло в тот момент, когда она соединилась с разумной душой. Следовательно, подобно тому, как душа не была принята прежде плоти, поскольку быть прежде своего соединения с телом противно природе души, точно так же и плоть не была принятой прежде души, поскольку без разумной души она не является человеческой плотью.

Ответ на возражение 1. Бытие человеческой плоти зависит от души, вследствие чего до появления души никакой человеческой плоти не существует, а может существовать [только] расположенность к человеческой плоти. Что же касается зачатия Христа, то Святой Дух как обладающий бесконечной силой действительность расположил материю и привел ее к совершенству одновременно.

Ответ на возражение 2. Форма сообщает вид актуально, в то время как материя как таковая обладает видом в возможности. Следовательно, природа формы не может существовать прежде природы вида. Поэтому несхожесть нашего зарождения

и зарождения Христа состоит в том, что наше зачатие предшествовало нашему одушевлению, а [зачатие] плоти Христа — нет, каковое отличие связано с тем, что предшествует совершенству природы, а именно что мы зачинаемся мужским семенем, а Христос — нет. То же отличие, которое связано с происхождением души, свидетельствует о различии природ.

Ответ на возражение 3. Слово Божие мыслится как соединенное с плотью прежде души тем общим модусом, посредством которого Бог пребывает во всем сущностью, силой и присутствием. Однако здесь под «прежде» я имею в виду не по времени, а по природе, поскольку плоть мыслится как обладающая бытием от Слова прежде, чем она мыслится как обладающая живым бытием от души. А вот под личностным соединением мы понимаем плоть как соединенную с душой прежде, чем как соединенную со Словом, поскольку именно благодаря соединению с душой она обрела способность быть соединенной со Словом в Лице, тем более что личность существует только в разумной природе.

Раздел 5

БЫЛА ЛИ ВСЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПРИНЯТА ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ЧАСТЕЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий принял всю человеческую природу через посредство частей. Ведь сказал же Августин, что «невидимая и неизменная Истина приняла душу через посредство духа и тело через посредство души, и таким образом [она приняла] всего человека». Но дух, душа и тело — это части всего человека. Следовательно, Он принял целое через посредство частей.

Возражение 2. Далее, Сын Божий принял плоть через посредство души, поскольку душа более уподоблена Богу, чем тело. Но части человеческой природы, будучи более простыми, чем тело, похоже, в большей степени уподоблены Богу, Который наиболее прост, чем целое. Следовательно, Он принял целое через посредство частей.

Возражение 3. Далее, целое появляется в результате соединения частей. Но соединение является пределом принятия, а части были приняты. Следовательно, Он принял целое по частям.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «в Господе нашем Иисусе Христе мы созерцаем не части составных Его частей, но только то, что было соединено ближайшим образом, а именно Божество и человечество»¹³. Но человечество есть целое, составленное как из своих частей из души и тела. Следовательно, Сын Божий принял части через посредство целого.

Отвечаю: когда о чем-либо говорят как о посредствующем в принятии Воплощения, то при этом не имеют в виду порядок времени, поскольку принятие целого и частей произошло одновременно. В самом деле, нами уже было сказано (3) о том, душа и тело, дабы составить человеческую природу Слова, были соединены одновременно. И это отсылает нас к порядку природы. Таким образом, тем, что предшествует по природе, принимается то, что по природе последует. Но вещь может предшествовать по природе двояко: во-первых, со стороны действующателя; во-вторых, со стороны материи, поскольку эти две причины предшествуют самой вещи. Причем со стороны действующателя первым просто является то, что первичным образом включено в его намерение, а первым относительно — то, с чего начинается его деятельность, поскольку намерение предшествует деятельности. Со стороны же материи первым является то, что появляется первым в процессе преобразования материи. Затем, в том, что касается Воплощения, в первую очередь надлежит принимать во внимание тот порядок, который зависит от действующателя, поскольку, как говорит Августин, «в такого рода делах абсолютным мерилom сделанного является сила сделавшего»¹⁴. Но очевидно, что в намерении сделавшего завершнное предшествовало незавершенному и целое — частям. Следовательно, должно утверждать, что Слово Божие приняло части человеческой природы через посредство целого — ведь как Оно приняло тело по причине его отношения к разумной душе, точно так же Оно приняло тело и душу по причине их отношения к человеческой природе.

Ответ на возражение 1. Из этих слов следует только то, что Слово, принимая части человеческой природы, приняло всю человеческую природу. Таким образом, если рассматривать деятельность, то принятие частей предшествует в порядке ума (но не в порядке времени), а если рассматривать намерение, то предшествует принятие природы, причем оно является первым просто, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Бог не только прост, но и наиболее совершенен, и потому целое как более совершенное в большей степени уподоблено Богу, чем части.

Ответ на возражение 3. Завершение принятия произошло в личностном, а не в природном соединении, каковым является соединение частей.

Раздел Б

БЫЛА ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПРИНЯТА ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО БЛАГОДАТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий принял человеческую природу через посредство благодати. В самом деле, мы соединяемся с Богом именно посредством благодати. Но человеческая природа в Христе была наиболее тесно соединена с Богом. Следовательно, соединение имело место через посредство благодати.

Возражение 2. Далее, как тело живет благодаря душе, которая является его совершенством, точно так же душа жива благодатью. Но человеческая природа приспособлена для принятия души. Следовательно, Сын Божий принял душу через посредство благодати.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что воплощенное Слово подобно произносимому нами слову¹⁵. Но наше слово соединяется с нашей речью посредством «дыхания» (spiritus). Таким образом, Слово Божие соединилось с плотью посредством Святого Духа и, следовательно, посредством приписываемой Святому Духу благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Дары различны, но Дух — один и тот же» (1 Кор. 12, 4).

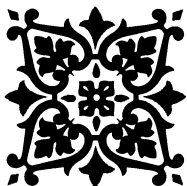
Этому противоречит следующее: благодать, как было показано выше (II-I, 110, 2), является акциденцией в душе. Но соединение Слова с человеческой природой, как уже было сказано (2, 6), имело место в самобытности и не было акцидентным. Следовательно, человеческая природа не была принята через посредство благодати.

Отвечаю: в Христе наличествовала и благодать соединения, и благодать по навыку. Поэтому ни о какой благодати, ни о благодати соединения, ни о благодати по навыку нельзя говорить как о том, что посредствовало в принятии человеческой природы. В самом деле, благодать соединения является личностным бытием, которое было сообщено человеческой природе в Лице Слова как дар свыше и является пределом принятия. Благодать же по навыку, со своей стороны, принадлежит духовной святости человека и является следствием соединения, согласно сказанному [в Писании]: «Мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца... полного благодати и истины» (Ин. 1, 14), каковыми словами нам дается понять, что этот Человек (как результат соединения) был полон благодати и истины постольку, поскольку Он едиnorodен Отцу. Таким образом, если под благодатью мы разумеем желание Бога соделывать и сообщать нечто как дар, то та благодать, по которой имело место соединение, была не тем, что посредствует, но — деятельной причиной.

Ответ на возражение 1. Наше соединение с Богом происходит благодаря деятельности, а именно постольку, поскольку мы познаем и любим Его, и потому это соединение имеет место через посредство благодати по навыку — ведь совершенная деятельность проистекает из навыка. Но соединение человеческой природы со Словом Божиим есть личностное бытие, которое зависит не от навыка, а от самой природы.

Ответ на возражение 2. Душа есть субстанциальное совершенство тела, а благодать есть акцидентное совершенство души. Следовательно, благодать не может определять душу к личностному соединению, которое не является акцидентным, подобно тому, как душа определяет тело.

Ответ на возражение 3. Наше слово соединяется с нашей речью посредством дыхания таким образом, что [дыхание] посредствует не формально, а подвигаяще. В самом деле, из внутренне задуманного слова проистекает дыхание, вследствие чего формируется речь. И подобным же образом из вечного Слова проистекает Святой Дух, Который сформировал тело Христа, о чем речь у нас впереди (32, 1). Однако из этого вовсе не следует, что благодать Святого Духа есть то, что формально посредствует в вышеупомянутом соединении.



О БЛАГОДАТИ ХРИСТА КАК ОТДЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА

Теперь мы должны рассмотреть то, что было принято Сыном Божиим совместно с человеческой природой: во-первых, то, что относится к совершенству; во-вторых, то, что относится к изъязу.

Первое исследование будет трояким: во-первых, [будет рассмотрена] благодать Христа; во-вторых, Его знание; в-третьих, Его сила.

Относительно Его благодати нам предстоит рассмотреть две вещи: во-первых, Его благодать как отдельного человека; во-вторых, Его благодать как Главы Церкви. Что же касается благодати соединения, то она была исследована нами выше (2).

Под первым заглавием наличествует тринадцать пунктов: 1) наличествовала ли в душе Христа какая-либо благодать по навыку; 2) были ли у Христа добродетели; 3) была ли у Него вера; 4) была ли у Него надежда; 5) наличествовали ли в Христе дары; 6) наличествовал ли в Христе дар страха; 7) наличествовали ли в Христе какие-либо благодатные дары; 8) обладал ли Христос [даром] пророчества; 9) была ли в Нем полнота благодати; 10) была ли эта полнота присущей Христу; 11) была ли благодать Христова бесконечной; 12) могла ли она возрасти; 13) как эта благодать соотносилась с соединением.

Раздел 1

НАЛИЧЕСТВОВАЛА ЛИ В ДУШЕ ХРИСТА КАКАЯ-ЛИБО БЛАГОДАТЬ ПО НАВЫКУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в принятой Словом душе не было никакой благодати по навыку. В самом деле, благодать есть некоторая причастность разумной твари Божеству, согласно сказанному [в Писании]: «...которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались причаст-

никами Божеского Естества» (2 Петр. 1, 4). Но Христос является Богом поистине, не по причастности. Следовательно, в Нем не было никакой благодати по навыку.

Возражение 2. Далее, благодать необходима человеку для того, чтобы его деятельность была благоуспешной, согласно сказанному [в Писании]: «Я более всех их потрудился (не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною)» (1 Кор. 15, 10), а еще для того, чтобы он мог достичь вечной жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Благодать Божия — жизнь вечная»¹ (Рим. 6, 23). Но наследование жизни вечной приличествовало Христу уже только потому, что Он — природный Сын Божий, а поскольку Он — Слово, через Которого все начало быть (Ин. 1, 3), то Его деятельность не могла не быть благоуспешной. Следовательно, Его человеческая природа не нуждалась ни в какой иной благодати помимо благодати соединения со Словом.

Возражение 3. Далее, то, что используется в качестве орудия, не нуждается в навыке для осуществления своей собственной деятельности, поскольку навыки укоренены в главном действователе. Но человеческая природа в Христе, как говорит Дамаскин, «получила наименование орудия Божества»². Следовательно, в благодати по навыку в Христе не было никакой необходимости.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Почитет на Нем Дух Господень» (Ис. 11, 2), каковой [Дух], конечно же, наличествует в человеке по благодати по навыку, о чем уже было сказано (I, 8, 3). Следовательно, в Христе наличествовала благодать по навыку.

Отвечаю: необходимость наличия в Христе благодати по навыку обуславливают три причины. Во-первых, соединение Его души со Словом Божиим. Ведь чем ближе получающий к дающей причине, тем в большей степени он причастен ее даянию. Но даяние благодати исходит от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Господь дает благодать и славу» (Пс. 83, 12). Поэтому Его душе более других приличествовало получить даяние божественной благодати. Во-вторых, достоинство этой души, деятельность которой была максимально приближена к Богу посредством знания и любви, которые необходимы человеческой природе для того, чтобы быть возвышенной благодатью. В-третьих, отношение Христа к человечеству. В самом деле,

о Христе сказано, что как человек Он есть «Посредник между Богом и человеками» (1 Тим. 2, 5) и, следовательно, Ему приличествовало обладать такой благодатью, которая бы изливалась и на других, согласно сказанному [в Писании]: «От полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Ин. 1, 16).

Ответ на возражение 1. Христос есть истинный Бог в божественном Лице и Природе. Но поскольку, как уже было сказано (2, 1), [в Нем] наряду с единством личности сохранялось различие природ, душа Христа по своей сущности не была божественной. Следовательно, ей приличествовало быть божественной по причастности, то есть посредством благодати.

Ответ на возражение 2. Христу как природному Сыну Божию приличествует наследование вечности, каковое суть несотворенное блаженство посредством несотворенного акта знания и любви к Богу, то есть того же акта, посредством которого Отец знает и любит Себя. Однако душа [Христа] не была способна к такому акту по причине различия природ. Поэтому ей приличествовало достигнуть Бога посредством сотворенного акта достижения, которого не бывает без благодати. И точно так же Он, как Слово Божие, обладал силой для доброго исполнения всех дел посредством божественной деятельности. Но так как в Нем помимо божественной деятельности наличествовала еще и отличная от нее человеческая деятельность, что будет показано нами ниже (19, 1), то было необходимо, чтобы Он обладал благодатью по навыку, посредством которой эта деятельность в Нем была совершенной.

Ответ на возражение 3. Человечество Христа является орудием Божества не как лишенное собственного действия неодушевленное орудие, которым просто действуют, а как орудие, одушевленное разумной душой, на которое воздействуют так, чтобы оно действовало само. И потому природа Его действия нуждалась в наличии благодати по навыку.

Раздел 2

БЫЛИ ЛИ У ХРИСТА ДОБРОДЕТЕЛИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у Христа не было никаких добродетелей. В самом деле, Христос обладал полнотой благодати. Но

благодати достаточно для исполнения любого доброго действия, согласно сказанному [в Писании]: «Довольно для тебя благодати Моей» (2 Кор. 12, 9). Следовательно, у Христа не было никаких добродетелей.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, есть нечто большее, чем добродетель, а именно «как бы героический и божественный навык», который усваивается «божеским мужам»³. Но в первую очередь подобное надлежит усваивать Христу. Следовательно, у Христа были не добродетели, а нечто большее, чем добродетели.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (II-I, 65, 1), все добродетели взаимосвязаны. Но Христу не приличествовало обладать всеми [без исключения] добродетелями, например, щедростью и великолепием, поскольку для них необходимо богатство, которое Христос отвергал, согласно сказанному [в Писании]: «Сын Человеческий не имеет, где преклонить голову» (Мф. 8, 20). А умеренность и воздержанность [со своей стороны] относятся к дурным влечениям, от которых Христос был свободен. Следовательно, у Христа не было добродетелей.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «В Законе Господа — воля Его» (Пс. 1, 2), говорит: «Сказанное относится к Христу, Который исполнен всяческих благ». Но благое качество ума есть добродетель. Следовательно, Христос был исполнен всеми добродетелями.

Отвечаю: нами уже было сказано (II-I, 110, 3) о том, что подобно тому, как благодать относится к сущности души, точно так же добродетели относятся к ее способностям. Из этого с необходимостью следует, что как способности души проистекают из ее сущности, точно так же добродетели проистекают из благодати. Но чем совершенней начало, тем сильнее отпечатлеваются его следствия. Таким образом, коль скоро благодать Христова была совершеннейшей из всех, то из нее проистекали добродетели, которые совершенствовали способности души так, что обеспечивали все ее акты, и потому Христос обладал всеми добродетелями.

Ответ на возражение 1. Человеку довольно благодати для того, чтобы посредством нее быть определенным к блаженству, однако при этом одни из ее следствий таковы, что делают его

угодным Богу сами по себе, а другие делают это через посредство добродетелей, которые проистекают из благодати.

Ответ на возражение 2. Героический и божественный навык отличается от добродетели только тем, что его модус более совершенен, благодаря чему он располагает [своего обладателя] к благу более возвышенным образом, чем [располагаются] другие. Следовательно, это доказывает не то, что у Христа не было добродетелей, а то, что у Его добродетелей был более совершенный модус, чем у [добродетелей] других. (Плотин называл такие особо возвышенные добродетели «добродетелями, которые очищают душу».)

Ответ на возражение 3. Щедрость и великолепие достойны похвалы в отношении богатства, поскольку обладающий ими не почитает богатство тем, что он желал бы [во что бы то ни стало] сохранить, и это позволяет ему делать то, что должно. Однако менее всего почитает его тот, кто полностью презирует и оставляет его ради любви к совершенству. Поэтому полностью презревший всяческое богатство Христос явил нам высочайший вид щедрости и великолепия, хотя и Ему, когда представлялся случай, доводилось совершать акт щедрости, отдавая бедным то, что предназначалось Ему. Поэтому когда Господь сказал Иуде: «Что делаешь, — делай скорее» (Ин. 13, 27), ученики подумали, что Господь приказал ему дать что-нибудь нищим. Что же касается дурных влечений, то у Христа, как будет показано ниже (15, 1), их не было вообще, что, однако же, нисколько не означает отсутствие у Него умеренности, которая тем более совершенна потому, что у умеренного нет дурных влечений. В самом деле, как говорит Философ, умеренный человек отличается от воздержанного тем, что умеренный не подвержен дурным влечениям, от которых страдает воздержанный⁴. Следовательно, если под воздержанностью понимать то же, что и Философ, то Христос, обладая всеми добродетелями, не обладал воздержанностью, поскольку она есть нечто меньшее, чем добродетель.

Раздел 3

БЫЛА ЛИ У ХРИСТА ВЕРА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у Христа была вера. Ведь ве-

ра — это куда более возвышенная добродетель, чем нравственные добродетели, например умеренность или щедрость. Но, как было показано выше (2), они у Христа были. Следовательно, тем более у Него была и вера.

Возражение 2. Далее, Христос не учил тем добродетелям, которыми не обладал Сам, согласно сказанному [в Писании]: «Что Иисус делал и чему учил» (Деян. 1, 1). Но о Христе сказано, что Он есть «совершитель веры» (Евр. 12, 2). Следовательно, Он прежде всех остальных обладал верой.

Возражение 3. Далее, у блаженного нет ничего несовершенного. Но у блаженного есть вера, поскольку глосса на слова [Писания]: «В нем открывается правда Божия от веры в веру» (Рим. 1, 17), говорит: «От веры в слова и надежды в веру вещественную и зримую». Следовательно, похоже, что и у Христа была вера, поскольку она не предполагает что-либо несовершенное.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вера же есть... уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Но нет ничего, что было бы невидимо Христу, согласно сказанному Ему Петром: «Ты все знаешь» (Ин. 21, 17). Следовательно, у Христа не было никакой веры.

Отвечаю: как уже было сказано (II-II, 1, 4), объектом веры является невидимое Бога. Затем, навык к добродетели, как и любой другой навык, получает свой вид от объекта. Следовательно, если мы отрицаем, что божественное невидимо, то тем самым отрицаем самую сущность веры. Но от самого Своего зачатия, как будет разъяснено нами ниже (34, 1), Христос видел Сущность Божию во всей Ее полноте. Следовательно, у Него не было никакой веры.

Ответ на возражение 1. Вера является гораздо более возвышенной добродетелью, чем нравственные добродетели, с той точки зрения, что более возвышенной является та материя, с которой она имеет дело. Однако она в то же время подразумевает, что в отношении этой материи наличествует некоторый изъян, которого не было у Христа. Поэтому у Него не было веры, а нравственные добродетели — были, поскольку они по своей природе не подразумевают никакого изъяна в отношении своей материи.

Ответ на возражение 2. Заслуга веры состоит в том, что человек покорно соглашается с тем, чего он не видит, согласно

сказанному [в Писании]: «Чтобы во имя Его покорять вере все народы» (Рим. 1, 5). Но Христос покорился Богу совершенней, чем мы, поскольку был «послушным даже до смерти» (Филип. 2, 8). Следовательно, в том, что касалось заслуги, Он учил только тому, что еще совершенней исполнил Сам.

Ответ на возражение 3. Как в том же месте говорит глосса, вера есть то, «посредством чего верят в невидимое». Вера же в видимое — это не вполне вера и получила свое имя только в силу некоторого подобия со стороны уверенности и непреклонности в согласии.

Раздел 4

БЫЛА ЛИ У ХРИСТА НАДЕЖДА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у Христа была надежда. В самом деле, от Лица Христа сказано: «На Тебя, Господи, уповаю» (Пс. 30, 2). Но добродетель надежды — это то, посредством чего человек уповает на Бога. Следовательно, у Христа была добродетель надежды.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (II-II, 17, 5), надежда есть ожидание будущего блаженства. Но Христос ожидал кое-что из того, что относится к блаженству, а именно прославление Своего тела. Следовательно, похоже, что у Него была надежда.

Возражение 3. Далее, каждый может надеяться на то, что принадлежит его совершенству, если ожидает обрести его в будущем. Но из того, что принадлежит совершенству Христа, было нечто такое, что только ожидалось в будущем, согласно сказанному [в Писании]: «К совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова» (Еф. 4, 12). Следовательно, похоже, что Христу приличествовало иметь надежду.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если кто видит, то чего ему и надеяться» (Рим. 8, 24). Отсюда понятно, что надежда, как и вера, связана с невидимым. Но нами уже было доказано (1), что у Христа не было веры. Следовательно, у Него не было и надежды.

Отвечаю: как в соответствии с природой веры верующий соглашается с тем, чего он не видит, точно так же в соответствии с природой надежды надеющийся ожидает того, чего он пока не имеет. И подобно тому, как вера как теологическая добродетель относится не ко всему невидимому, но — только к Богу, так и у надежды как теологической добродетели непосредственным объектом является только Бог, наслаждения Которым человек ожидает посредством надежды. Впрочем, обладающий добродетелью надежды ожидает получить божественное вспомоществование и в отношении других вещей, равно как и обладающий добродетелью веры соглашается с Богом не только в том, что божественно, но и во всем том, что божественно явлено. Но от самого Своего зачатия Христос в полной мере обладал наслаждением Божеством, о чем речь у нас впереди (34, 4), и потому у него не было добродетели надежды. Однако у Него была надежда в отношении тех вещей, которыми Он еще не обладал, хотя веры во что-либо у Него не было. В самом деле, хотя Ему было ведомо абсолютно все, по каковой причине веры у Него не было вовсе, тем не менее Он изначально не полностью обладал всем тем, что приличествовало Его совершенству, а именно бессмертием и прославлением тела, на которые Он мог надеяться.

Ответ на возражение 1. Эти слова относятся к Христу как сказанные в отношении не той надежды, которая является теологической добродетелью, а той, посредством которой Он надеялся на некоторые другие вещи, которыми еще не обладал, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Прославление тела, как было разъяснено нами выше (II-I, 4, 6), принадлежит блаженству не как то, в чем по преимуществу состоит блаженство, а как то, что связано с изливанием от [обилия] славы души. Поэтому надежда как теологическая добродетель относится к блаженству не тела, а души, которое состоит в наслаждении Божеством.

Ответ на возражение 3. Созидание церкви через обращение верующих принадлежит не совершенству Христа, посредством которого Он совершенен Сам по Себе, а тому, посредством чего Он приводит других к причастности Своему совершенству. И поскольку надежда в строгом смысле слова относится к тому, что ожидается самим надеющимся, то на основании приведенного [в возражении] аргумента нельзя утверждать, что у Христа была надежда.

Раздел 5

НАЛИЧЕСТВОВАЛИ ЛИ В ХРИСТЕ ДАРЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было даров. В самом деле, принято говорить, что дары сообщаются в помощь добродетелям. Но то, что совершенно, не нуждается в помощи извне. Следовательно, коль скоро добродетели Христа были совершенны, то похоже на то, что в Нем не было никаких даров.

Возражение 2. Далее, давать и принимать дары вряд ли свойственно одному и тому же, поскольку дает тот, кто имеет, а принимает тот, кто не имеет. Но Христу свойственно давать дары, согласно сказанному [в Писании]: «Ты сообщил дары человекам»⁵ (Пс. 67, 19). Следовательно, Христу не приличествовало принимать дары Святого Духа.

Возражение 3. Далее, четыре дара, а именно мудрости, знания, разумения и совета, похоже, связаны с созерцанием земного, а это приличествует рассудительности, по каковой причине Философ причисляет их к умственным добродетелям⁶. Но Христос обладал небесным созерцанием. Следовательно, у Него не было этих даров.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Ухватятся семь женщин за одного мужчину» (Ис. 4, 1), говорит: «То есть семь даров Святого Духа ухватят Христа».

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 68, 1), дары, собственно, являются некоторыми совершенствованиями душевных способностей, поскольку те обладают природной склонностью быть движимыми Святым Духом, согласно сказанному [в Писании]: «Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню» (Лк. 4, 1). Отсюда очевидно, что в Христе наличествовали дары, причем в [их] наивысшей степени.

Ответ на возражение 1. То, что является совершенным в порядке своей природы, нуждается в помощи того, что принадлежит более возвышенной природе; так, даже самый совершенный человек нуждается в помощи Бога. И потому добродетели, которые совершенствуют способности души так, что те направляются разумом, независимо от того, насколько сами они совершенны, должны быть подкреплены дарами, которые совершенствуют способности души так, что те подвигаются Святым Духом.

Ответ на возражение 2. Христос не являлся дающим и принимающим дары Святого Духа в одном и том же отношении, поскольку Он давал их как Бог и получал их как человек. Поэтому Григорий говорит, что «Святой Дух никогда не оставлял человеческой природы Христа, от божественной природы Которого Он исходит»⁷.

Ответ на возражение 3. В Христе наличествовало не только небесное, но также и земное знание, о чем речь у нас впереди (15, 10). Притом, как было показано выше (II-I, 68, 6), дары Святого Духа будут особым образом сохранены и на небесах.

Раздел Б

НАЛИЧЕСТВОВАЛ ЛИ В ХРИСТЕ ДАР СТРАХА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было дара страха. В самом деле, надежда, пожалуй, сильнее страха, поскольку, как было показано выше (II-I, 40, 1; II-I, 42, 1), объектом надежды является благодать, а страха — зло. Но, как уже было сказано (4), в Христе не было добродетели надежды. Следовательно, точно так же в Нем не было и дара страха.

Возражение 2. Далее, посредством дара страха, как говорит Августин, мы боимся или быть отделенными от Бога, и тогда это «непорочный» страх, или быть покаранными Им, и тогда это «рабский» страх⁸. Но Христос не боялся ни быть отделенным от Бога грехом, ни быть покаранным Им по причине преступления, поскольку Он, как будет показано ниже (15, 1), не мог согрешить. И коль скоро никто не боится невозможного, то, следовательно, в Христе не было дара страха.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4, 18). Но Христос обладал самой совершенной любовью, согласно сказанному о «превосходящей разуме любви Христовой» (Еф. 3, 19). Следовательно, в Христе не было дара страха.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что Он «страхом Господним исполнится» (Ис. 11, 3).

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 42, 1), страх связан с двумя объектами, одним из которых является само вызывающее страх зло, а другим — то, что в силах содеять нам зло, как [например] мы боимся царя, который властен обречь нас на смерть. Но то, что может причинить вред, бояться постольку, поскольку оно обладает некоторой превосходящей силой, сопротивляться которой было бы весьма затруднительно (ведь если бы ее можно было легко превозмочь, то нечего было бы и бояться). Из этого очевидно, что страх вызывает только то, что обладает некоторым превосходством. Поэтому когда о Христе говорят, что у Него был страх Господень, то имеют в виду не страх перед злом отделения от Бога по причине преступления и не страх перед злом наказания за грех, а страх перед божественным превосходством, преисполненная которым и ведомая Святым Духом душа Христа обращалась к Богу в акте благоговения, в связи с чем читаем, что во всем Он «услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5, 7). В самом деле, Христос как человек обладал этим актом благоговения к Богу полнее и совершеннее чем кто бы то ни было, по каковой причине в Священном Писании сказано о том, что Он исполнен страхом Господним.

Ответ на возражение 1. Навыки к добродетелям и дарам сами по себе и по преимуществу относятся к благости, а уже вследствие этого они относятся и к злу, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», природа добродетели такова, что она побуждает совершать добрые действия⁹. Следовательно, природа дара страха такова, что он относится не к самому тому злу, с которым связан страх, а по преимуществу к той благости, а именно [благости] Бога, Который властен причинить нам зло. С другой стороны, надежда как добродетель относится не только к Подателю блага, но и к самому тому благу, которым еще не обладают. Поэтому Христу, Который уже обладал совершенным благом блаженства, мы не усваиваем добродетели надежды, хотя и усваиваем дар страха.

Ответ на возражение 2. В этом аргументе речь идет о том страхе, объектом которого является само зло.

Ответ на возражение 3. Совершенная любовь изгоняет рабский страх, который преимущественным образом относится к наказанию. Но этого вида страха не было в Христе.

Раздел 7

НАЛИЧЕСТВОВАЛИ ЛИ В ХРИСТЕ БЛАГОДАТНЫЕ ДАРЫ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было благодатных даров. В самом деле, тому, кто обладает чем-либо во всей его полноте, незачем обладать этим же по причастности. Но Христос обладал полнотой благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Полное благодати и истины» (Ин. 1, 14). Но благодатные дары, похоже, есть своего рода причастности, сообщаемые различно и отдельно каждому одариваемому, согласно сказанному [в Писании]: «Дары различны» (1 Кор. 12, 4). Следовательно, похоже, что в Христе не было никаких благодатных даров.

Возражение 2. Далее, то, что кому-либо присуще, вряд ли может считаться дарованным ему. Но человеку Христу было присуще изобилие слова мудрости и знания, обладание силой для исполнения чудесных дел и т. п., то есть все то, что связано с благодатными дарами, поскольку, как сказано [в Писании], Он есть «Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1, 24). Следовательно, Христу не приличествовало иметь благодатные дары.

Возражение 3. Далее, благодатные дары определены к пользе верных. Но представляется так, что неиспользуемый навык не может принести кому-либо пользу, согласно сказанному [в Писании]: «Скрытая мудрость и утаенное сокровище — какая польза от обоих?» (Сир. 20, 30). Однако мы не располагаем свидетельствами о том, что Христос пользовался благодатными дарами, например, даром языков. Следовательно, в Христе не существовали не все благодатные дары.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «как в голове сосредоточены все чувства, точно так же в Христе были сосредоточены все благодати».

Отвечаю: нами уже было сказано о том, что благодатные дары определены к удостоверению веры и духовного учения. В самом деле, проповедующему учение приличествует обладать теми средствами, которые проясняют учение, в противном случае его учение оказалось бы бесполезным. Но Христос является

первым и главным проповедником духовного учения и веры, согласно сказанному [в Писании о спасении], «которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами» (Евр. 2, 3, 4). Отсюда понятно, что все благодатные дары наиболее превосходным образом наличествовали в Христе как в первом и главном проповеднике веры.

Ответ на возражение 1. Как освящающая благодать определена к внешним и внутренним актам заслуги, точно так же дарованная благодать определена к некоторым внешним актам удостоверения веры, например чудесам и т. п. Но Христос обладал обеими этими благодатями во всей их полноте. В самом деле, коль скоро Его душа была соединена с Божеством, Он обладал совершенной силой для осуществления всех таких актов. А вот остальные святые, которые подвигаются Богом как отделенные и не соединенные орудия, обретают силу для осуществления того или иного акта частным образом. Поэтому в отличие от Христа другим святым благодатные дары были сообщены различно и отдельно.

Ответ на возражение 2. О Христе сказано как о Божьей силе и Божьей премудрости постольку, поскольку Он есть вечный Сын Божий. В указанном отношении Ему приличествует не получать благодать, а, скорее, быть Подателем благодати. Получать же благодать Ему приличествовало в Его человеческой природе.

Ответ на возражение 3. Дар языков был сообщен апостолам потому, что они были посланы проповедовать всем народам. Но Христос пожелал проповедовать только еврейскому народу, о чем Он сказал Сам: «Я послан только к "погибшим овцам" дома Израилева!» (Мф. 15, 24); а апостол говорит так: «Разумею то, что Иисус, Христос, сделался Служителем для обрезанных» (Рим. 15, 8). Следовательно, говорить на нескольких языках Ему не было никакой необходимости. Впрочем, Ему были ведомы все языки, поскольку даже сердечные тайны, знаками которых являются слова, не были от Него сокрыты, о чем речь у нас впереди (10, 2). Таким образом, и это знание не было бесполезным, равно как не бесполезно обладать навыком, которым не пользуются, пока не представится такой случай.

Раздел 8

ОБЛАДАЛ ЛИ ХРИСТОС ДАРОМ ПРОРОЧЕСТВА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не обладал даром пророчества. Ведь пророчество подразумевает некоторое неясное и несовершенное знание, согласно сказанному [в Писании]: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении (во сне говорю с ним)» (Чис. 12, 6). Но Христос обладал ясным и совершенным знанием, намного превосходящим знание Моисея, о котором несколько ниже сказано, что [с ним Господь говорит] «явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит» (Чис. 12, 8). Следовательно, не должно признавать наличие в Христе [дара] пророчества.

Возражение 2. Далее, как вера имеет дело с невидимым, а надежда — с тем, чем еще не обладают, точно так же пророчество имеет дело с тем, что непосредственно не присутствует и [весьма] отдалено, поскольку пророчество есть своего рода сказание об отдаленных вещах. Но в Христе, как было показано выше (3; 4), не было ни надежды, ни веры. Следовательно, не было в Христе и пророчества.

Возражение 3. Далее, пророк принадлежит более низкому порядку, чем ангел, по каковой причине о наибольшем из всех пророков Моисее сказано, что ему говорили в пустыне ангелы (Деян. 7, 38). Но Христос, как показано [в Писании], был «унижен пред ангелами» не в том, что касалось знаний Его души, а только в том, что касалось страданий Его тела (Евр. 2, 9). Следовательно, похоже на то, что Христос не был пророком.

Этому противоречит сказанное о Нем: «Пророка из среды тебя (из братьев твоих)... воздвигнет тебе Господь» (Вт. 18, 15); и сам Он говорит о Себе: «Не бывает пророк без чести — разве только в отечестве своем» (Мф. 13, 57; Ин. 4, 44).

Отвечаю: быть пророком — значит быть своего рода скажителем и провидцем того, что отдалено от людей, поскольку, как говорит Августин, пророку ведомо и он сообщает о том, что выходит за пределы [возможностей] человеческих чувств¹⁰. Затем, должно иметь в виду, что никто не может быть назван пророком по причине знания им и сообщения о том, что отдалено

от других, но не от него. Это легко пояснить на примере места и времени. Так, если кто-либо из живущих во Франции знает и сообщает другим жителям Франции о том, что происходит в Сирии, то это будет пророчеством (подобным образом Елисей рассказал Гиезию о том, как человек обратился к нему с колесницы (4 Цар. 5, 26)). Но если кто-либо из живущих в Сирии сообщит о происходящем там, то это не будет пророчеством. И то же самое имеет место, когда речь идет о времени. В самом деле, Исаия, как это явствует из сказанного [в Писании] (Ис. 44, 28), пророчествовал, когда сообщил персидскому царю Киру, что тот восстановит храм Божий. Когда же Ездра пишет о том же (1 Езд. 1), то он не пророчествует, поскольку это уже произошло. Поэтому когда Бог, ангелы или даже блаженные знают и сообщают о том, чего мы не знаем, то это не является пророчеством, поскольку они никак не связаны с нашим состоянием. Но Христос прежде Своих страстей был близок нашему состоянию, поскольку Он был не просто «сопричастником», но «странствующим» [в этой жизни]. Следовательно, знание Им и сообщение того, чего не знали другие «странствующие», было в Нем пророческим, и потому о Нем говорят как о пророке.

Ответ на возражение 1. Эти слова не доказывают, что гадательное знание, а именно [полученное] в видении или во сне, принадлежит природе пророчества. В данном случае просто сопоставляются Моисей, который видел Бога явно, а не гадательно, и другие пророки, видевшие божественное в видениях или во сне, и все же называвшиеся [при этом] пророками, согласно сказанному [в Писании]: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей» (Вт. 34, 10). Впрочем, можно также сказать, что хотя Христос обладал полным и незамутненным знанием со стороны умственной части, тем не менее со стороны воображения в Нем могли наличествовать некоторые образы, через посредство которых созерцалось божественное, поскольку Он был не только «сопричастником», но и «странствующим» [в этой жизни].

Ответ на возражение 2. Вера имеет дело с тем, что невидимо верующему, а надежда — с тем, чем не обладает надеющийся, тогда как пророчество имеет дело с тем, что находится за пределами [возможностей] чувств тех людей, с которыми живет и общается пророк в нынешнем состоянии жизни. Следовательно, пророчество совместимо с совершенством блаженства Христа, а вера и надежда — нет.

Ответ на возражение 3. Ангелы, будучи «сопричастниками», возвышеннее пророков, которые являются просто «странствующими», но они не возвышеннее Христа, Который был и «сопричастником», и «странствующим».

Раздел 9

БЫЛА ЛИ В ХРИСТЕ ПОЛНОТА БЛАГОДАТИ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было полноты благодати. В самом деле, как было показано выше (II-I, 110, 4), добродетели проистекают из благодати. Но у Христа не было всех добродетелей, поскольку выше (3; 4) мы доказали, что у Него не было ни веры, ни надежды. Следовательно, в Христе не было полноты благодати.

Возражение 2. Далее, как явствует из того, что было сказано нами выше (II-I, 111, 2), благодать разделяется на деятельную и содействующую. Но деятельная благодать означает то, посредством чего оправдывается нечестивый, чего никак не могло быть в Христе, Который никоим образом не мог согрешить. Следовательно, в Христе не было полноты благодати.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1, 17). Но всем, что нисходит подобным образом, обладают частично, а не во всей полноте. Следовательно, никакая тварь, в том числе и душа Христа, не может обладать полнотой дара благодати.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Мы видели Его, полного благодати и истины»¹¹ (Ин. 1, 14).

Отвечаю: иметь полноту означает обладать полностью и совершенно. Затем, «полностью и совершенно» можно понимать двояко: во-первых, со стороны «интенсивности» количества, как, например, можно говорить, что некто обладает полнотой белизны постольку, поскольку он обладает ею в той полной мере, в какой она может присутствовать в нем по природе; во-вторых, со стороны «силы», как, например, когда о ком-либо говорят как об обладающем полнотой жизни постольку, поскольку он обла-

дает ею во всех жизненных следствиях и делах, и в этом смысле человек обладает полнотой жизни, а лишённые разума животные и растения — нет. Так вот, Христос обладал полнотой благодати в обоих приведенных значениях. В первом, поскольку Он обладал благодатью в наивысшей ее степени и наиболее совершенным из всех возможных способов. Это явствует, во-первых, из близости души Христа к причине благодати. В самом деле, нами уже было сказано (1) о том, что чем ближе получающий к дающей причине, тем в большей степени он причастен ее даянию. Следовательно, душа Христа, которая более тесно, чем души других разумных существ, соединена с Богом, получила наибольшее излияние Его благодати. Во-вторых, из Его отношения к следствию. Ведь душа Христа получила благодать таким образом, что та излилась и на других. Следовательно, Ему приличествовало обладать наибольшей благодатью, что подобно тому, как огонь, являющийся причиной теплоты в других теплых вещах, сам обладает наивысшей теплотой.

И точно так же в том, что касается «силы» благодати, Он обладал благодатью во всей ее полноте, поскольку Он обладал ею для осуществления всех деятельностей и следствий благодати, и так это потому, что благодать была дарована Ему как всеобщему началу в роде имеющих благодать. Но сила первого начала рода универсально простирает себя на все следствия в этом роде; так, согласно Дионисию, сила солнца, которое является всеобщей причиной порождения, простирается на все, что подчинено порождению¹². Следовательно, второй [тип] полноты благодати приличествует Христу постольку, поскольку Его благодать простирается на все следствия благодати, каковые суть добродетели, дары и т. п.

Ответ на возражение 1. Вера и надежда означают следствия благодати при наличии некоторых изъянов со стороны получающего благодать, поскольку вера относится к невидимому, а надежда — к тому, чем еще не обладают. Но не было никакой необходимости в том, чтобы в Христе, Творце благодати, наличествовали какие-либо из тех изъянов, которые подразумевают надежда и вера, однако все те совершенства, которые находятся в надежде и вере, наличествовали в Христе наиболее совершенным способом, как и в огне нет всех тех модусов теплоты, которые несут в себе изъяны своих субъектов, но есть все то, что принадлежит совершенству теплоты.

Ответ на возражение 2. Оправдание сущностно принадлежит деятельной благодати, однако то, что благодаря ей оправдывается нечестивый, является ее акциденцией со стороны субъекта, в котором обнаруживается грех. Таким образом, душа Христа была оправдана посредством деятельной благодати в том смысле, что она была от самого начала Его зарождения приведена ею в состояние праведности и святости, а не в том, что она когда-либо была греховной или неправедной.

Ответ на возражение 3. Полнота благодати усваивается душе Христа согласно способности принятия ее тварью, а не в смысле бесконечной полноты божественной благодати.

Раздел 10

БЫЛА ЛИ ПОЛНОТА БЛАГОДАТИ ПРИСУЩЕЙ ХРИСТУ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что полнота благодати не была присущей Христу. В самом деле, то, что присуще кому-либо, присуще только ему одному. Но полнота благодати усваивается и некоторым другим; так, [в Писании] благодатной названа Дева [согласно сказанному]: «Радуйся, благодатная» (Лк. 1, 28); и еще сказано: «Стефан, исполненный благодати и мужества»¹³ (Деян. 6, 8). Следовательно, полнота благодати не была присущей Христу.

Возражение 2. Далее, то, что через Христа может быть сообщено другим, не представляется присущим Христу. Но полнота благодати может быть сообщена другим через Христа, согласно сказанному апостолом: «Дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф. 3, 19). Следовательно, полнота благодати не была присущей Христу.

Возражение 3. Далее, состояние странствующего [в этой жизни], похоже, адекватно состоянию пребывающего. Но в состоянии совместного пребывания будет наличествовать некоторая полнота, поскольку, по словам Григория, «хотя в нашем небесном отечестве, исполненном всяческими благами, кое-что и даруется особым образом, тем не менее ничем не обладают особо». Следовательно, в состоянии пребывания полнотой благо-

дати будет обладать каждый и, таким образом, полнота благодати не была присущей Христу.

Этому противоречит следующее: полнота благодати усваивается Христу как едиnorodному от Отца, согласно сказанному в Писании: «Мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца... полного благодати и истины» (Ин. 1, 14). Но быть едиnorodным от Отца присуще Христу. Следовательно, Ему присуще и быть полным благодати и истины.

Отвечаю: полноту благодати можно рассматривать двояко: во-первых, со стороны самой благодати и, во-вторых, со стороны имеющего благодать. Итак, со стороны самой благодати о наличии полноты благодати говорится тогда, когда достигнут предел благодати в отношении сущности и силы, поскольку в таком случае благодатью обладают в наибольшей из возможных степеней и в наибольшем из возможных простираении на все ее следствия. И такая полнота благодати была присуща Христу. А вот со стороны субъекта о наличии полноты благодати говорится тогда, когда кто-либо полностью обладает благодатью в соответствии с его состоянием — то ли в том, что касается «интенсивности», когда интенсивность его благодати достигает назначенного Богом предела, согласно сказанному [в Писании]: «Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова» (Еф. 4, 7), то ли в том, что касается «силы», когда человек получает помощь со стороны благодати во всем, что связано с его служением или состоянием, согласно сказанному апостолом: «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия... открыть всем» (Еф. 3, 8, 9). И эта полнота благодати не была присущей Христу, но сообщалась Христом другим.

Ответ на возражение 1. О деве Марии говорят как об исполненной благодати не со стороны самой благодати, поскольку она не обладала благодатью ни в ее наивысшей степени, ни в смысле всех следствий благодати, но ее полагают исполненной благодати в отношении ее самой, то есть постольку, поскольку она обладала достаточной благодатью для того состояния, в котором ее избрал Бог, то есть [для того, чтобы] быть матерью Его Единородного. И точно так же о Стефане говорят как об исполненном благодати постольку, поскольку он обладал достаточной благодатью для того, чтобы свидетельствовать о Боге, к каковому служению он и был призван. И то же самое можно сказать и о

других. При этом одна такая полнота может быть больше, чем другая, поскольку тот или иной [человек] может быть божественно предопределен к большему или меньшему состоянию.

Ответ на возражение 2. Апостол в настоящем случае говорит о той полноте, которая относится к субъекту и сопоставима с тем, к чему человек божественно предопределен, а в ней можно обнаружить и нечто общее, к чему предопределены все святые, и нечто особое, принадлежащее исключительно некоторым. В указанном смысле некоторая полнота благодати обща всем святым, а именно та полнота благодати, которая достаточна для того, чтобы заслужить вечную жизнь, которая состоит в наслаждении Богом. И именно этой полноты желает апостол тем верным, которым адресует свое послание.

Ответ на возражение 3. У тех даров, которые общи всем на небесах, а именно видения, обладания, наслаждения и т. п., есть соответствующие им дары и в нынешней жизни, которые также общи всем святым. Тем не менее у святых — как на земле, так и на небе — есть некоторые преимущества, которыми обладают не все.

Раздел 11

БЫЛА ЛИ БЛАГОДАТЬ ХРИСТОВА БЕСКОНЕЧНОЙ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать Христова бесконечна — ведь все, что безмерно, бесконечно. Но благодать Христова безмерна, о чем свидетельствуют слова [Писания]: «Не мерою дает Бог Духа Сыну Своему»¹⁴ (Ин. 3, 34), то есть Христу. Следовательно, благодать Христова бесконечна.

Возражение 2. Далее, бесконечное следствие служит признаком бесконечной силы, которая может проистекать только от бесконечной сущности. Но следствие благодати Христа бесконечно, поскольку оно простирается на спасение всего человечества — ведь сказано же [в Писании], что «Он есть умиловление за грехи наши... и за грехи всего мира» (1 Ин. 2, 2). Следовательно, благодать Христова бесконечна.

Возражение 3. Далее, любая конечная вещь путем дополнения может достигнуть количества любой другой конечной вещи. Поэтому если бы благодать Христа была конечной, то в

таким бы случае благодать любого другого человека могла бы возрасти до такой степени, что сравнялась бы с благодатью Христовой, что, согласно толкованию Григория¹⁵, противоречит словам [Писания]: «Не равняется с нею золото и кристалл» (Иов. 28, 17). Следовательно, благодать Христова бесконечна.

Этому противоречит следующее: благодать есть нечто сотворенное в душе. Но каждая созданная вещь конечна, согласно сказанному [в Писании]: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21). Следовательно, благодать Христова не бесконечна.

Отвечаю: как со всей очевидностью явствует из вышесказанного (2, 10), в Христе можно усматривать двоякую благодать. Во-первых, благодать соединения, которая, как уже было сказано (6, 6), есть для Него не что иное, как быть личностно соединенным с Сыном Божиим, каковое соединение было даровано [Его] человеческой природе, и что касается этой благодати, то несомненно, что она бесконечна, поскольку Лицо Божие бесконечно. Во-вторых, благодать по навыку, которую можно понимать двояко. Во-первых, со стороны ее бытия, и в этом смысле она должна быть конечной сущностью. В самом деле, коль скоро она как в своем субъекте находится в душе Христа, душа Христа [в свою очередь] есть нечто сотворенное, а способности [сотворенного] ограничены, то, следовательно, бытие благодати не может быть бесконечным, поскольку оно не может выходить за пределы своего субъекта. Во-вторых, ее можно рассматривать со стороны видовой природы благодати, и в этом смысле благодать Христа может быть названа бесконечной, поскольку она не ограничена, то есть она обладает всем тем, что только может принадлежать природе благодати, и при этом все, что принадлежит природе благодати, было даровано Ему без какой-либо установленной меры. В самом деле, «по благоволению воли» Бога, Который устанавливает всяческую меру, она была дарована душе Христа как универсальному началу дарования благодати [всей] человеческой природе, согласно сказанному о том, что «Он благодетельствовал нас в Возлюбленном» Сыне (Еф. 1, 5, 6). В указанном смысле мы могли бы сказать, что солнечный свет бесконечен, но не со стороны бытия, а со стороны природы света, поскольку в нем есть все, что только может принадлежать природе света.

Ответ на возражение 1. Когда читаем, что Отец «не мерою дает Духа», это может быть истолковано как сказанное о даре, который Бог Отец дал Сыну от вечности, то есть о божественной Природе, которая является бесконечным даром. Отсюда и комментарий одной из глосс: «Дабы Сын мог быть соравным Отцу». Или же эти слова могут быть отнесены к дару, который был дан человеческой природе, [а именно] быть соединенной с божественным Лицом, и тогда это тоже бесконечный дар. Поэтому глосса на эти слова говорит: «Как Отец породил полное и совершенное Слово, точно так же и Оно полно и совершенно соединилось с человеческой природой». А еще их можно отнести к благодати по навыку, поскольку благодать Христова простирается абсолютно на все, что только может принадлежать благодати. Поэтому Августин, толкуя эти слова, говорит: «Разделение даров происходит согласно мере, поскольку одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания»¹⁶. Однако Податель, Христос, получает не мерой.

Ответ на возражение 2. Бесконечность следствия благодати Христовой обусловлена как вышеупомянутой бесконечностью благодати, так и единством божественного Лица, с Которым соединилась душа Христа.

Ответ на возражение 3. Меньшее может достигнуть количества большего тогда, когда оба они обладают одним и тем же видом количества. Но благодать любого человека соотносится с благодатью Христа как частная сила с универсальной. И подобно тому, как сила огня, сколько бы она ни возрастала, никогда не сможет сравняться с силою солнца, точно так же и благодать человека, сколько бы она ни возрастала, никогда не сможет сравняться с благодатью Христа.

Раздел 12

МОГЛА ЛИ БЛАГОДАТЬ ХРИСТОВА ВОЗРАСТАТЬ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать Христова могла возрастать. В самом деле, любая конечная вещь может быть дополнена. Но благодать Христова была конечной. Следовательно, она могла возрастать.

Возражение 2. Далее, сила Божия может увеличивать благодать, согласно сказанному [в Писании]: «Бог же силен обогатить вас всякою благодатью» (2 Кор. 9, 8). Но божественная сила, являющаяся бесконечной, не ограничена какими-либо пределами. Следовательно, похоже на то, что благодать Христова могла бы быть большей.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что ребенок «Иисус преуспевал в премудрости, и в возрасте, и в благодати у Бога и человеков»¹⁷ (Лк. 2, 52). Следовательно, благодать Христова могла возрастать.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Мы видели... Его... как едиnorodного от Отца... полного благодати и истины» (Ин. 1, 14). Но ничто не может быть или представляться большим, чем едиnorodный Отцу. Следовательно, никакая благодать не может быть или представляться большей, чем та, которой был полон Христос.

Отвечаю: то, что форма оказывается неспособной возрастать, может случаться двояко: во-первых, со стороны субъекта; во-вторых, со стороны самой формы. Со стороны субъекта, конечно же, тогда, когда субъект достигает конечного предела своего способа причастности этой форме, как, например, когда мы говорим, что воздух не может более нагреваться, если он уже достиг конечного предела той теплоты, которая может существовать в природе воздуха, хотя при этом может актуально существовать и большая теплота, а именно теплота огня. А вот со стороны формы возможность возрастания исключена тогда, когда субъект достигает того окончательного совершенства, которое по природе может иметь эта форма, как, например, когда мы говорим, что теплота огня не может возрасти постольку, поскольку не может существовать более совершенной степени теплоты, чем та, которой достиг огонь. Но надлежащая мера благодати, как и любой другой формы, определяется божественной Премудростью, согласно сказанному [в Писании]: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21). Каждой же форме мера устанавливается в отношении ее цели (ведь нет ничего тяжелее земли, поскольку нет никакого более низкого места, чем место земли). Затем, целью благодати является соединение разумной твари с Богом. Но нет и невозможно представить большего сое-

динения разумной твари с Богом, чем то, которое имело место в Лице. Следовательно, благодать Христа достигла наивысшей меры благодати. Отсюда понятно, что благодать Христова со стороны благодати возрастать не могла.

При этом она не могла возрастать и со стороны субъекта, поскольку Христос как человек от самого момента Своего зарождения был истинным и совершенным сопричастником. Следовательно, в Нем не было никакого возрастания благодати, равно как не может его быть и у блаженных, благодать которых по достижении ими конечной цели не возрастает. Что же касается тех людей, которые полностью остаются странствующими [в этой жизни], то их благодати могут возрастать не только со стороны формы, поскольку они не достигли высшей степени благодати, но и со стороны субъекта, поскольку они еще не достигли своей цели.

Ответ на возражение 1. В случае математического количества возможно дополнение к любому конечному количеству, поскольку со стороны этого конечного количества нет ничего, что бы препятствовало дополнению. Но если речь идет о естественном количестве, то в таком случае возможно препятствие со стороны формы, которой надлежит обладать некоторым определенным количеством, равно как и другими определенными акциденциями. Поэтому Философ говорит, что «для всех естественных образований есть предел и соотношение величины и роста»¹⁸. Следовательно, никакого дополнения к количеству целого быть не может. И уж тем более в самих формах должно усматривать тот предел, вне которого они продолжаться не могут. Поэтому предположение о том, что по причине сущностной конечности благодати Христа она могла быть дополненной, не является необходимым.

Ответ на возражение 2. Хотя божественная сила способна сделать нечто большее и лучшее, чем благодать Христа по навыку, тем не менее она не могла бы сделать ее определенной к чему-либо большему, чем личностное соединение с едиnorodным Сыном Отца, а для этого соединения по определению божественной Премудрости мера благодати была достаточной.

Ответ на возражение 3. В премудрости и благодати можно возрастать двояко. Во-первых, по причине возрастания навыка к премудрости и благодати, и в этом смысле Христос не возрастал. Во-вторых, со стороны следствий, то есть постольку, поскольку

соделываются более мудрые и значительные дела, и в этом смысле Христос возрастал в премудрости и благодати точно так же, как и вырослел, поскольку с течением времени Он совершал все более и более совершенные поступки, являя Себя истинным человеком как в божественных, так и в человеческих вещах.

Раздел 13

ПРАВДА ЛИ, ЧТО БЛАГОДАТЬ ПО НАВЫКУ ХРИСТА ПОСЛЕДОВАЛА СОЕДИНЕНИЮ?

С тринадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать по навыку не последовала соединению. В самом деле, ничто не последует самому себе. Но похоже, что благодать по навыку есть то же, что и благодать соединения, поскольку, по словам Августина, «каждый христианин от начала своей веры является таковым по той же самой благодати, по которой тот Человек от начала Своей жизни сделался Христом»¹⁹, а между тем первая из двух [благодатей] является благодатью по навыку, а вторая — благодатью соединения. Следовательно, похоже, что благодать по навыку не последовала соединению.

Возражение 2. Далее, расположение предшествует совершенству — если не по времени, то, по крайней мере, в мысли. Но благодать по навыку, похоже, является расположением человеческой природы к личностному соединению. Следовательно, похоже, что благодать по навыку не последовала, а, скорее, предшествовала соединению.

Возражение 3. Далее, общее предшествует свойственному. Но благодать по навыку обща Христу и другим людям, тогда как благодать соединения свойственная [именно] Христу. Таким образом, благодать по навыку логически предшествует соединению. Следовательно, она ему не последует.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку...», и далее: «Положу Дух Мой на Него» (Ис. 42, 1), каковые слова относятся к дару благодати по навыку. Таким образом, из этого следует, что принятие человеческой природы в единство Лица предшествовало благодати по навыку Христа.

Отвечаю: соединение человеческой природы с божественным Лицом, которое, как было показано выше (2, 10; 6, 6), является благодатью соединения, предшествует благодати по навыку Христа не в порядке времени, а по природе и в мысли, в подтверждение чего можно привести три аргумента. Первый из них основан на порядке их начал. В самом деле, началом соединения является принявшее человеческую природу Лицо Сына, о Котором сказано, что Он был послан в мир, постольку, поскольку Он принял человеческую природу, в то время как началом благодати по навыку, которая даруется с горней любовью, является Святой Дух, о Котором сказано, что Он послан, постольку, поскольку Он пребывает в уме посредством горней любви. Но миссия Сына в порядке природы предшествует миссии Святого Духа, равно как и в порядке природы Святой Дух исходит от Сына, а любовь — от мудрости. Следовательно, личностное соединение, согласно которому имела место миссия Сына, предшествует в порядке природы благодати по навыку, согласно которой имеет место миссия Святого Духа.

Второй аргумент в пользу такого порядка основан на отношении благодати к ее причине. В самом деле, благодать в человеке обуславливается присутствием Божества подобно тому, как свет в воздухе обуславливается присутствием солнца, в связи с чем [в Писании] сказано: «Слава Бога Израилева шла от востока... И земля осветилась от славы Его» (Иез. 43, 2). Но присутствие Бога в Христе обуславливалась соединением человеческой природы с божественным Лицом. Поэтому благодать по навыку Христа надлежит понимать как последующую этому соединению подобно тому, как свет последует солнцу.

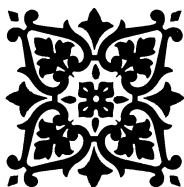
Третий аргумент в пользу этого основан на цели благодати, поскольку она определена к правому деянию, а деяние принадлежит «подлежащему» и индивиду. Поэтому деяние, а вслед за ним и благодать, определено к тому, что предполагает деятельную ипостась. Но ипостаси, как это явствует из вышесказанного (4, 2), в человеческой природе до соединения не существовало. Следовательно, благодать соединения логически предшествует благодати по навыку.

Ответ на возражение 1. Августин в настоящем случае под благодатью разумеет благодатно дарующую волю Божию. Поэтому он и говорит, что любой человек является христианином по той же самой благодати, по которой Человек стал Христом — ведь

то и другое происходит благодаря благодатно дарующей воле Божией без каких бы то ни было предшествующих заслуг.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как в том, что совершенствуется постепенно, расположение в порядке порождения предшествует совершенству, к которому оно располагает, точно так же оно по природе последует уже имеющемуся совершенству; так, теплота, которая была расположением к форме огня, проистекает как следствие из уже существующего огня. Но человеческая природа в Христе соединилась с Лицом Слова не постепенно, а изначально. Таким образом, благодать по навыку мыслится не как предшествующая соединению, а как последующая ему в качестве [своего рода] естественного свойства. Поэтому Августин говорит, что «благодать была некоторым образом естественной для Человека Христа»²⁰.

Ответ на возражение 3. Общее предшествует свойственному тогда, когда то и другое принадлежит одному и тому же роду, но когда их роды разнятся, то ничто не препятствует тому, чтобы свойственное предшествовало общему. Затем, благодать соединения не относится к тому же роду, что и благодать по навыку, но подобно Самому божественному Лицу она превышает любого рода. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы это свойственное предшествовало общему, поскольку оно не является результатом какого-либо дополнения к общему, но, скорее, является началом и источником общего.



О БЛАГОДАТИ ХРИСТА КАК ГЛАВЫ ЦЕРКВИ

Далее нам надлежит рассмотреть благодать Христа как Главы Церкви, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли Христос Главой Церкви; 2) является ли Он Главой людей в том, что касается их тел, или же только в том, что касается их душ; 3) является ли Он Главой всех людей; 4) является ли Он Главой ангелов; 5) является ли благодать Христа как Главы Церкви той же самой, что и Его благодать по навыку как частного человека; 6) присуще ли Христу быть Главой Церкви; 7) является ли дьявол главой всех нечестивых; 8) можно ли называть главой всех нечестивых антихриста.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС ГЛAVОЙ ЦЕРКВИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу как человеку не приличествует быть Главой Церкви. В самом деле, голова сообщает чувства и движения членам. Но духовное чувство и движение, то есть благодать, не сообщены нам Человеком Христом, поскольку, как говорит Августин, «Христос посылает Духа Святого не человеческой властью, а как Бог»¹. Следовательно, Ему как человеку не приличествует быть Главой Церкви.

Возражение 2. Далее, главе не приличествует иметь главу. Но Главою Христа как человека является Бог, согласно сказанному [в Писании]: «Христу Глава — Бог» (1 Кор. 11, 3). Следовательно, сам Христос не является Главою.

Возражение 3. Далее, голова человека является отдельным органом, зависящим от притока от сердца. Но Христос есть

всеобщее Начало всей Церкви. Следовательно, Он не является Главою Церкви.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что Бог «поставил Его... Главою Церкви» (Еф. 1, 22).

Отвечаю: как всю Церковь называют одним мистическим телом по аналогии с природным человеческим телом, различным членам которого, как говорит апостол (Рим. 12; 1 Кор. 12), присущи различные действия, точно так же и Христа называют Главою Церкви по аналогии с человеческой головой, в которой мы должны усматривать три вещи, а именно порядок, совершенство и власть. «Порядок», поскольку голова есть первая и наиболее возвышенная часть человека, по каковой причине всякое начало принято называть головой, согласно сказанному [в Писании]: «При начале всякой дороги устроила себе возвышения» (Иез. 16, 25). «Совершенство», поскольку в голове обитают все чувства, и внутренние, и внешние, тогда как в других членах наличествует только осязание, по каковой причине [в Писании] сказано: «Старец и знатный — это "голова"» (Ис. 9, 15). «Власть», поскольку власть над движениями других членов, а также руководство ими в их действиях, принадлежит голове — ведь те направляются чувственной и движущей способностями. Поэтому правителя принято называть главою людей, согласно сказанному [в Писании]: «Не малым ли ты был в глазах твоих, когда сделался главою колен Израилевых?» (1 Цар. 15, 17). Но все эти три духовно принадлежат Христу. Во-первых, по причине Его близости Богу Его благодать является самой возвышенной и — хотя и не во времени — первой, поскольку все приняли благодать от Его благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Кого Он предузнал — тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего (дабы Он был Первородным между многими братьями)» (Рим. 8, 29). Во-вторых, Он обладает совершенством полноты всяческой благодатью, согласно сказанному [в Писании]: «Мы видели Его, полного благодати и истины» (Ин. 1, 14), о чем уже было говорено выше (7, 9). В-третьих, Он обладает властью даровать благодать всем членам Церкви, согласно сказанному [в Писании]: «От полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16). Из всего этого очевидно, что Христа по справедливости называют Главою Церкви.

Ответ на возражение 1. Сообщать благодать или Святого Духа приличествует Христу как Богу повелительно, но инструментально это приличествует Ему и как человеку, поскольку Его человечество является инструментом Его Божества. Следовательно, велением Божества Его действия были спасительными, поскольку обуславливали в нас благодать как заслуживающим образом, так и действенным. Августин же только отрицает то, что Христос как человек сообщал Святого Духа повелительно. (Ведь и о других святых говорят, что они подают Святого Духа инструментальным или служебным образом, согласно сказанному [в Писании]: «Подающий вам Духа...» (Гал. 3, 5).)

Ответ на возражение 2. Говоря метафорически, не следует ожидать совпадения во всем, в противном случае речь шла бы не о подобии, а о тождестве. Действительно, у естественной головы нет другой головы, поскольку одно человеческое тело не является частью другого. А вот метафорическое тело, то есть упорядоченное множество, является частью другого множества. Так, например, семейное множество — это часть гражданского множества, и потому у главы семейного множества, отца, есть возвышающийся над ним глава, то есть гражданский правитель. Поэтому нет ничего несообразного в том, что Бог является Главою Христа, в то время как сам Христос является Главою Церкви.

Ответ на возражение 3. Голова очевидным образом превосходит другие внешние члены, влияние же сердца сокрыто. Поэтому сердцу уподобляют Святого Духа, поскольку Он оживляет и объединяет Церковь невидимо, тогда как Христа уподобляют Главе согласно Его видимой природе, в которой человек бывает поставлен над человеком.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС ГЛAVОЙ ЛЮДЕЙ В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ИХ ТЕЛ, ИЛИ ЖЕ ТОЛЬКО В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ИХ ДУШ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не является Главой людей в том, что касается их тел. В самом деле, о Христе говорят как о Главе Церкви постольку, поскольку Он дарует Церкви духовное чувство и движение благодати. Но тело не способно к

восприятию этого духовного чувства и движения. Следовательно, Христос не является Главой людей в том, что касается их тел.

Возражение 2. Далее, тела являются тем, что общо нам и неразумным животным. Поэтому если бы Христос был Главой людей в том, что касается их тел, то из этого бы следовало, что Он был бы Главой и неразумных животных, каковое мнение представляется предосудительным.

Возражение 3. Далее, Христос, как это явствует из слов [Писания] (Мф. 1; Лк. 3), принял Свое тело от других людей. Но, как было показано выше (1), голова является первым из членов. Следовательно, Христос не является Главой Церкви в том, что касается тел.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Филип. 3, 21).

Отвечаю: человеческое тело естественным образом соотносится с разумной душой, которая является присущей ему формой и двигателем. И коль скоро душа является его формой, оно получает от души жизнь и другие свойства, которые принадлежат человеку в соответствии с его видом, а коль скоро душа является его двигателем, тело инструментально служит душе. Поэтому нам надлежит полагать, что человечество Христа имело способность «воздействовать», поскольку оно было соединено со Словом Божиим, с Которым Его тело, как было показано выше (6, 1), было соединено через посредство души. Следовательно, все человечество Христа, то есть по душе и телу, воздействует на все как в душе, так и в теле, но в душе первичным образом, а в теле — вторичным. [И так это] во-первых, потому, что «члены» тела, как говорит апостол (Рим. 6, 13), представляются как «орудия праведности» в душе, которая живет во Христе Иисусе; во-вторых, потому, что жизнь славы проистечет от души к телу, согласно сказанному [в Писании]: «Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11).

Ответ на возражение 1. Духовное чувство благодати достигает тела не первичным образом и по преимуществу, а вторичным образом и инструментально, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Тело животного, в отличие от чело-

веческого тела, никак не соотносится с разумной душой. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Хотя Христос принял материю Своего тела от других людей, однако и они все примут от Него бессмертную жизнь своих тел, согласно сказанному [в Писании]: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22).

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС ГЛАВОЙ ВСЕХ ЛЮДЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не является Главой всех людей. В самом деле, голова главенствует исключительно над членами своего тела. Но некрещенные не являются членами Церкви, каковая, согласно сказанному (Еф. 1, 23), суть тело Христово. Следовательно, Христос не является Главой всех людей.

Возражение 2. Далее, апостол пишет ефесянам: «Христос... предал Себя за нее», то есть за Церковь, «чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного» (Еф. 5, 25, 27). Но среди верных найдется немало таких, у которых есть пятна и пороки греха. Следовательно, Христос не является Главою всех верных.

Возражение 3. Далее, в Писании служения Старого Закона сопоставляются с Христом как тень с телом (Кол. 2, 17). Но отцы Ветхого Завета в их времена исполняли эти служения, согласно сказанному [в Писании]: «Которые служат образу и тени небесного» (Евр. 8, 5). Следовательно, они не принадлежали телу Христову, и потому Христос не является Главой всех людей.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4, 10); и еще: «Он есть умиловление за грехи наши (и не только за наши, но и за грехи всего мира)» (1 Ин. 2, 2). Но спасение человеков и умиловление за их грехи принадлежит Христу как Главе. Следовательно, Христос является Главой всех людей.

Отвечаю: в том-то и состоит различие между природным человеческим телом и мистическим телом Церкви, что члены при-

родного тела собраны все вместе, а члены мистического — нет, причем ни со стороны их естественного бытия, поскольку тело Церкви состоит и из тех, кто был от начала мира, и из тех, кто будет вплоть до его конца, ни со стороны их сверхъестественного бытия, поскольку среди тех, кто живет в любое время, есть такие, которые не имеют благодати, но когда-нибудь обретут ее, и такие, у которых она уже есть. Поэтому нам надлежит рассматривать члены мистического тела не только как актуальные, но и как потенциальные. Причем некоторые из тех, которые находятся в состоянии возможности, никогда не будут приведены к акту, а некоторые — будут, но в свое время, что подразделяет их на три класса, первый из которых определяется верой, второй — любовью в нынешней жизни, третий — наслаждением в жизни грядущей. Поэтому нам надлежит говорить, что если принимать во внимание все время мира в целом, то Христос является Главой всех людей, но по-разному. Так, первично и по преимуществу Он является Главою тех, кто соединен с Ним посредством славы; во-вторых, тех, кто актуально соединен с Ним посредством любви; в-третьих, тех, кто актуально соединен с Ним посредством веры; в-четвертых, тех, кто соединен с Ним только в возможности и кто еще не приведен к акту, хотя со временем будет приведен к нему согласно божественному предопределению; в-пятых, тех, кто соединен с Ним в возможности, но никогда не будет приведен к акту, а таковы те, которые живут в мире, но не предопределены, и потому после ухода из этого мира полностью прекращают быть членами Христа, не будучи более соединены с Ним [даже] в возможности.

Ответ на возражение 1. Хотя некрещеные актуально не воцерковлены, тем не менее они находятся в Церкви в возможности. И эта возможность укоренена в двух вещах: первично и по преимуществу — в силе Христа, которой достаточно для спасения всего человечества, и, во-вторых, в их свободной воле.

Ответ на возражение 2. Быть «славною Церковью, не имеющею пятна, или порока», является конечной целью, к которой мы определены страстями Господними. Следовательно, таковой она будет на небесах, а не на земле, на которой, как сказано [в Писании], «если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя» (1 Ин. 1, 8). Впрочем, есть такие [грехи], а именно смертные грехи, от которых свободны те члены Христа, которые актуально соединены [с Ним] посредством любви, а те, которые заражены этими грехами, являются членами Христа не актуаль-

но, а потенциально, за исключением, возможно, тех, которые несовершенно и посредством бесформенной веры соединены с Богом относительно, а не просто, то есть не так, чтобы быть причастниками благодатной жизни (ведь сказано же в Писании, что «вера без дел — мертва» (Иак. 2, 20)). Такие и им подобные получают от Христа некоторый жизненный акт, то есть веру, что подобно тому, как если бы лишенный жизни член некоторым образом приводился человеком в движение.

Ответ на возражение 3. Святые отцы использовали законные служения не как нечто действительное, но как образы и тени того, что имеет случиться в будущем. Но, как замечает Философ, к образу как образу и как тому, что существует в действительности, движутся одним и тем же движением. Следовательно, отцы древности, соблюдая законные обряды, обращались к Христу с той же верой и любовью, с которой обращаемся к Нему и мы, и потому они принадлежат той же Церкви, что и мы.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС ГЛАВОЙ АНГЕЛОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос как человек не является главой ангелов. В самом деле, голова и члены обладают одной природой. Но Христос как человек обладает общей природой не с ангелами, а только с людьми, о чем читаем [в Писании]: «Не ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово» (Евр. 2, 16). Следовательно, Христос как человек не является главой ангелов.

Возражение 2. Далее, главенство Христа приличествует Церкви, которая, как сказано (Еф. 1, 23), является Его телом. Но ангелы не принадлежат Церкви. В самом деле, Церковь есть собрание верных, а у ангелов нет никакой веры, поскольку они, перефразируя апостола (2 Кор. 5, 6, 7), «ходят не верой, а видением», в противном случае они были бы «устранены от Господа». Следовательно, Христос как человек не является главой ангелов.

Возражение 3. Далее, Августин говорит², что как «Слово, Которое в начале было у Отца», оживляет души, точно так же «Слово, Которое стало плотью», оживляет тела, которых лишены

ангелы. Но Слово, Которое стало плотью, — это Христос как человек. Следовательно, Христос как человек не оживляет ангелов, и потому как человек он не является главой ангелов.

Этому противоречит сказанное апостолом: «Который есть Глава всякого Начальства и Власти» (Кол. 2, 10), а также и всех остальных ангельских порядков. Следовательно, Христос является Главой ангелов.

Отвечаю: как уже было сказано (1), если налицо одно тело, то следует предполагать и наличие одной головы. Затем, определенное к одной цели множество, при всем различии актов и служений, метафорически может быть названо одним телом. Но очевидно, что люди и ангелы определены к одной цели, а именно к славе наслаждения Богом. Следовательно, мистическое тело Церкви состоит не только из людей, но и из ангелов. Но Главою всего этого множества является Христос, поскольку Он более всех соединен с Богом и причастен Его дарам более полно, чем не только люди, но и ангелы, а еще потому, что Ему покорны не только люди, но и ангелы, поскольку [в Писании] сказано, что Бог Отец посадил Христа «одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и каждого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его» (Еф. 1, 20–22). Следовательно, Христос является Главой не только людей, но и ангелов, в связи с чем читаем, что «ангелы приступили и служили Ему» (Мф. 4, 11).

Ответ на возражение 1. Воздействие Христа на людей осуществляется по преимуществу через их души, которые общи людям и ангелам со стороны родовой, хотя и не видовой природы. В силу указанной общности о Христе можно говорить как о Главе ангелов, хотя с точки зрения тела такой аргумент необедителен.

Ответ на возражение 2. Земная Церковь является собранием верных, а на небесах она есть собрание сопричастников. Но Христос был не только странствующим, но и причастником. Следовательно, Он является Главою не только верных, но и причастников, наиболее полно обладающих благодатью и славой.

Ответ на возражение 3. Августин в настоящем случае использует сходство причины и следствия, имея в виду, что как телесное воздействует на тела, так и духовное — на то, что духовно. Однако человечество Христа посредством духовной, то есть

божественной природы может обуславливать нечто не только в человеческих, но и в ангельских духах по причине его наиболее тесного, то есть личностного соединения с Богом.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОДАТЬ ХРИСТА КАК ГЛАВЫ ЦЕРКВИ ТОЙ ЖЕ САМОЙ, ЧТО И ЕГО БЛАГОДАТЬ ПО НАВЫКУ КАК ЧЕЛОВЕКА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодать, посредством которой Христос является Главою Церкви, отличается от Его частной благодати как человека. Так, апостол говорит: «Если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного человека, Иисуса, Христа, преизбыточествует для многих» (Рим. 5, 15). Но актуальный грех Адама отличается от того первородного греха, который он передал своему потомству. Следовательно, личная благодать, которая была присуща Христу, отличается от Его благодати как Главы Церкви, которая изливается от Него на других.

Возражение 2. Далее, навыки различаются через посредство своих актов. Но личная благодать Христа была определена к одному акту, а именно к освящению Его души, в то время как главная благодать определена к другому, а именно к освящению других. Следовательно, личная благодать Христа отличается от Его благодати как Главы Церкви.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (6, 6), в Христе можно различить троякую благодать, а именно благодать соединения, главную благодать и частную благодать человека. Но частная благодать Христа отличается от благодати соединения. Следовательно, она также отличается и от главной благодати.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «От полноты Его все мы приняли» (Ин. 1, 16). Но Он является нашим Главою постольку, поскольку мы принимаем от Него. Таким образом, Он является нашим Главою постольку, поскольку Он обладает полнотой благодати. Затем, как было показано выше (7, 9), Он обладал полнотой благодати постольку, поскольку Его личная благодать была совершенной. Следовательно, Его главная благодать и [Его] личная благодать суть одно и то же.

Отвечаю: коль скоро все производит акт в той мере, в какой оно актуально, то, следовательно, то, посредством чего оно производит акт, и то, посредством чего оно актуально, суть один и тот же акт, что подобно тому, как посредством одной и той же теплоты огонь является и теплым, и греющим. Однако не всякий акт, посредством которого что-либо является актуальным, достаточен для того, чтобы выступать в качестве начала воздействия на других. В самом деле, как говорят Августин³ и Философ⁴, действитель всегда возвышеннее того, что претерпевает [его] воздействие, поскольку действитель может воздействовать на другого [только] в силу некоторого превосходства. Но нами уже было сказано (1) о том, что душа Христа получила благодать наиболее возвышенным способом, и в силу этого вот превосходства полученной Им благодати эта Его благодать может быть сообщена другим, а это свойственно природе головы. Следовательно, личная благодать, посредством которой оправдывается душа Христа, по своей сущности есть то же, что и Его благодать как Главы Церкви, которая оправдывает других, хотя при этом они и различаются логически.

Ответ на возражение 1. Первородный грех в Адаме, каковой суть грех природы, происходит от его актуального греха, каковой суть личный грех. В самом деле, через посредство него человек испортил природу, а через посредство этой порчи грех первого человека перешел к его потомству, поскольку испорченная природа портит личность. Но мы удостаиваемся благодати не через посредство человеческой природы, а исключительно благодаря личному акту самого Христа. Следовательно, хотя в Адаме мы и отличаем грех природы от [греха] личности, однако в Христе не должно различать двоякую благодать, одна из которых предназначалась бы природе, а другая — личности.

Ответ на возражение 2. Различные акты, один из которых является причиной и основанием другого, не привносят различия в навык. Но акт личной благодати, который формально освящает свой субъект, является основанием оправдания других, что свойственно главной благодати. Следовательно, это различие не привносит изменения в сущность навыка.

Ответ на возражение 3. Личная и главная благодати определены к акту, в то время как благодать соединения определена не к акту, а к личностному бытию. Следовательно, личная благодать и главная благодать совпадают в сущности навыка, а благодать

соединения — нет, притом что личная благодать в некотором смысле может считаться благодатью соединения, поскольку она приуготовляет к соединению, и в этом смысле благодать соединения, главная благодать и личная благодать по сущности суть одно, хотя их основания разнятся.

Раздел 6

ПРИСУЩЕ ЛИ ХРИСТУ БЫТЬ ГЛАВОЙ ЦЕРКВИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу не присуще быть Главой Церкви. Ведь сказано же [в Писании]: «Не малым ли ты был в глазах твоих, когда сделался главою колен Израилевых?» (1 Цар. 15, 17). Но в Новом и Ветхом Заветах есть только одна Церковь. Следовательно, похоже на то, что любой человек мог бы быть главой Церкви наравне с Христом.

Возражение 2. Далее, Христа называют Главой Церкви постольку, поскольку Он дарует благодать членам Церкви. Но доставлять благодать другим могут и другие люди, согласно сказанному [в Писании]: «Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере (дабы оно доставляло благодать слушающим)» (Еф. 4, 29). Следовательно, похоже на то, что и другие люди, а не только Христос, могут быть главами Церкви.

Возражение 3. Далее, Христа как Управителя Церкви называют не только «Главой», но также «Пастырем» и «Основанием». Но Христос не усвоил одному лишь Себе ни имя Пастыря, согласно сказанному [в Писании]: «Когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы» (1 Петр. 5, 4), ни имя Основания, согласно сказанному [в Писании]: «Стена города имеет двенадцать оснований» (Откр. 21, 14). Следовательно, похоже, что Он не усвоил одному лишь Себе и имя Главы.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что от Главы Церкви «все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол. 2, 19). Но это присуще только Христу. Следовательно, только Христос является Главой Церкви.

Отвечаю: голова воздействует на другие члены двояко. Во-первых, посредством некоторого внутреннего воздействия, поскольку движущая и чувственная силы передаются другим членам от головы; во-вторых, посредством некоторого внешнего руководства, поскольку человек руководствуется в своих внешних действиях укорененными в голове зрением и чувствами. Но внутренне благодать истекает ни от кого иного, как только от Христа, человечество Которого через посредство соединения с Божеством обладает силой оправдания, а вот воздействовать на членов Церкви в том, что касается их внешнего руководства, могут и другие, и в этом смысле их также можно называть главами Церкви, согласно сказанному [в Писании]: «Вам, именитым мужам, главам над народом»⁵ (Ам. 6, 1), хотя и в ином отношении, нежели Христа. И так это, во-первых, потому, что Христос есть Глава всех, кто принадлежит Церкви в любом месте, времени и состоянии, тогда как других людей называют главами или в отношении некоторых особых мест, как, например, епископов своих церквей, или в отношении определенного времени, как, например, папу, который является главой всей Церкви [только] во время своего понтификата, или в отношении определенного состояния, а именно постольку, поскольку они находятся в состоянии странствующих [в этой жизни]. Во-вторых, потому, что Христос является Главой Церкви посредством Собственной силы и власти, в то время как другие называются главами как действующие от имени Христова, согласно сказанному [в Писании]: «Я, если в чем простил кого, простил для вас от Лица Христова» (2 Кор. 2, 10); и еще: «Мы — посланники от имени Христова, и как бы сам Бог увещевает чрез нас» (2 Кор. 5, 20).

Ответ на возражение 1. Слово «глава» в настоящем случае указывает на внешнее правление, как, например, царя называют главой его царства.

Ответ на возражение 2. Человек сообщает благодать посредством не внутреннего излияния, а внешнего склонения к следствиям благодати.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «если управители Церкви являются пастырями, то не потому ли, что в ней есть Тот единый Пастырь, членами Которого они все являются?»⁶. По той же причине их можно называть основаниями и главами, а именно постольку, поскольку они являются членами единого Главы и Основания. Однако, как указывает [тот же] Августин, «хотя

Он поручил пастырство Своим членам, тем не менее никто из них не вправе называть себя Путем, каковое имя Он сохранил только для Себя»⁷. И так это потому, что путь подразумевает главенство власти, поскольку именно путем все приходят к месту своего назначения, и таковым может быть только Христос, «чрез Которого... получили мы доступ к той благодати, в которой стоим» (Рим. 5, 2). Что же касается остальных вышеупомянутых имен, то они могут указывать не только на начальствующих, но также и на вторичную власть.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДЬЯВОЛ ГЛАВОЙ ВСЕХ НЕЧЕСТИВЫХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дьявол не является главой нечестивых. В самом деле, как говорит глосса на слова [Писания]: «И поставил Его выше всего, главою» и т. д. (Еф. 1, 22), голове присуще сообщать чувства и движения членам. Но дьявол лишен власти распространять зло греха, который проистекает из воли согрешающего. Следовательно, дьявола нельзя назвать главой нечестивых.

Возражение 2. Далее, каждым своим грехом человек умножает зло. Но не каждый грех исходит от дьявола, что очевидно в случае демонов, которые согрешили не по причине чьего-либо наущения. И точно так же не каждый человеческий грех исходит от дьявола, поскольку сказано, что «не все наши злые помыслы непременно навеяны нам дьяволом — иные из них берут свое начало в движении нашей воли». Следовательно, дьявол не является главой всех нечестивых.

Возражение 3. Далее, одна голова располагается на одном теле. Но все множество нечестивых, похоже, не соединено во что-либо одно, поскольку одно зло противоречит другому и происходит оно, как говорит Дионисий, из многих частичных оскудений⁸. Следовательно, дьявола нельзя назвать главой всех нечестивых.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Память о нем исчезнет с земли» (Иов. 18, 17), говорит: «Это

сказано о зле каждого, который соотносится с единым главою», то есть дьяволом.

Отвечаю: как уже было сказано (6), голова не только воздействует на члены внутренне, но также и управляет ими внешне, упорядочивая их акты к цели. Следовательно, о ком-либо можно говорить как о главе множества или одновременно с точки зрения и внутреннего воздействия, и внешнего управления, в каковом смысле, как было показано выше (6), Главою Церкви является Христос, или же с точки зрения только внешнего управления, в каковом смысле главой подчиненного ему множества является каждый князь или прелат, и именно в этом смысле дьявола называют главой всех нечестивых. В самом деле, [в Писании] сказано: «Он — царь над всеми сынами гордости» (Иов. 41, 26). Далее, именно управителю надлежит вести управляемых им к их цели. Но целью дьявола является отвращение разумной твари от Бога, по каковой причине он от самого начала пытается увести человека от повиновения божественному предписанию. Затем, отвращение от Бога имеет природу цели, поскольку его ищут с момента возникновения свободы, согласно сказанному [в Писании]: «Издавна Я сокрушил ярмо твое, разорвал узы твои, и ты говорил: "Не буду служить..."» (Иер. 2, 20). Следовательно, коль скоро некоторые посредством греха приводятся к этой цели, они подпадают под установление и управление дьявола, и потому его называют их главой.

Ответ на возражение 1. Хотя дьявол не воздействует на мыслящий ум внутренне, тем не менее он склоняет его к злу посредством ложного увещания.

Ответ на возражение 2. Правитель не всегда требует от своих субъектов повиновения своей воле, но подчас просто являет им признаки своей воли, вследствие чего одни побуждаются этим к действию, а другие действуют и по своей воле, что очевидно в случае военачальника, примеру которого без какого бы то ни было увещания следуют все его солдаты. И точно так же первый грех дьявола, который «сначала согрешил» (1 Ин. 3, 8), был явлен всем как пример для подражания, и некоторые подражают ему по внушению, а некоторые делают это по собственной воле без какого бы то ни было внушения. Следовательно, дьявол является главой всех нечестивых постольку, поскольку они подражают ему, согласно сказанному [в Писании]:

«Завистью дьявола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. 2, 24).

Ответ на возражение 3. Все грехи, различаясь согласно различию тех изменчивых благ, с которыми они связаны, сходятся в одном, а именно в отвращении от Бога.

Раздел 8

МОЖНО ЛИ НАЗЫВАТЬ АНТИХРИСТА ГЛАВОЙ ВСЕХ НЕЧЕСТИВЫХ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что антихрист не является главой нечестивых. В самом деле, у одного тела не может быть нескольких голов. Но главою множества нечестивых является дьявол. Следовательно, антихрист не является их главой.

Возражение 2. Далее, антихрист — это один из членов дьявола. Но голова отличается от членов. Следовательно, антихрист не является главой нечестивых.

Возражение 3. Далее, голова воздействует на члены. Но антихрист не может воздействовать на тех нечестивых, которые жили до него. Следовательно, антихрист не является главой нечестивых.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Разве вы не спрашивали у путешественников...» (Иов. 21, 29), говорит: «Начав повествовать о теле всех нечестивых, он внезапно обратил свою речь к антихристу, главе всех злых делателей».

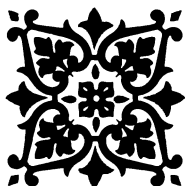
Отвечаю: как уже было сказано (1), в голове надлежит усматривать три вещи, а именно порядок, совершенство и власть воздействовать. Что касается порядка тела, то антихриста не считают главой нечестивых, как если бы его грех предшествовал [их грехам] подобно тому, как им предшествовал грех дьявола. И точно так же его не называют главой нечестивых со стороны власти воздействовать, поскольку хотя он в свое время и искусит некоторых посредством внешнего внушения, однако все те, которые жили до него, не были ни введены им в заблуждение, ни подражали его нечестью. Поэтому в указанном смысле его

можно называть главой не всех нечестивых, а только некоторых. Следовательно, нам остается сказать, что он является главой всех нечестивых по причине совершенства его зла. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Превозносящийся выше всего, называемого "Богом"» (2 Фес. 2, 4), говорит: «Как в Христе обитала полнота Божества, точно так же в антихристе будет [обитать] полнота всяческого нечестия». Это означает, конечно, не то, что будто бы человечество будет принято дьяволом в единство человека подобно тому, как человечество Христа было принято Сыном Божиим, а то, что дьявол посредством внушения заронит в него нечестие гораздо обильней, чем в кого бы то ни было еще. И таким вот образом все предшествующее нечестие проявится в антихристе, согласно сказанному [в Писании]: «Тайна беззакония уже в действии» (2 Фес. 2, 7).

Ответ на возражение 1. Дьявол и антихрист — это не два главы, а один, поскольку антихриста называют главой как такого, в котором в наибольшей степени отпечатлено нечестие дьявола. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Превозносящийся выше всего, называемого "Богом"» (2 Фес. 2, 4), говорит: «Глава всех нечестивых, дьявол, царь над всеми сынами гордости — вот кто будет в нем». Однако он будет в нем не посредством личного соединения или пребывания, поскольку, как сказано, «только Троица пребывает в уме», но — посредством впечатления зла.

Ответ на возражение 2. Как Главою Христа является Бог, но при этом Он Сам является Главою Церкви, о чем уже было сказано (1), точно так же и антихрист, будучи членом дьявола, при этом является главой нечестивых.

Ответ на возражение 3. Об антихристе говорят как о главе всех нечестивых не по подобию воздействия, а по подобию совершенства. Ведь дьявол, если так можно выразиться, держит свое зло в его голове (как иногда о ком-либо говорят, что он, делая что-либо ради достижения своей цели, держит эту цель в голове).



О ЗНАНИИ ХРИСТА В ЦЕЛОМ

Теперь мы должны рассмотреть знание Христа, каковое рассмотрение будет двояким: во-первых, [мы исследуем] знание Христа в целом; во-вторых, каждой частный вид знания, которым Он обладал.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) обладал ли Христос каким-либо знанием помимо божественного; 2) обладал ли Он тем знанием, которым обладают блаженные и избранные; 3) обладал ли Он впечатленным, или всеянным, знанием; 4) обладал ли Он каким-либо приобретенным знанием.

Раздел 1

ОБЛАДАЛ ЛИ ХРИСТОС КАКИМ-ЛИБО ЗНАНИЕМ ПОМИМО БОЖЕСТВЕННОГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого иного знания помимо божественного. В самом деле, знание необходимо для того, чтобы посредством него знать [те или и иные] вещи. Но посредством Своего божественного знания Христос знал все вещи. Следовательно, любое другое знание было бы в Нем излишним.

Возражение 2. Далее, меньший свет застилается большим. Но все сотворенное знание соотносится с несотворенным знанием Бога как меньший свет с большим. Следовательно, в Христе сиял свет одного только божественного знания.

Возражение 3. Далее, как явствует из вышесказанного (2, 2), соединение человеческой природы с божественной имело место в Лице. Но, как утверждают некоторые, в Христе было некое «знание соединения», посредством которого Христу все,

что относится к тайне Воплощения, было ведомо более полно, чем кому бы то ни было еще. Следовательно, коль скоро личностное соединение включает в себя две природы, то похоже на то, что Христос, относясь к обеим природам, обладал не двумя, а только одним знанием.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Бог вместе с плотью принял совершенную человеческую природу, [то есть] он взял Себе [именно] человеческие чувства, а не [просто] лучшие чувства плоти». Но к человеческим чувствам можно отнести и сотворенное знание. Следовательно, Христос обладал сотворенным знанием.

Отвечаю: как уже было сказано (5, 3), Сын Божий принял всю человеческую природу, то есть не только тело, но и душу, причем не только чувственную, но и разумную. Поэтому Ему приличествовало обладать сотворенным знанием, в пользу чего можно привести три аргумента.

Первый связан с совершенством души. В самом деле, в отношении знания интеллигибельных вещей душа как таковая находится в состоянии возможности. В этом смысле она, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», подобна «дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано», однако оно может быть написано благодаря уму в возможности, который вследствие этого может стать всем¹. Затем, то, что находится в состоянии возможности, является несовершенным до тех пор, пока не будет приведено к акту. Но Сыну Божию надлежало принять не несовершенную, а совершенную человеческую природу, поскольку посредством этого [принятия] к совершенству должно было быть возвращено все человечество. Следовательно, душе Христа приличествовало быть усовершенной тем знанием, которое было бы присущим ей совершенством. Поэтому-то и было необходимо, чтобы в Христе помимо божественного наличествовало и другое знание, поскольку в противном случае душа Христа была бы более несовершенна, чем души других людей.

Второй связан с тем, что, как сказано во второй [книге трактата] «О небе», все существует ради своей деятельности². Но если бы Христос не осуществлял надлежащую сотворенному знанию деятельность, то есть не познавал посредством умственной души, то Он обладал бы ею без какой бы то ни было цели.

Третий связан с тем, что природе человеческой души присуще некоторое сотворенное знание, а именно то, посредством которого нам естественным образом известны первые начала, поскольку без этого знания познавательная деятельность человеческого ума невозможна. И коль скоро Христос, как было показано выше (5, 1–4), принял всю человеческую природу, то ничто из того, что принадлежит ей естественным образом, не отсутствовало в Христе. Поэтому Шестой собор³ предал анафеме мнение тех, которые отрицали наличие в Христе двух знаний, или мудростей.

Ответ на возражение 1. Христос знал все вещи божественным знанием посредством несотворенной деятельности, каковая суть самая Сущность Бога, поскольку, как доказал Философ, мышление Бога есть Его субстанция⁴. Следовательно, этот акт не мог принадлежать человеческой душе Христа ввиду того, что он принадлежит другой природе. Поэтому если бы в душе Христа не было никакого иного знания, то она была бы абсолютно несведущей и, значит, ее принятие было бы лишено всяческого смысла, поскольку все существует ради своей деятельности.

Ответ на возражение 2. Если два света принадлежат одному и тому же порядку, то меньший из них затмевается большим подобно тому, как свет солнца затмевает свет свечи постольку, поскольку оба они относятся к классу источников света. Но если из двух светов один относится к классу источников света, а другой — к классу освещаемых, то меньший свет не затмевается большим, но, пожалуй, усиливается им, как [например] свет воздуха — светом солнца. И точно так же свет знания в душе Христа не затмевался, а [напротив] усиливался светом божественного знания, каковое, как сказано [в Писании], суть «свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9).

Ответ на возражение 3. В отношении того, что было соединено, мы утверждаем знание в Христе как со стороны Его божественной, так и со стороны Его человеческой природы, поскольку по причине соединения, следствием которого явилась одна ипостась Бога и человека, Божие приписывается человеку и человеческое — Богу, о чем уже было сказано (3, 1). А вот в отношении самого соединения мы не должны допускать какое-либо знание в Христе, поскольку это соединение находится в личностном бытии, а знание принадлежит личности только на основании природы.

Раздел 2

ОБЛАДАЛ ЛИ ХРИСТОС ТЕМ ЗНАНИЕМ, КОТОРЫМ ОБЛАДАЮТ БЛАЖЕННЫЕ И ИЗБРАННЫЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не обладал знанием блаженных и избранных. В самом деле, знание блаженных есть причастность божественному свету, согласно сказанному [в Писании]: «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 35, 10). Но у Христа не было света по причастности, поскольку Он неизменно и субстанциально имел в Себе самое Божество, согласно сказанному [в Писании]: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Следовательно, Христос не обладал знанием блаженных.

Возражение 2. Далее, знание блаженных и делает их блаженными, согласно сказанному [в Писании]: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса, Христа» (Ин. 17, 3). Но этот Человек был блаженным благодаря соединению с Богом в личности, согласно сказанному [в Писании]: «Блажен, Кого Ты избрал и приблизил» (Пс. 64, 5). Следовательно, предположение о наличии в Нем знания блаженных не является необходимым.

Возражение 3. Далее, человеку свойственно двойное знание: одно естественное, другое сверхъестественное. Затем, знание блаженных, которое состоит в видении Бога, является не естественным для человека, а сверхъестественным. Но в Христе наличествовало другое, намного более сверхъестественное знание, а именно божественное знание. Следовательно, никакой необходимости в наличии в Христе знания блаженных не было.

Этому противоречит следующее: знание блаженного состоит в знании Бога. Но Он, даже будучи человеком, знал Бога совершенно, согласно сказанному [в Писании]: «Я знаю Его и соблюдаю слово Его» (Ин. 8, 55). Следовательно, Христос обладал знанием блаженных.

Отвечаю: то, что находится в состоянии возможности, приводится к акту тем, что уже актуально; так, то, посредством чего нагреваются вещи, должно быть уже теплым. Затем, человек в

отношении к состоящему в видении Бога знанию блаженных пребывает в возможности и определен к нему как к своей цели, поскольку разумная тварь способна достичь этого блаженного знания как сотворенная по образу Божию. Но люди приводятся к этой цели блаженства человечеством Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого — все и от Которого — все, Приводящего многих сынов в славу, Вождя спасения их совершил чрез страдания» (Евр. 2, 10). Поэтому было необходимо, чтобы блаженное знание, которое состоит в видении Бога, принадлежало Христу наиболее возвышенным образом, поскольку причина должна всегда быть более действительной, чем ее следствия.

Ответ на возражение 1. Божество соединилось с человечеством Христа в Лице, а не в сущности или природе, так что в единстве Лица различие природ было сохранено. Поэтому душа Христа, которая являлась частью человеческой природы, будучи причастной божественной Природе через посредство света, была приведена к совершенству тем блаженным знанием, посредством которого она созерцала Бога в [Его] сущности.

Ответ на возражение 2. Посредством соединения этот Человек блажен несотворенным блаженством подобно тому, как посредством того же соединения Он является Богом. Однако было необходимо, чтобы помимо несотворенного блаженства в человеческой природе Христа наличествовало сотворенное блаженство, посредством которого Его душа была утверждена в конечной цели человеческой природы.

Ответ на возражение 3. Блаженное видение и знание в одном отношении сверхъестественны для разумной души, а именно постольку, поскольку она не может достичь этого посредством собственных сил, а в другом отношении они для нее естественны, а именно постольку, поскольку она способна достичь этого как сотворенная по образу Божию, о чем уже было сказано. А вот несотворенное знание сверхъестественно для человеческой души в любом отношении.

Раздел 3

ОБЛАДАЛ ЛИ ХРИСТОС ВПЕЧАТЛЕННЫМ, ИЛИ ВСЕЯННЫМ, ЗНАНИЕМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не обладал каким-либо всеянным знанием помимо блаженного. В самом деле, все остальные знания соотносятся с блаженным знанием как несовершенное с совершенным. Но несовершенное знание с наступлением совершенного знания прекращается подобно тому, как, согласно сказанному [апостолом], наступление видения «лицом к лицу» прекращает гадательное знание веры (1 Кор. 13, 10, 12). И коль скоро, как было показано выше (2), Христос обладал блаженным знанием, то похоже на то, что у Него не было никакого другого впечатленного знания.

Возражение 2. Далее, несовершенный модус познания располагает к более совершенному; так, мнение, будучи следствием диалектического силлогизма, располагает к научному знанию, которое следует из доказательного силлогизма. Но когда достигнуто совершенное, в последующем расположении уже нет никакой необходимости; так, при достижении цели отпадает необходимость в движении. Следовательно, коль скоро любое сотворенное познание соотносится с блаженным познанием как несовершенное с совершенным и как расположение с пределом, то похоже на то, что Христос, обладая блаженным знанием, не испытывал нужды ни в каком ином знании.

Возражение 3. Далее, как телесная материя потенциальна по отношению к чувственным формам, точно так же ум в возможности потенциален по отношению к интеллигибельным формам. Но телесная материя не может получить две формы одновременно, одну — более совершенную, а другую — менее совершенную. Следовательно, и душа не может получить два знания одновременно, одно — более совершенное, а другое — менее совершенное, из чего следует то же заключение, что и выше.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что в Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3).

Отвечаю: как уже было сказано (1), принятой Словом Божиим человеческой природе не приличествовало быть несовершенной. Затем, все потенциальное несовершенно дотоле, доколе оно не приводится к акту. Но пассивный ум человека потенциален по отношению ко всем интеллигибельным вещам, а к акту он приводится посредством интеллигибельных видов, которые, как это явствует из сказанного в третьей [книге трактата] «О душе»⁵, являются его завершающими формами. Таким образом, нам надлежит признать наличие в душе Христа всеянного знания, поскольку Слово Божие впечатлило в личностно соединенную с Ним душу Христа интеллигибельные виды всех вещей, по отношению к которым ум в возможности является потенциальным, что подобно тому, как в начале сотворения всего Слово Божие впечатлило интеллигибельные виды в ангельские умы, о чем читаем у Августина⁶. Поэтому как в ангелах, как говорит Августин, наличествует двоякое знание: одно — «утреннее», которым они знают все вещи в Слове, другое — «вечернее», которым они знают все вещи в их собственной природе через посредство всеянных видов⁷, точно так же помимо божественного и несотворенного знания в Христе, в Его душе наличествовали блаженное знание, которым Он знал Слово и вещи в Слове, а также всеянное, или впечатленное, знание, которым Он знал вещи в их собственной природе через посредство соразмерных человеческому уму интеллигибельных видов.

Ответ на возражение 1. Несовершенное видение веры сущностно противоположно явному видению, поскольку, как было показано нами выше (II-II, 1, 4), по своей сущности вера имеет дело с тем, что невидимо. Но познание посредством всеянных видов не является чем-либо противоположным блаженному познанию. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Расположение соотносится с совершенством двояко: во-первых, как ведущий к совершенству путь; во-вторых, как проистекающее из совершенства следствие; так, материя располагается теплотой к получению формы огня, но когда она привходит, теплота не прекращается, а сохраняется как следствие этой формы. И точно так же обусловленное диалектическим силлогизмом мнение является путем, ведущим к знанию, которое приобретается посредством доказательства, однако и после того, как это знание приобретено, обусловленное диалектическим силлогизмом знание все еще может сохранять-

ся, вытекая, так сказать, из доказательного знания как из своей причины, поскольку тот, кому известна причина, может лучше понять те вероятностные признаки, на которых основывается диалектический силлогизм. Поэтому Христос наряду с блаженным знанием обладал и всеянным знанием, которое было не путем к блаженству, а тем, что упрочивало блаженство.

Ответ на возражение 3. Блаженное знание не обретается ни посредством видов, что было бы некоторым уподоблением божественной Сущности, ни чего бы то ни было познанного в божественной Сущности, что очевидно из того, что было сказано нами в первой части (12, 2). Но оно есть непосредственное знание божественной Сущности, поскольку божественная Сущность сама соединяется с блаженным умом как интеллигибельное с умопостигаемой сущностью, а божественная Сущность есть форма, превышающая возможности всяческой твари. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы наряду с этой сверхпревышающей формой в разумном уме присутствовали соразмерные его природе интеллигибельные виды.

Раздел 4

ОБЛАДАЛ ЛИ ХРИСТОС КАКИМ-ЛИБО ПРИОБРЕТЕННЫМ ЗНАНИЕМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого эмпирического и приобретенного знания. В самом деле, всем, что приличествовало Христу, Он обладал наиболее совершенным образом. Но Христос не мог обладать приобретенным знанием наиболее совершенным образом, поскольку Он не посвящал Свое время изучению Писания, благодаря чему знание приобретает наиболее совершенно, о чем читаем: «Дивились иудеи, говоря: "Как Он знает Писания, не учившись?"» (Ин. 7, 15). Следовательно, похоже на то, что в Христе не было никакого приобретенного знания.

Возражение 2. Далее, нельзя ничего добавить к тому, что уже полно. Но способности души Христовой, как явствует из вышесказанного (3), были полны божественно всеянными интеллигибельными видами. Следовательно, к Его душе не мог добавиться никакой приобретенный вид.

Возражение 3. Далее, тот, кто уже обладает навыком к знанию, не приобретает никакого нового навыка посредством того, что он получает от чувств (в противном случае в одном и том же наличествовали две формы одного и того же вида), — просто уже существующий навык усиливается и возрастает. Следовательно, коль скоро Христос обладал навыком к всеянному знанию, то не похоже, что Он приобретал новое знание через посредство того, что Он воспринимал чувствами.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Хотя Он и Сын, однако страданиями навык послушанию» (Евр. 5, 8), то есть, как говорит глосса, «приобрел опыт». Следовательно, в душе Христа наличествовало эмпирическое знание, каковое суть знание приобретенное.

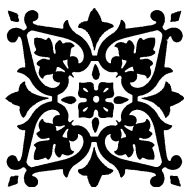
Отвечаю: как это явствует из вышесказанного (1), все, что Бог насадил в нашей природе, наличествовало и в той человеческой природе, которая была принята Словом Божиим. Но очевидно, что Бог внедрил в человеческую природу не только пассивный, но и активный ум. Поэтому нам надлежит говорить, что в душе Христа наличествовал не только пассивный, но и активный ум. Но если в других вещах, как говорит Философ, Бог и природа ничего не делают всуе⁸, то тем более ничего не может быть всуе в душе Христа. Далее, как сказано во второй [книге трактата] «О небе», то, что не осуществляет свойственной ему деятельности, [бессмысленно и] бесцельно⁹. Затем, свойственной деятельностью активного ума является приведение интеллигибельных видов к актуальности посредством абстрагирования их из образов, по каковой причине сказано, что активный ум есть то, «посредством чего все делается актуальным»¹⁰. Поэтому надлежит утверждать, что в Христе наличествовали интеллигибельные виды, полученные пассивным умом благодаря действию ума активного, что означает, что в Нем наличествовало то приобретенное знание, которое некоторые называют эмпирическим. Поэтому (хотя я [некогда] и утверждал обратное) [ныне] я говорю, что в Христе наличествовало приобретенное знание, которое свойственно человеческому способу познания как со стороны приобретающего [его] субъекта, так и со стороны активной причины, поскольку это знание возникло из естественного для человеческой души активного ума Христа. Всеянное же знание усваивается душе

по причине нисходящего в нее свыше света, и этот способ познания роднит ее с ангельской природой, тогда как блаженное знание, посредством которого созерцается самая Сущность Бога, является свойственным и естественным для одного только Бога, о чем уже было сказано в первой части (12, 4).

Ответ на возражение 1. Существует двоякий способ приобретения знания, а именно путем [самостоятельного] постижения и путем обучения [другими], и при этом [самостоятельное] постижение является более возвышенным способом, а обучение — вторичным, в связи с чем читаем, что «тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен сам обсудить.... Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает»¹¹. Следовательно, Христу в большей степени приличествовало обладать знанием, приобретенным путем [самостоятельного] постижения, нежели знанием, приобретенным посредством обучения, поскольку Ему надлежало быть Учителем всех, согласно сказанному [в Писании]: «Радуйтесь о Господе, Боге вашем, ибо Он даст вам Учителя праведности»¹² (Иоиль. 2, 23).

Ответ на возражение 2. В человеческом уме наличествует двоякое отношение. Одно — к более возвышенным вещам, и с этой стороны душа Христа была полна всеянным знанием. Другое является отношением к низшим вещам, то есть к образам, которые по природе подвигают человеческий ум в силу способности активного ума. Но было необходимо, чтобы и с этой стороны душа Христа была исполнена знанием. Не потому, конечно, что первая полнота не является достаточной для человеческого ума как такового, но потому, что ему приличествовало быть приведенным к совершенству также и в том, что касается образов.

Ответ на возражение 3. Приобретенный и всеянный навыки нельзя отнести к одной и той же категории. В самом деле, навык к приобретенному знанию возникает благодаря отношению человеческого ума к образам, вследствие чего приобретение другого навыка того же самого вида невозможно. Но навык к всеянному знанию обладает иной природой, поскольку привходит в душу не от образов, но — свыше. Следовательно, сопоставление этих двух навыков некорректно.



О БЛАЖЕННОМ ЗНАНИИ ХРИСТОВОЙ ДУШИ

Далее нам надлежит исследовать каждое из вышеупомянутых знаний. Однако поскольку мы уже рассмотрели божественное знание в первой части (I, 14), то нам остается поговорить о трех других: во-первых, о блаженном знании; во-вторых, о всеянном знании; в-третьих, о знании приобретенном.

Кроме того, поскольку в первой части (I, 12) нами уже было достаточно сказано о том блаженном знании, которое состоит в созерцании Бога, ныне мы поговорим только о тех вещах, которые присущи непосредственно душе Христа.

Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) разумела ли душа Христа Слово, или божественную Сущность; 2) знала ли она все вещи в Слове; 3) знала ли душа Христа бесконечность в Слове; 4) видела ли она Слово, или божественную Сущность, яснее, чем любая другая тварь._____

Раздел 1

РАЗУМЕЛА ЛИ ДУША ХРИСТА СЛОВО, ИЛИ БОЖЕСТВЕННУЮ СУЩНОСТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа разумела и разумеет Слово, или божественную Сущность. Ведь сказал же Исидор, что «Троица известна только Себе и воспринятому Человеку»¹. Таким образом, воспринятый Человек взаимно сообщается со Святой Троицей в том знании Себя, которое присуще Троице. Но это [знание суть] знание разума. Следовательно, душа Христова разумеет божественную Сущность.

Возражение 2. Далее, быть соединенным с Богом в личностном бытии есть нечто гораздо большее, чем быть соединенным

посредством видения. Но, как говорит Дамаскин, «Божеское естество в одном из Своих Лиц все и всецело соединилось со всем человеческим естеством в Христе»². Поэтому тем более все Божеское естество было видимо душою Христа и, следовательно, похоже на то, что душа Христова разумела божественную Сущность.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, то, что по природе подобает Сыну Божию, Сыну Человеческому подобает по благодати³. Но Сыну Божию по природе подобает разуметь божественную Сущность. Следовательно, Сыну Человеческому то же самое подобает по благодати. Таким образом, похоже на то, что душа Христова разумела божественную Сущность посредством благодати.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «разумеющее себя для себя конечно»⁴. Но божественная Сущность не является конечной для души Христа, поскольку Она бесконечно превосходит ее. Следовательно, душа Христа не понимает Слово.

Отвечаю: как явствует из уже сказанного (2, 1), соединение двух природ в Человеке Христе имел место таким образом, что свойства обеих природ остались несмешанными, то есть, как говорит Дамаскин, «не созданное осталось не созданным, и созданное сбереглось со всем, что ограничивает созданное»⁵. Но нами уже было показано в первой части (I, 12, 7), что никакая тварь не может уразуметь божественную Сущность, поскольку бесконечное не постигается конечным. Следовательно, нам надлежит отвечать, что душа Христова никоим образом не разумет божественную Сущность.

Ответ на возражение 1. Когда говорят о том, что воспринятый Человек знает Себя наравне с божественной Троицей, то имеют в виду не разумение, а некоторое более возвышенное знание, которое превосходит знание всех остальных тварей.

Ответ на возражение 2. Даже в случае соединения личностного бытия человеческая природа не разумет Слово Божие, или божественную Природу. В самом деле, хотя последняя и была всецело соединена с человеческой природой в одном Лице Сына, однако при этом целокупная сила Божества не была ограничена человеческой природой. Поэтому Августин говорит: «Да будет тебе известно, что христианское учение отвергает

такое соединение Бога с плотью, которое повлекло бы за собой оставление или утрату попечения об управлении миром, и при этом оно не было сколько-нибудь обужено или уменьшено оттого, что Он поместил его в это малое тело»⁶. И точно так же душа Христа видит всю Сущность Божию, но при этом не понимает Ее, поскольку не видит Ее во всей полноте, то есть настолько совершенно, насколько она [вообще] может быть познана, о чем мы уже говорили в первой части (I, 12, 7).

Ответ на возражение 3. Эти слова Августина надлежит понимать как сказанные о благодати соединения, по причине которого все, что сказывается о Сыне Божиим в Его божественной Природе, также сказывается о Сыне Человеческом по причине тождества «подлежащего». В этом же смысле можно сказать, что Сын Человеческий является сопричастником божественной Сущности, но не посредством Своей души, а в Своей божественной Природе, и даже можно сказать, что Сын Человеческий является Творцом.

Раздел 2

ЗНАЛ ЛИ СЫН БОЖИЙ ВСЕ ВЕЩИ В СЛОВЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христова не знает все вещи в Слове. Ведь сказано же [в Писании]: «О дне же том, или часе, никто не знает — ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32). Следовательно, Он не знает все вещи в Слове.

Возражение 2. Далее, чем более совершенно кто-либо знает начало, тем больше он знает того, что в начале. Но Бог видит Свою Сущность более совершенно, чем душа Христа. Поэтому Он знает больше, чем душа Христа знает в Слове. Следовательно, душа Христова не знает все вещи в Слове.

Возражение 3. Далее, объем [знания] зависит от количества знаемых вещей. Таким образом, если бы душа Христа знала в Слове все то, что знает Слово, то из этого бы следовало, что знание души Христовой было бы равно божественному знанию, то есть созданное было бы равно не созданному, что представляется невозможным.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Достоин Агнец закланный принять... и богатство, и премудрость» (Откр. 5, 12), говорит: «То есть знание всех вещей».

Отвечаю: при рассмотрении вопроса о том, знает ли Христос все вещи в Слове, «все вещи» можно понимать двояко. Во-первых, в прямом смысле слова, то есть как все, что так или иначе есть, было или будет сделано, сказано или подумано кем бы то ни было и когда бы то ни было. В таком случае должно утверждать, что душа Христа знает все вещи в Слове. В самом деле, любой сотворенный ум знает в Слове пусть и не все, но тем больше, чем совершеннее он созерцает Слово. И при этом всякий блаженный ум способен знать в Слове то, что принадлежит именно ему. Но Христу в силу Его достоинства в определенном смысле принадлежит все, поскольку все Ему подчинено. Кроме того, Бог «дал Ему власть производить и Суд — потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин. 5, 27). Следовательно, душа Христова знает в Слове все вещи — как существующие в любое время, так и находящиеся в мыслях людей, над которыми он поставлен Судьей, и потому слова [Писания] о Нем: «ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2, 25), можно понимать как сказанные не только о божественном знании, но и о знании Его души, которым она обладала в Слове. Во-вторых, «все вещи» можно понимать расширительно, то есть не только как все то, что действительно имеет место в то или иное время, но также и как все то, что находится в возможности, но никогда не было и не будет приведено к акту. Так вот, кое-что из этого находится исключительно в божественной власти, тогда как душа Христа не знает об этом в Слове. Ведь если бы дело обстояло иначе, то это означало бы разумение всего, что мог бы сделать Бог, то есть разумение божественной власти и, следовательно, божественной Сущности, поскольку любая власть является познанной только тогда, когда известно все, что она может сделать. Однако кое-что из этого находится не только в божественной власти, но во власти сотворенного, и об этом душа Христа знает в Слове, поскольку в Слове она понимает сущность любой твари и, следовательно, ее силу и власть, а также все то, что находится в ее власти.

Ответ на возражение 1. Арий и Евномий понимали эти слова как сказанные не о знании души, наличие которой в Христе, как уже было сказано (9, 1), они отрицали, а о божественном знании

Сына, Который, по их мнению, уступал в знании Своему Отцу. Но это нелепо, поскольку, как сказано [в Писании], все начало быть чрез Слово Божие (Ин. 1, 3), и среди прочего Им были сотворены все времена. А Он не может не знать о чем-либо из того, что Им было сотворено.

Следовательно, Он сказал, что не знает дня и часа Суда, поскольку Он не пожелал сделать это известным спросившим его апостолам (Деян. 1, 7) (ведь когда мы читаем: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога» (Быт. 22, 12), это должно понимать так: «Теперь Я дал тебе это знать»). Об Отце же сказано, что только Он знает, потому что Он сообщил это знание Сыну. То есть словами «только Отец» нам дается понять, что Сын знает не только в божественной, но и в человеческой природе, поскольку, как доказывает Златоуст, если Христу как человеку было дано большее, а именно власть производить Суд, то тем более Ему было дано и меньшее, а именно знание о времени Суда⁷. Впрочем, Ориген разъясняет эти слова как сказанные о Его теле, то есть о Церкви, которая не знает об этом времени. Наконец, некоторые говорят, что это должно понимать как сказанное об усыновлении, а не о естественном Сыновстве.

Ответ на возражение 2. Бог знает Свою Сущность более совершенно, чем душа Христа, поскольку Он понимает ее. Поэтому Он знает не только все то, что в то или иное время является актуальным, каковые вещи Он, говорят, знает знанием видения, но и все то, что Он мог бы когда-либо сделать, каковые вещи Он, говорят, знает простым умным знанием, о чем уже было сказано нами в первой части (I, 14, 9). Таким образом, душа Христа знает все то, что Бог знает в Себе знанием видения, но не все то, что Бог знает в Себе простым умным знанием, и в этом смысле Бог знает в Себе намного больше вещей, чем знает душа Христа.

Ответ на возражение 3. Объем знания зависит не только от количества знаемых вещей, но и от ясности знания. Поэтому хотя знание души Христовой, которым Он обладает в Слове, с точки зрения количества знаемого равно знанию видения, однако знание Бога бесконечно превышает знание души Христовой с точки зрения ясности знания, поскольку несотворенный свет божественного Ума бесконечно превосходит любой сотворенный свет, обретенный душою Христа. Впрочем, в строгом смысле слова божественное знание превосходит знание души Христа не только со стороны модуса знания, но и со стороны количества знаемого, о чем уже было сказано.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ДУША ХРИСТА ЗНАТЬ БЕСКОНЕЧНОСТЬ В СЛОВЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа не может знать бесконечность в Слове. В самом деле, знание бесконечного противоречит определению бесконечного, о котором сказано, что оно «есть там, где, беря некоторое количество, всегда можно взять что-нибудь за ним»⁸. Но представляется невозможным, чтобы определение было отделено от определяемой вещи, поскольку это означало бы совместное существование противоположностей. Следовательно, невозможно, чтобы душа Христа знала бесконечность.

Возражение 2. Далее, знание бесконечности само бесконечно. Но знание души Христовой не может быть бесконечным, поскольку оно сотворено и вместимость его конечна. Следовательно, душа Христа не может знать бесконечность.

Возражение 3. Далее, нет ничего большего бесконечности. Но нами уже было сказано (2) о том, что в строгом смысле слова божественное знание больше знания души Христовой. Следовательно, душа Христа не знает бесконечность.

Этому противоречит следующее: душа Христа знает всю свою силу и все, что она может делать. Но она может очистить от бесконечного количества грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Он есть умилоствление за грехи наши (и не только за наши, но и за грехи всего мира)» (1 Ин. 2, 2). Следовательно, душа Христа знает бесконечность.

Отвечаю: знание касается только бытия, поскольку бытие и истина сказываются друг о друге. Затем, о чем-либо можно говорить как о сущем двояко: во-первых, просто, то есть как о том, что существует в действительности; во-вторых, относительно, то есть как о том, что существует в возможности. И коль скоро, как сказано в девятой [книге] «Метафизики»⁹, все познается постольку, поскольку оно актуально, а не поскольку оно потенциально, знание первично и сущностно относится к актуальному бытию и только вторично — к потенциальному, которое познаваемо не

само по себе, а так, как оно известно тому, в чьей власти оно находится. Таким образом, если речь идет о первом модусе знания, то душа Христа не знает бесконечности. В самом деле, актуально бесконечного количества не существует, причем даже когда под этим подразумевается все, что когда-либо было, есть или будет актуальным, поскольку состояние возникновения и уничтожения не вечно. Поэтому конечным является не только количество того, что уже возникло и уничтожилось, но и того, что способно возникнуть и уничтожиться. А вот если речь идет о втором модусе знания, то душа Христа знает бесконечное количество вещей в Слове, поскольку она, как уже было сказано (2), знает все, что находится во власти твари. Следовательно, коль скоро во власти твари наличествует бесконечное количество вещей, она знает бесконечность, однако не знанием видения, а, так сказать, своего рода простым умным знанием.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано нами в первой части (1, 7, 2), бесконечность можно понимать двояко. Во-первых, со стороны формы, и в таком случае речь идет об относительной бесконечности, а именно постольку, поскольку форма или акт не ограничивается тем, что воспринимается материей или субъектом; и эта бесконечность сама по себе более всего доступна познанию по причине совершенства акта, хотя и не постигается посредством конечных возможностей твари. Именно в этом смысле о Боге говорят как о бесконечном, и эту бесконечность душа Христа знает, хотя и не понимает. Во-вторых, существует бесконечность со стороны материи, которая понимается как условная, а именно постольку, поскольку она не обладает формой, которой она должна обладать по природе, и в этом смысле речь идет о количественной бесконечности. Такая бесконечность сама по себе непознаваема, поскольку она, как сказано в третьей [книге] «Физики», суть материя, лишенная формы¹⁰. В самом деле, любое познание происходит через посредство формы или акта. Следовательно, если эта бесконечность должна быть познана согласно модусу ее бытия, то познать ее невозможно, поскольку ее модус таков, что, как сказано в третьей [книге] «Физики», в ней одна часть следует за другой¹¹, и в таком случае истинно, что когда мы берем от нее некоторое количество, то есть проходим очередную часть, всегда можно взять что-нибудь за ним. Но подобно тому, как материальное может схватываться умом нематериально и многое — едино, точно так же и бесконечное

может схватываться умом не бесконечным способом, а конечно, и таким вот образом то, что само по себе бесконечно, конечно присутствует в уме знающего. И в этом смысле душа Христа знает бесконечное количество вещей, поскольку знает их не посредством последовательного рассмотрения, а в некотором единстве, то есть в каждой твари, в которой потенциально наличествует бесконечное множество вещей, и в первую очередь в Самом Слове.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы нечто было бесконечным в одном отношении и конечным в другом, как когда мы, рассуждая о количествах, предполагаем поверхность бесконечной по длине и конечной по ширине. Поэтому даже если бы и существовало бесконечное количество людей, то эта бесконечность была бы относительной, а именно со стороны множества, тогда как со стороны сущности люди были бы конечны, поскольку сущность всех их ограничивалась бы одной видовой природой. Просто же сущностно бесконечным, как было показано в первой части (I, 7, 2), является [только] Бог. Но надлежащим объектом ума, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», является «суть бытия вещи»¹², с которой связано понятие вида. Поэтому душа Христа, вместимость которой, как уже было сказано (1), конечна, достигает, но не понимает то, что является просто сущностно бесконечным. А вот наличествующая в тварях бесконечность в возможности может разумеаться душой Христа, поскольку по своей сущности, в отношении которой она не бесконечна, она сопоставима с этой душой. Ведь даже наш ум мыслит универсалии, например природу рода или вида, которые по-своему бесконечны, поскольку могут сказываться о бесконечном количестве [вещей].

Ответ на возражение 3. Бесконечным во всех отношениях может быть только что-то одно. Поэтому Философ говорит, что коль скоро тела обладают размерами в любой своей части, существование нескольких бесконечных тел невозможно¹³. Однако если что-либо бесконечно в одном отношении, то ничто не препятствует тому, чтобы существовало несколько таких бесконечных вещей; так [например] мы можем допустить существование нескольких линий бесконечной длины, расположенных на ограниченной по ширине поверхности. Поэтому, по словам Философа, бесконечность является не субстанцией, а акциденцией того, что считается бесконечным¹⁴. Действительно, когда бесконечное

множится через посредство различных субъектов, то и свойства этого бесконечного должны множиться сообразно этим частным субъектам так, как это присуще каждому из них. Но свойством бесконечного является то, что больше него ничего нет. Следовательно, если мы возьмем некую одну бесконечную линию, то в ней не будет ничего, что было бы больше ее бесконечности; и точно так же, если мы возьмем любую другую бесконечную линию, то очевидно, что у нее будет бесконечное количество частей. Отсюда с необходимостью следует, что у этой вот конкретной линии нет ничего большего, чем все эти бесконечные части, но при этом помимо них в любой другой бесконечной линии тоже будут присутствовать свои бесконечные части. То же самое имеет место и в числах, поскольку виды четных чисел бесконечны, и точно так же бесконечны виды нечетных чисел, и при этом четных и нечетных чисел больше, чем только четных. Поэтому нам надлежит утверждать, что нет ничего большего, чем то, что бесконечно просто и во всех отношениях. То же бесконечное, которое в некотором отношении ограничено, является наибольшим в своем порядке, но вне него оно может быть и не наибольшим. Таким образом, хотя в твари в возможности и наличествует бесконечное множество вещей, тем не менее во власти Божией их гораздо больше, чем в возможности наличествует в твари. И точно так же, хотя душа Христа простым умным знанием знает бесконечное количество вещей, тем не менее Бог посредством того же знания, или мышления, знает гораздо больше.

Раздел 4

ВИДИТ ЛИ ДУША ХРИСТА СЛОВО, ИЛИ БОЖЕСТВЕННУЮ СУЩНОСТЬ, ЯСНЕЕ, ЧЕМ ЛЮБАЯ ДРУГАЯ ТВАРЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа не видит Слово совершенней, чем любая другая тварь. В самом деле, совершенство знания зависит от того, что посредствует знанию; так, посредством доказательного силлогизма мы знаем более совершенно, чем посредством диалектического силлогизма. Но все

блаженные, как было показано в первой части (1, 12, 2), созерцают Слово непосредственно в Самой божественной Сущности. Следовательно, душа Христа не видит Слово совершенней, чем любая другая тварь.

Возражение 2. Далее, совершенство видения не превышает способности созерцания. Но разумная способность души, в том числе и души Христа, как явствует из сказанного Дионисием, ниже умственной способности ангела¹⁵. Следовательно, душа Христа не видела Слово совершенней, чем ангелы.

Возражение 3. Далее, Бог видит Свое Слово бесконечно более совершенно, чем душа Христа. Поэтому существует бесконечное количество возможных посредствующих степеней между тем, как Бог видит Свое Слово, и тем, как видит Слово душа Христа. Следовательно, у нас нет оснований утверждать, что душа Христа видит Слово, или божественную Сущность, совершенней, чем любая другая тварь.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что Бог посадил Христа «одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1, 20, 21). Но в этой небесной славе возвышение соответствует совершенству знания Бога. Следовательно, душа Христа видит Бога совершенней, чем любая другая тварь.

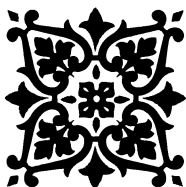
Отвечаю: созерцание божественной Сущности доступно всем блаженным благодаря их причастности божественному свету, который изливается на них из источника Слова Божия, согласно сказанному [в Писании]: «Источник премудрости — Слово Бога всевышнего» (Сир. 1, 5). Но душа Христа, будучи личностно соединена со Словом, гораздо больше, чем любая другая тварь, соединена со Словом Божиим. Поэтому на нее гораздо изобильнее, чем на любую другую тварь, изливается тот свет, в котором Бог созерцается в Своем Слове. И потому она более совершенно, чем все остальные твари, видит Саму первую Истину, каковая суть Сущность Бога, в связи с чем читаем: «И мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца», «полного» не только «благодати», но и «истины» (Ин. 1, 14).

Ответ на возражение 1. Совершенство знания со стороны знаемого зависит от того, что посредствует, а со стороны знаю-

щего — от способности или навыка. По этой причине одно и то же умозаключение в одном и том же посредствующем одни люди видят совершеннее, чем другие. И точно так же исполненная преизобильным светом душа Христа знает божественную Сущность более совершенно, чем любой блаженный, хотя все они созерцают божественную Сущность в ней Самой.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано в первой части (I, 12, 4), созерцание божественной Сущности превосходит естественную способность любой твари. Поэтому степень видения зависит не столько от порядка природы, в котором ангельская природа предшествует человеческой, сколько от порядка благодати, в котором Христос предшествует всем.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (7, 12), вследствие соединения со Словом нет и не может быть большей благодати, чем благодать Христа, и то же самое можно сказать о совершенстве божественного созерцания, хотя теоретически могут существовать и более возвышенные степени, обусловливаемые бесконечностью божественной силы.



О ВПЕЧАТЛЕННОМ, ИЛИ ВСЕЯННОМ, В ДУШУ ХРИСТА ЗНАНИИ

Теперь мы рассмотрим то знание, которое было впечатлено, или всеяно, в душу Христа, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) ведомы ли Христу посредством этого знания все вещи; 2) мог ли Он пользоваться этим знанием путем обращения к представлениям; 3) было ли это знание сопоставительным; 4) о сравнении этого знания с ангельским знанием; 5) было ли оно знанием по навыку; 6) различалось ли оно сообразно различным навыкам.

Раздел 1

ЗНАЛ ЛИ ХРИСТОС ВСЕ ВЕЩИ ПОСРЕДСТВОМ ВПЕЧАТЛЕННОГО, ИЛИ ВСЕЯННОГО, ЗНАНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что посредством этого знания Христос не знал все вещи. В самом деле, это знание было впечатлено в Христа ради совершенства пассивного ума. Но пассивный ум человеческой души не представляется просто потенциальным ко всем вещам, но — только к тем, в отношении которых он может быть приведен к акту своим собственным движителем, активным умом, и именно эти вещи познаются естественным разумом. Следовательно, посредством этого знания Христос не знал то, что не доступно естественному разуму.

Возражение 2. Далее, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», представления относятся к человеческому уму подобно тому, как цвет относится к зрению¹. Но знание бесцветного не принадлежит совершенству способности видения. Поэтому и знание непредставимого, например отделенных субстанций, не принадлежит совершенству человеческого ума. Следовательно,

коль скоро это знание наличествовало в Христе ради совершенства Его умственной души, то похоже на то, что посредством этого знания Он не знал отделенные субстанции.

Возражение 3. Далее, знание единичностей не принадлежит совершенству ума. Следовательно, похоже, что душа Христа посредством этого знания не знала единичности.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «почит на Нем... дух премудрости и разума, дух совета и... ведения» (Ис. 11, 2), то есть все то, через посредство чего можно знать все. Действительно, знание всех божественных вещей принадлежит мудрости, знание всех бестелесных вещей — разумению, знание всех умозаключений — ведению, знание всех практических вещей — совету. Следовательно, похоже, что посредством этого знания Христос знал все вещи.

Отвечаю: как уже было сказано (9, 1), душе Христа приличествовало быть усовершенной посредством актуализации всех ее способностей. Тут нужно иметь в виду, что способность в человеческой душе, как и в любой твари, может быть пассивной двояко: во-первых, в отношении природного действующателя; во-вторых, в отношении первого действующателя, который может привести любую тварь к более возвышенному акту, чем тот, к которому может привести природный действующатель, и ее принято называть способностью твари к покорности. Но обе эти способности души Христовой были приведены к акту посредством божественно впечатленного знания. Следовательно, благодаря этому душа Христа знала: во-первых, все, что только можно знать посредством силы активного человеческого ума, например, все, что принадлежит человеческим наукам; во-вторых, благодаря этому знанию Христос знал все, что человек может знать посредством божественного откровения, а именно все, что принадлежит дару мудрости, или дару пророчества, или любому другому дару Святого Духа, причем душа Христа знала все эти вещи полнее и совершеннее, чем другие. Однако Сущность Божию Он знал не этим знанием, но — только тем, о котором мы говорили выше (10).

Ответ на возражение 1. В этом аргументе идет речь об отношении естественной способности умственной души к ее природному действующателю, а именно активному уму.

Ответ на возражение 2. Человеческая душа в состоянии нынешней жизни, будучи некоторым образом скованной телом и потому не способной мыслить без представлений, не может мыслить отделенные субстанции. Но перестав [странствовать] в нынешней жизни, отделенная душа станет способной, как было показано нами в первой части (I, 89, 1), до известной степени знать отделенные субстанции, и в первую очередь это относится к душам блаженных. Но Христос еще прежде Своих Страстей был не только странником, но и сопричастником, и потому Его душа могла знать отделенные субстанции точно так же, как и отделенная душа.

Ответ на возражение 3. Знание единичностей принадлежит совершенству умственной души со стороны не созерцательного, а практического знания, которое, как сказано в шестой [книге] «Этики», без знания единичностей, в отношении которых осуществляются деятельности, несовершенно². Поэтому, по словам Туллия, рассудительности необходимы воспоминание о прошлых вещах, знание существующих и предвидение будущих. Следовательно, коль скоро Христос благодаря дару совета обладал полнотой рассудительности, Он знал все единичности — и прошлые, и существующие, и будущие.

Раздел 2

МОГ ЛИ ХРИСТОС ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ЭТИМ ЗНАНИЕМ ПУТЕМ ОБРАЩЕНИЯ К ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа не могла мыслить посредством этого знания иначе, как только путем обращения к представлениям, поскольку, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», представления относятся к человеческому уму подобно тому, как цвет относится к зрению³. Но зрительная способность Христа не могла становиться актуальной иначе, как только путем обращения к цвету. Следовательно, Его умственная душа тоже не могла мыслить что-либо иначе, как только путем обращения к представлениям.

Возражение 2. Далее, у души Христовой такая же природа, что и у наших [душ]. Ведь в противном случае Он не принадле-

жал бы к тому же самому виду, что и мы, что противоречило бы словам апостола: «Сделавшись подобным человекам» (Филип. 2, 7). Но наша душа не может мыслить иначе, как только путем обращения к представлениям. Следовательно, не может мыслить иначе и душа Христа.

Возражение 3. Далее, чувства даны человеку в помощь его уму. Поэтому если бы душа Христа могла мыслить без обращения к представлениям, которые возникают в чувствах, то из этого можно было бы заключить, что душа Христа не нуждалась в чувствах, что нелепо. Следовательно, похоже, что душа Христа может мыслить только путем обращения к представлениям.

Этому противоречит следующее: душа Христа знала некоторые вещи, которые не могли быть познаны через посредство чувств, а именно отделенные субстанции. Следовательно, она могла мыслить без обращения к представлениям.

Отвечаю: в состоянии, предшествовавшем Страстям, Христос был одновременно и странником, и сопричастником, что будет подробно разъяснено нами ниже (15, 10). Состояние странника было присуще Ему в первую очередь со стороны подверженного страданиям тела, а состоянием сопричастника Он обладал в первую очередь со стороны души. Но условием души сопричастника является то, что она никоим образом не подчинена телу и не зависит от него, но полностью властвует над ним. Поэтому после воскрешения слава будет изливаться из души в тело. А вот душа человека на земле должна обращаться к представлениям, поскольку она скована телом и в определенной степени подчинена ему и от него зависит. Блаженный же — как до, так и после воскрешения — может мыслить без обращения к представлениям. И это же должно утверждать о душе Христа, который в полной мере обладал способностями сопричастника.

Ответ на возражение 1. То сходство, о котором говорит Философ, просматривается не во всем. Ведь очевидно, что целью зрительной способности является знание всех цветов, тогда как целью умственной способности является не знание всех представлений, а знание [всех] интеллигибельных видов, которые она схватывает через посредство представлений соответственно состоянию нынешней жизни. Поэтому со стороны самих этих способностей сходство есть, а со стороны их конечного состояния — нет. В самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы

находящаяся в различных состояниях вещь достигала присущей ей цели (притом, что она у нее всегда одна) различными способами. Таким образом, зрение ничего не может знать без цвета, а ум в некотором состоянии может знать без представлений, хотя и не без интеллигибельных видов.

Ответ на возражение 2. Хотя душа Христа и обладала той же природой, что и наши души, тем не менее она пребывала в таком состоянии, которым наши души обладают пока не в действительности, а только в надежде, то есть в состоянии разума.

Ответ на возражение 3. Хотя душа Христа могла мыслить без обращения к представлениям, однако она могла также мыслить и путем обращения к представлениям. Следовательно, чувства не были в ней тщетны, тем более что чувства даны человеку не только ради умственного познания, но и ради удовлетворения нужд животной жизни.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЭТО ЗНАНИЕ СОПОСТАВИТЕЛЬНЫМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа не обладала этим знанием посредством сопоставления. Так, по словам Дамаскина, «о совете или выборе в отношении к Христу говорить невозможно»⁴. Но эти вещи нельзя усваивать Христу постольку, поскольку они подразумевают сопоставление и переход от одного к другому. Следовательно, похоже, что в Христе не было никакого сопоставительного, или дискурсивного, знания.

Возражение 2. Далее, человек нуждается в сопоставляющем и переходящем от одного к другому разуме ради познания неизвестного. Но нами уже было сказано (10, 2) о том, что душа Христа знала все. Следовательно, в Нем не было никакого дискурсивного, или сопоставительного, знания.

Возражение 3. Далее, знание в душе Христа было таким же, как и у сопричастников, которые [в Писании] уподоблены ангелам (Мф. 22, 30). Но в ангелах, по словам Дионисия, нет никакого сопоставительного, или дискурсивного, знания⁵. Следовательно, не было никакого дискурсивного, или сопоставительного, знания и в душе Христа.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (5, 4), Христос обладал разумной душой. Но надлежащей деятельностью разумной души является сопоставление и переход от одной вещи к другой. Следовательно, в Христе наличествовало сопоставительное, или дискурсивное, знание.

Отвечаю: знание может быть дискурсивным, или сопоставительным, двояко. Во-первых, со стороны приобретения знания, как это бывает с нами, когда мы от одной вещи приходим к знанию другой, например, от причины к следствию и наоборот. В указанном смысле знание в душе Христа не было дискурсивным, или сопоставительным, поскольку то знание, о котором мы ведем речь, было божественно всеяно, а не приобретено посредством рассуждений. Во-вторых, знание может называться дискурсивным, или сопоставительным, со стороны пользования [им]. Так, время от времени знающие переходят от причины к следствию не для того, чтобы вновь узнать, а для того, чтобы использовать то знание, которым уже обладают. И в этом смысле знание в душе Христа могло быть сопоставительным, или дискурсивным, поскольку с его помощью при желании можно было выводить одно умозаключение из другого, как это имело место в том случае, когда Господь спросил Петра: «Цари земные с кого берут пошлины или подати — с сынов ли своих, или с посторонних?», и услышав ответ Петра: «С посторонних!», Он заключил: «Итак, сыны — свободны» (Мф. 17, 25, 26).

Ответ на возражение 1. Невозможно усвоить Христу ни тот совет, который обусловлен сомнением, ни сущностно предполагающий такой совет выбор, но практическое использование совета может быть усвоено Христу.

Ответ на возражение 2. Этот разум опирается на сопоставление и переход от одного к другому при использовании уже имеющегося знания.

Ответ на возражение 3. Блаженные уподобляются ангелам со стороны даров благодати, но при этом их природы остаются различными. Поэтому блаженным присуще использовать сопоставление и переход от одного к другому, а ангелам — нет.

Раздел 4

БЫЛО ЛИ ЭТО ЗНАНИЕ В ХРИСТЕ БОЛЬШИМ, ЧЕМ ЗНАНИЕ АНГЕЛОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что это знание в Христе не было большим, чем в ангелах. В самом деле, совершенство соразмерно совершенствуемой вещи. Но человеческая душа в порядке природы ниже ангельской природы. Следовательно, коль скоро то знание, о котором мы ведем речь, было впечатлено в душу Христа ради ее совершенства, то похоже на то, что это знание было меньшим, чем то знание, которое делает совершенной природу ангелов.

Возражение 2. Далее, знание Христовой души было в определенной степени сопоставительным, или дискурсивным, чего нельзя сказать о знании ангелов. Следовательно, знание души Христа было меньшим, чем знание ангелов.

Возражение 3. Далее, чем больше знание отвлечено от материи, тем большим оно является. Но знание ангелов больше отвлечено от материи, чем знание души Христа, поскольку душа Христа является актом тела и обращается к представлениям, чего нельзя сказать об ангелах. Следовательно, знание ангелов является большим, чем знание души Христа.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Но видим, что за претерпение смерти увенчан славой и честью Иисус, Который не много был унижен пред ангелами» (Евр. 2, 9), из чего можно сделать вывод, что о Христе можно говорить как об униженном пред ангелами только в отношении претерпения смерти и, следовательно, никак не в отношении знания.

Отвечаю: впечатленное в душу Христа знание можно рассматривать двояко: во-первых, в отношении того, что в нем есть от всевающей причины; во-вторых, в отношении того, что в нем есть от получающего субъекта. Так вот, в отношении первого впечатленное в душу Христа знание превосходнее знания ангелов, причем как с точки зрения количества знаемого, так и с точки зрения несомненности знания, поскольку впечатленный в душу Христа духовный свет намного превосходит тот свет, который

присущ ангельской природе. Но в отношении второго впечатленное в душу Христа знание уступает ангельскому со стороны того способа знания, который присущ человеческой душе, а именно постольку, поскольку оно связано с обращением к представлениям, сопоставлением и переходом от одного к другому.

Сказанного достаточно для **ответа на все возражения**.

Раздел 5

БЫЛО ЛИ ЭТО ЗНАНИЕ [ЗНАНИЕМ] ПО НАВЫКУ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого знания по навыку. В самом деле, мы уже говорили (9, 1) о том, что душе Христа приличествовало обладать наиболее совершенным знанием. Но совершенство актуально существующего знания превосходнее совершенства потенциально существующего знания, или знания по навыку. Поэтому Ему приличествовало знать все вещи актуально. Следовательно, у Него не было знания по навыку.

Возражение 2. Далее, коль скоро навыки определены к актам, знание по навыку, которое никогда не приводится к акту, представляется бесполезным. Но поскольку Христос, как уже было сказано (10, 2), знал все, Он не мог рассматривать все вещи актуально, мысля одну вслед за другой, поскольку бесконечность не может быть пройдена посредством [последовательного] перечисления. Из этого можно было бы заключить, что знание некоторых вещей по навыку оказалось бы для Него бесполезным, каковое утверждение нелепо. Следовательно, Он обладал актуальным знанием, а не знанием по навыку того, что Он знал.

Возражение 3. Далее, знание по навыку является совершенством знающего. Но совершенство возвышеннее того, что оно совершенствует. Таким образом, если бы в душе Христа имелся какой-либо сотворенный навык к знанию, то это бы означало, что сотворенная вещь была возвышеннее души Христа. Следовательно, в душе Христа не было никакого знания по навыку.

Этому противоречит следующее: знание Христа, о котором мы здесь говорим, было соименно нашему знанию, поскольку Его душа принадлежала к тому же виду, что и наши. Но наше знание

по роду является знанием по навыку. Следовательно, знание Христа было знанием по навыку.

Отвечаю: как уже было сказано (4), модус впечатленного в душу Христа знания приличествовал получившему его субъекту. В самом деле, полученное наличествует в получившем сообразно модусу получившего. Затем, согласно своему естественному модусу человеческая душа должна мыслить в одних случаях актуально, а в других — потенциально. Навык же — это то, что посредствует между чистой возможностью и совершенным актом, и при этом пределы и то, что им посредствует, принадлежат к одному и тому же роду. Отсюда очевидно, что естественным модусом человеческой души является получать знание в виде навыка. Следовательно, должно утверждать, что впечатленное в душу Христа знание было знанием по навыку, и Он мог пользоваться им тогда, когда Ему было угодно.

Ответ на возражение 1. В душе Христа наличествовало двоякое знание, и каждое из них было наиболее совершенным в своем роде. Первое превосходило модус человеческой природы; посредством него Он видел Сущность Бога и все, что в Ней, и оно было наиболее совершенным просто. Это знание было знанием не по навыку, а актуальным [знанием] в отношении всего, что Он посредством него знал. А вот второе знание наличествовало в Христе сообразно человеческой природе, то есть постольку, поскольку Он знал вещи через посредство божественно впечатленных в Него видов, и здесь мы ведем речь именно об этом знании. Но это знание было наиболее совершенным не просто, а только в роде человеческого знания, и потому ему не приличествовало быть актуальным всегда.

Ответ на возражение 2. Навыки приводятся к акту по распоряжению воли, поскольку навык — это то, посредством чего мы действуем, когда хотим. Но воля не определяет себя в отношении бесконечного. Однако то, что она актуально не стремится ко всему, не делает ее бесполезной при условии, что она актуально стремится к тому, что приличествует времени и месту. Таким образом, никакой навык не является бесполезным даже тогда, когда все, на что он простирается, не приводится к акту, при том только условии, что то, что приличествует надлежащей цели воли, приводится к акту в должное время и сообразно тому, что относится к делу.

Ответ на возражение 3. Благость и бытие можно понимать двояко: во-первых, просто, и в этом смысле благой и сущей является та субстанция, которая в самой себе обладает благостью и бытием; во-вторых, благость и бытие можно понимать относительно, и в этом смысле благой и сущей может считаться и акциденция — не потому, что она обладает благостью и бытием, а потому, что ее субъект является сущим и благом. Таким образом, знание по навыку лучше и превосходнее души Христа не просто, а относительно, то есть постольку, поскольку вся благость знания по навыку добавлена к благости субъекта.

Раздел Б

РАЗЛИЧАЛОСЬ ЛИ ЭТО ЗНАНИЕ СООБРАЗНО РАЗЛИЧНЫМ НАВЫКАМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в душе Христа наличествовал только один навык к знанию. В самом деле, чем совершеннее знание, тем более оно едино, по каковой причине, как было показано нами в первой части (I, 55, 3), высшие ангелы мыслят посредством наиболее универсальных форм. Но знание Христа было наиболее совершенным, а потому и наиболее единым. Следовательно, оно не различалось сообразно нескольким навыкам.

Возражение 2. Далее, наша вера происходит из знания Христа, в связи с чем читаем: «Взирая на начальника и совершителя веры, Иисуса» (Евр. 12, 2). Но нами уже было сказано (II-II, 4, 6) о том, что существует только один навык к вере во все то, во что верят. Следовательно, в Христе тем более наличествовал только один навык к знанию.

Возражение 3. Далее, знание различается сообразно различию формальностей доступных познанию вещей. Но душа Христа знала все под одной формальностью, а именно божественно всеянным светом. Следовательно, в Христе наличествовал только один навык к знанию.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что на «одном камне», то есть Христе, «семь очей» (Зах. 3, 9). Но под очами подразумевается постигнутое знание. Следовательно,

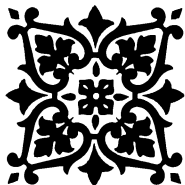
похоже на то, что в Христе наличествовало несколько навыков к знанию.

Отвечаю: как уже было сказано (5), впечатленное в душу Христа знание обладает естественным для человеческой души модусом. Но человеческой душе присуще воспринимать менее универсальные виды, чем те, которые воспринимают ангелы, и потому она познает различные видовые природы посредством различных интеллигибельных видов. В силу этого мы обладаем различными навыками к знанию — ведь существуют различные классы познаваемых вещей, и каждый отдельный их род познается посредством отдельного навыка, поскольку «одна наука имеет дело с одним классом объектов». Следовательно, впечатленное в душу Христа знание различалось сообразно различным навыкам.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (4), знание души Христовой в высочайшей степени совершенно и превосходит знание ангелов в отношении того, что принадлежит ему со стороны дара Божия, но оно уступает знанию ангелов со стороны модуса получателя. Согласно же этому модусу это знание различается сообразно различным навыкам постольку, поскольку оно относится к более частным видам.

Ответ на возражение 2. Наша вера зиждется на первой Истине, и потому Христос является зачинателем нашей веры посредством божественного знания, каковое суть просто одно.

Ответ на возражение 3. Божественно всеянный свет является общей формальностью разумения того, что божественно явлено, подобно тому, как свет активного ума [является общей формальностью разумения] того, что известно по природе. Следовательно, в душе Христа должны наличествовать надлежащие виды единичных вещей для того, чтобы знать каждую из них надлежащим знанием, и точно так же в душе Христа должны наличествовать навыки к знанию, о чем уже было сказано.



О ПРИОБРЕТЕННОМ, ИЛИ ЭМПИРИЧЕСКОМ, ЗНАНИИ ДУШИ ХРИСТА

Здесь мы должны исследовать приобретенное, или эмпирическое, знание души Христа, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) знал ли Христос все вещи посредством этого знания; 2) преуспевал ли Он в этом знании; 3) узнавал ли Он что-либо от человека; 4) воспринимал ли Он что-либо от ангелов.

Раздел 1

ЗНАЛ ЛИ ХРИСТОС ВСЕ ВЕЩИ ПОСРЕДСТВОМ ЭТОГО ПРИОБРЕТЕННОГО, ИЛИ ЭМПИРИЧЕСКОГО, ЗНАНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не знал все вещи посредством этого знания. В самом деле, это знание приобретается опытным путем. Но у Христа не было опыта относительно всего. Следовательно, Он не знал все вещи посредством этого знания.

Возражение 2. Далее, человек обретает знание при помощи чувств. Но не все чувственные вещи были субъектами телесных чувств Христа. Следовательно, Христос не знал все вещи посредством этого знания.

Возражение 3. Далее, постижение знания зависит от доступных познанию вещей. Поэтому если бы Христос знал все вещи посредством этого знания, то Его приобретенное знание было бы равно Его всеявному и блаженному знанию, каковое

утверждение нелепо. Следовательно, Христос не знал все вещи посредством этого знания.

Этому противоречит следующее: в душе Христа не было ничего несовершенного. Но если бы Он не знал все вещи посредством этого знания, то оно было бы несовершенным, поскольку то, что может быть дополнено, несовершенно. Следовательно, Христос посредством этого знания знал все вещи.

Отвечаю: приобретенное знание, как уже было сказано (9, 4), должно было присутствовать в душе Христа по причине активного ума, а именно ради того, чтобы тот мог осуществлять свою деятельность, которая состоит в актуализации интеллигибельных [видов], равно как и впечатленное, или всеянное, знание должно было присутствовать в душе Христа ради совершенства пассивного ума. Затем, подобно тому, как пассивным мы называем тот ум, благодаря которому «все есть в возможности», точно так же активным мы называем тот ум, благодаря которому «все есть в акте», о чем читаем в третьей [книге трактата] «О душе»¹. Следовательно, подобно тому, как посредством всеянного знания душа Христа знала все вещи, в отношении которых пассивный ум так или иначе находится в возможности, точно так же посредством приобретенного знания она знала все, что только может быть познано благодаря действию активного ума.

Ответ на возражение 1. Знание вещи может быть приобретено не только из опыта в отношении самой вещи, но и из опыта в отношении других вещей, поскольку благодаря силе света своего активного ума человек может к разумению следствий приходить от причин, причин — от следствий, подобного — от подобного, противоположного — от противоположного. Поэтому хотя у Христа и не было опыта относительно всего, тем не менее он пришел к знанию всех вещей от того, относительно чего Он обладал опытом.

Ответ на возражение 2. Хотя не все чувственные вещи были субъектами телесных чувств Христа, однако некоторые из них были таковыми, и от них Он мог приходить к знанию других вещей посредством превосходящей силы Своего ума так, как об этом уже было сказано в предыдущем ответе. К тому же, наблюдая за небесными телами, Он мог постигать их силы и следствия, которые они обуславливают в тех здешних нижних вещах, которые не

были субъектами Его чувств. И точно так же Он мог приходить к знанию каких-то одних вещей от знания каких-то других.

Ответ на возражение 3. Посредством этого знания душа Христа знала все вещи не просто, а так, как они могут быть познаны в свете активного человеческого ума. Поэтому посредством этого знания Он не знал ни сущности отделенных субстанций, ни прошлые, существующее или будущие единичности, которые, однако, Он знал посредством всеянного знания, о чем уже было сказано (11).

Раздел 2

ПРЕУСПЕВАЛ ЛИ ХРИСТОС В ПРИОБРЕТЕННОМ, ИЛИ ЭМПИРИЧЕСКОМ, ЗНАНИИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не преуспевал в этом знании. Ведь подобно тому, как Христос знал все посредством Своих блаженного и всеянного знаний, точно так же он знал все посредством Своего приобретенного знания, что очевидно из вышесказанного (1). Но в двух первых знаниях Он не преуспевал. Следовательно, не преуспевал и в этом.

Возражение 2. Далее, возрастание свойственно несовершенному, поскольку к совершенному ничего добавить нельзя. Но мы не вправе предполагать наличие в Христе несовершенного знания. Следовательно, Христос не преуспевал в этом знании.

Возражение 3. Далее, по словам Дамаскина, те, «которые говорят, что Христос преуспевал в премудрости и благодати так, как если бы получал приращение их, не почитают соединения в ипостаси»². Но нежелание почитать это соединение является нечестьем. Следовательно, нечестиво утверждать, что Его приобретенное знание возрастало.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Иисус же преуспевал в премудрости, и в возрасте, и в благодати у Бога и человеков»³ (Лк. 2, 52); и Амвросий говорит, что «Он преуспевал в человеческой мудрости». Но человеческой является та мудрость, которая приобретается человеческим способом, то есть посредством света активного ума. Следовательно, Христос в этом знании преуспевал.

Отвечаю: преуспевание в знании бывает двояким: одно — в сущности, а именно постольку, поскольку возрастает навык к знанию; другое — в следствии, как, например, когда кто-либо с одним и тем же навыком к знанию сперва доказывает кому-либо какие-то незначительные истины, а затем — более важные и с более пронизательными умозаключениями. Так вот, очевидно, что в этом втором смысле Христос вместе с возрастом преуспевал в знании и благодати, поскольку, возрастая, Он соделывал все большие дела и являл все большие знание и благодать.

Но что касается навыка к знанию, то очевидно, что Его навык к всеянному знанию не возрастал, поскольку Он от начала обладал совершенным всеянным знанием всех вещей. Тем более не могло возрастать Его блаженное знание — ведь еще в первой части (I, 14, 15) нами было показано, что Его божественное знание возрастать не могло. Таким образом, если бы в душе Христа, как представлялось некоторым⁴, а в свое время — и мне, не было никакого навыка к приобретенному знанию сверх навыка к знанию всеянному, то из этого бы следовало, что в Христе не было такого знания, которое могло возрастать в сущности, но — только [такое, которое могло возрастать] в опыте, то есть посредством сопоставления всеянных интеллигибельных видов с представлениями. Поэтому они утверждали, что знание Христа прирастало опытом, например, посредством сопоставления всеянных интеллигибельных видов с тем, что Он впервые воспринял посредством чувств. Однако самая мысль о том, что Христу недоставало какого-либо естественного интеллигибельного действия, кажется недостойной, и коль скоро абстрагировать интеллигибельные виды из представлений является естественным действием активного ума человека, то надлежит усваивать это действие и Христу. Из этого следует, что в душе Христа наличествовал навык к знанию, который мог бы возрастать посредством этого абстрагирования видов так, как это делает активный ум, который после абстрагирования из представлений первого интеллигибельного вида может абстрагировать второй, за ним — третий и так далее.

Ответ на возражение 1. Всеянное и блаженное знания Христовой души были следствиями действующателя бесконечной силы, которая могла производить сразу все, и потому Христос в этих знаниях не преуспевал, поскольку от начала обладал ими в совершенстве. А вот приобретенное знание Христа обуслов-

ливалось активным умом, который производит все не сразу, а последовательно, и потому этим знанием Христос знал все не от начала, но [познавал] последовательно и со временем, то есть [знал все] в Своем совершенном возрасте, что явствует из слов евангелиста о том, что Он одновременно преуспевал «и в премудрости, и в возрасте».

Ответ на возражение 2. Даже то знание, которое всегда совершенно здесь и сейчас, не всегда совершенно просто и по сравнению с природой, и потому оно может возрастать.

Ответ на возражение 3. Эти слова Дамаскина сказаны о тех, которые настаивали на приращении знания Христа в абсолютном смысле, то есть имели в виду любое Его знание, и в первую очередь — знание всеянное, которое в душе Христа было обусловлено соединением со Словом. Но они не относятся к приращению того знания, которое обуславливалось природным действователем.

Раздел 3

УЗНАВАЛ ЛИ ХРИСТОС ЧТО-ЛИБО ОТ ЧЕЛОВЕКА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос узнал кое-что и от человека. Ведь сказано же [в Писании], что «нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их» (Лк. 2, 46). Но спрашивать и слушать свойственно ученику. Следовательно, Христос узнал кое-что и от человека.

Возражение 2. Далее, приобретать знание посредством обучения у человека представляется более возвышенным, чем приобретать его от чувственных вещей, поскольку в душе обучающего интеллигибельные виды актуальны, тогда как в чувственных вещах интеллигибельные виды находятся только в возможности. Но Христос, как было показано выше (2), приобретал эмпирическое знание от чувственных вещей. Следовательно, Он тем более мог приобретать знание, узнавая кое-что от людей.

Возражение 3. Далее, посредством эмпирического знания, как было показано выше (2), Христос не знал все от начала, а преуспевал в нем. Но всякий, слушающий означающие нечто слова, может узнать кое-что из того, что еще не знает. Следо-

вательно, и Христос мог узнавать от людей кое-что из того, что Он посредством этого знания прежде не знал.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников» (Ис. 42, 6). Но свет не учится, а учит. Следовательно, Христос не приобретал знания посредством обучения у какого-либо человека.

Отвечаю: первое начало движения в любом роде не движется тем же самым видом движения само, равно как и первое начало изменения само не изменяется. Затем, Христос установлен Богом Главою Церкви, более того, как было показано выше (8, 3), Главой всех людей, чтобы все не только могли обретать чрез Него благодать, но и чтобы все могли получать от Него учение Истины. Поэтому Сам Он о Себе говорит: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об Истине» (Ин. 18, 37). Следовательно, Его достоинство таково, что Ему не приличествовало быть обучаемым каким-либо человеком.

Ответ на возражение 1. Как говорит Ориген, «Господь спрашивал не для того, чтобы узнать, а для того, чтобы, вопрошая, преподавать. Ведь что является источником знания, как не вопрос и разумный ответ». Поэтому в евангельском тексте далее сказано, что «все, слушавшие Его, дивились разуму и ответам Его».

Ответ на возражение 2. Всякий, кто учится у человека, получает знание не непосредственно от находящихся в уме учителя интеллигибельных видов, а через посредство чувственных слов, которые являются знаками интеллигибельных идей. Но подобно тому, как образованные человеком слова являются знаками его умного знания, точно так же образованные Богом твари являются знаками Его премудрости, в связи с чем читаем, что Бог «излил» премудрость «на все дела Свои» (Сир. 1, 9). Следовательно, насколько лучше быть обучаемым Богом, чем человеком, настолько же лучше обретать знание от чувственных тварей, чем от обучения человеком.

Ответ на возражение 3. Иисус, как было показано выше (2), преуспевал в эмпирическом знании так же, как и в возрасте. Затем, есть возраст, в котором подобает познавать посредством открытий, и есть возраст, в котором подобает познавать посредством обучения. Но Господь не делал того, что не подобало Его возрасту, и потому Он не слушал наставлений относительно

учения до тех пор, пока Ему приличествовало преуспевать в этом знании опытным путем. Поэтому Григорий говорит, что «на двенадцатый год от роду Он соблаговолил начать вопрошать земных людей, поскольку согласно предписанию разума слову учения приличествует внимать по наступлении совершенного возраста».

Раздел 4

ПОЛУЧАЛ ЛИ ХРИСТОС ЗНАНИЕ ОТ АНГЕЛОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос получал знание от ангелов. Ведь сказано же [в Писании], что «явился же Ему ангел с небес и укреплял Его» (Лк. 22, 43). Но мы укрепляемся успокаивающими нас словами наставника, согласно сказанному [в Писании]: «Вот, ты наставлял многих, и опустившиеся руки поддерживал, падающего восставляли слова твои» (Иов. 4, 3, 4). Следовательно, ангелы наставляли Христа.

Возражение 2. Далее, Дионисий говорит: «Так, я вижу, что и Сам Иисус, пресущественно сущий Виновник пренебесных существ, принявший наше естество без всякой перемены [Божества], с покорностью подчиняет Себя распоряжениям Бога-Отца, приводимым в исполнение ангелами»⁵. Следовательно, похоже на то, что Христос желал покоряться распоряжениям божественного Закона, в которых люди наставляются ангелами.

Возражение 3. Далее, в порядке природы человеческое тело подчинено небесным телам, а человеческий ум — ангельским умам. Но тело Христа было подчинено воздействиям небесных тел, поскольку Он переносил и летний зной, и зимнюю стужу, и другие человеческие претерпевания. Следовательно, Его человеческий ум тоже был подчинен освещению небесных духов.

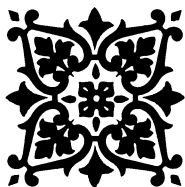
Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что «высочайшие ангелы удостоены быть наставляемыми Иисусом как чрез непосредственное участие в познании божественных Его дел, так и от принятой для нас плоти, имея ближайшее общение с Ним»⁶. Но нельзя одновременно наставляться и наставлять. Следовательно, Христос не получал знание от ангелов.

Отвечаю: коль скоро человеческая душа занимает промежуточное положение между духовными субстанциями и телесными вещами, она по природе может совершенствоваться двояко. Во-первых, тем знанием, которое извлекается из чувственных вещей; во-вторых, тем знанием, которое всевается светом духовных субстанций. Но в том и другом отношении душа Христа была приведена к совершенству: во-первых, тем эмпирическим знанием чувственных вещей, для которого не требуется никакого ангельского света, но вполне достаточно света активного ума; во-вторых, более возвышенным впечатлением от того всеянного знания, которое Он получил непосредственно от Бога. В самом деле, подобно тому, как Его душа была соединена со Словом в единую личность сверхъестественным образом, точно так же и исполнена она была знанием и благодатью Словом Самого Бога, а не так, как это обычно все людям, и не при помощи ангелов, в которых, по словам Августина, от самого их начала знание было всеяно Словом⁷.

Ответ на возражение 1. Это укрепление ангелом происходило не ради Его наставления, а ради засвидетельствования истинности Его человеческой природы. Поэтому Беда говорит, что «свидетельством обеих природ является сказанное об ангелах, что они и служили Ему, и укрепляли Его. Ведь Творец не нуждается в помощи Своих тварей, но, став человеком, Он ради нашей пользы скорбел и ради нашей же пользы был укрепляем», а именно ради того, чтобы укрепить нашу веру в Воплощение.

Ответ на возражение 2. Дионисий говорит, что Христос подчинялся ангельским наставлениям не ради Себя, а ради того, что имело с Ним быть в Воплощении, а также ради заботы о Нем в Его детские годы. Поэтому несколько ниже он прибавляет, что «чрез ангелов было возведено Иосифу предопределенное Отцом бегство Сына в Египет и возвращение оттуда в Иудею».

Ответ на возражение 3. Сын Божий принял способное страдать тело и совершенную в знании и благодати душу, о чем речь у нас впереди (14, 1). Поэтому Его тело было должным образом подчинено воздействиям небесных тел, но Его душа не была подчинена воздействиям небесных духов.



О МОГУЩЕСТВЕ ДУШИ ХРИСТОВОЙ

Теперь нам предстоит рассмотреть могущество души Христа, под каким заглавием наличествует четыре пункта: 1) обладал ли Он всемогуществом просто; 2) обладал ли Он всемогуществом в отношении телесных тварей; 3) обладал ли Он всемогуществом в отношении собственного тела; 4) обладал ли Он всемогуществом в том, что касается исполнения собственной воли.

Раздел 1

ОБЛАДАЛА ЛИ ДУША ХРИСТА ВСЕМОГУЩЕСТВОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа обладала всемогуществом. Так, Амвросий, комментируя слова [из евангелия от Луки] (Лк. 1, 32), говорит, что «могущество, которым Сын Божий обладал по природе, во времени имел обрести и Человек». Но это, похоже, в первую очередь сказано о душе, поскольку она суть главная часть человека. Следовательно, коль скоро Сын Божий обладал всемогуществом от вечности, то похоже на то, что душа Христа получила всемогущество во времени.

Возражение 2. Далее, как бесконечно могущество Божие, точно так же [бесконечно] и Его знание. Но душа Христа, как было показано выше (10, 2), тем или иным способом знала все то, что знает Бог. Следовательно, Он обладал всей полнотой могущества, и потому Он был всемогущим.

Возражение 3. Далее, душа Христа обладает всем знанием. Но знание является или практическим, или созерцательным. Следовательно, Он обладает практическим знанием того, что

Он знает, то есть Он знает, как делать то, что Он знает, и потому дело представляется так, что Он может делать все.

Этому противоречит следующее: то, что присуще Богу, не может быть присущим какой-либо твари. Но Богу присуще быть всемогущим, согласно сказанному [в Писании]: «Он — Бог мой (и прославлю Его)», и далее: «Всемогущий — имя Ему» (Исх. 15, 2, 3). Следовательно, душа Христа, будучи сотворенной, не обладает всемогуществом.

Отвечаю: как уже было сказано (2, 1; 10, 1), в тайне Воплощения соединение в личности сохранило различие природ, так что каждая природа удержала принадлежащие ей свойства. Затем, активное начало вещи последует являющейся началом действия форме. Но форма вещи является либо самой ее природой, как это имеет место в простых вещах, либо же — составной частью ее природы, как это имеет место в том, что составлено из материи и формы.

Таким образом, всемогущество проистекает, если так можно выразиться, из божественной Природы. В самом деле, коль скоро божественная Природа, как явствует из сказанного Дионисием, есть не что иное, как беспредельное бытие Божие¹, она обладает активной властью над всем, что только может иметь природу сущего, что [собственно и] означает всемогущество (это подобно тому, как любая вещь обладает активной властью над теми вещами, на которые простирается совершенство ее природы, например, горячее — нагревать). Следовательно, коль скоро душа Христа является частью человеческой природы, она не имеет возможности быть всемогущей.

Ответ на возражение 1. Посредством соединения с Лицом Человек во времени получил то всемогущество, которым Сын Божий обладает от вечности. Следствием этого соединения явилось то, что как Человека называют Богом, точно так же Его называют и всемогущим, то есть не потому, что [Его] всемогущество (как и Его Божество) отличается от всемогущества Сына Божия, а потому, что есть только одно Лицо Бога и человека.

Ответ на возражение 2. Некоторые говорили, что знание и активная власть не соразмерны, поскольку активная власть имеет свое начало в самой природе вещи (и рассматриваем мы ее как то, что исходит от действующателя), тогда как самая сущ-

ность или форма знающего не всегда обладает знанием (ведь знать можно вследствие уподобления познающего познаваемому посредством воспринятого вида). Но этот довод не представляется убедительным, поскольку мы можем не только мыслить посредством полученного от другого подобия, но и действовать посредством полученной от другого формы, как [например] когда нагревают воду или железо посредством заимствованной у огня теплоты. Следовательно, не существует такой причины, по которой душа Христа, будучи способна знать все посредством впечатленных в нее Богом подобий всех вещей, не может делать эти же вещи посредством тех же подобий.

Поэтому далее нам надлежит принять во внимание то обстоятельство, что воспринимаемое более низкой природой от более возвышенной находится [в первой] более низким способом; так, воспринятая водой теплота уже не имеет того совершенства и силы, которыми она обладала в огне. Таким образом, коль скоро душа Христа по сравнению с божественной Природой является низшей природой, подобия вещей не обладают в душе Христа теми совершенством и силой, которыми они обладают в божественной Природе. Следовательно, знание души Христа уступает божественному знанию как в том, что касается способа знания, поскольку Бога знает более совершенно, чем душа Христа, так и в том, что касается количества знаемых вещей, поскольку душа Христа не знает все то, что может соделать Бог из того, что Он знает простым умным знанием, хотя она и знает все то, что было, есть и будет из того, что Бог знает знанием видения. И точно так же подобия всеянных в душу Христа вещей не равносильны божественной силе в действии, то есть так, чтобы делать все то, что может соделать Бог, или соделывать таким же образом, как соделывает Бог, Который действует с бесконечной силой, на которую не способна ни одна тварь. Затем, нет такой вещи, в том или ином знании которой нуждается бесконечная сила, хотя она и обладает определенным видом знания, притом что есть вещи, которые могут быть сделаны только бесконечной силой, например твари и тому подобное, как это явствует из того, что было показано нами в первой части (I, 45). Таким образом, душа Христа, которая, будучи сотворенной, по своей силе конечна, может знать все, хотя и не по-всякому, однако она не может делать все, что свойственно только природе всемогущества, и помимо всего прочего она не может сотворить самую себя.

Ответ на возражение 3. Душа Христа обладает как практическим, так и созерцательным знанием, однако из этого вовсе не следует, что она обладает практическим знанием обо всем том, относительно чего она обладает созерцательным знанием. И так это потому, что для созерцательного знания бывает достаточно просто созерцания, или уподобления, знающего знаемой вещи, тогда как для практического знания необходима действенность находящихся в уме форм вещей. Но обладать формой и впечатлять эту форму во что-то иное есть нечто большее, чем просто обладать формой; так, быть просветленным и просветлять есть нечто большее, чем просто быть просветленным. Следовательно, душа Христа обладает созерцательным знанием творения, поскольку ей известен модус божественного творения, но она не обладает практическим знанием этого модуса, поскольку не обладает знанием действенности творения.

Раздел 2

ОБЛАДАЛА ЛИ ДУША ХРИСТА ВСЕМОГУЩЕСТВОМ В ОТНОШЕНИИ ИЗМЕНЕНИЙ В ТВАРЯХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа обладала всемогуществом в отношении изменений в тварях. Ведь Он же Сам сказал: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). Но под «небом и землей» понимается все сотворенное, как это явствует из слов [Писания]: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). Следовательно, похоже на то, что душа Христа обладала всемогуществом в отношении изменений в тварях.

Возражение 2. Далее, душа Христова по своему совершенству превосходит все сотворенное. Затем, всякая тварь может быть подвигнута другой тварью; так, Августин говорит, что «каким образом в должном порядке тела более грубые и низкие управляются посредством тел более тонких и высших, таким же образом все тела управляются духом жизни, дух неразумной жизни — духом жизни разумной, отступившийся и прегрешающий дух жизни разумной — духом разумной жизни благочестивым и праведным»². Но душа Христа, по словам Дионисия, движет наивысшие духи, просвещая их³. Следовательно, похоже, что

душа Христа обладает всемогуществом в отношении изменений в тварях.

Возражение 3. Далее, душа Христа была исполнена в высшей степени сверхъестественной, или чудесной, благодати. Но всякое изменение в твари может быть следствием сверхъестественной благодати; так, по словам Дионисия, чудесным образом были изменены даже орбиты небесных тел. Следовательно, душа Христа обладала всемогуществом в отношении изменений в тварях.

Этому противоречит следующее: изменять твари подобает Тому, Кто их сохраняет. Но это приличествует одному только Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Держа все словом силы Своей» (Евр. 1, 3). Поэтому только Бог обладает всемогуществом в отношении изменений в тварях и, следовательно, это не подобает душе Христа.

Отвечаю: здесь надобно провести двоякое различие. Первое из них относится к изменению в тварях, которое бывает трояким. Во-первых, естественным, и оно естественно производится надлежащим действователем; во-вторых, чудесным, и оно производится сверхъестественным действователем сверх обычного для природы порядка и следования, например воскрешение умершего; в-третьих, то, посредством которого любая тварь может быть обращена в ничто. Второе различие должно провести в отношении души Христа, которую можно рассматривать двояко. Во-первых, в ее надлежащей природе совместно с ее естественной или благодатной силой; во-вторых, как орудие Слова Божия, лично соединенное с Ним.

Так вот, если мы говорим о душе Христа в ее надлежащей природе совместно с ее естественной или благодатной силой, то она обладала силой обуславливать те следствия, которые присущи душе (например, управлять телом и направлять человеческие действия, а еще — благодаря полноте благодати и знания — просвещать все утратившие совершенство разумные твари), тем способом, который приличествует разумной твари. Но если мы говорим о душе Христа как о соединенном со Словом Его орудии, то она обладала инструментальной силой производить все чудесные изменения, предопределенные к цели Воплощения, а именно устройению всего небесного и земного (Еф. 1, 10). Что

же касается того изменения в тварях, посредством которого они могут быть обращены в ничто, то оно аналогично их сотворению, посредством которого они были обращены из ничто. Следовательно, коль скоро один только Бог может сотворить [из ничто], точно так же только Он может и обратить твари в ничто, и только Он сохраняет их в бытии, чтобы они не обратились в ничто. Поэтому нам надлежит говорить, что душа Христа не обладала всемогуществом в отношении изменений в тварях.

Ответ на возражение 1. Как говорит Иероним, «власть дана Тому», то есть Христу как человеку, «Кто перед тем был распят, погребен и затем вновь воскрес». Затем, о власти говорят как о данной Ему по причине того соединения, в силу которого, как было показано выше (1), Человека считают всемогущим. И хотя, как говорит Ремигий, ангелы знали об этом прежде Воскресения, однако люди узнали об этом после Воскресения. Но [как говорит Гуго Сен-Викторский] «о вещах говорят как о случившихся тогда, когда об этом становится известно». Поэтому Господь говорит, что Ему дана «всякая власть на небе и на земле», после [Своего] Воскресения.

Ответ на возражение 2. Хотя всякая тварь изменяется какой-то другой тварью, за исключением, конечно, наивысшего ангела (впрочем, и он может быть просвещен душой Христа), однако не каждое изменение, которое может быть произведено в твари, может быть произведено тварью, поскольку некоторые изменения могут быть произведены только Богом. Тем не менее все изменения, которые могут быть произведены в тварях, могут быть произведены душой Христа не в надлежащей ей природе и власти (поскольку некоторые из этих изменений не связаны с душой ни в порядке природы, ни в порядке благодати), а как орудием Слова.

Ответ на возражение 3. Как было показано во второй части (II-II, 178, 1), благодать соделывать чудеса сообщается душам святых таким образом, чтобы эти чудеса производились не их, а божественной силой. И [именно] эта благодать была дарована душе Христа наиболее превосходным образом, то есть так, чтобы Он мог не только соделывать чудеса, но и сообщать эту благодать другим. Поэтому [в Писании] сказано, что «призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами (чтобы изгонять их, и врачевать всякую болезнь и всякую немощь)» (Мф. 10, 1).

Раздел 3

**ОБЛАДАЛА ЛИ ДУША ХРИСТА ВСЕМОГУЩЕСТВОМ
В ОТНОШЕНИИ ЕГО СОБСТВЕННОГО ТЕЛА?**

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа обладала всемогуществом в отношении Его собственного тела. Так, Дамаскин говорит, что «все естественное во Христе не предваряло Его хотения: по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер»⁴. Но Бог называется всемогущим постольку, поскольку Он «творит все, что хочет» (Пс. 113, 11). Следовательно, похоже, что душа Христа обладала всемогуществом в отношении естественной деятельности тела.

Возражение 2. Далее, человеческая природа в Христе была совершеннее, чем в Адаме, который благодаря той изначальной правосудности, которая имела место в состоянии невинности, обладал полностью подчиненным душе телом, так что с телом не могло случиться ничего такого, что было бы противно желанию души. Следовательно, Христос тем более обладал всемогущей в отношении Его тела душой.

Возражение 3. Далее, как было показано в первой части (I, 117, 3), тело естественным образом изменяется представлениями души, причем тем больше, чем более сильным является представление. Но душа Христа обладала в наивысшей степени совершенной силой всех способностей, в том числе и [силой] воображения. Следовательно, душа Христа обладала всемогуществом в отношении Его собственного тела.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «Он должен был во всем уподобиться братьям» (Евр. 2, 17), и в первую очередь в том, что касается вещей, относящихся к состоянию человеческой природы. Но к состоянию человеческой природы относится то, что здоровье тела, его питание и рост не подчиняются предписаниям разума или воли, поскольку естественные вещи подчинены только Богу, Творцу природы. Поэтому они не были подчинены [и душе] Христа. Следовательно, душа Христа не была всемогущей в отношении Его собственного тела.

Отвечаю: как уже было сказано (2), душу Христа можно рассматривать двояко. Во-первых, в ее надлежащей природе и силе, и в этом смысле она, не бывши способной изменять образ действий и порядок природы внешних тел, также не была способной изменять и естественные расположения собственного тела, поскольку по своей природе душа относится к телу установленным образом. Во-вторых, душу Христа можно рассматривать как орудие, соединенное в личности со Словом Божиим, и в этом смысле всякое расположение Его тела было полностью Ему подвластно. Однако поскольку силу действия надлежит усваивать не орудию, а главному действователю, то и это всемогущество надлежит усваивать скорее Слову Божию, чем душе Христа.

Ответ на возражение 1. Дамаскин выразился так, имея в виду божественную волю Христа, поскольку несколько ранее он говорит, что «по благоволению божественной воли, плоти позволялось страдать и совершать то, что ей свойственно»⁵.

Ответ на возражение 2. Свойством той изначальной правосудности, которой обладал Адам в состоянии невинности, было не то, что человеческая душа была наделена властью преобразования тела в любую форму, а то, что она могла оберегать его от какой бы то ни было порчи. Впрочем, Христос при желании мог бы принять и такую власть. Но так как у человека может быть [только] три состояния, а именно невинности, греховности и славы, то подобно тому, как от состояния славы Он принял разумение, а от состояния невинности — свободу от греха, точно так же от состояния греховности Он принял необходимость перенесения наказаний нынешней жизни, о чем будет сказано ниже (14, 2).

Ответ на возражение 3. Если представление достаточно сильно, то в некоторых случаях тело повинуетея естественным образом, например, падает с высоко поднятой балки, поскольку воображение, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», формируется для того, чтобы служить началом пространственного движения⁶. Это же относится и к изменениям температуры [тела] и их следствиям, поскольку движимые сердцем душевные страсти по природе связаны с воображением, и таким вот образом волнение духа обуславливает телесное изменение. Но другие телесные расположения, которые по природе никак не связаны с представлениями, например форма руки или ноги и тому подобное, не изменяются представлениями, сколь бы сильными они ни были.

Раздел 4

**ОБЛАДАЛА ЛИ ДУША ХРИСТА ВСЕМОГУЩЕСТВОМ
В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ИСПОЛНЕНИЯ ЕГО ВОЛИ?**

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа не обладала всемогуществом в том, что касается исполнения Его воли. Так, [в Писании] сказано, что Христос, «войдя в дом, не хотел, чтобы кто узнал, — но не мог утаиться» (Мк. 7, 24). Следовательно, Он не всегда мог добиться желаемого.

Возражение 2. Далее, как было показано в первой части (1, 19, 12), обозначением воли служит пожелание [или волеизъявление]. Но Господь желал, чтобы делалось то-то и то-то, а делалось нечто противоположное; так, читаем, что Иисус строго наказал тем, кому открыл глаза: «Смотрите, чтобы никто не узнал!» — а они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той» (Мф. 9, 30, 31). Следовательно, Он не всегда мог добиться желаемого.

Возражение 3. Далее, человек не просит другого о том, что он может сделать сам. Но Господь умолял Отца, испрашивая то, что Он желал, о чем читаем: «Взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу» (Лк. 6, 12). Следовательно, Он не всегда мог добиться желаемого.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «невозможно, чтобы воля Спасителя не была исполнена, равно как и невозможно, чтобы Он пожелал то, чего, как Ему ведомо, не должно быть».

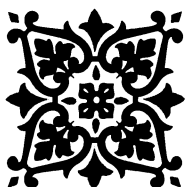
Отвечаю: желание души Христа было двояким. Во-первых, [она желала] то, что должно было быть исполнено Им Самим, и в этом смысле нам надлежит утверждать, что Он мог соделать все, что пожелает, поскольку Ему со стороны Своей мудрости не приличествовало желать Самому соделывать то, что не было подчинено Его воле. Во-вторых, Он желал, чтобы вещи были исполнены божественной силой, например воскрешение Его тела и подобного рода чудесные дела, которые, как было показано выше (2), Он не мог обуславливать посредством собственной силы иначе, как только в качестве орудия Божества.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, «что произо-

шло, о том и надлежит говорить как о желаемом Христом. В самом деле, следует заметить, что это случилось в землях язычников, проповедовать которым время еще не настало. С другой стороны, было бы несправедливо отвергнуть то, что было побуждено верой. Таким образом, Он не желал объявлять о Себе Сам, однако желал быть обнаруженным, и потому произошло именно так». А еще можно сказать, что это желание Христа относилось не к тому, что имело быть исполнено Им, а к тому, что имело быть исполнено другими, что не было подчинено Его человеческой воле. Поэтому в письме папы Агапия, которое было одобрено Шестым собором⁷, сказано: «Когда Он, Создатель и Избавитель всего, желал утаиться и не мог, то не должно ли это относить исключительно к Его человеческой воле, которую Он соизволил принять во времени?».

Ответ на возражение 2. По словам Григория, «Господь, наказав никому не сообщать о Своих чудесах, этим преподавал урок следовавшим за Ним ученикам, что хотя им и надлежит стараться скрывать свои добродетели, тем не менее они должны стать известными вопреки их желанию, дабы другие из их примера могли извлекать для себя пользу»⁸. Таким образом, это пожелание явило Его волю избегать людской славы, согласно сказанному [в Писании]: «Я не ищу Моей славы» (Ин. 8, 50). Тем не менее Он безусловно желал, и в первую очередь посредством Своей божественной воли, чтобы о Его чудесных делах стало известно ради блага других.

Ответ на возражение 3. Христос молился и о том, что имело произойти по божественной воле, и о том, что Ему Самому надлежало исполнить по Своей человеческой воле, поскольку способности и деятельности Христовой души зависели от Бога, Который «производит во всем и хотение и действие»⁹ (Филип. 2, 13).



О ПРИНЯТЫХ СЫНОМ БОЖИИМ ТЕЛЕСНЫХ ИЗЪЯНАХ

Далее мы исследуем изъяны, принятые в человеческой природе Христом: во-первых, изъяны тела; во-вторых, изъяны души.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) должен ли был Сын Божий вместе с человеческой природой принять и изъяны тела; 2) принял ли Он обязательность быть субъектом этих изъянов; 3) обусловил ли Он эти изъяны; 4) принял ли Он все эти изъяны.

Раздел 1

ДОЛЖЕН ЛИ БЫЛ СЫН БОЖИЙ ВМЕСТЕ С ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДОЙ ПРИНЯТЬ И ИЗЪЯНЫ ТЕЛА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сын Божий не должен был принять человеческую природу вместе с изъянами тела. В самом деле, подобно тому, как Его душа личностно соединена со Словом Божиим, точно так же [соединено] и Его тело. Но душа Христа, как уже было сказано (7, 9), была исполнена совершенством истины и благодати. Следовательно, и Его тело тоже должно было быть совершенным во всем и не содержать в себе никакого изъяна.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (9, 2) о том, что душа Христа видела Слово Божие тем видением, которым видят блаженные, и потому душа Христа была блаженной. Но блаженство души прославляет тело, поскольку, по словам Августина, «Бог сотворил природную душу столь сильной, что от полноты ее блаженства в куда более низкую природу», то есть тело, «изливается пусть и не само блаженство, присущее блаженному наслаждению и видению, но — полнота здоровья», то

есть сила не подвергаться порче. Следовательно, тело Христа не было подвержено порче и не имело никакого изъяна.

Возражение 3. Далее, наказание является следствием преступления. Но Христос не совершил никакого преступления, согласно сказанному [в Писании]: «Он не сделал никакого греха» (1 Петр. 2, 22). Следовательно, в Нем не должно быть никаких телесных изъянов, каковые суть наказания.

Возражение 4. Кроме того, благоразумный человек никогда не примет то, что будет препятствовать ему в достижении надлежащей цели. Но телесные изъяны, похоже, препятствовали в достижении цели Воплощения, причем многими способами. Во-первых, потому, что эти немощи удерживали людей от Его признания, согласно сказанному [в Писании]: «[Не было в Нем вида] который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни — и мы отвращали от Него лицо свое, Он был презираем — и мы ни во что ставили Его» (Ис. 53, 2, 3). Во-вторых, потому, что не были удовлетворены просьбы [святых] отцов, от имени которых сказано: «Восстань, восстань, облекись крепостью, мышца Господня!» (Ис. 51, 9). В-третьих, потому, что преодолеть дьявольские козни и уврачевать человеческие слабости представляется более уместным скорее посредством силы, чем слабости. Следовательно, похоже на то, что Сыну Божию не приличествовало вместе с человеческой природой принять немощи и изъяны тела.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Как Сам Он претерпел, был искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2, 18). Но Он пришел для того, чтобы нам помочь. Поэтому Давид говорит о Нем: «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя» (Пс. 120, 1). Следовательно, Сыну Божию приличествовало принять подчиненную человеческим немощам плоть, чтобы в ней претерпеть и быть искушенным и таким образом нам помочь.

Отвечаю: принятому Сыном Божиим телу приличествовало быть субъектом человеческих немощей и изъянов по трем причинам. Во-первых, потому, что в порядке искупления грехов человечества было необходимо, чтобы Сын Божий, приняв плоть, пришел в мир. Затем, искупить грех другого можно только понеся наказание за грех другого. Но наказанием за грех, принесенный в мир Адамом, являются телесные изъяны, а именно голод, жажда, смерть и т. п., согласно сказанному [в Писании]: «Одним

человеком грех вошел в мир, и грехом — смерть» (Рим. 5, 12). Поэтому ради достижения цели Воплощения было необходимо, чтобы Он принял эти наказания в нашей плоти и вместо нас, согласно сказанному [в Писании]: «Он взял на Себя наши немощи» (Ис. 53, 4). Во-вторых, для того, чтобы обусловить веру в Воплощение. В самом деле, коль скоро человеческая природа известна людям только как являющаяся субъектом этих изъязнов, то если бы Сын Божий принял человеческую природу без изъязнов, Он представлялся бы не истинным человеком, имеющим не истинную, а кажущуюся плоть, какового мнения придерживались манихеи. И потому, как сказано [в Писании], Он «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став, как человек» (Филип. 2, 7). Поэтому [в евангелии от Иоанна] читаем о том, как Фома, узрев Его раны, был воскрешен к вере (Ин. 20). В-третьих, для того, чтобы явить нам пример долготерпения, стойко перенося человеческие страдания и изъязны. В связи с этим [в Писании] сказано, что Он претерпел «над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемоть и не ослабеть душами вашими» (Евр. 12, 3).

Ответ на возражение 1. Те наказания, которые кто-либо претерпевает за грех другого, являются, так сказать, материей искупления за этот грех, тогда как началом является навык души, который склоняет к желанию искупить [грех] другого и от которого искупление черпает свою действенность, поскольку искупление не было бы действенным, если бы не зиждилось на горней любви. Следовательно, душе Христа для того, чтобы обладать искупительной силой, со стороны навыка к знанию и добродетели надлежало быть совершенной, а для того, чтобы была налицо материя искупления, Его телу надлежало быть субъектом немощей.

Ответ на возражение 2. В силу естественных взаимоотношений души и тела слава изливается в тело от славы души. Однако эти естественные взаимоотношения в Христе были подчинены воле Его Божества, и потому дело обстояло так, что блаженство сохранялось в душе и не изливалось в тело, и потому плоть претерпевала все, что свойственно подверженной страданиям природе, в связи с чем Дамаскин говорит, что «Божество хотело и попускало телу страдать и совершать свойственное ему»¹.

Ответ на возражение 3. Наказание всегда последует греху актуально или наследственно, подчас в отношении наказуемого, а подчас так, что наказание искупается тем, кто претерпевает

за наказуемого. И именно это и случилось с Христом, согласно сказанному [в Писании]: «Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши» (Ис. 53, 5).

Ответ на возражение 4. Как уже было сказано, принятая Христом немощь не препятствовала, а, напротив, содействовала цели Воплощения. И хотя эти немощи скрывали Его Божество, они явили Его Человечество, которое открыло нам доступ к [Его] Божеству, согласно сказанному [в Писании]: «Чрез Иисуса, Христа получили мы доступ к Богу»² (Рим. 5, 1, 2). Кроме того, ветхозаветные отцы чаяли увидеть в Христе не телесную, а духовную силу, посредством которой Он побеждал диавола и исцелял человеческую слабость.

Раздел 2

БЫЛО ЛИ НЕОБХОДИМО, ЧТОБЫ ХРИСТОС БЫЛ СУБЪЕКТОМ ЭТИХ ИЗЪЯНОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у Христа не было необходимости быть субъектом этих изъянов. Ведь сказано же [в Писании]: «Он... страдал добровольно» (Ис. 53, 7) (здесь пророк говорит о страстных муках). Но добровольность противоположна необходимости. Следовательно, у Христа не было необходимости быть субъектом телесных изъянов.

Возражение 2. Далее, Дамаскин говорит, что «в Христе ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное»³. Но добровольное не является необходимым. Следовательно, эти изъяны в Христе не были необходимыми.

Возражение 3. Далее, необходимость вынуждается чем-то более сильным. Но ничто из сотворенного не может превосходить по силе душу Христа, которой надлежало сохранять собственное тело. Следовательно, эти изъяны в Христе не были необходимыми.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3). Но состоянием греховной плоти является пребывать под необходимостью смерти и других претерпеваний. Следовательно, плоть

Христова необходимо должна была претерпевать от подобных изъязнов.

Отвечаю: необходимость бывает двоякой. Во-первых, необходимостью «принуждения», которая обуславливается внешним действователем. Такая необходимость противна равно природе и воле, поскольку они происходят от внутреннего начала. Во-вторых, «естественной» необходимостью, которая обуславливается естественными началами — либо формой (как [например] необходимо нагревает огонь), либо материей (как [например] составленному из противоположностей телу необходимо разложиться). Так вот, тело Христа было подчинено необходимости смерти и других подобных изъязнов посредством той необходимости, которая обуславливается материей, поскольку, как было указано выше (1), «Божество хотело и попускало телу страдать и совершать свойственное ему». Такая необходимость, как уже было сказано, проистекает из начал человеческой природы. Если же говорить о необходимости принуждения, которая противна телесной природе, то такой необходимости тело Христа было подчинено в своем естественном состоянии, например, со стороны пробившего его гвоздя и ударившего его бича. Однако коль скоро такая необходимость противна воле, то очевидно, что эти изъязны в Христе не были необходимы ни со стороны божественной воли, ни со стороны человеческой воли Христа, если рассматривать ее абсолютно, а именно как следующую из обдумывания разума, но — только со стороны естественного движения воли, поскольку она по природе стремится избежать смерти и телесного вреда.

Ответ на возражение 1. О Христе говорят как о «страдавшем добровольно», имея в виду божественную и обдуманную человеческую волю, хотя, как указывает Дамаскин, смерть была противна естественному движению Его человеческой воли⁴.

Ответ на возражение 2 очевиден из вышесказанного.

Ответ на возражение 3. Не было ничего сильнее души Христа в абсолютном смысле, однако ничто не препятствует тому, чтобы что-либо было более сильным в отношении того или иного следствия, например, гвоздь в отношении прободения. Сказанное, понятно, относится к душе Христа в той мере, в какой она рассматривается в присущей ей природе и силе.

Раздел Э

ОБУСЛОВИЛ ЛИ ХРИСТОС ЭТИ ИЗЪЯНЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос обусловил телесные изъяны. В самом деле, мы говорим, что мы обуславливаем то, что от рождения получаем вместе с нашей природой. Но вместе с человеческой природой Христос получил Свои телесные изъяны и немощи в силу Своего рождения от Своей матери, плоть которой была субъектом этих изъянов. Следовательно, похоже, что Он обусловил эти изъяны.

Возражение 2. Далее, то, что причинено началами природы, получено вместе с природой и, следовательно, оно обусловлено. Но эти наказания причинены началами человеческой природы. Следовательно, Христос обусловил их.

Возражение 3. Далее, согласно сказанному [апостолом], благодаря этим изъянам Христос был подобен другим людям (Евр. 2, 17). Но другие люди обуславливают эти изъяны. Следовательно, похоже, что обусловил эти изъяны и Христос.

Этому противоречит следующее: эти изъяны обусловлены грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом — смерть» (Рим. 5, 12). Но в Христе не было никого греха. Следовательно, Христос не обусловил эти изъяны.

Отвечаю: глагол «обусловить» понимается как указывающий на отношение следствия к причине, то есть обусловленным называют то, что необходимо привходит вместе со своей причиной. Но причиной смерти и других такого же рода изъянов в человеческой природе является грех, поскольку, согласно сказанному, «грех вошел в мир, и грехом — смерть» (Рим. 5, 12). Следовательно, обладающие этими изъянами по причине греха и являются в строгом смысле слова обусловившими их. Но Христос не обладал этими изъянами по причине греха; так, Августин, комментируя слова из [евангелия от Иоанна]: «Приходящий свыше и есть выше всех» (Ин. 3, 31), говорит: «Христос пришел свыше, то есть с той высоты человеческой природы, на которой она пребывала до грехопадения прародителя». Таким образом, Он

получил человеческую природу без греха, в той чистоте, которой она обладала в состоянии невинности. И точно так же Он мог бы принять человеческую природу без изъянов. Отсюда очевидно, что Христос не обусловил эти изъяны, поскольку взял их на Себя не по причине греха, а по Своей собственной воле.

Ответ на возражение 1. Плоть Богородицы была зачата в первородном грехе, и потому обуславливала эти изъяны. Но от Богородицы плоть Христа приняла природу без греха, и точно так же Он мог бы принять природу и без изъянов. Но Он пожелал иметь эти изъяны ради того, чтобы исполнить дело нашего искупления, о чем уже было сказано (1). Поэтому Он имел эти изъяны не так, как если бы их обусловил, а как [просто] принявший их.

Ответ на возражение 2. Причина смерти и других телесных изъянов двояка. Так, существует отдаленная причина, которая связана с материальными началами человеческого тела как составленного из противоположностей. Однако изначальная правосудность лишала эту причину действенности. Существует и ближайшая причина смерти и других изъянов, а именно устранивший изначальную правосудность грех. Но коль скоро Христос был без греха, то Он, как уже было сказано, не обусловил эти изъяны, а принял их.

Ответ на возражение 3. Христос был подобен другим людям со стороны свойств, а не со стороны этих изъянов, и потому, в отличие от других, Он их не обусловил.

Раздел 4

НАДЛЕЖАЛО ЛИ ХРИСТУ ПРИНЯТЬ ВСЕ ТЕЛЕСНЫЕ ИЗЪЯНЫ ЛЮДЕЙ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу надлежало принять все телесные изъяны людей. Ведь сказал же Дамаскин: «То, что не было бы принято, осталось бы неизлеченным»⁵. Но Христос пришел для исцеления всех наших немощей. Следовательно, Ему надлежало принять все наши изъяны.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (1) о том, что ради нашего искупления Христу надлежало иметь совершенные навыки души и изъяны тела. Но в том, что касается души, Он при-

нял всю полноту благодати. Следовательно, в том, что касается тела, Ему надлежало принять все изъяны.

Возражение 3. Далее, из всех телесных изъянов главнейшим является смерть. Но Христос принял смерть. Следовательно, Ему тем более надлежало принять все остальные изъяны.

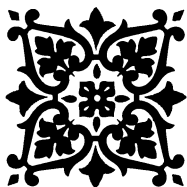
Этому противоречит следующее: противоположности не могут находиться в одном и том же одновременно. Но некоторые немощи, обуславливаясь противоположными началами, противоположны друг другу. Следовательно, Христос не мог принять все человеческие немощи.

Отвечаю: как уже было сказано (1), Христос принял человеческие изъяны ради искупления греха человеческой природы, и ради того же Ему было необходимо иметь в Своей душе всю полноту знания и благодати. Поэтому Христу надлежало принять те изъяны, которые связаны с общим грехом всей природы и при этом совместны с совершенством знания и благодати. Следовательно, Ему не подобало принять все человеческие изъяны, или немощи. В самом деле, есть такие изъяны, которые несовместны с совершенством знания и благодати, например неведение, склонность к деланию зла и несклонность к деланию добра. Некоторые другие изъяны не связаны со всей человеческой природой в целом по причине греха нашего прародителя, но возникают в некоторых людях в силу некоторых частных причин, например проказа, падучая болезнь и тому подобные; такие изъяны в одних случаях являются следствиями неправильного поведения человека, например неупорядоченного питания, а в других — обуславливаются изъяном в его формирующей способности. Так вот, ни один из них не причисляется Христу, поскольку Его плоть была зачата Святым Духом, Который обладает бесконечной мудростью и силой и не может ни ошибаться, ни быть тщетным, и потому Им не было сделано ничего, что было бы неправильным в порядке Его жизни. Однако есть и третий вид изъянов, которые общи всем людям по причине греха прародителя, такие как смерть, голод, жажда и т. п., и все такие изъяны, которые Дамаскин называет «естественными и непорочными страстями»⁶ (естественными постольку, поскольку они общи всей человеческой природе в целом, а непорочными постольку, поскольку они не предполагают какого-либо недостатка знания и благодати), были приняты Христом.

Ответ на возражение 1. Все частные людские изъяны обуславливаются подверженным порче и страданиям телом и добавленными к этому теми или иными частными причинами. Поэтому коль скоро Христос, приняв наше тело, исцелил его от подверженности порче и страданиям, Он тем самым исцелил и все остальные изъяны.

Ответ на возражение 2. Вся полнота знания и благодати наличествовала благодаря самой душе Христа как принятой Словом Божиим, и потому Христос принял всю полноту знания и мудрости совершенно. Наши же изъяны Он принял практически, а именно так, чтобы искупить наш грех, а не так, как если бы они приличествовали Ему по причине Его Самого. Следовательно, не было никакой необходимости в том, чтобы Он принял их все, но — только те из них, которых было достаточно для искупления греха всей природы.

Ответ на возражение 3. Смерть обща всем людям по причине греха нашего прародителя, а многие другие изъяны, хотя они и уступают смерти, не всем. Следовательно, [приведенная] аналогия неуместна.



О ПРИНЯТЫХ СЫНОМ БОЖИИМ ДУШЕВНЫХ ИЗЪЯНАХ

Теперь мы исследуем относящиеся к душе изъяны, под каковым заглавием будет рассмотрено десять пунктов: 1) наличествовал ли в Христе грех; 2) наличествовала ли в Нем «порча» греха; 3) наличествовало ли [в Нем] неведение; 4) была ли Его душа подвержена страстям; 5) наличествовала ли в Нем чувственная боль; 6) наличествовало ли [в Нем] страдание; 7) наличествовал ли страх; 8) наличествовало ли удивление; 9) наличествовал ли гнев; 10) был ли Он одновременно странником и сопричастником._____

Раздел 1

НАЛИЧЕСТВОВАЛ ЛИ В ХРИСТЕ ГРЕХ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествовал грех. Так, читаем [в Писании]: «Боже Мой, Боже Мой... для чего ты оставил Меня? Далеки от спасения Моего слова согрешений Моих»¹ (Пс. 21, 2). Но эти слова сказаны о личности Самого Христа, поскольку именно их Он произнес на кресте. Следовательно, похоже на то, что в Христе наличествовали грехи.

Возражение 2. Далее, апостол говорит, что в Адаме «все согрешили» (Рим. 5, 12), а именно постольку, поскольку изначально все были в Адаме. Но Христос тоже изначально был в Адаме. Следовательно, и Он в нем согрешил.

Возражение 3. Далее, апостол говорит, что «как Сам Он претерпел, был искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2, 18). Но мы нуждаемся в Его помощи в первую очередь для того, чтобы противостоять греху. Следовательно, похоже, что в Нем наличествовал грех.

Возражение 4. Далее, [в Писании] сказано, что «не знавшего греха», то есть Христа, «для нас» Бог «сделал как имеющего грех»² (2 Кор. 5, 21). Но все, что делает Бог, действительно. Следовательно, в Христе наличествовал действительный грех.

Возражение 5. Кроме того, Августин говорит, что «в человеке Христе Сын Божий Собою явил нам образец жизни». Но человек нуждается в образце не только праведной жизни, но и покаяния за грех. Следовательно, похоже, что в Христе должен был наличествовать грех, чтобы Он мог покаяться в Своем грехе и этим подать нам образец покаяния.

Этому противоречит сказанное Им Самим: «Кто из вас обличит Меня в грехе?»³ (Ин. 8, 46).

Отвечаю: как уже было сказано (14, 1), Христос принял наши изъязны для того, чтобы искупить нас, чтобы доказать истинность Своей человеческой природы и чтобы явить нам пример добродетели. Но очевидно, что по причине всех этих трех вещей Он не должен был принять изъязн греха. Во-первых, грех никоим образом не способствует делу нашего искупления, но, напротив, препятствует искупительной силе, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «не благоволит Всевышний к приношениям нечестивых» (Сир. 34, 19). Во-вторых, истинность Его человеческой природы не доказывается грехом, поскольку грех не принадлежит человеческой природе, причиной которой является Бог, но, пожалуй, как говорит Дамаскин, был противоестественно всеян в нее диаволом⁴. В-третьих, если бы Он согрешил, то не смог бы подать нам пример добродетели, поскольку грех противен добродетели. Следовательно, Христос никоим образом не принял изъязн греха, ни первородного, ни актуального, согласно сказанному [в Писании]: «Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его» (1 Петр. 2, 22).

Ответ на возражение 1. Как говорит Дамаскин, сказанное о Христе сказано, во-первых, в отношении Его естественных и ипостасных свойств, как когда говорят, что Бог стал человеком и пострадал за нас; во-вторых, в отношении Его личных и относительных свойств, как когда о Нем говорят нечто как о принявшем наше лицо, притом что Ему Самому это не свойственно⁵. Так, по замечанию Августина, под словами «Господь и Его тело» мы понимаем Христа и Его Церковь как одно лицо. И в этом же смысле Христос от лица одного из Своих членов говорит: «Слова

согрешений Моих» (Пс. 21, 2), а вовсе не в том, что в Главе есть какой-либо грех.

Ответ на возражение 2. По словам Августина, Христос был в Адаме и других отцах в целом не так, как мы. Ведь мы были в Адаме как по семенному началу, так и по телесной субстанции, поскольку «в семени заключается и видимая телесность, и невидимое начало, и то и другое — от Адама. Но Христос видимую субстанцию тела заимствовал от плоти Марии, между тем как причина Его зачатия получена не от мужского семени, а совершенно иначе и свыше»⁶. Следовательно, в Адаме Он был только по телесной субстанции, но никак не по семенному началу. Поэтому Христос получил человеческую природу от Адама не активно, но только материально, а активно [Он получил ее] от Святого Духа, что подобно тому, как и сам Адам материально получил свое тело от праха земного, а активно — от Бога. Таким образом, Христос не согрешил в Адаме, в котором Он был лишь со стороны Своей материи.

Ответ на возражение 3. Посредством Своих искушений и страстей Христос помогает нам тем, что искупает нас. Но грех, как уже было сказано, не только не искупает, но и препятствует искуплению. Следовательно, Ему приличествовало не иметь греха и быть полностью от него свободным, в противном бы случае то наказание, которое он претерпел, было бы Его наказанием за Его собственный грех.

Ответ на возражение 4. Бог сделал Христа «как имеющего грех» не действительно, то есть не так, как если бы Он имел грех, но Он сделал Его жертвою за грех. В подобном же смысле [в Писании] сказано, что «грехами народа Моего кормятся они» (Ос. 4, 8), то есть священники, которые согласно закону питались приносимыми за грехи жертвами; и еще: «Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53, 6), то есть Он определил Его в жертву за грехи всех людей; а еще можно сказать, что Он сделал Его «как имеющего грех» в том смысле, что сделал Его «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3), то есть со стороны подверженного страстям и смерти тела, которое Он принял.

Ответ на возражение 5. Кающийся подает достойный похвалы пример не потому, что он грешен, а потому, что по собственной воле несет наказание за грех. Поэтому Христос подал нам высочайший пример покаяния — ведь Он добровольно понес наказание не за Свой собственный грех, а за грехи других.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВОВАЛА ЛИ В ХРИСТЕ «ПОРЧА» ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествовала «порча» греха. В самом деле, как «порча» греха, так и страдательность и смертность тела являются следствиями одного и того же, а именно устранения, если так можно выразиться, изначальной правосудности, благодаря которой низшие способности души подчинялись разуму и тело — душе. Но страдательность и смертность тела наличествовали в Христе. Следовательно, наличествовала и «порча» греха.

Возражение 2. Далее, как говорит Дамаскин, «по благоволению божественной воли плоти позволялось страдать и совершать то, что ей свойственно»⁷. Но плоти свойственно пожелание собственных удовольствий. Следовательно, коль скоро «порча» греха, как говорит глосса на слова [из «Послания к римлянам»] (Рим. 7, 8), есть не что иное, как пожелание, то похоже на то, что в Христе наличествовала «порча» греха.

Возражение 3. Далее, по причине «порчи» греха «плоть желает противного духу» (Гал. 5, 17). Затем, о духе говорится как о ревностном и достойном увенчания постольку, поскольку он превозмогает своего врага, а именно плотскую похоть, согласно сказанному [в Писании] о том, что он «не увенчается, если незаконно будет подвизаться» (2 Тим. 2, 5). Но Христос обладал наиболее мужественным и победительным духом, более других достойным увенчания, согласно сказанному [в Писании]: «И дан был ему венец; и вышел он, как победоносный, и чтобы победить» (Откр. 6, 2). Следовательно, дело представляется так, что «порча» греха должна была наличествовать в Христе.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Родившееся в ней есть от Духа Святого» (Мф. 1, 20). Но Святой Дух устраняет грех и самую склонность к греху, на которую указывает слово «порча». Следовательно, в Христе не надлежало быть «порче» греха.

Отвечаю: как уже было сказано (7, 2), Христос обладал благодатью и всеми добродетелями совершеннейшим образом. Затем, те нравственные добродетели, которые пребывают в не

обладающей суждением части души, приводят ее к подчинению разуму, причем тем большему, чем более совершенной является добродетель; так, ранее мы уже показали (II-I, 56, 4), что благо-разумие управляет вождедеющей способностью, а мужество и смирение — способностью раздражительной. Но по самой своей природе «порча» греха склоняет чувственное пожелание к тому, что противно разуму. Отсюда очевидно, что чем более совершенными добродетелями обладает человек, тем меньшей является его «порча» греха. Следовательно, коль скоро Христос обладал добродетелями в их высочайшей степени [совершенства], в Нем никоим образом не могло быть «порчи» греха, тем более что этот изъян определен не столько к искуплению, сколько к тому, что противно искуплению.

Ответ на возражение 1. Из сказанного в первой [книге] «Этики» явствуется, что если относящиеся к чувственному пожеланию низшие способности по природе могут быть послушными разуму, то телесные способности — как те, которые связаны с телесными жидкостями, так и те, которые относятся к растительной душе, — нет⁸. Поэтому совершенство добродетели, то есть сообразованность с правым разумом, не исключает страдательности тела, но исключает «порчу» греха, природа которой заключается в противлении чувственного пожелания разуму.

Ответ на возражение 2. Плоть по природе стремится к тому, что доставляет ей удовольствие, посредством вождения чувственного желания, но плоть человека, который является разумным животным, стремится к этому в устанавливаемом разумом порядке. Поэтому посредством вождения чувственного желания, как говорит Дамаскин, плоть Христа естественным образом стремилась к еде, питью, сну и всему тому, к чему стремятся в соответствии с правым разумом⁹. Однако из этого вовсе не следует, что в Христе наличествовала «порча» греха, поскольку это означало бы противное порядку разума вождение приятных вещей.

Ответ на возражение 3. О силе духа свидетельствует то, что дух противится тому желанию плоти, которое противно духу; величайшая же сила духа полностью преодолагает плоть, так что та вообще теряет способность желать что-либо противное духу. И именно это и было свойственно Христу, дух Которого обладал высочайшей степенью силы. Но хотя Он и не испытывал внутренних нападений со стороны «порчи» греха, Он испытывал

внешние нападения со стороны мира и диавола и, превозмогши их, заслужил венец победителя.

Раздел 3

НАЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ В ХРИСТЕ НЕВЕДЕНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествовало неведение. В самом деле, в Христе поистине есть то, что принадлежит Ему со стороны Его человеческой природы, даже если оно не принадлежит Ему со стороны Его божественной Природы, например страдание и смерть. Но неведение принадлежит Христу со стороны Его человеческой природы, поскольку, по словам Дамаскина, «Христос воспринял естество, не обладавшее ведением и рабское»¹⁰. Следовательно, в Христе поистине наличествовало неведение.

Возражение 2. Далее, о человеке говорят как о несведущем по причине изъязна в его знании. Но Христу недоставало некоторого знания, поскольку, по словам апостола, «не знавшего греха Он сделал для нас как имеющего грех» (2 Кор. 5, 21). Следовательно, в Христе наличествовало неведение.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Ибо прежде, нежели дитя будет уметь выговорить: "Отец мой! Мать моя!", богатства Дамаска... понесут» (Ис. 8, 4). Следовательно, в Христе наличествовало неведение относительно некоторых вещей.

Этому противоречит следующее: неведение не устраняется неведением. Но Христос пришел, чтобы устранить наше неведение, поскольку Он пришел «просветить сидящих во тьме и тени смертной» (Лк. 1, 79). Следовательно, в Христе не было никакого неведения.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (7, 9; 9), в Христе наличествовала не только полнота добродетели и благодати, но и полнота всяческого знания. И подобно тому, как полнота добродетели и благодати исключала в Христе «порчу» греха, точно так же полнота знания исключала в Нем противоположное знанию неведение. Следовательно, в Христе не было ни «порчи» греха, ни какого бы то ни было неведения.

Ответ на возражение 1. Принятое Христом естество можно рассматривать двояко. Во-первых, в его видовой природе, и в этом смысле Дамаскин говорит о нем как о «не обладавшем ведением и рабском», а вслед за тем добавляет: «Ибо человеческое естество в отношении к сотворившему его Богу является рабским и не обладает знанием будущего». Во-вторых, его можно рассматривать со стороны его соединения с божественной ипостасью, благодаря которому оно обладало полнотой знания и благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Мы видели Его, как едиnorodного от Отца, полного благодати и истины»¹¹ (Ин. 1, 14), и в этом смысле человеческое естество Христа не было поражено неведением.

Ответ на возражение 2. О Христе сказано, что Он не знал греха, потому что у Него не было опытного познания греха. Однако Он знал его посредством простого знания.

Ответ на возражение 3. Здесь пророк имеет в виду человеческое знание Христа, и потому говорит: «Прежде, нежели дитя (то есть в Своем человеческом естестве) будет уметь выговорить: "Отец мой!" (то есть Иосиф, которого считали Его отцом) "Мать моя!" (то есть Мария), богатства Дамаска... понесут». Поэтому нам надлежит понимать это не в том смысле, что некоторое время Он был не знавшим этого человеком, а в том, что «прежде, нежели Он будет уметь» (то есть прежде, чем Он как обладающий человеческим знанием человек), и далее — либо буквально: «Богатства Дамаска и добычи самарийские понесут пред царем ассирийским», либо духовно, как разъясняет эти слова глосса: «Прежде, чем Он родится, Он будет спасать людей Своих исключительно молитвой». Августин же, со своей стороны, утверждает, что здесь речь идет о поклонении волхвов. Так, он говорит: «Прежде, чем Он выговорил человеческие слова в человеческой плоти, Он получил богатство, которым хвалился Дамаск (ведь главным в богатстве почитается золото). Добычами же самарийскими были сами самаритяне. Действительно, словом «Самария» обозначается идолопоклонство, поскольку эти люди, отвернувшись от Господа, обратились к поклонению идолам. Поэтому они были первыми добычами, которые дитя отняло у господствующего там идолопоклонства». Таким образом, слова: «Прежде, нежели дитя будет уметь выговорить», могут означать: «Прежде, нежели Он явит Себя как умеющего выговорить».

Раздел 4

БЫЛА ЛИ ДУША ХРИСТА ПОДВЕРЖЕНА СТРАСТЯМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа Христа не была подвержена страстям. В самом деле, претерпевают только от того, что сильнее, как это явствует из слов Августина, сказавшего, что «то, что производит, превосходнее того, из чего оно что-нибудь производит»¹², и Философа¹³. Но нет такой твари, которая была бы сильнее души Христа. Поэтому душа Христа не могла претерпевать от какой-либо твари и, следовательно, она не была подвержена страстям — ведь при невозможности от чего-либо пострадать, претерпевающая способность бесполезна.

Возражение 2. Далее, Туллий называет душевные страсти недугами. Но душа Христа не имела никакого недуга, поскольку недуги души являются следствиями греха, как это явствует из слов [Писания]: «Исцели душу мою — ибо согрешил я пред Тобою» (Пс. 40, 5). Следовательно, в душе Христа не было никаких страстей.

Возражение 3. Далее, душевные страсти, похоже, суть то же, что и «порча» греха, по каковой причине апостол называет их «страстями греховными» (Рим. 7, 5). Но ранее (2) мы показали, что в Христе не было «порчи» греха. Таким образом, похоже на то, что в Его душе не было никаких страстей и, следовательно, Его душа была бесстрастной.

Этому противоречит сказанное [в Писании] от имени человека Христа: «Душа моя насытилась бедствиями» (Пс. 87, 4), — не грехами, а человеческими бедствиями, то есть, как разъясняет глосса, «страданиями». Следовательно, душа Христа была подвержена страстям.

Отвечаю: помещенная в тело душа может страдать двояко: во-первых, со стороны телесного претерпевания; во-вторых, со стороны животного претерпевания. Она страдает со стороны телесного претерпевания по причине причиняемого телу вреда; ведь коль скоро душа является формой тела, душа и тело обладают общим им бытием, вследствие чего при претерпевании

тела от какой-либо телесной страсти душа тоже претерпевает в том своем бытии, которое она разделяет с телом. Следовательно, поскольку тело Христово, как было показано выше (14, 2), было страдательным и смертным, Его душа в указанном смысле тоже необходимо должна была быть страдательной. Но душа страдает и со стороны животного претерпевания, осуществляя те свои деятельности, которые либо присущи душе, либо же связаны с ней таким образом, что больше относятся к ней, чем к телу. И хотя о душе, как было показано выше (II-I, 22, 3; II-I, 41, 1), говорят, что она страдает от «ощущения» и «мышления», однако правильнее всего называть страстями души претерпевания чувственного пожелания. Но и они наличествовали в Христе, равно как и все остальное, что приличествует человеческой природе. Поэтому Августин говорит, что «Господь, благоволивший проводить человеческую жизнь в образе раба, имел эти расположения в тех случаях, в каких полагал должным их иметь. И не было ложным человеческое чувство в Том, в Ком были истинное тело человека и истинная человеческая душа»¹⁴.

Однако тут надлежит заметить, что страсти наличествовали в Христе иначе, чем в нас, причем трояко. Во-первых, со стороны объекта, поскольку нас эти страсти нередко склоняют к тому, что незаконно, чего никак нельзя сказать о Христе. Во-вторых, со стороны начала, поскольку в нас эти страсти подчас опережают суждение разума, тогда как в Христе все движения чувственного пожелания брали свое начало в расположении разума. Поэтому Августин говорит, что «Христос посредством неизменного произволения воспринял эти движения Своей человеческой душой, когда восхотел, так же, как сделался человеком, когда восхотел»¹⁵. В-третьих, со стороны следствия, поскольку в нас эти движения не всегда остаются в чувственном пожелании, но склоняют разум, что не могло произойти с Христом — ведь Он был расположен так, что те движения, которые естественным образом привходят в человеческую плоть, оставались в чувственном пожелании и никоим образом не препятствовали разуму оставаться правым. Поэтому Иероним [комментируя слова из евангелия от Матфея (Мф. 26, 37)] говорит, что «Господь, являя действительность принятой им человечности, несомненно "скорбел", однако же так, что эта страсть не господствовала в Его душе. Поэтому то, что Он, как сказано, "начал скорбеть и тосковать", можно назвать пристрастьем (ведь совершенная "страсть" овладевает душой, то

есть разумом, тогда как "пристрастье", зачавшись в чувственном пожелании, далее не идет)».

Ответ на возражение 1. Душа Христа посредством божественной силы могла воспрепятствовать этим страстям приходить в нее, однако Он Сам восхотел подчинить Себя этим телесным и животным страстям.

Ответ на возражение 2. В настоящем случае Туллий высказывает мнение стоиков, которые называли страстями только неупорядоченные движения чувственного пожелания. Но очевидно, что такого рода страсти отсутствовали в Христе.

Ответ на возражение 3. «Страстями греховными» являются движения чувственного пожелания, которые склоняют к незаконным вещам. Но таковых в Христе не было, равно как не было в Нем и «порчи» греха.

Раздел 5

НАЛИЧЕСТВОВАЛА ЛИ В ХРИСТЕ ЧУВСТВЕННАЯ БОЛЬ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакой настоящей чувственной боли. Так, Иларий говорит: «Поелику вместе с Христом имела умереть самая Жизнь, какая еще была нужна боль для страданий в таинстве смерти Того, Кто дарует жизнь умирающим в Нем?». И несколько ниже он продолжает: «Единородный принял человеческую природу, не прекративши быть Богом, и хотя Его били, ранили, бичевали и распяли, все это, усиливая действенность страстей, не причиняло боли, как пробивающее воду копье»¹⁶. Следовательно, в Христе не было никакой настоящей чувственной боли.

Возражение 2. Далее, похоже, что зачатой в первородном грехе плоти присуще испытывать боль. Но плоть Христова была зачата не в грехе, а Святым Духом в утробе Девы. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы она испытывала страдания от боли.

Возражение 3. Далее, наслаждение от созерцания божественного притупляет чувственную боль, по каковой причине мученики мужественно принимали страдания, думая о божественной любви. Но душа Христа, как уже было сказано (9, 2),

обладала совершенством видения Бога, Которого созерцала в Его сущности. Следовательно, Он не испытывал боли.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис. 53, 4).

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (II-I, 35, 7), для истинности телесной боли необходимы телесный ущерб и [схватывание] ущерба чувством. Но телу Христа, которое, как было показано выше (14, 1), было страдательным и смертным, мог быть причинен ущерб. Не было оно лишено и [могущего схватывать] ущерб чувства, поскольку душа Христа совершенным образом обладала всеми естественными способностями. Следовательно, нет никаких сомнений в том, что в Христе наличествовала истинная боль.

Ответ на возражение 1. Этими и подобными им словами Иларий желал исключить необходимость боли, а не ее действительность. Поэтому еще ниже он добавляет: «Ни тогда, когда Он жаждал, ни — когда алкал, ни — когда печалился, Господь не испытывал ни жажды, ни голода, ни печали. Телесные обычаи были приняты для того, чтобы доказать действительность тела, так что привычное нашему телу было возмещено привычным нашей природе. И когда Он принимал пищу или питье, Он соглашался с обычаем, а не с потребностью тела». Причем под «потребностью» он понимает первую причину этих изъязов, то есть, как было показано выше (14, 1), грех, имея в виду, что плоть Христа, так сказать, не подлежала потребности этих изъязов постольку, поскольку в ней не было никакого греха. Поэтому далее он говорит: «Ибо Он», то есть Христос, «обладал приличествующим Его происхождению телом, которое осуществилось не в нечестии нашего зачатия, но существовало в форме нашего тела посредством действенности Его силы». Но со стороны ближайшей причины этих изъязов, а именно составленности из противоположностей, плоть Христа подлежала потребности этих изъязов, о чем уже было сказано (14, 2).

Ответ на возражение 2. Зачатая в грехе плоть является субъектом боли не только в силу необходимости естественных начал, но и в силу необходимости вины греха. И хотя последняя необходимость отсутствовала в Христе, тем не менее [в Нем] наличествовала необходимость естественных начал.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (14, 1), силою

Божества блаженство бережливо сохранялось в душе Христа так, чтобы не излиться в тело и не устранить Его страдательности и смертности. И точно та же наслаждение от созерцания сохранялось в уме так, чтобы не излиться в чувственные способности и не устранить ощущения боли.

Раздел 6

НАЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ В ХРИСТЕ СТРАДАНИЕ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого страдания. Ведь сказано же о Христе: «Не опечалится и не изнеможет»¹⁷ (Ис. 42, 4).

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Что бы ни случилось с праведником, это не опечалит его»¹⁸ (Прит. 12, 21). И так это, по мнению стоиков, потому, что опечаливает нас только утрата наших благ. Но праведник своими благами считает только добродетели и справедливость, которые он не может утратить, в противном бы случае праведник, печалась об утрате обретенных по случаю благ, зависел от случая. Но Христос был наибольшим из всех праведников, согласно сказанному [в Писании]: «Вот имя Его, которым будут называть Его: "Господь — оправдание наше!"» (Иер. 23, 6). Следовательно, в Нем не было никакого страдания.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что всякое страдание — это «зло, которое избегают»¹⁹. Но в Христе не было никакого зла, которое нужно было бы избегать. Следовательно, в Христе не было никакого страдания.

Возражение 4. Кроме того, как говорит Августин, «печаль есть претерпевание от случившегося против нашей воли»²⁰. Но Христос ничего не претерпел против Своей воли, в связи с чем читаем: «Он истязуем был — но страдал добровольно» (Ис. 53, 7). Следовательно, в Христе не было никакого страдания.

Этому противоречит сказанное Господом: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26, 38). И Амвросий говорит, что «как человек Он страдал, поскольку Он взял на Себя мои скорби. Я не боюсь называть это страданием, ибо проповедую крест».

Отвечаю: как уже было сказано (5), по божественному произволению радость созерцания сохранялась в уме Христа так, чтобы не излиться в чувственные способности и не устранить чувственной боли. Затем, как и чувственная боль, страдание находится в чувственном пожелании, однако между ними существует различие со стороны движителя, или объекта. В самом деле, объектом и движителем боли является схватываемый чувством ощущения ущерб, как это имеет место при ранении, а объектом и движителем страдания, как было показано выше (II-I, 35, 2), является внутренне схватываемая разумом или представлением некая пагуба или зло, как когда кто-либо страдает из-за утраты им денег или благодати. Но душа Христа могла схватывать нечто как пагубное либо для Себя, например Его страсти и смерть, либо для других, например грехи Его учеников или убивших Его евреев. Таким образом, подобно тому, как в Христе могла наличествовать истинная боль, точно так же в Нем наличествовало и истинное страдание, хотя и трояким образом иначе, чем в нас, а именно так, как нами было показано выше (4), когда мы вели речь о страстях Христовой души в целом.

Ответ на возражение 1. Страдание наличествовало в Христе не как совершенная страсть, но находилось в Нем зачаточно как «пристрастье». В связи с этим читаем [в Писании], что Он «начал скорбеть и тосковать» (Мф. 26, 37). В самом деле, как говорит в своем комментарии на эти слова Иероним, «одно дело быть скорбным и совсем другое — начать скорбеть».

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «вместо трех душевных волнений, а именно страстного желания, веселья и страха, стоики допускали в душе мудрого три благих состояния, называемых греками "eupatheiai": вместо страстного желания — волю, вместо веселья — радость, вместо страха — осторожность. Но вместо скорби, или страдания, они отказались допустить в душе мудрого что-либо подобное. Страдание, говорят они, коль скоро оно происходит от зла, которое уже случилось (а с мудрым, по их мнению, не может случиться никакого зла), не может быть заменено в душе мудрого ничем»²¹. В самом деле, стоики полагали только добродетель благой, поскольку она делает благим своего обладателя, и что ничто не является злым помимо порока, посредством которого люди становятся злыми. Но хотя добродетель и является вождем человеческих благ, а порок — вождем человеческих зол, поскольку они пребывают

в том, что есть высшее в человеке, а именно разуме, тем не менее существуют и некоторые вторичные человеческие блага, относящиеся к телу или к тем внешним вещам, которые служат телу. Поэтому в душе мудрого может наличествовать страдание в схватывающем такое зло чувственном пожелании без того, чтобы страдание волновало его разум. И именно в этом смысле нам надлежит понимать сказанное: «Что бы ни случилось с праведником, это не опечалит его», то есть что несчастье не потревожит его разум. Таким образом, страдание Христа было пристрастью, а не страстью.

Ответ на возражение 3. Хотя всякое страдание является злом наказания, однако оно не всегда является злом преступления, но — только тогда, когда оно проистекает из неупорядоченной расположенности. Поэтому Августин говорит: «Когда эти душевные расположения последуют разуму, возникая тогда, когда нужно, и обращаясь к тому, к чему следует, кто тогда осмелится назвать их болезнями или порочными страстями?»²².

Ответ на возражение 4. Не существует такой причины, по которой бы то, что само по себе противно желанию, не могло бы желаться ради достижения цели, к которой оно определено; так, горькое лекарство желанно не само по себе, а постольку, поскольку оно определено к здоровью. Таким образом, хотя муки и смерть Христовы сами по себе были противны воле и причиняли страдания, тем не менее как определенные к цели искупления человечества они были добровольны.

Раздел 7

НАЛИЧЕСТВОВАЛ ЛИ В ХРИСТЕ СТРАХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого страха. Ведь сказано же [в Писании]: «Праведник — смел, как лев» (Прит. 28, 1). Но Христос был наибольшим из всех праведников. Следовательно, в Христе не было никакого страха.

Возражение 2. Далее, Иларий говорит: «Я вопрошаю помышляющих так: разумно ли полагать, что убоялся смерти Тот, Кто избавил апостолов от всяческого страха смерти, побудив их к славе мученичества?»²⁴. Следовательно, предположение

о том, что в Христе наличествовал страх, представляется неразумным.

Возражение 3. Далее, похоже, что страх связан только с тем, чего человек не может избежать. Но Христос мог бы избежать и сносимого Им зла наказания, и зла чужих преступлений. Следовательно, в Христе не было никакого страха.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что Иисус «начал ужасаться и тосковать» (Мк. 14, 33).

Отвечаю: если страдание обуславливается схватыванием существующего зла, то страх обуславливается схватыванием зла предстоящего. Но когда схватываемое предстоящее зло неизбежно, оно не внушает страха. Поэтому Философ говорит, что для того, чтобы испытывать страх, человек должен иметь некоторую надежду на спасение²⁴. В самом деле, если нет никакой надежды на спасение, то такое зло представляется как уже существующее, и потому оно причиняет скорее страдание, чем страх. Таким образом, страх можно рассматривать двояко. Во-первых, так, что чувственное желание по природе стремится избежать телесного повреждения — посредством страдания, если оно налицо, и посредством страха, если оно предполагается в будущем. В указанном смысле страх, как и страдание, наличествовал в Христе. Во-вторых, страх можно рассматривать как неуверенность в том, что имеет случиться в будущем, как когда мы, по словам Дамаскина, «устрашаемся ночью, если произойдет какой-нибудь шум, содрогаясь от неожиданности. Такой робости», — продолжает он, — «Господь к Себе не допускал»²⁵.

Ответ на возражение 1. О праведнике говорят, что он смел, подразумевая под страхом совершенную страсть, уводящую человека от того, что предписывает ему разум. Но страх наличествовал в Христе не так, а только как пристрастие. Поэтому и сказано, что Иисус «начал ужасаться и тосковать», то есть, как разъясняет Иероним, посредством [не страсти, а] пристрастия.

Ответ на возражение 2. Иларию исключает наличие в Христе страха точно так же, как он исключает наличие в Нем страдания, то есть [он исключает] необходимость страха. Однако для того, чтобы явить действительность Своей человеческой природы, Он добровольно принял и страдание, и страх.

Ответ на возражение 3. Хотя Христос силою Своего Бо-

жества мог избежать будущих зол, однако со стороны слабости плоти они были труднопреодолимы или неизбежны.

Раздел 8

НАЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ В ХРИСТЕ УДИВЛЕНИЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было удивления. Ведь сказал же Философ, что удивление вызывают те следствиями, причины которых нам не известны, и что удивляться свойственно несведущим²⁶. Но ранее мы показали (3), что в Христе не было никакого неведенья. Следовательно, не было в Христе и удивления.

Возражение 2. Далее, Дамаскин говорит, что «изумление — это страх перед каким-либо великим явлением»²⁷, и потому, по словам Философа, «величавого нелегко удивить»²⁸. Но Христос был в высшей степени величав. Следовательно, в Христе не было удивления.

Возражение 3. Далее, никто не удивляется тому, что он способен делать сам. Но Христос был способен делать все, сколь бы великим оно не было. Следовательно, похоже, что ничто не могло Его удивить.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «услышав сие», то есть слова сотника, «Иисус удивился» (Мф. 8, 10).

Отвечаю: удивление по преимуществу связано с тем, что ново и необычно. Итак, ни со стороны божественного знания Христа, которым Он созерцал вещи в Слове, ни со стороны Его человеческого знания, которым он видел вещи через посредство всеянных видов, не могло быть ничего нового и необычного. Однако вещи могли быть новыми и необычными со стороны Его опытного знания, с точки зрения которого с Ним каждый день могло случаться что-то новое. Следовательно, если мы говорим о Христе со стороны Его божественного, блаженного и даже всеянного знания, то в Христе не было никакого удивления. Но если мы говорим о Нем со стороны Его опытного знания, то в Нем наличествовало удивление, которое Он принял ради

нашего наставления, то есть ради того, чтобы научить нас удивляться тому, чему удивлялся Он Сам. В связи с этим Августин говорит, что «Господь удивлялся, дабы научить нас, еще столь немощных, что и нам надлежит удивляться. Поэтому все такого рода волнения являются не признаками взволнованности ума, а уроками учителя».

Ответ на возражение 1. Хотя в Христе и не было никакого неведения, тем не менее новые вещи могли привходить в Его опытное знание, что и обуславливало удивление.

Ответ на возражение 2. Христа изумила вера сотника не как великая по сравнению с Ним Самим, а как великая по сравнению с другими.

Ответ на возражение 3. Посредством божественной силы Он мог бы соделать все, и потому удивление наличествовало в Нем не с ее стороны, а со стороны Его опытного человеческого знания, о чем уже было сказано.

Раздел 9

НАЛИЧЕСТВОВАЛ ЛИ В ХРИСТЕ ГНЕВ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было никакого гнева. Ведь сказано же [в Писании]: «Гнев человека не творит правды Божией» (Иак. 1, 20). Но все, что было в Христе, принадлежало правде Божией, в связи с чем читаем, что Он «сделался для нас... праведностью» (1 Кор. 1, 30). Следовательно, похоже, что в Христе не было никакого гнева.

Возражение 2. Далее, как явствует из сказанного в четвертой [книге] «Этики», гнев противоположен кротости²⁹. Но Христос был в высшей степени кроток [и смирен]. Следовательно, в Нем не было никакого гнева.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «злой гнев ослепляет око ума, а ревностный гнев затуманивает его»³⁰. Но око ума Христова не было ни ослеплено, ни затуманено. Следовательно, в Христе не было ни греховного, ни ревностного гнева.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что слова: «Ревность по дому Твоем снедает меня» (Пс. 68, 10) исполнились в Нем (Ин. 2, 17).

Отвечаю: как уже было сказано во второй части (II-I, 46, 3; II-II, 158, 2), гнев является следствием страдания. Ведь когда кто-либо испытывает страдание, в его чувственном пожелании возникает стремление отомстить за ту обиду, которая была причинена ему или другим. Следовательно, гнев — это страсть, состоящая из страдания и жажды мести. Затем, нами уже было сказано (6) о том, что в Христе наличествовало страдание. Что же касается желания мести, то оно подчас бывает греховным, а именно тогда, когда кто-либо стремится к отмщению вне порядка разума, и такого рода гнев не мог наличествовать в Христе, поскольку этот вид гнева греховен. Но подчас это желание бывает безгрешным и достойным похвалы, как, например, когда кто-либо стремится к отмщению во имя справедливости, и такой гнев называется ревностным гневом. Поэтому Августин говорит, что «ревность по доме Божию снedaет того, кто стремится улучшить все, что находит дурным, а если ему не удастся это исправить, он попускает ему быть и страдает». И именно такой гнев наличествовал в Христе.

Ответ на возражение 1. Как говорит Григорий³¹, гнев может наличествовать в человеке двояко. Так, иногда он предвосхищает разум и обуславливает его деятельность, и в этом случае о нем можно говорить как о творящем, поскольку деятельности принято относить к главному действователю. В указанном смысле и должно понимать сказанное о том, что «гнев человека не творит правды Божией». Иногда же гнев следует за разумом, являясь, так сказать, его орудием, и в таком случае правосудную деятельность относят не к гневу, а к разуму.

Ответ на возражение 2. Противоположностью кротости является тот гнев, который преступает границы разума, а не тот, который управляется разумом и удерживается им в приличествующих ему границах, поскольку кротость блюдет середину гнева.

Ответ на возражение 3. Наш естественный порядок устроен так, что способности души препятствуют друг другу, то есть усиление деятельности одной способности ослабляет деятельность другой. По этой причине любое, даже умеряемое разумом движение гнева затуманивает око ума созерцающего. Но в Христе благодаря руководству божественной силы каждой способности попускалось делать приличествующее ей и никакая способность не препятствовала другим. Следовательно, подобно тому, как

созерцательное наслаждение Его ума никак не препятствовало страданию и боли низшей части, точно так же и претерпевания низшей части никоим образом не препятствовали деятельности разума.

Раздел 10

БЫЛ ЛИ ХРИСТОС ОДНОВРЕМЕННО СТРАННИКОМ И СОПРИЧАСТНИКОМ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не был одновременно странником и сопричастником. В самом деле, страннику надлежит продвигаться к цели блаженства, а сопричастнику надлежит покоиться в ней. Но одно и то же не может [одновременно] и продвигаться к цели, и покоиться в ней. Следовательно, Христос не мог одновременно быть странником и сопричастником.

Возражение 2. Далее, стремиться к блаженству или обрести его свойственно не телу человека, а его душе, в связи с чем Августин говорит, что «в низшую природу, а именно тело, изливается не само блаженство, присущее блаженному наслаждению и видению, а полнота здоровья, то есть сила не подвергаться порче». Но хотя тело Христово и было страдательным, Сам Он в Своем уме во всей полноте наслаждался Богом. Следовательно, Христос был не странником, а сопричастником.

Возражение 3. Далее, святые, души которых находятся на небесах, а тела — в гробницах, наслаждаются блаженством в своих душах, притом что их тела находятся в плену у смерти, и их не называют странниками, а только сопричастниками. Следовательно, на том же основании и о Христе, похоже, надо говорить как о только сопричастнике и никоим образом не страннике, поскольку, несмотря на смертность Его тела, Его ум наслаждался Богом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Для чего Ты — как чужой в этой земле, как прохожий, который зашел переночевать?» (Иер. 14, 8).

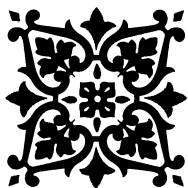
Отвечаю: человека называют странником как стремящегося к блаженству и сопричастником как уже обретшего его, согласно

сказанному [в Писании]: «Так бегите, чтобы стать причастными»³² (1 Кор. 9, 24); и еще: «Стремлюсь, не стану ли причастным и я»³³ (Филип. 3, 12). Затем, как было показано во второй части (II-I, 4, 6), совершенное человеческое блаженство осуществляется как в душе, так и в теле. В душе оно связано с тем, что приличествует душе, а именно с умственным видением Бога и наслаждением Им, а в теле постольку, поскольку тело, как говорит апостол, восстанет духовным в силе, славе и нетлении (1 Кор. 15, 42–44). Но и прежде Своих страстей ум Христов всецело созерцал Бога, и в этом смысле Он обладал блаженством со стороны того, что приличествует душе, но вместе с тем блаженства было недостаточно постольку, поскольку, как уже было сказано (4; 14, 1), Его душа была подвержена страстям и Его тело было страдательным и смертным. Следовательно, Он был одновременно и сопричастником, поскольку обладал приличествующим душе блаженством, и странником, поскольку стремился к тому блаженству, которого не доставало для [полноты] Его блаженства.

Ответ на возражение 1. Невозможно подвигаться к цели и покоиться в ней в одном и том же отношении, но ничто не препятствует тому, чтобы это происходило в различных отношениях, как когда человек в одно и то же время и слушает о том, о чем он уже знает, и узнает о том, о чем он еще не знает.

Ответ на возражение 2. Блаженство по преимуществу и в строгом смысле слова принадлежит душе со стороны ума, однако вторичным образом и, так сказать, инструментально, для блаженства требуются и телесные блага, в связи с чем Философ говорит, что внешние блага «благоприятствуют» блаженству³⁴.

Ответ на возражение 3. Нельзя проводить аналогию между душами святых и душою Христа, и на это есть две причины. Во-первых, та, что души святых, в отличие от души, которая была у Христа, не подвержены страстям; во-вторых, та, что их тела не делают ничего такого, что могло бы свидетельствовать об их стремлении к блаженству, тогда как Христос посредством Своих телесных страданий стремился к блаженству со стороны прославления Своего тела.



О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ СКАЗЫВАТЬСЯ О ХРИСТЕ В ЕГО СТАНОВЛЕНИИ И БЫТИИ

Далее нам надлежит рассмотреть следствие соединения: во-первых, то, что принадлежит Христу в отношении Самого Себя; во-вторых, то, что принадлежит Христу в отношении Его Отца; в-третьих, то, что принадлежит Христу в отношении нас.

Первое рассмотрение [в свою очередь разделяется] на два. Первое [из них будет рассмотрением] того, что принадлежит Христу в становлении и бытии; второе — того, что принадлежит Христу по причине единства.

Под первым заглавием будет исследовано двенадцать пунктов: 1) истинно ли [высказывание]: «Бог есть человек»; 2) истинно ли [высказывание]: «Человек есть Бог»; 3) можно ли называть Христа человеком Господним; 4) может ли то, что принадлежит Сыну Человеческому, сказываться о Сыне Божиим, и наоборот; 5) может ли то, что принадлежит Сыну Человеческому, сказываться о божественной Природе, а то, что принадлежит Сыну Божию, — о человеческой природе; 6) истинно ли [высказывание]: «Сын Божий стал человеком»; 7) истинно ли [высказывание]: «Человек стал Богом»; 8) истинно ли [высказывание]: «Христос есть тварь»; 9) какое [высказывание] истинно: «Сей Человек», то есть Христос, «начал быть» или «был всегда»; 10) истинно ли [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь»; 11) истинно ли [высказывание]: «Христос как Человек есть Бог»; 12) истинно ли [высказывание]: «Христос как Человек есть ипостась, или личность».

Раздел 1

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «БОГ ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК»?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [высказывание]: «Бог есть

человек» ложно. В самом деле, любое утвердительное суждение относительно отдаленной материи ложно. Но суждение: «Бог есть человек» относится к отдаленной материи, поскольку формы, на которые указывают субъект и предикат, являются в высшей степени отделенными. Следовательно, коль скоро вышеприведенное суждение является утвердительным, то похоже на то, что оно ложно.

Возражение 2. Далее, три божественных Лица гораздо больше совпадают друг с другом, чем божественная и человеческая природы. Но в тайне Воплощения одно Лицо не сказывается о другом, поскольку мы не говорим, что Отец есть Сын или наоборот. Следовательно, похоже на то, что человеческая природа не должна сказываться о Боге настолько, чтобы можно было сказать, что Бог есть человек.

Возражение 3. Далее, Афанасий говорит, что «как разумная душа и тело образуют одного человека, так и человек и Бог образуют одного Христа». Но [высказывание]: «Душа есть тело» ложно. Следовательно, и [высказывание]: «Бог есть человек» ложно.

Возражение 4. Кроме того, нами уже было сказано в первой части (I, 39, 4) о том, что сказываемое о Боге не относительно, а абсолютно, принадлежит всей Троице и каждому из Лиц. Но слово «человек» является не относительным, а абсолютным. Таким образом, если бы оно сказывалось о Боге, то из этого бы следовало, что вся Троица и каждое из Лиц является человеком, что очевидно ложно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Он, будучи образом Божиим... уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став, как человек» (Филип. 2, 6, 7). Итак, Тот, Кто пребывает в форме Бога, есть человек. Но Тот, Кто пребывает в форме Бога есть Бог. Следовательно, Бог есть человек.

Отвечаю: положение о том, что «Бог есть человек», признается всеми христианами, хотя и по-разному. Некоторые, например, признают это положение, но при этом подменяют понятия. Так, манихеи говорят, что Слово Божие есть человек, но не истинный, а мнимый, поскольку, по их мнению, Сын Божий принял призрачное тело, и потому Бога называют человеком в том же смысле, в каком называют человеком бронзовую статую,

если она представляет собой человеческую фигуру. Точно так же и те, которые отрицают соединение в Христе души и тела, вынуждены говорить, что Бог не есть истинный человек, но что Его называют человеком метафорически по причине [этих] частей. Впрочем, оба эти заблуждения были опровергнуты нами выше (2, 5; 5, 1).

Другие же, напротив, утверждают действительность со стороны человека, но отрицают действительность со стороны Бога. Так, они говорят, что Христос, будучи Богом и человеком, является Богом не по природе, а по причастности, то есть по благодати, и потому коль скоро и других святых называют богами, то уж тем более так надлежит называть Христа, превосходящего их всех в силу преизобильности Своей благодати. Поэтому когда говорят, что «Бог есть человек», слово «Бог» не означает истинного и природного Бога. Таковой является ранее (2, 11) уже опровергнутая нами ересь Фотия.

Некоторые же соглашаются и с этим положением, и с действительностью обоих понятий и утверждают, что Христос есть истинный Бог и истинный человек. Однако при этом они отрицают истинность предикации, поскольку, по их мнению, человек сказывается о Боге в силу некоторого совпадения, или достоинства, или власти, или расположения, или пребывания. Так, Несторий полагал, что Бог есть человек в том смысле, что человек присоединился к Богу посредством пребывания в нем Бога так, что он стал с Ним единым по расположению, а также по причастности к Его власти и чести. В подобное же заблуждение впадают и те, которые допускают наличие в Христе двух «подлежащих», или ипостасей, поскольку невозможно себе представить, как в случае двух отличных со стороны «подлежащего», или ипостаси, вещей, одна может должным образом сказываться о другой, если только не понимать эту предикацию метафорически, а именно что есть нечто, что их объединяет, как если бы мы сказали, что Петр есть Иоанн постольку, поскольку нечто их так или иначе объединяет. Но и эти мнения были опровергнуты нами выше (2, 3, 6).

Поэтому мы, опираясь на непреложность католической веры в то, что истинная божественная Природа соединилась с истинной человеческой природой не только в человеке, но и в «подлежащем», или ипостаси, говорим, что высказывание: «Бог есть человек» является истинным и действительным не только в связи с действительностью понятий, то есть постольку, поскольку

Христос есть истинный Бог и истинный человек, но и в связи с истинностью предикации. В самом деле, конкретно указывающее на общую природу слово означает все, что принадлежит этой общей природе, и потому слово «человек» может означать любого частного человека. И точно так же слово «Бог», как было показано в первой части (I, 39, 4), согласно своему модусу означивания может означать Лицо Сына Божия. Но каждое «подлежащее» любой природы истинно и надлежащим образом может быть означено посредством конкретно указывающего на природу слова, как [например] «человек» может надлежащим образом и истинно сказываться о Сократе и Платоне. Следовательно, коль скоро Лицо Сына Божия, Которое означает словом «Бог», является «подлежащим» человеческой природы, то и слово «человек» может истинно и надлежащим образом быть означено словом «Бог», которое означает Лицо Сына Божия.

Ответ на возражение 1. Когда различные формы не могут находиться вместе в одном «подлежащем», суждение необходимо относится к отдаленной материи, субъект означает одну форму, а предикат — другую. Но когда две формы могут находиться вместе в одном «подлежащем», материя является не отдаленной, а природной или случайной, как если бы я сказал, что «нечто белое мелодично». Но божественная и человеческая природы, хотя они и в высшей степени отдаленны, тем не менее в силу тайны Воплощения находятся вместе в одном «подлежащем», причем не акцидентно, а сущностно. Следовательно, это суждение относится не к отдаленной и [даже] не к случайной, а к природной материи. И человек сказывается о Боге не акцидентно, а сущностно, поскольку сказывается об ипостаси, хотя и не по причине формы, означаемой словом «Бог», а по причине «подлежащего», являющегося ипостасью человеческой природы.

Ответ на возражение 2. Три божественных Лица совпадают в одной Природе и различаются со стороны «подлежащих», и потому они взаимно не сказываются. Но и в тайне Воплощения природы, сохраняя различность, не сказываются одна о другой отвлеченно (ведь божественная Природа не есть человеческая природа). Однако коль скоро они совпадают в «подлежащем», они сказываются друг о друге конкретно.

Ответ на возражение 3. «Душа» и «плоть» являются отвлеченными понятиями, равно как и Божество и человечность, тогда как конкретно мы говорим «одушевленный» и «плотский», или «телесный», и точно так же, с другой стороны, «Бог» и «человек».

Следовательно, в обоих случаях отвлеченное не сказывается об отвлеченном, но конкретное сказывается о конкретном.

Ответ на возражение 4. Слово «человек» сказывается о Боге по причине соединения в личности, а это соединение подразумевает отношение. Поэтому это слово нельзя рассматривать как одно из тех слов, которые сказываются о Боге абсолютно и извечно.

Раздел 2

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ БОГ»?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [высказывание]: «Человек есть Бог» ложно. В самом деле, Бог — это несообщимое имя, в связи с чем [Писание] осуждает идолопоклонников за то, что они «несообщимое имя» Божие «прилагали к камням и деревьям» (Прем. 14, 21). Следовательно, по той же причине представляется несообразным, чтобы слово «Бог» сказывалось о человеке.

Возражение 2. Далее, то, что предикцируется предикату, может быть предикцировано и субъекту. Но [высказывание]: «Бог есть Отец» или: «Бог есть Троица» истинно. Следовательно, если [высказывание]: «Человек есть Бог» истинно, то похоже на то, что также истинны и [высказывания]: «Человек есть Отец» и «Человек есть Троица». Но они ложны. Следовательно, и первое [высказывание] ложно.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Да не будет у тебя иного "бога"» (Пс. 80, 10). Но человек — это нечто иное, поскольку Христос не всегда был человеком. Следовательно, [высказывание]: «Человек есть Бог» ложно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «От них Христос по плоти (сущий над всем Бог, благословенный во веки)» (Рим. 9, 5). Но Христос по плоти является человеком. Следовательно, [высказывание]: «Человек есть Бог» истинно.

Отвечаю: в силу действительности обеих природ, а именно божественной и человеческой, а также соединения в личности и ипостаси, [высказывание]: «Человек есть Бог» является столь

же истинным и надлежащим, как и [высказывание]: «Бог есть человек». Ведь слово «человек» может означать любую ипостась человеческой природы, а значит и Лицо Сына Божия, о Котором мы говорим как об ипостаси человеческой природы. Но из ранее сказанного (I, 39, 4) очевидно, что слово «Бог» поистине и надлежащим образом сказывается о Лице Сына Божия. Следовательно, из этого можно заключить, что [высказывание]: «Человек есть Бог» является истинным и надлежащим.

Ответ на возражение 1. Идолопоклонники прилагали имя Божества к камням и деревьям, рассматриваемым в их собственной природе, поскольку они считали, что в них было что-то божественное. Мы же прилагаем имя Божества к человеку не в Его человеческой природе, а в вечном «подлежащем», которое, как уже было сказано, является «подлежащим» человеческой природы посредством соединения.

Ответ на возражение 2. Слово «Отец» сказывается о слове «Бог» постольку, поскольку слово «Бог» означает Лицо Отца. Поэтому в данном случае оно не сказывается о Лице Сына — ведь Лицо Сына не является Лицом Отца. Таким образом, отнюдь не необходимо, чтобы слово «Отец» сказывалось о слове «Человек», о котором слово «Бог» сказывается постольку, поскольку «Человек» означает Лицо Сына.

Ответ на возражение 3. Хотя человеческая природа в Христе и является чем-то иным, однако «подлежащее» человеческой природы является не иным, а вечным. И так как слово «Бог» сказывается о человеке не по причине человеческой природы, а по причине «подлежащего», то из этого вовсе не следует, что мы устанавливаем иного «бога». Такой вывод можно было бы сделать только в том случае, если бы мы утверждали, что «Человек» означает сотворенное «подлежащее», как должны были бы говорить те, которые настаивали на наличии в Христе двух «подлежащих».

Раздел 3

МОЖНО ЛИ НАЗЫВАТЬ ХРИСТА ЧЕЛОВЕКОМ ГОСПОДНИМ¹?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христа можно называть чело-

веком Господним. Ведь сказал же Августин, что «нам надлежит наставляться в надежде на блага, бывшие в человеке Господнем»², имея в виду Христа. Следовательно, похоже, что Христос был человеком Господним.

Возражение 2. Далее, как господство принадлежит Христу со стороны Его божественной Природы, точно так же человечность принадлежит человеческой природе. Но о Боге говорят как о «во-человечившемся», о чем со всей очевидностью свидетельствуют слова Дамаскина, сказавшего, что «вочеловечение обозначает сочетание с человеком»³. Следовательно, подобным же отыменным образом можно говорить, что этот человек — Господень.

Возражение 3. Далее, как [слово] «господний» происходит от [слова] «Господь», точно так же [слово] «божественный» происходит от [слова] «Бог». Но Дионисий называет Христа «божественнейшим Иисусом»⁴. Следовательно, на том же основании Христа можно называть человеком Господним.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Не думаю, что мы вправе называть Иисуса Христа человеком Господним, поскольку Он Сам есть Господь»⁵.

Отвечаю: как уже было сказано (2), когда мы говорим: «Человек Христос, Иисус», то этими словами указываем на вечное «подлежащее», каковое суть Лицо Сына Божия, поскольку у двух природ «подлежащее» одно. Затем, «Бог» и «Господь» сказываются о Сыне Божиим сущностно, и потому они не должны сказываться отыменно, поскольку это было бы умалением истины соединения. Следовательно, коль скоро слово «господний» образовано от существительного имени «Господь», то надлежащим и истинным будет говорить не так, что этот человек есть Господень, но, скорее, так, что Он есть Господь. Другое дело, если бы мы, говоря: «Человек Христос, Иисус», хотели этим указать на сотворенное «подлежащее», как это делают те, которые утверждают два «подлежащих» в Христе. Тогда бы этого человека можно было называть Господним, поскольку, по словам Нестория, он был принят по причастности к божественной чести. Но даже и в этом случае человеческую природу нельзя было бы называть «божественной», то есть сущностно, но — только «обожествленной», имея в виду, что она была не преобразована в божественную Природу, а соединена с божественной Природой в одной ипостаси, как это явствует из того, что говорит Дамаскин⁶.

Ответ на возражение 1. Августин отрекается от этого и подобных ему высказываний, и потому к вышеприведенным словам [опровержения] прибавляет: «Где бы я ни говорил так», то есть что Иисус Христос есть человек Господень, «я хотел бы, чтобы я так не говорил, ибо теперь вижу, что хотя в пользу этого и есть некоторые доводы, однако так говорить нельзя»⁷, то есть, что Его можно было бы назвать человеком Господним по причине человеческой природы, на которую указывает слово «человек», но никак не по причине «подлежащего».

Ответ на возражение 2. Это одно «подлежащее» человеческой и божественной природ изначально, то есть от вечности, было [«подлежащим»] божественной Природы, а уже потом, то есть во времени, оно благодаря Воплощению стало «подлежащим» и человеческой природы. В силу этого о нем говорят как о «вочеловечившемся», то есть не в том смысле, что оно приняло человека, а в том, что оно приняло человеческую природу. Обратное же утверждение, а именно что «подлежащее» человеческой природы приняло божественную Природу, не соответствует истине, и потому говорить об «обожевленном» или «господнем» человеке нельзя.

Ответ на возражение 3. Слово «божественный» принято предиктировать даже тем вещам, которым слово «Бог» предиктируется сущностно. Так, мы говорим, что «божественная Сущность есть Бог» по причине совпадения и что «Сущность принадлежит Богу» или «божественна» по причине разных способов выражения. А еще мы говорим о «божественном Слове», хотя Слово и есть Бог. И точно так же мы говорим о «божественном Лице» подобно тому, как мы говорим о «личности Платона», а именно по причине различных модусов означивания. Но «господний» не сказывается о том, о чем сказывается «господин», поскольку у нас принято называть господним не господина, а то, что принадлежит господину, как мы, например, говорим о «господней воле», «господней руке» или «господних владениях». Поэтому и человек Христос, наш Господь, не может быть назван Господним, в то время как Его тело может быть названо «телом Господним» и Его страсти — «страстями Господними».

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ТО, ЧТО ПРИНАДЛЕЖИТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ, СКАЗЫВАТЬСЯ О БОГЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что то, что принадлежит человеческой природе, не может сказываться о Боге. В самом деле, противоположности не могут сказываться об одном и том же. Но то, что принадлежит человеческой природе, противоположно тому, что приличествует Богу, поскольку Бог несотворен, неизменен и вечен, тогда как человеческой природе свойственно быть сотворенной, изменчивой и преходящей. Следовательно, то, что принадлежит человеческой природе, не может сказываться о Боге.

Возражение 2. Далее, атрибуция Богу того, что несовершенно, представляется умалением божественной чести, то есть богохульством. Но человеческой природе свойственно обладать множеством несовершенств, а именно страдать, умирать и т. д. Следовательно, похоже на то, что принадлежащее человеческой природе никоим образом не может сказываться о Боге.

Возражение 3. Далее, быть принятой свойственно человеческой природе, но никак не Богу. Следовательно, то, что принадлежит человеческой природе, не может сказываться о Боге.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Бог принял отличия», то есть свойства, «плоти, и потому о Боге говорят, что Он страждет, и о Господе славы, что Он распят»⁸.

Отвечаю: по этому вопросу мнения несториан и католиков расходятся. Несториане настаивали на разделении сказываемых о Христе слов таким образом, чтобы принадлежащее человеческой природе не сказывалось о Боге, а принадлежащее божественной Природе не сказывалось о Человеке. Поэтому Несторий говорит: «Если кто-либо вознамерится усвоить страдание Слову, да будет анафема». Если же речь идет о словах, приложимых к обеим природам, то, по их мнению, они и сказываются о том, что принадлежит обеим природам, как [например] «Христос» или «Господь». Таким образом, они соглашались с тем, что Христос

был рожден Девой и что Он был от вечности; но не соглашались с тем, что Бог был рожден Девой и что Человек был от вечности. Католики же, со своей стороны, утверждали, что слова, сказываемые о Христе как в Его божественной, так и в Его человеческой природе, сказываются равно о Боге и Человеке. Поэтому Кирилл говорит: «Если кто-либо приписывает двум лицам или самобытностям», то есть ипостасям, «те слова, которые находятся в евангельских и апостольских писаниях, или сказаны о Христе священными писателями, или Им самим о Себе, и, кроме того, различает их так, что одни из них приписывает человеку, разумеемому отдельно от Слова Божия, а другие, как богоприличные, одному только Слову, существу от Бога Отца, да будет анафема». И так это потому, что коль скоро у обеих природ одна ипостась, то эта самая ипостась может быть обозначена именем любой из природ. Так, если мы говорим «Человек» или «Бог», то этим обозначаем ипостась божественной и человеческой природы. Следовательно, о Человеке как об ипостаси божественной Природы может сказываться то, что принадлежит божественной Природе, и о Боге как об ипостаси человеческой природы может сказываться то, что принадлежит человеческой природе.

Однако нужно иметь в виду, что в суждении, в котором что-либо предикцируется чем-то другим, рассматривать то, что предикцирует предикат, нужно не просто, а совместно с причиной предикации. Так, хотя мы не различаем то, что сказывается о Христе, тем не менее мы различаем то, почему оно сказывается, поскольку то, что принадлежит божественной Природе, сказывается о Христе в Его божественной Природе, а то, что принадлежит человеческой природе, сказывается о Христе в Его человеческой природе. Поэтому Августин говорит: «Мы должны различать, когда Писание говорит об образе Божиим, в котором Он равен Отцу, и когда говорит об образе раба, в котором Он меньше Отца»⁹, а несколько ниже замечает: «Благоразумный, внимательный и благочестивый читатель сможет различить, что в силу чего и что в соответствии с чем называется»¹⁰.

Ответ на возражение 1. Противоположности не могут сказываться об одном и том же в одном и том же отношении, но ничто не препятствует тому, чтобы они сказывались об одном и том же под разными аспектами. И именно так противоположности сказываются о Христе, то есть в отношении не одной и той же, а различных природ.

Ответ на возражение 2. Атрибуция того, что несовершенно, Богу в Его божественной Природе является богохульством, поскольку это будет умалением Его чести. Но в приписывании этого Ему в принятой Им природе нет никакого богохульства. Поэтому в постановлении Эфесского собора сказано: «Бог не пренебрегает ничем, что может послужить спасению человека. Ибо никакая принятая Им ради нас низость не может повредить ту Природу, которая не может претерпеть никакого вреда, но через делание низкого своим спасает нашу природу. Посему видя, что эти низкие и никчемные вещи, никоим образом не повреждающие божественную Природу, споспешествуют нашему спасению, кто осмелится утверждать, что причиняющее наше спасение может причинить вред Богу?».

Ответ на возражение 3. Быть принятой свойственно человеческой природе не в ее «подлежащем», а как таковой, и таким образом это не приличествует Богу.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ТО, ЧТО ПРИНАДЛЕЖИТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ, СКАЗЫВАТЬСЯ О БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что то, что принадлежит человеческой природе, может сказываться о божественной Природе. Ведь то, что принадлежит человеческой природе, сказывается о Сыне Божиим и Боге. Но Бог есть Его собственная Природа. Следовательно, то, что принадлежит человеческой природе, может сказываться о божественной Природе.

Возражение 2. Далее, плоть принадлежит человеческой природе. Но, как говорит Дамаскин, «согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла мы говорим, что естество Слова воплотилось»¹¹. Следовательно, похоже, что по этой причине то, что принадлежит человеческой природе, может сказываться о божественной Природе.

Возражение 3. Далее, то, что принадлежит божественной Природе, принадлежит человеческой природе Христа, например, знать будущее и обладать силой спасения. Следовательно, похоже, что по этой причине то, что принадлежит человеческой природе, может сказываться о божественной Природе.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Говоря о Божестве, мы не приписываем Ему отличий», то есть свойств, «человечества, поскольку не говорим, что Божество подлежит страданию или что Оно сотворено»¹². Но Божество — это божественная Природа. Следовательно, то, что принадлежит человеческой природе, не может сказываться о божественной Природе.

Отвечаю: то, что принадлежит чему-то одному, может сказываться о другом только в том случае, если первое и второе суть то же самое; так, «смешливость» можно предиктировать только человеку. Затем, в тайне Воплощения божественная и человеческая природы не являются тем же самым, но таковой является ипостась двух природ. Поэтому если природы понимать отвлеченно, то принадлежащее одной природе не может сказываться о другой. Однако конкретные слова сказываются об ипостаси природы, и потому посредством конкретных слов можно сказываться как о том, что принадлежит обеим природам (например, посредством слова «Христос», которое означает «и помазавшее Божество, и помазанную человечность»), так и о том, что принадлежит одной из природ, — или только божественной Природе (например, посредством слов «Бог» и «Сын Божий»), или только человечности (например, посредством слов «Человек» и «Иисус»). Поэтому папа Лев говорит: «Неважно, какую субстанцию мы называем Христом, ибо единство личности остается нераздельным и неразлучным во всем Сыне Человеческом по плоти и во всем Сыне Божиим по Божеству, по которому Он единосущен Отцу».

Ответ на возражение 1. В Боге Лицо и Природа суть одно и то же, и в силу этого тождества божественная Природа сказывается о Сыне Божиим. Однако она обладает иным модусом предикации, и потому кое-что из того, что сказывается о Сыне Божиим, не сказывается о божественной Природе; так, мы говорим, что Сын Божий рожден, но мы не говорим, что рождена божественная Природа, о чем уже было сказано нами в первой части (I, 39, 5). И точно так же, ведя речь о тайне Воплощения, мы говорим, что Сын Божий страдал, но мы не говорим, что страдала божественная Природа.

Ответ на возражение 2. Воплощение предполагает скорее соединение с плотью, чем какое-либо владение плотью. Но

в Христе каждая из природ соединена с другой в личности, и именно по причине такого соединения о божественной Природе говорят как о воплотившейся, а о человеческой природе — как об обожествившейся, о чем уже было сказано (2, 1).

Ответ на возражение 3. То, что принадлежит божественной Природе, сказывается о человеческой природе не потому, что оно сущностно принадлежит божественной Природе, а потому, что человеческая природа ему причастна. Поэтому то, чему никак не может быть причастна человеческая природа (например, несовершенство и всемогущество), никоим образом не сказывается о человеческой природе. Божественная же Природа вообще ничего не обрела через причастность человеческой природе, и потому то, что принадлежит человеческой природе, никоим образом не сказывается о божественной Природе.

Раздел 6

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «БОГ СТАЛ ЧЕЛОВЕКОМ»?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [высказывание]: «Бог стал человеком» ложно. Ведь коль скоро «человек» обозначает субстанцию, «стать человеком» означает стать просто. Но [высказывание]: «Бог стал просто» ложно. Следовательно, [высказывание]: «Бог стал человеком» ложно.

Возражение 2. Далее, стать человеком — значит измениться. Но Бог не может изменяться, согласно сказанному [в Писании]: «Я — Господь, Я не изменяюсь» (Мал. 3, 6). Следовательно, [высказывание]: «Бог стал человеком» ложно.

Возражение 3. Далее, «человек» предикцируется Христу как Лицу Сына Божия. Но [высказывание]: «Бог стал Лицом Сына Божия» ложно. Следовательно, и [высказывание]: «Бог стал человеком» ложно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14); а Афанасий, комментируя эти слова [Иоанна], замечает: «Когда он говорит: "Слово стало плотью", то это все равно, как если бы он сказал: "Бог стал человеком"».

Отвечаю: сказать о чем-либо, что оно стало, значит сказать о нем в первый раз в самом начале его бытия. Затем, как было показано выше (1), быть человеком сказывается о Боге истинно, но при этом так, что бытие человеком принадлежит Богу не от вечности, а со времени принятия Им человеческой природы. Следовательно, [высказывание]: «Бог стал человеком» истинно, хотя некоторые склонны толковать его по-разному, как [по-разному они] понимают и [высказывание]: «Бог есть человек», о чем мы уже говорили выше (1).

Ответ на возражение 1. «Стать человеком» означает «стать просто» для всего того, в чем человеческая природа начинает быть в только что созданном «подлежащем». Но о Боге говорят как о ставшем человеком постольку, поскольку человеческая природа начала быть в вечно сущем «подлежащем» божественной Природы. Следовательно, для Бога стать человеком никак не означает, что Бог становится просто.

Ответ на возражение 2. Мы уже показали: «стало» подразумевает, что нечто вновь сказывается о другом. Поэтому всякий раз, когда что-либо сказывается о чем-то другом, и при этом происходит изменение в том, о чем оно сказывается, стать означает измениться. Однако это имеет место только в том, о чем сказываются абсолютно, поскольку белизна или величина не может вновь воздействовать на что-либо иначе, как только когда оно вновь изменяется по белизне или величине. Но все, что предсказывается относительно, может быть вновь предсказано чему-либо без изменения с его стороны, как [например] человек может стать по правую сторону без того, чтобы измениться самому, хотя при этом нечто изменится для того, по левую сторону от кого он находился прежде. Поэтому в подобных случаях не все, о чем говорят как о ставшем, претерпевает изменение, но может измениться что-то другое. И именно в этом смысле мы говорим о Боге: «Господи, Ты стал нам прибежищем»¹³ (Пс. 89, 2). Но бытие человеком принадлежит Богу по причине соединения, каковое суть отношение. Следовательно, бытие человеком вновь предсказывается Богу без какого бы то ни было изменения в Нем, но с изменением в принятой божественным Лицом человеческой природе. Таким образом, говоря: «Бог стал человеком», мы подразумеваем изменение не со стороны Бога, а только со стороны человеческой природы.

Ответ на возражение 3. Человек означает не Лицо Сына

Божия вообще, но — как сущее в человеческой природе. Поэтому хотя [высказывание]: «Бог стал Лицом Сына Божия» ложно, тем не менее можно поистине говорить, что «Бог стал человеком» посредством соединения с человеческой природой.

Раздел 7

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «ЧЕЛОВЕК СТАЛ БОГОМ»?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [высказывание]: «Человек стал Богом» истинно. Ведь сказано же [в Писании]: «Которое Бог прежде обещал чрез пророков Своих, в Святых Писаниях, о Сыне Своем, Который стал Им от семени Давидова по плоти»¹⁴ (Рим. 1, 2, 3). Но Христос как человек есть от семени Давидова по плоти. Следовательно, человек стал Сыном Божиим.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: «Таковым было это принятие, сделавшее Бога человеком и человека Богом»¹⁵. Но в силу этого принятия истинным является [высказывание]: «Бог стал человеком». Следовательно, по той же причине истинным является и [высказывание]: «Человек стал Богом».

Возражение 3. Далее, Григорий Назианзин говорит: «Бог вочеловечился и человек обожествился, или, возможно, кто-либо сможет назвать это иначе?». Но о Боге говорят как о вочеловечившемся постольку, поскольку Он стал человеком. Значит, и о человеке говорят как об обожествившемся постольку, поскольку он стал Богом. Следовательно, [высказывание]: «Человек стал Богом» истинно.

Возражение 4. Кроме того, когда говорят, что «Бог стал человеком», то под субъектом становления, или соединения, понимают не Бога, а обозначенную словом «человек» человеческую природу. Однако дело обстоит так, что субъектом становления, похоже, является то, о чем сказывается становление. Следовательно, [высказывание]: «Человек стал Богом» представляется более истинным, чем [высказывание]: «Бог стал человеком».

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Мы говорим не о человеке божественном, но о Боге вочеловечившемся»¹⁶.

Но стать Богом есть то же самое, что и стать божественным. Следовательно, [высказывание]: «Человек стал Богом» ложно.

Отвечаю: высказывание: «Человек стал Богом» можно понимать трояко. Во-первых, так, что «стать» определяет субъект или предикат абсолютным образом, и в этом смысле оно ложно, поскольку не становился ни Человек, Которому это предиктируется, ни Бог. И в этом же смысле ложным является [высказывание]: «Бог стал человеком». Но в настоящем случае о подобном понимании речь не идет. Во-вторых, его можно понимать так, что слово «стать» определяет соединение в том смысле, что «Человек стал Богом, то есть это послужило причиной того, что Человек есть Бог». В таком смысле истинными являются оба [высказывания], а именно и что «Человек стал Богом», и что «Бог стал Человеком». Но этот смысл не является собственным [смыслом] этих фраз, разве что только если под «человеком» мы понимаем не личностное, а простое подлежащее. В самом деле, хотя «этот вот человек» не стал Богом, поскольку это вот «подлежащее», а именно Лицо Сына Божия, от вечности было Богом, тем не менее человек как таковой не всегда был Богом. В-третьих, при понимании [этого высказывания] в буквальном смысле «стать» связывает становление человека с отношением к Богу как указание на становление. И в этом смысле, принимая во внимание, что, как было показано выше (2, 2, 3), Лицо или ипостась в Христе суть то же самое, что и «подлежащее» Бога и Человека, такое суждение ложно. В самом деле, здесь в выражении: «Человек стал Богом» «человек» обладает личностным «подлежащим», поскольку бытие Богом удостоверяет Человека не в Его человеческой природе, а в Его «подлежащем». Но «подлежащее» человеческой природы, которое удостоверяют [слова] «есть Бог», является тем же самым, что и ипостась или Лицо Сына Божия, Которое всегда есть Бог. Следовательно, говорить о том, что этот вот Человек начал быть Богом, или становится Богом, или стал Богом, нельзя.

Но если бы существовали различные ипостаси Бога и человека, так что «есть Бог» сказывалось бы о человеке и наоборот в силу, как говорил Несторий, некоторого обоюдного соединения «подлежащих» по величию достоинства, или по намерению, или по пребыванию, то в таком случае можно было бы говорить и что Человек стал Богом, то есть присоединился к Богу, и что Бог стал Человеком, то есть присоединился к человеку.

Ответ на возражение 1. В этих словах апостола обращенное к Лицу Сына Божия относительное местоимение «Который» не должно рассматривать как подразумевающее изменение в предикате, как если бы стал Богом кто-либо из уже существующих «от семени Давидова по плоти», а именно так эти слова и трактуются в возражении. Но его должно понимать как подразумевающее изменение в субъекте, то есть так, что «Сын Божий стал Им (а именно, как разъясняет глосса, «во исполнение воли Отца») от семени Давидова по плоти», как если бы мы сказали: «Сын Божий получил плоть от семени Давидова во исполнение воли Божией».

Ответ на возражение 2. Эти слова Августина должно понимать так, что вследствие имевшего место в Воплощении принятия Человек является Богом и Бог — Человеком, а в этом смысле, как было показано выше, оба высказывания истинны.

Ответ на возражение 3 аналогичен, поскольку обожествиться суть то же самое, что и стать Богом.

Ответ на возражение 4. Относящийся к субъекту термин понимается материально, то есть как означающий «подлежащее», а относящийся к предикату — формально, то есть как означающий природу. Следовательно, когда говорят, что «Человек стал Богом», «стал» усваивается не человеческой природе, а «подлежащему» человеческой природы, которое вечно есть Бог, и потому ему не приличествует становиться Богом. А вот когда говорят, что «Бог стал Человеком», «стал» означает завершение в человеческой природе. Поэтому в строгом смысле слова [высказывание]: «Бог стал Человеком» истинно, а [высказывание]: «Человек стал Богом» ложно. Так, если бы уже существующий человек Сократ стал белым, то высказывание: «Этот человек стал сегодня белым» было бы истинным, а высказывание: «Эта белая вещь стала сегодня человеком» было бы ложным. Однако если со стороны субъекта добавить некое слово, которое указывает на отвлеченную человеческую природу, то тогда его можно понимать в отношении субъекта становления, как, например, если бы мы сказали, что «человеческая природа стала Сыном Божиим».

Раздел 8

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «ХРИСТОС ЕСТЬ ТВАРЬ»?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [высказывание]: «Христос есть тварь» истинно. Так, папа Лев говорит: «Сие есть новый и неслышанный доселе завет: Бог, Который есть и был, стал тварью». Но то, кем стал Сын Божий посредством Воплощения, может быть предсказано Христу. Следовательно, [высказывание]: «Христос есть тварь» истинно.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (5) о том, что свойства обеих природ могут сказываться об общей ипостаси обеих природ независимо от того, каким словом они означены. Но человеческой природе свойственно быть сотворенной, а божественной Природе свойственно быть Творцом. Следовательно, о Христе можно говорить то и другое, а именно и что Он есть тварь, и что Он есть несотворенный Творец.

Возражение 3. Далее, главной человеческой частью является душа, а не тело. Но о Христе просто говорится как о родившемся от Богородицы по причине принятого Им от Богородицы тела. Следовательно, по причине сотворенной Богом души о Нем надлежит просто сказываться как о твари.

Этому противоречит следующее: Амвросий говорит: «Был ли Христос сотворен Словом? Был ли Он создан повелением?», и говорит это так, как если бы хотел ответить: «Никак!». Поэтому далее он добавляет: «Как может тварь находиться в Боге? Ведь природа Божия проста и никоим образом не составлена!»¹⁷. Следовательно, недопустимо говорить, что «Христос есть тварь».

Отвечаю: как говорит Иероним, «неправильное употребление слов приводит к ереси»; следовательно, у нас и у еретиков не должно быть даже общего словоупотребления, дабы никто не решил, что мы одобряем их заблуждения. Но еретики ариане утверждали, что Христос был тварью и меньшим Отца не только в Своей человеческой природе, но даже в Своем божественном Лице. Поэтому мы не должны говорить о Христе как о «твари» или «меньшим Отца» абсолютно, но — только относительно, а

именно с оговоркой: «В Его человеческой природе». Однако подобные вещи, будучи такими, что их нельзя рассматривать как принадлежащие Самому божественному Лицу, могут просто сказываться о Христе по причине Его человеческой природы; так, мы просто говорим, что Христос пострадал, умер и был погребен. Это подобно тому, как и в телесных сущностях и людях те вещи, относительно которых мы вправе сомневаться, принадлежат ли они целому или части, если они представляются как существующие исключительно в части, то их не предсказывают целому просто, то есть безотносительно; так, мы не говорим, что эфиоп бел, но — что он бел в отношении его зубов; но мы безотносительно говорим, что он кучеряв, поскольку это может принадлежать ему только в отношении его волос.

Ответ на возражение 1. Подчас святые учителя ради краткости используют в отношении Христа слово «тварь» без какого бы то ни было соотнесения, однако нам должно понимать их [соотнесено, то есть] с оговоркой: «Как человек».

Ответ на возражение 2. О Христе могут равно сказываться все свойства человеческой и божественной природ. Поэтому Дамаскин говорит, что «Христос, будучи Богом и Человеком, называется и сотворенным и несотворенным, и подверженным страданию и неподверженным»¹⁸. Однако те вещи, относительно которых могут возникнуть сомнения, к какой именно из этих природ они принадлежат, не должны сказываться безотносительно. Поэтому далее он добавляет, что «одна ипостась», то есть [ипостась] Христа, «является несотворенной по Божеству и сотворенной по человечеству»¹⁹. Таким образом, мы не должны безоговорочно утверждать, что Христос бестелесен или бесстрастен, иначе мы рискуем впасть в заблуждение Мани, который настаивал на отсутствии в Христе истинной плоти и истинных страданий, но нам надлежит утверждать с оговоркой, что Христос бестелесен и бесстрастен в Своем Божестве.

Ответ на возражение 3. То, что связано с сотворением, не столь несомненно, как то, каким образом рождение от Богородицы применимо к Лицу Сына Божия, и потому приведенная аналогия неудачна.

Раздел 9

НАЧАЛ ЛИ ЭТОТ ЧЕЛОВЕК, ТО ЕСТЬ ХРИСТОС, БЫТЬ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что этот Человек, то есть Христос, начал быть. Так, Августин говорит, что «прежде мира не было ни нас, ни Посредника между Богом и людьми, Человека Иисуса, Христа»²⁰. Но то, что было не всегда, начало быть. Следовательно, этот Человек, то есть Христос, начал быть.

Возражение 2. Далее, Христос начал быть Человеком. Но быть человеком — значит быть просто. Следовательно, этот Человек начал быть просто.

Возражение 3. Далее, «человек» подразумевает «подлежащее» человеческой природы. Но Христос не всегда был «подлежащим» человеческой природы. Следовательно, этот Человек начал быть.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Иисус, Христос, вчера, и сегодня, и вовеки — Тот же» (Евр. 13, 8).

Отвечаю: говорить, что «этот Человек», имея в виду Христа, «начал быть», и при этом ничего не добавлять к сказанному, нельзя, и на то есть две причины. Во-первых, та, что согласно учению католической веры, утверждающей в Христе одно «подлежащее», одну ипостась и одно Лицо, такое заявление является ложным просто. В самом деле, когда мы говорим о Христе: «Этот Человек», то этими словами непременно указываем на вечное «подлежащее», а вечность и начало во времени несовместимы. Следовательно, [высказывание]: «Этот Человек начал быть» ложно. И при этом не имеет значения, обращены ли слова «начал быть» к человеческой природе, на которую указывает слово «человек», поскольку, как было показано выше (7), относящийся к субъекту термин понимается не формально, то есть как означающий природу, а материально, то есть как означающий «подлежащее». Во-вторых, та, что даже если бы это высказывание и было истинным, им все равно нельзя было бы пользоваться без уточнения, чтобы не впасть в ересь Ария, который, богохульно утверждая, что Лицо Сына Божия сотворено и меньше Отца,

настаивал на том, что Он начал быть, говоря, что «было время, когда Его не было».

Ответ на возражение 1. Приведенные слова требуют уточнения, то есть нам надлежит говорить, что Человек Иисус, Христос, не был прежде мира «в Своем человечестве».

Ответ на возражение 2. Посредством слова «начаться» низший вид не может обосновывать высший. Ведь из того, что «это вот начало быть белым», вовсе не следует, что «это вот начало быть окрашенным». И так это потому, что «начаться» подразумевает бытие ныне, а не до этого, и потому если «это до сих пор не было белым», то это нисколько не означает, что «это до сих пор не было окрашенным». Но «просто быть» является высшим видом по сравнению с тем, чтобы «быть человеком». Таким образом, вывод о том, что «Христос начал быть Человеком, значит, Он начал быть», несостоятелен.

Ответ на возражение 3. Хотя сказуемое о Христе слово «Человек» и означает человеческую природу, которая начала быть, однако оно означает и вечное «подлежащее», которое не начинало быть. Следовательно, коль скоро оно, будучи соотнесено с субъектом, означает «подлежащее», а будучи соотнесено с предикатом, указывает на человеческую природу, то [высказывание]: «Человек Христос начал быть» ложно, а [высказывание]: «Христос начал быть Человеком» истинно.

Раздел 10

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «ХРИСТОС КАК ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ТВАРЬ»?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь», или «начал быть [тварью]», ложно. Ведь в Христе нет ничего сотворенного помимо человеческой природы. Но [высказывание]: «Христос как Человек есть человеческая природа» ложно. Следовательно, так же ложным является и [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь».

Возражение 2. Далее, предикат сказывается скорее об удвоенном термине, чем о субъекте высказывания; например, когда говорят: «Тело как окрашенное видимо», из этого следует, что окрашенное видимо. Но нами уже было сказано (8) о том, что

мы не можем безотносительно утверждать, что «Человек Христос есть тварь»; следовательно, точно так же не [можем мы безотносительно утверждать], что «Христос как Человек есть тварь».

Возражение 3. Далее, все, что сказывается о человеке как [именно] человеке, сказывается о нем просто и «о сути его бытия», поскольку «суть бытия» есть то же самое, что и «само по себе», о чем читаем в пятой [книге] «Метафизики»²¹. Но [высказывание]: «Христос как Человек по сути бытия и просто есть тварь» ложно. Следовательно, ложным является и [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь».

Этому противоречит следующее: все, что есть, является или Творцом, или тварью. Но [высказывание]: «Христос как Человек есть Творец» ложно. Следовательно, [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь» истинно.

Отвечаю: когда мы говорим: «Христос как Человек», слово «человек» может быть повторно добавлено либо со стороны «подлежащего», либо со стороны природы. Если оно добавлено со стороны «подлежащего», то коль скоро «подлежащее» человеческой природы в Христе является несотворенным и вечным, [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь» ложно. Но если оно добавлено со стороны человеческой природы, то тогда оно истинно, поскольку, как уже было сказано (8), со стороны человеческой природы, или в человеческой природе, Ему свойственно быть тварью.

Тут, однако, должно иметь в виду, что удвоение термина, коль скоро оно получается путем добавления понимаемого формально предиката, скорее означает природу, чем «подлежащее». Действительно, «Христос как Человек» и «Христос, поскольку Он Человек» означает одно и то же. Следовательно, [высказывание]: «Христос как Человек есть тварь» должно скорее принять, чем отвергнуть. Но если к нему добавить нечто такое, благодаря чему [удвоенный термин] станет указывать на «подлежащее», то в таком случае это суждение должно скорее отвергнуть, чем принять (как, например, если бы кто-либо сказал, что «Христос как "этот вот" человек есть тварь»).

Ответ на возражение 1. Хотя Христос и не является человеческой природой, однако Он обладает человеческой природой. Слово же «тварь» по природе сказывается не только об отвлеченных, но и о конкретных вещах; так, мы можем сказать и что «человечество есть тварь», и что «человек есть тварь».

Ответ на возражение 2. Мы уже говорили о том, что «человек» как соотнесенный с субъектом отсылает к «подлежащему», а как соотнесенный с удвоением — к природе. И так как природа является сотворенной, а «подлежащее» — несотворенным, то говорить, что «этот вот Человек есть тварь», недопустимо, а говорить «Христос как Человек есть тварь», допустимо.

Ответ на возражение 3. Каждому человеку, который является «подлежащим» исключительно человеческой природы, свойственно обладать бытием только в человеческой природе. Поэтому о каждом таком «подлежащем» справедливо сказать, что если оно является тварью как человек, то оно является тварью просто. Но Христос есть «подлежащее» не только человеческой природы, но и божественной Природы, в которой Он обладает несотворенным бытием. Поэтому из того, что Он как Человек есть тварь, вовсе не следует, что Он есть тварь просто.

Раздел 1 1

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «ХРИСТОС КАК ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ БОГ»?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос как Человек есть Бог. В самом деле, Христос есть Бог по благодати соединения. Но Христос как Человек обладает благодатью соединения. Следовательно, Христос как Человек есть Бог.

Возражение 2. Далее, прощать грехи приличествует одному только Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого» (Ис. 43, 25). Но Христос как Человек прощает грехи, согласно сказанному [в Писании]: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мф. 9, 6). Следовательно, Христос как Человек есть Бог.

Возражение 3. Далее, Христос есть Человек не вообще, а этот вот частный Человек. Но Христос как этот вот Человек есть Бог, поскольку «этот вот Человек» указывает на вечное «подлежащее», которое по природе есть Бог. Следовательно, Христос как Человек есть Бог.

Этому противоречит следующее: все, что принадлежит Христу как Человеку, принадлежит каждому человеку. Но если бы Христос как Человек был Богом, то из этого можно было бы заключить, что каждый человек есть Бог, что очевидно ложно.

Отвечаю: термин «человек», будучи удвоен, может пониматься двояко. Во-первых, как относящийся к природе, и в этом смысле [высказывание]: «Христос как Человек есть Бог» не является истинным, поскольку человеческая природа отличается от божественной согласно различию природ. Во-вторых, его можно понимать как относящийся к «подлежащему», и в этом смысле, коль скоро «подлежащим» человеческой природы в Христе является Лицо Сына Божия, Которое сущностно является Богом, [высказывание]: «Христос как Человек есть Бог» истинно. Однако поскольку удвоенный термин, как было показано выше (10), скорее указывает на природу, чем на «подлежащее», [высказывание]: «Христос как Человек есть Бог» должно скорее отвергнуть, чем принять.

Ответ на возражение 1. То, к чему движется вещь, и то, что она есть, не относятся к одному и тому же, поскольку движение принадлежит вещи со стороны материи или субъекта, а актуальное бытие принадлежит ей со стороны формы. И точно так же не относятся к одному и тому же то, что принадлежит Христу как определенному быть Богом по благодати, и то, что Он есть Бог. В самом деле, первое принадлежит Ему в Его человеческой природе, а второе — в Его божественной Природе. Поэтому [высказывание]: «Христос как Человек обладает благодатью соединения» истинно, а [высказывание]: «Христос как Человек есть Бог» — нет.

Ответ на возражение 2. Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи согласно достоинству не человеческой, а божественной Природы, в которой пребывает верховная власть прощения грехов, тогда как в человеческой природе она пребывает инструментально и служебным образом. Поэтому Златоуст комментирует эти слова так: «Он подчеркнуто говорит: "На земле прощать грехи", дабы этим показать, что Он нераздельно соединил человеческую природу с властью Божества, ибо, соделавшись Человеком, Он при этом остался Словом Божиим».

Ответ на возражение 3. Когда мы говорим: «Этот вот человек», указательное местоимение «этот» связывает «человека» с «подлежащим». Поэтому [высказывание]: «Христос как этот вот

Человек есть Бог» является более правильным, чем [высказывание]: «Христос как Человек есть Бог».

Раздел 12

ИСТИННО ЛИ [ВЫСКАЗЫВАНИЕ]: «ХРИСТОС КАК ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ИПОСТАСЬ, ИЛИ ЛИЧНОСТЬ»?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос как Человек есть ипостась, или личность. Ведь то, что принадлежит каждому человеку, принадлежит как Человеку Христу постольку, поскольку Он уподобился другим людям, согласно сказанному [в Писании]: «Сделавшись подобным человекам» (Филип. 2, 7). Но каждый человек является личностью. Следовательно, и Христос как Человек является личностью.

Возражение 2. Далее, Христос как Человек есть субстанция разумной природы. И при этом Он не является универсальной субстанцией, то есть Он есть индивидуальная субстанция. Но личность, как говорит Боэций, есть индивидуальная субстанция разумной природы²². Следовательно, Христос как Человек есть личность.

Возражение 3. Далее, Христос как Человек является существом человеческой природы, а также «подлежащим» и ипостасью той же природы. Но всякая ипостась, «подлежащее» и существо человеческой природы образуют личность. Следовательно, Христос как Человек есть личность.

Этому противоречит следующее: Христос как Человек не является вечной личностью. Поэтому если бы Христос как Человек был личностью, то из этого можно было бы заключить, что в Христе наличествует две личности, одна преходящая и другая вечная, каковое мнение, как было показано выше (2, 4; 4, 2), является заблуждением.

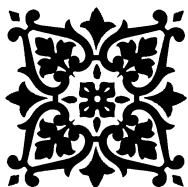
Отвечаю: как уже было сказано (11), термин «человек», будучи удвоен, может относиться либо к «подлежащему», либо к природе. Следовательно, если говорить, что «Христос как Человек есть личность», имея в виду то, что относится к «подлежащему», то очевидно, что Христос как Человек есть личность, поскольку

«подлежащее» человеческой природы есть не что иное, как Лицо Сына Божия. Если же имеется в виду то, что относится к природе, то тогда сказанное можно понимать двояко. Во-первых, мы можем понимать это так, что находиться в личности есть свойство человеческой природы, и тогда это [высказывание] истинно, поскольку любая сущность в человеческой природе есть личность. Во-вторых, это можно понимать так, что собственная личность Христа обусловлена началами человеческой природы и есть благодаря человеческой природе. В указанном смысле Христос как Человек не является личностью, поскольку [в Нем] человеческая природа как таковая не существует отдельно от божественной Природы, в то время как с точки зрения понятия личности это является необходимым.

Ответ на возражение 1. Быть личностью свойственно каждому человеку, поскольку любая сущность в человеческой природе есть личность. Но Человеку Христу свойственно то, что сущее в Его человеческой природе Лицо не обусловлено началами человеческой природы, а вечно. Поэтому, как уже было сказано, в одном смысле Он как Человек является личностью, а в другом — нет.

Ответ на возражение 2. «Индивидуальная субстанция», которая входит в определение личности, подразумевает завершённую субстанцию, сущую саму по себе и отделённую от всех остальных, в противном случае личностью можно было бы называть человеческую руку — ведь и она является индивидуальной субстанцией. Однако коль скоро эта индивидуальная субстанция существует в чем-то ещё, она не может называться личностью. По этой же причине не может быть названа личностью и человеческая природа в Христе, хотя её и можно называть чем-то индивидуальным и единичным.

Ответ на возражение 3. Как личность означает нечто завершённое и обладающее самобытным существованием в разумной природе, точно так же и ипостась, «подлежащее» и сущее природы в роде субстанции означает нечто сущее само по себе. Поэтому как человеческая природа не является личностью сама по себе и отдельно от Лица Сына Божия, точно так же она сама по себе не является ни ипостасью, ни «подлежащим», ни сущим природы. Следовательно, в том смысле, в каком мы отрицаем, что «Христос как Человек есть личность», мы должны отрицать и все другие [подобные] суждения.



О ЕДИНСТВЕ БЫТИЯ ХРИСТА

Теперь мы должны рассмотреть то, что принадлежит единству Христа в целом. Для выяснения в деталях того, что именно принадлежит единству и множеству, нами отведено другое место. Так, мы уже пришли к заключению (9), что в Христе наличествовало больше чем одно знание, а несколько ниже (35, 2) выясним, что у Христа было больше чем одно рождение.

Таким образом, нам надлежит исследовать Христово единство, во-первых, по бытию; во-вторых, по воле; в-третьих, по деятельности.

*Под первым заглавием наличествует два пункта: 1) един ли Христос или двояк; 2) наличествует ли в Христе только одно бытие.*_____

Раздел 1

ЕДИН ЛИ ХРИСТОС ИЛИ ДВОЯК?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не един, а двояк. Так, Августин говорит: «Поскольку образ Божий принял образ раба, постольку Он есть как Бог — по причине воспринимающего Божества, так и Человек — по причине воспринятого человечества»¹. Но «как..., так и...» можно говорить только тогда, когда налицо два. Следовательно, Христос двояк.

Возражение 2. Далее, где есть иное и иное, там налицо два. Но Христос есть иное и иное, поскольку, по словам Августина, «находясь в образе Бога, Он принял образ раба..., будучи то и другое — одно, но иное — как Слово, и иное — как Человек»². Следовательно, Христос двояк.

Возражение 3. Далее, Христос есть не только Человек, поскольку если бы Он был только Человеком, Он не был бы Богом. Таким образом, Он есть нечто еще помимо Человека, и потому в Христе есть одно и другое. Следовательно, Христос двояк.

Возражение 4. Далее, Христос есть в чем-то тем же, что и Отец, и в чем-то не тем же, что и Отец. Поэтому Христос есть одно и другое. Следовательно, Христос двояк.

Возражение 5. Далее, как в тайне Троицы есть три Лица в одной Природе, так и в тайне Воплощения есть две природы в одном Человеке. Но по причине единства Природы, несмотря на различие Лиц, Отец и Сын едины, согласно сказанному [в Писании]: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30). Следовательно, по причине двоякости природы, несмотря на единство Лица, Христос двояк.

Возражение 6. Далее, Философ говорит, что «один» и «два» сказываются отыменно³. Но в Христе наличествует двоякость природ. Следовательно, Христос двояк.

Возражение 7. Кроме того, как говорит Порфирий, если акцидентная форма делает нечто иным, то субстанциальная форма делает нечто другое. Но в Христе наличествует две субстанциальные природы, человеческая и божественная, и потому Христос есть нечто одно и нечто другое. Следовательно, Христос двояк.

Этому противоречат следующие слова Боэция: «То, что есть, коль скоро оно есть, едино»⁴. Но мы признаем, что Христос есть. Следовательно, Христос един.

Отвечаю: природа как таковая, если рассматривать ее отвлеченно саму по себе, не может поистине сказываться о «подлежащем» или личности, за исключением одного только Бога, в Котором, как было показано в первой части (I, 29, 4), «что есть» и «посредством чего оно есть» суть то же самое. Но в Христе, в Котором наличествует две природы, божественная и человеческая, одна из них, а именно божественная, может сказываться о Нем как отвлеченно, так и конкретно, поскольку мы говорим, что Сын Божий, Который означается словом Христос, является божественной Природой и Богом. Однако человеческая природа не может сказываться о Христе отвлеченно, но — только конкретно, то есть постольку, поскольку она означается «подлежащим». В самом деле, мы не можем поистине сказать, что «Христос есть человеческая природа», поскольку человеческая природа не может естественным образом сказываться о своем «подлежащем». Однако мы можем сказать и что Христос есть

Человек, и что Христос есть Бог. Затем, Бог означает нечто, обладающее Божеством, а человек означает нечто, обладающее человечеством. Однако нечто, обладающее человечеством, означается словом «человек» и словом «Петр» или «Иисус» по-разному. Действительно, слово «человек» означает обладающего человечеством неопределенно, равно как и слово «Бог» означает обладающего Божеством неопределенно, а слово «Петр» или «Иисус» означает обладающего человечеством определенно, то есть с определенными индивидуальными свойствами, равно как и «Сын Божий» означает обладающего Божеством с определенными личностными свойствами. Затем, в Христе со стороны природ наличествует двоякость. Поэтому если бы обе природы сказывались о Христе отвлеченно, то из этого бы следовало, что Христос двояк. Но поскольку две природы сказываются о Христе только как такие, которые означены в «подлежащем», то «один» или «два» может сказываться о Христе исключительно в связи с «подлежащим».

Затем, некоторые утверждали в Христе два «подлежащих» и одно Лицо, Которое, по их мнению, и должно было бы быть завершенным «подлежащим» в своей окончательной полноте. Таким образом, утверждая в Христе два «подлежащих», они говорили о Боге как о двояком в среднем роде. Однако, утверждая одно Лицо, они говорили, что Христос един в мужском роде, поскольку средний род означает нечто недооформленное и несовершенное, тогда как мужской род означает оформленное и совершенное. С другой стороны, несториане, утверждавшие в Христе два Лица, говорили, что Христос двояк не только в среднем, но и в мужском роде. Однако коль скоро мы, как явствует из вышесказанного (2, 2), утверждаем в Христе одну личность и одно «подлежащее», то, следовательно, мы говорим, что Христос един не только в мужском, но и в среднем роде.

Ответ на возражение 1. Сказанное Августином должно понимать не так, как если бы [слова] «как..., так и...» относились к предикату и тем самым указывали на двоякость Христа, а так, что они относятся к субъекту. Поэтому [слова] «как..., так и...» означают не два «подлежащих», но посредством двух слов указывают на две природы, которые сказываются конкретно. Так, можно сказать и что «как Бог, так и Человек» есть Бог по причине принявшего Бога, и что «как Бог, так и Человек» есть Человек по причине принятого человека.

Ответ на возражение 2. Когда говорят, что «Христос есть иное и иное», то сказанное должно понимать в том смысле, что «обладает этой природой и другой». И именно так разъясняет сказанное Августин, поскольку после слов: «В Посреднике между Богом и человеком иное Сын Божий и иное Сын Человеческий», добавляет: «Я говорю "иное" по причине различия субстанций, но не скажу "иное" по причине единства личности»⁵. А Григорий Назианзин говорит: «Когда нам надлежит выразиться о Спасителе кратко, мы говорим «иное и иное». Ведь невидимое есть иное, чем видимое, и вне времени есть иное, чем во времени. И, однако же, это совсем не одно и другое, поскольку то и другое суть одно».

Ответ на возражение 3. [Высказывание:] «Христос есть только Человек» ложно как исключаящее не другое «подлежащее», а другую природу, поскольку относящиеся к предикату термины понимаются формально. Но если к этому суждению добавить что-либо такое, что отнесло бы сказанное к «подлежащему», то оно стало бы истинным, например: «Христос есть только то, что есть Человек». Однако к этому нельзя добавить, что Он есть «и нечто иное, чем Человек», поскольку «иное», даже если оно в настоящем случае указывает на различие субстанций, в строгом смысле слова, как и все предполагающие личностное отношение соотнесенные вещи, относится к «подлежащему». Но можно добавить, что к тому же «Он имеет и иную природу».

Ответ на возражение 4. Когда говорят: «Христос есть в чем-то тем же, что и Отец», «в чем-то» указывает на божественную Природу, которая конкретно сказывается об Отце и Сыне. Но когда говорят: «Христос есть в чем-то не тем же, что и Отец», «в чем-то» указывает на человеческую природу, но не как на отвлеченную, а как на конкретную, причем не как находящуюся в чем-то различном, а как находящуюся в одном неопределенном «подлежащем», то есть как в таком, которое подлежит природе, но не подлежит индивидуализирующим свойствам. Поэтому из этого вовсе не следует, что Христос есть одно и другое или что Он двояк, поскольку «подлежащее» человеческой природы в Христе, каковое суть Лицо Сына Божия, не разделяется по числу с божественной Природой, которая сказывается об Отце и Сыне.

Ответ на возражение 5. В тайне божественной Троицы божественная Природа даже отвлеченно сказывается о трех Лицах, и потому мы можем просто сказать, что три Лица едины.

Но в тайне Воплощения обе природы отвлеченно не сказываются о Христе, и потому мы не можем просто сказать, что Христос двояк.

Ответ на возражение 6. «Два» указывает на второе, но не в ином, а именно в том, о чем сказывается «два». Затем, сказываемое сказывается о «подлежащем», на которое указывает слово «Христос». Поэтому хотя Христос и обладает двоякостью природ, однако, коль скоро Он не обладает двоякостью «подлежащих», то говорить, что Христа два, нельзя.

Ответ на возражение 7. Под «иным» понимается различие акциденций. Следовательно, различия акциденций достаточно для того, чтобы просто назвать нечто «иным». А вот под «другим» понимается различие субстанций. Однако субстанцией, как сказано в пятой [книге] «Метафизики», является не только природа, но и «подлежащее»⁶. Следовательно, различия природ не достаточно для того, чтобы просто назвать нечто «другим», поскольку для этого требуется также и различие «подлежащих», а если такого различия «подлежащих» нет, то различие природ делает «другое» относительно, то есть по природе.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В ХРИСТЕ ТОЛЬКО ОДНО БЫТИЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествует не только одно бытие, но их — два. Так, Дамаскин говорит, что все, что проистекает из двух природ, в Христе должно быть удвоено⁷. Но бытие проистекает из природы, поскольку бытие последует форме. Следовательно, в Христе наличествует два бытия.

Возражение 2. Далее, бытием Сына Божия является сама божественная Природа, и она вечна, тогда как бытием Человека Христа является не божественная Природа, а преходящее бытие. Следовательно, в Христе наличествует не только одно бытие.

Возражение 3. Далее, хотя в Троице и наличествует три Лица, однако по причине единства природы [в Ней] наличествует только одно бытие. Но в Христе наличествует две природы, притом что [наличествует только] одно Лицо. Следовательно, в Христе наличествует не только одно бытие.

Возражение 4. Кроме того, в Христе душа, будучи формой тела, сообщает ему некоторое бытие. Но она не сообщает божественное бытие, поскольку оно является несотворенным. Следовательно, в Христе помимо божественного бытия есть и другое бытие, и потому в Христе наличествует не только одно бытие.

Этому противоречит следующее: о чем-либо говорят, что оно есть, постольку, поскольку оно едино, так как единое и бытие сказываются друг о друге. Следовательно, если бы в Христе было два бытия, а не только одно, то и Христа было бы два, а не один.

Отвечаю: коль скоро в Христе наличествует две природы и одна ипостась, из этого следует, что принадлежащих природе вещей в Христе должно быть по две, а принадлежащих ипостаси вещей в Христе должно быть только по одной. Но бытие принадлежит и природе, и ипостаси: ипостаси — со стороны того, что обладает бытием, а природе — со стороны того, каким образом оно обладает бытием. В самом деле, природа понимается с точки зрения формы, о которой говорят как о бытии потому, что нечто имеет бытие благодаря ей; так, благодаря белизне нечто является белым и благодаря человечеству нечто является человеком. Однако при этом нужно иметь в виду, что если существует форма, или природа, которая не принадлежит личностному бытию сущей ипостаси, то о таком бытии говорят как о принадлежащем личности не просто, а относительно; так, бытие белым является бытием Сократа не потому, что он Сократ, а потому, что он белый. И не существует такой причины, по которой бы такое бытие не могло быть умножено в одной ипостаси, или личности, поскольку бытие, посредством которого Сократ бел, отличается от бытия, посредством которого он музыкален. А вот то бытие, которое принадлежит самой ипостаси, или личности, как таковой, никак не может быть умножено в пределах одной ипостаси, или личности, поскольку наличие в одной вещи более чем одного бытия невозможно.

Таким образом, если бы человеческая природа была принята Сыном Божиим не ипостасно, или личностно, но, как полагали некоторые, акцидентно, то было бы необходимо утверждать, что в Христе наличествует два бытия: одно, поскольку Он Бог, и

другое, поскольку Он Человек, наподобие того, как и в Сократе мы можем усматривать одно бытие, поскольку он бел, и другое бытие, поскольку он человек, так как «бытие белым» не принадлежит личностному бытию Сократом. А вот бытие обладающим головой, бытие телесным и бытие одушевленным — все это принадлежит одной личности Сократа, и потому оно сводится к этому единственному бытию Сократом. И если бы вдруг произошло так, что после образования личности Сократа к нему прибавились руки, или ноги, или глаза, как это бывает со слепорожденными, то это означало бы добавление к Сократу не нового бытия, а только нового отношения, то есть постольку, поскольку о нем говорили бы как о сущем не только в отношении того, что он имел до того, но и в отношении того, что добавилось к нему позже. И точно так же, коль скоро человеческая природа соединилась с Сыном Божиим ипостасно, или личностно, а не акцидентно, о чем уже было сказано (2, 6), из этого следует, что благодаря человеческой природе к Нему добавилось не новое личностное бытие, а только новое отношение уже существовавшего прежде личностного бытия к человеческой природе, в каковом смысле о Лице и говорят как о сущем не только в божественной, но и в человеческой природе.

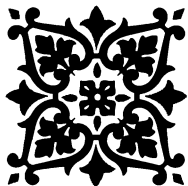
Ответ на возражение 1. Бытие последует природе не как тому, что есть, а как тому, посредством чего оно есть, в то время как личности, или ипостаси, оно последует как тому, что есть. Поэтому оно скорее обладает единством в силу единства ипостаси, чем двоякостью в силу двоякости природы.

Ответ на возражение 2. Вечное бытие Сына Божия, каковым является божественная Природа, стало бытием Человека постольку, поскольку человеческая природа была принята Сыном Божиим в единство Лица.

Ответ на возражение 3. В первой части (I, 50, 2; I, 75, 5) мы уже говорили о том, что коль скоро божественно Лицо суть то же, что и Природа, в божественных Лицах между бытием Лица и бытием Природы нет никакого различия, и потому три Лица обладают только одним бытием. Но если бы в Них бытие Лица отличалось от бытия Природы, то в таком бы случае Их бытие было трояким.

Ответ на возражение 4. В Христе душа сообщает бытие телу постольку, поскольку она делает его актуально одушевленным, тем самым дополняя его природу и вид. Но если мы рассматриваем

приведенное к совершенству душою тело без обладающей тем и другим ипостаси, то это составленное из души и тела целое, обозначаемое словом «человечество», указывает не на то, «что есть», а на то, «посредством чего оно есть». Следовательно, бытие принадлежит сущей личности постольку, поскольку оно относится к определенной природе, а душа является причиной этого отношения постольку, поскольку она совершенствует человеческую природу посредством одушевления тела.



О ЕДИНСТВЕ ВОЛИ ХРИСТА

Далее мы исследуем единство со стороны воли, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) различаются ли божественная и человеческая воли в Христе; 2) различаются ли в человеческой природе Христа чувственная и разумная воли; 3) наличествовало ли в Христе несколько волей со стороны разума; 4) наличествовала ли в Христе свобода воли; 5) всегда ли человеческая воля Христа соотнобразовывалась с божественной волей в отношении желаемого; 6) имело ли место в Христе какое бы то ни было противостояние волей.

Раздел 1

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В ХРИСТЕ ДВЕ ВОЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе нет двух волей, божественной и человеческой. В самом деле, воля есть первый двигатель и первый распорядитель того, кто изъявляет волю. Но в Христе первым двигателем и распорядителем является божественная воля, поскольку в Христе все человеческое подвигается божественной волей. Следовательно, похоже, что в Христе есть только одна, а именно божественная воля.

Возражение 2. Далее, орудие подвигается не собственной волей, но в соответствии с волей движущего. Затем, человеческая природа Христа была орудием Его Божества. Следовательно, человеческая природа Христа подвигалась не собственной, а божественной волей.

Возражение 3. Далее, в Христе должно удваивать только то, что проистекает из природы. Но воля не представляется тем, что проистекает из природы, поскольку естественные вещи подчинены необходимости, тогда как произвольное не подчинено необходимости. Следовательно, в Христе есть только одна воля.

Возражение 4. Кроме того, Дамаскин говорит, что «желать то или иное есть принадлежность уже не природы, а нашего ума»¹, то есть нашего личного ума. Но любое желание является желанием того или иного, поскольку в роде нет ничего, что не было бы в одно и то же время в своем виде чем-то одним. Следовательно, всякая воля принадлежит личности. Но в Христе была и есть только одна личность. Следовательно, в Христе есть только одна воля.

Этому противоречит сказанное Самим Господом: «Отче! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет!» (Лк. 22, 42). Амвросий же, разъясняя эти слова императору Грациану, говорит: «Приняв мою волю, Он принял и мои страдания», и далее непосредственно о сказанном: «Свою волю Он относил к Человеку, волю Отца — к Божеству. Ведь воля человека временна, а воля Божества вечна».

Отвечаю: некоторые утверждали в Христе только одну волю, но делали это, похоже, по разным причинам. Так, последователи Аполлинария не признавали наличия в Христе умственной души и говорили, что Слово замещало не только душу, но даже и ум. Таким образом, коль скоро, по словам Философа, «воля зарождается в разумной части души»², из этого следовало, что в Христе нет никакой человеческой воли, и потому в Нем есть только одна воля. И точно так же Евтихий и все те, которые утверждали в Христе одну смешанную природу, были вынуждены усматривать в Нем только одну волю. И Несторий, утверждая, что соединение Бога и человека произошло по единству намерения и воли, полагал, что в Христе есть только одна воля. Несколько позже патриарх антиохийский Макарий, Кир Александрийский, Сергей Константинопольский и некоторые из их последователей также настаивали на том, что в Христе есть только одна воля, хотя и соглашались, что в Христе есть две соединенные в ипостаси природы, поскольку, как явствует из синодального письма папы Агапия, думали, что человеческая природа Христа никогда не двигалась своим собственным движением, но — только как движимая Божеством.

Поэтому на Шестом Константинопольском соборе был принят декрет, согласно которому должно утверждать две воли в Христе. В этом [декрете] сказано: «Как в древности пророки

учили о Христе, и как Он Сам учил о Себе, и как предал нам символ святых отцов, мы исповедуем наличие в Нем двух естественных волей и двух естественных деятельностей», и необходимость сказанного несомненна. В самом деле, нами уже было со всей очевидностью показано (5; 9, 1), что Сын Божий принял совершенную человеческую природу. Затем, мы уже говорили в первой части (I, 79; 80) о том, что воля принадлежит совершенству человеческой природы, поскольку она, как и ум, является одной из естественных способностей. Следовательно, нам надлежит говорить, что вместе с человеческой природой Сын Божий принял и человеческую волю. Но в силу принятия человеческой природы Сын Божий никоим образом не претерпел умаления в том, что принадлежит Его божественной Природе, которой, как было показано в первой части (I, 19, 1), присуще обладать волей. Следовательно, должно утверждать наличие в Христе двух волей, а именно человеческой и божественной.

Ответ на возражение 1. Все, что было в человеческой природе Христа, подвигалось предписанием божественной воли, однако из этого вовсе не следует, что в Христе не было никакого движения той воли, которая присуща человеческой природе (ведь свободные воли других святых подвигаются предписанием воли Бога, Который, как сказано [в Писании], «производит» в них «и хотение и действие» (Филип. 2, 13)). В самом деле, как было показано в первой части (I, 105, 4), несмотря на то, что воля не может быть внутренне подвигнута какой-либо тварью, тем не менее она может быть внутренне подвигнута Богом. И именно так Христос по Своей человеческой воле был послушен божественной воле, согласно сказанному [в Писании]: «Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой» (Пс. 39, 9). Поэтому Августин говорит: «Чего вы хотите добиться, когда к словам Сына, обращенным к Отцу: "Не Моя воля, но Твоя да будет", вы от себя прибавляете: "Он показал, что Его воля была поистине покорна Его Отцу"? Неужто же мы когда-нибудь отрицали, что человеческая воля должна быть покорна воле Божией?».

Ответ на возражение 2. Орудию свойственно подвигаться главным действователем, но по-разному, в зависимости от того, что свойственно его природе. Так, неодушевленное орудие, например топор или пила, подвигается ремесленником только телесным движением; одушевленное чувственной душой орудие подвигается чувственным желанием, как, например, лошадь

своим наездником; одушевленное же разумной душой орудие подвигается своей волей, как, например, раб подвигается к своему акту распоряжением своего господина, поскольку раб, по словам Философа, есть одушевленное орудие³. И именно так человеческая природа Христа была орудием Божества и подвигалась своею собственной волей.

Ответ на возражение 3. Сила воли естественна и необходимым образом проистекает из природы, но движение, или акт, этой силы, который тоже называется волей, в одних случаях является естественным и необходимым, как, например, тот, который относится к блаженству, а в других проистекает из свободной воли и не является ни необходимым, ни естественным, как это явствует из того, что было сказано нами во второй части (II-I, 10, 1). Впрочем, сам являющийся началом этого движения разум естественен. Поэтому помимо божественной воли необходимо признать наличие в Христе человеческой воли, причем не просто как естественной силы или естественного движения, но и как разумного движения.

Ответ на возражение 4. Когда мы говорим «желать то или иное», то этим указываем на установленный модус желания. Но установленный модус относится к тому, чьим модусом он является. Следовательно, коль скоро воля принадлежит природе, «желать то или иное» тоже принадлежит природе, но не как таковой, а как находящейся в ипостаси. Таким образом, человеческая воля Христа обладала установленным модусом постольку, поскольку находилась в божественной ипостаси, то есть она всегда подвигалась в соответствии с предписанием божественной воли.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ В ХРИСТЕ ПОМИМО РАЗУМНОЙ ВОЛИ ЕЩЕ И ВЛЕЧЕНИЕ ЧУВСТВЕННОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было помимо разумной воли еще и влечения чувственности. Ведь сказал же Философ, что «воля находится в разумной части души, а в раздражительной и вождевающей частях — чувственное желание»⁴.

Но чувственность означает чувственное желание. Следовательно, в Христе не было влечения чувственности.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, влечение чувственности представлено в образе змея⁵. Но в Христе не было ничего змееподобного, поскольку, по словам Августина, Он напоминал ядовитое животное, но без яда. Следовательно, в Христе не было влечения чувственности.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), воля проистекает из природы. Но в Христе наличествовала только одна природа помимо божественной. Следовательно, в Христе наличествовала только одна человеческая воля.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Моя та воля, которую Он называет Своею, ибо как Человек Он принял мои страдания». Этими словами он дает нам понять, что страдание принадлежит человеческой воле Христа. Но страдание, как было показано во второй части (II-I, 23 1; II-I, 25 1), принадлежит чувственности. Следовательно, похоже, что в Христе помимо разумной воли наличествует еще и влечение чувственности.

Отвечаю: как уже было сказано (9, 1), Сын Божий принял человеческую природу вместе со всем тем, что относится к совершенству человеческой природы. Но в человеческую природу как род входит животная природа как вид. Следовательно, Сын Божий вместе с человеческой природой должен был принять все, что принадлежит животной природе, в том числе и чувственное желание, которое называется чувственностью. Поэтому нам должно утверждать наличие в Христе чувственного желания, или чувственности. Однако при этом нужно иметь в виду, что о чувственности, или чувственном желании, коль скоро она по природе повинуется разуму, говорят, согласно Философу, как о «разумной по причастности»⁶. И потому если о воле говорят как о находящейся в разуме, то о чувственности можно сказать как о «воле по причастности».

Ответ на возражение 1. Приведенный аргумент ссылается на волю, являющуюся таковою сущностно и находящуюся исключительно в умственной части, тогда как воля по причастности, будучи подчинена разуму, может находиться в чувственной части.

Ответ на возражение 2. Чувственность обозначена змеем не по причине природы чувственности, которую принял Христос, а по причине греховной «порчи», которой в Христе не было.

Ответ на возражение 3. Где одно есть только по причине другого, там, похоже, есть только одно; так, видимая благодаря цвету поверхность является одной видимой окрашенной вещью. И точно так же, коль скоро чувственность называется волей [или влечением] лишь постольку, поскольку она причастна разумной воле, то мы и говорим, что в Христе наличествовало несколько человеческих волей, притом что [в Нем] наличествовала только одна человеческая природа.

Раздел 3

НАЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ В ХРИСТЕ НЕСКОЛЬКО ВОЛЬ СО СТОРОНЫ РАЗУМА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествовало две воли со стороны разума. Так, Дамаскин говорит, что человеческая воля двояка, а именно естественная воля, которую называют «thelesis», и разумная воля, которую называют «boulesis»⁷. Но Христос в Своей человеческой природе обладал всем, что принадлежит совершенству человеческой природы. Следовательно, обе вышеупомянутые воли наличествовали в Христе.

Возражение 2. Далее, в человеке желающая способность различается согласно различию схватывающей способности, и потому в человеке чувственное и умственное желания различаются согласно различию чувства и ума. И точно так же со стороны человеческого схватывания мы различаем разум и ум, причем оба они наличествовали в Христе. Следовательно, в Нем наличествовала и двойная воля, умственная и разумная.

Возражение 3. Далее, некоторые⁸ усваивают Христу «благочестивую волю», которая может наличествовать только со стороны разума. Следовательно, в Христе со стороны разума наличествуют несколько волей.

Этому противоречит следующее: в любом порядке есть только один первый двигатель. Но воля есть первый двигатель в роде человеческих действий. Поэтому в одном человеке в строгом смысле слова может быть только одна воля, а именно разумная воля. Но Христос есть один человек. Следовательно, в Христе есть только одна человеческая воля.

Отвечаю: как уже было сказано (1), воля в одних случаях понимается как способность, а в других — как акт. Таким образом, если под волей понимать акт, то в Христе надлежит усматривать две воли, то есть два вида актов воли, со стороны разума. В самом деле, как было показано во второй части (II-I, 8, 2), воля простирается как на цель, так и на средства, но воздействует на то и другое по-разному. В самом деле, на цель она простирается просто и абсолютно, как на то, что благо само по себе, в то время как на средства она простирается в том или ином отношении, поскольку то, насколько благи средства, зависит от чего-то еще. Поэтому акт воли, который направлен на что-либо желанное само по себе, например здоровье, каковой акт Дамаскин называет «thelesis», то есть просто волей, а [другие] учителя — «естественной волей», отличается от акта воли, который направлен на что-либо желанное ради чего-то еще, например лечение, каковой акт Дамаскин называет «boulesis», то есть выбирающей волей, а [другие] учителя — «разумной волей». Но это различие актов не привносит различения в способность, поскольку оба акта связаны с одним общим отношением цели, а именно благостью. Поэтому нам надлежит говорить, что если речь идет о воле как способности, то в Христе сущностно (но не по причастности) наличествует только одна человеческая воля, а если речь идет о воле как акте, то в Христе должно различать естественную волю, называемую «thelesis», и разумную волю, называемую «boulesis».

Ответ на возражение 1. Эти две воли, как уже было сказано, привносят различие не в способность, а в акт.

Ответ на возражение 2. Ум и разум, как было показано в первой части (I, 79, 8), не являются различными способностями.

Ответ на возражение 3. «Благочестивая воля», похоже, не отличается от естественной воли, поскольку она в строгом смысле слова есть отвращение к чужому злу.

Раздел 4

НАЛИЧЕСТВОВАЛА ЛИ В ХРИСТЕ СВОБОДА ВОЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе не было свободы

воли. Так, Дамаскин говорит, что о «gnome», то есть мнении, обсуждении или обдумывании, и о «proairesis», то есть выборе, «в собственном смысле и с соблюдением должного благочестия в отношении к Господу говорить невозможно»⁹. Но о том, что касается веры, нам надлежит говорить, соблюдая должное благочестие. Таким образом, в Христе не было никакого выбора и, следовательно, никакой свободной воли, актом которой является выбор.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что выбор — это «последующее размышлению и обсуждению желание»¹⁰. Однако похоже на то, что в Христе не было никакого обсуждения, поскольку мы не обсуждаем то, в чем мы уверены. Но Христос был уверен во всем. Таким образом, в Христе не было никакого обсуждения и, следовательно, никакой свободы воли.

Возражение 3. Далее, свободная воля беспристрастна. Но воля Христа определена к благу, поскольку Он, как было показано выше (15, 1), не мог согрешить. Следовательно, в Христе не было никакой свободы воли.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе» (Ис. 7, 15), а это является актом свободной воли. Следовательно, в Христе наличествовала свобода воли.

Отвечаю: как уже было сказано (3), в Христе наличествовал двоякий акт воли: посредством одного Он стремился к тому, что желанно само по себе и имеет природу цели, посредством другого — к тому, что желанно ради чего-то еще и имеет природу средства. Затем, согласно Философу, выбор отличается от воли тем, что воля направлена на цель, а выбор имеет дело со средствами [к цели]¹¹. Таким образом, просто воля есть то же самое, что и «естественная воля», а выбор есть то же самое, что и «разумная воля», а еще, как было показано в первой части (I, 83, 3), [то же самое, что и] собственный акт свободной воли. Следовательно, коль скоро в Христе наличествовала «разумная воля», в Нем наличествовал и выбор, а значит — и свободная воля, актом которой, как уже было сказано (I, 83, 3; II-I, 13, 1), является выбор.

Ответ на возражение 1. Дамаскин исключает наличие в Христе выбора постольку, поскольку считает, что выбор предпола-

гает сомнение. Однако выбору не всегда сопутствует сомнение, поскольку может выбирать даже Сам Бог, согласно сказанному [в Писании]: «Он избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф. 1, 4), хотя в Боге нет никаких сомнений. Таким образом, сомнение является акциденцией выбора в тех случаях, когда он имеет место в несведущей природе. И то же самое можно сказать обо всем остальном, что упомянуто в приведенной цитате.

Ответ на возражение 2. Выбор предполагает обсуждение, однако последует ему только после определения в соответствии с суждением. В самом деле, то, относительно чего мы приходим к выводу, что оно должно быть исполнено, мы выбираем после размышления и обсуждения¹². Следовательно, если относительно чего-либо решение принимается с необходимостью и без какого-либо предварительного сомнения или размышления, то и это в полной мере является выбором. Отсюда очевидно, что сомнение или размышление связано с выбором не сущностно, а лишь постольку, поскольку выбор имеет место в несведущей природе.

Ответ на возражение 3. Хотя воля Христа и определена к благу, однако она не определена к тому или иному благу конкретно. Поэтому Христу, равно как и всем блаженным, свойственно утверждаться во благе по выбору свободной воли.

Раздел 5

ВСЕГДА ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ВОЛЯ ХРИСТА СООБРАЗОВАВАЛАСЬ С БОЖЕСТВЕННОЙ ВОЛЕЙ В ОТНОШЕНИИ ЖЕЛАЕМОГО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая воля Христа не желала ничего помимо того, что желал Бог. Ведь сказано же [в Писании] от имени человека Христа: «Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой» (Пс. 39, 9). Но тот, кто желает исполнить волю другого, желает то же, что и другой. Следовательно, похоже, что человеческая воля Христа желала только то, что желала Его божественная воля.

Возражение 2. Далее, душа Христа обладала наиболее совершенной горней любовью, превосходящей всяческое наше разумение, согласно сказанному [в Писании] о «превосходящей разумение любви Христовой» (Еф. 3, 19). Но любовь к горнему

побуждает людей желать исполнять волю Божию (ведь сказал же Философ, что одним из признаков дружбы является то, что [друзья] «желают и останавливают свой выбор на одном и том же»¹³). Следовательно, человеческая воля Христа не желала ничего помимо того, что желала Его божественная воля.

Возражение 3. Далее, Христос был истинным сопричастником. Но святые, будучи сопричастниками на небесах, желают только то, что желает Бог, в противном случае они не были бы блаженными, поскольку не имели бы то, что желают. Ведь сказал же Августин, что «блаженным является лишь тот, кто имеет все, что желает, и [при этом] не желает ничего дурного»¹⁴. Следовательно, человеческая воля Христа не желала ничего помимо того, что желала божественная воля.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Когда Христос произнес: "Не Моя воля, но Твоя да будет", Он этим показал, что Сам Он желает нечто иное, чем Его Отец. Причину этого нужно усматривать исключительно в Его человеческом сердце, поскольку Он преобразовал нашу слабость не в Свою божественную, а в Свою человеческую волю».

Отвечаю: как уже было сказано (2), в Христе в соответствии с Его человеческой природой наличествовала двоякая воля, а именно влечение чувственности, которое называется волей по причастности, и разумная воля, которую [в свою очередь] можно рассматривать либо со стороны естества, либо со стороны разума. Затем, мы уже говорили (13, 3; 14, 1) о том, что по некоторому произволению Сын Божий до претерпевания Им страстей «хотел и попускал телу страдать и совершать свойственное ему». И точно так же Он попускал всем способностям Своей души совершать свойственное им. Но очевидно, что влечение чувственности по природе стремится избегать чувственных страданий и телесного вреда. Подобным же образом и воля со стороны естества отвращается от того, что противно природе и является злом как таковым, например, от смерти и тому подобного, в то время как воля со стороны разума может подчас избирать и такие вещи ради достижения цели, как и в обычном человеке чувственность и воля со стороны естества избегают [к примеру] прижигания, которое, однако, ради здоровья может быть избрано волей со стороны разума. Но таковым было желание Бога, чтобы Христос

претерпел боль, страдание и смерть, и все это было желанно Ему не само по себе, но — ради спасения человека. Отсюда понятно, что в Своем влечении чувственности и в Своей разумной воле со стороны естества Христос мог желать то, что не желал Бог, а вот в Своей воле со стороны разума Он всегда желал только то, что и Бог, что со всей очевидностью следует из Его слов: «Не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Таким образом, Своим разумом Он желал, чтобы исполнилась воля Божия, хотя, по Его же словам, посредством другой воли Он желал нечто иное.

Ответ на возражение 1. Хотя посредством Своей разумной воли Христос желал исполнения воли Божией, однако Он не [желал этого] ни посредством Своего влечения чувственности, движение которой не простирается на волю Божию, ни посредством Своей воли со стороны естества, которая рассматривает вещи безотносительно, а не в отношении к божественной воле.

Ответ на возражение 2. Сообразование человеческой воли с божественной принадлежит разумной воле, равно как ей же принадлежит и сообразование желаний друзей, поскольку разум рассматривает желаемое в отношении к желанию друга.

Ответ на возражение 3. Христос был одновременно сопричастником и странником, поскольку Он наслаждался Богом в Своем уме и при этом имел страдательное тело. Поэтому с Ним со стороны Его подверженной страданиям плоти могло случаться то, что было противно как Его естественной воле, так и Его чувственному пожеланию.

Раздел 6

ИМЕЛО ЛИ МЕСТО В ХРИСТЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ ВОЛЬ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе имело место противостояние воль. В самом деле, противостояние воль связано с противоположением объектов подобно тому, как, согласно Философу, противоположность движений связана с противоположением пределов¹⁵. Но Христос посредством Своих различных воль желал противоположные вещи. Ведь Свой божественной волей Он желал смерти, которую Его человеческая воля желала избе-

жать. Поэтому Афанасий говорит: «Когда Христос сказал: "Отче Мой! Если возможно, — да минует Меня чаша сия (впрочем, Не как Я хочу, но как Ты)"; и еще: "Дух — бодр, плоть же — немощна", то этими словами Он обозначил две воли: человеческую, которая по немощи плоти желала избегнуть страданий, и Свою божественную волю, стремящуюся к страданиям». Следовательно, в Христе имело место противостояние воль.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано, что «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17). Затем, когда дух желает нечто одно, а плоть — нечто другое, тогда налицо противостояние воль. Но это имело место в Христе, поскольку посредством любящей воли, обусловливаемой в Его уме Святым Духом, Он желал пострадать, согласно сказанному [в Писании]: «Он истязуем был — но страдал добровольно» (Ис. 53, 7), однако при этом плотски Он избегал страданий. Следовательно, в Нем имело место противостояние воль.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что Христос, «находясь в борении, прилежнее молился» (Лк. 22, 44). Но борение, похоже, означает внутреннюю борьбу в стремящейся к противоположным вещам душе. Следовательно, похоже, что в Христе имело место противостояние воль.

Этому противоречит следующее: в постановлении Шестого собора¹⁶ сказано: «Мы исповедуем две природные воли не так, как о них говорят нечестивые еретики, что будто бы они желают противного, а так, что Его человеческая воля не противостоит и не желает противного, но, напротив, всецело покорна Его божественной и всемогущей воле».

Отвечаю: противостояние возможно только там, где налицо противоположное в одном и том же и относительно одного и того же. В самом деле, если различие существует в отношении различных вещей и в различных субъектах, то с точки зрения природы не только для противостояния, но даже и для противоречия этого не достаточно, как, например, когда человек правильно сформирован или здоров, в том, что касается его рук, но не ног. Следовательно, для того, чтобы имело место противостояние воль, необходимо, во-первых, чтобы различие воль относилось к одному и тому же. В самом деле, если воля одного направлена на выполнение чего-то по причине некоторого общего сообра-

жения, а воля другого — на не выполнение того же по причине некоторого частного соображения, то никакого полноценного противостояния воль нет. Так, например, если судья желает казнить разбойника ради блага сообщества, а один из родственников последнего не желает этой казни по причине своей частной привязанности, то в этом нет никакого противостояния воль (разве что только если желание частного блага заходит столь далеко, что перерастает в стремление пренебречь общественным благом ради частного, поскольку в таком случае противоречие воль будет относиться к одному и тому же).

Во-вторых, для противостояния воль необходимо, чтобы оно имело место в одной и той же воле. В самом деле, если человек хочет одного посредством своего разумного желания, и хочет другого посредством своего чувственного желания, то противостояние может возникнуть только тогда, когда чувственное желание становится преобладающим настолько, что может изменить или, по крайней мере, удержать разумное желание, поскольку лишь в этом случае противоположное движение чувственного желания может оказать влияние на разумную волю.

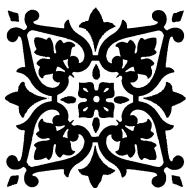
Таким образом, нам надлежит говорить, что хотя естественная и чувственная воли Христа и желали того, чего не желала божественная воля, тем не менее в Нем не было никакого противостояния воль. Во-первых, потому, что ни естественная воля, ни влечение чувственности не отвергали причину, по которой божественная воля и воля человеческого разума в Христе желали страстей. Ведь абсолютная воля Христа желала спасения человечества, не желая этого ради чего-то еще, на что могло бы простирается влечение чувственности. Во-вторых, потому, что ни божественная воля, ни разумная воля в Христе не встречали препятствий или задержек со стороны естественной воли или влечения чувственности. И точно так же, с другой стороны, ни божественная воля, ни разумная воля в Христе не препятствовали и не удерживали в Нем движения естественной человеческой воли и чувственности. В самом деле, Христос посредством Своей божественной воли и Своей разумной воли изволил желать, чтобы Его естественная воля и влечение чувственности подвигались в соответствии с порядком их природы. Отсюда понятно, что в Христе не было никакого противоречия или противостояния воль.

Ответ на возражение 1. То, что какая-либо из воль в Христе желала нечто иное, чем божественная воля, проистекало из бо-

жественной воли, по изволению которой, по словам Дамаскина, человеческой природе в Христе было попущено двигаться собственными ей движениями¹⁷.

Ответ на возражение 2. В нас желания плоти препятствуют или удерживают желания духа, но в Христе этого не происходило. Следовательно, в Христе, в отличие от нас, не было никакого противостояния духа и плоти.

Ответ на возражение 3. Борение в Христе не происходило в разумной душе, поскольку это предполагало бы борьбу в воле, возникшую вследствие разнообразия намерений, как когда кто-либо, обдумывая одно, желает нечто одно, а обдумывая другое, желает противоположное. Это происходит по причине слабости разума, который оказывается не в состоянии уразуметь, что является лучшим просто. Однако ничего подобного не могло иметь места в Христе, поскольку Его разум разумел, что наилучшим является решение божественной воли, определившей, что спасение человечества должно быть исполнено через посредство Его страстей. Однако борение наличествовало в Христе со стороны чувственной части, которая, по словам Дамаскина, [естественным образом] страшилась грядущего суда¹⁸.



О ЕДИНСТВЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ХРИСТА

Теперь нам предстоит исследовать единство деятельности Христа, под каковым заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) наличествовала ли в Христе только одна деятельность Божества и Человечества или же их было несколько; 2) наличествовало ли в Христе несколько деятельностей человеческой природы; 3) заслужил ли Христос благодаря Своей человеческой деятельности что-нибудь для Себя; 4) заслужил ли Он благодаря ей что-нибудь для нас.

Раздел 1

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В ХРИСТЕ ТОЛЬКО ОДНА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БОЖЕСТВА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествует только одна деятельность Божества и Человечества. Ведь сказал же Дионисий, что «наибольшая любвеобильность деятельности Божией явлена нам в полном и истинном восприятии от нас нашей сущности, совершенном ради нас сверхсущественным Словом, а Его деяния и страдание есть лучшие и превосходнейшие дела Его человеческой и божественной деятельности»¹. Но здесь он упоминает только об одной человеческой и божественной деятельности, которую по-гречески называет «theandrike», то есть богочеловеческим действием. Следовательно, похоже на то, что в Христе наличествует только одна составленная деятельность.

Возражение 2. Далее, у главного и инструментального действующателя деятельность только одна. Затем, нами уже было сказано (7, 1; 8, 1; 18, 1) о том, что человеческая природа в Христе была орудием Божества. Следовательно, деятельности божественной и человеческой природ в Христе суть одно и то же.

Возражение 3. Далее, коль скоро в Христе две природы находятся в одной ипостаси, или личности, то принадлежащее ипостаси, или личности, является одним. Но деятельность принадлежит ипостаси, или личности, поскольку осуществляет деятельность только сущее «подлежащее», в связи с чем Философ говорит, что всякое действие относится к единичному². Следовательно, в Христе наличествует только одна деятельность Божества и Человечества.

Возражение 4. Далее, деятельность, как и бытие, принадлежит сущей ипостаси. Затем, нами уже было сказано (17, 2) о том, что по причине единства ипостаси есть только одно бытие Божества и Человечества. Следовательно, по причине того же единства в Христе наличествует [только] одна деятельность.

Возражение 5. Кроме того, когда над чем-то [одним] осуществляется деятельность, то это — одна деятельность. Но Божество и Человечество осуществляли деятельность над одним и тем же, когда, например, исцеляли прокаженных и воскрешали мертвых. Следовательно, похоже, что в Христе наличествовала только одна деятельность Божества и Человечества.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Как может одна и та же деятельность проистекать из различных сил? И может ли меньшее действовать как большее? И может ли быть одна деятельность там, где налицо разные субстанции?».

Отвечаю: те из упомянутых ранее (18, 1) еретиков, которые утверждали в Христе одну волю, утверждали в Нем и одну деятельность. Для того чтобы лучше понять, в чем состояло их заблуждение, нам должно иметь в виду, что если существует несколько взаимно определенных действующих лиц, то низший подвигается высшим, как [например] в человеке тело подвигается душой и более низкие способности — разумом. Таким образом, действия и движения низшего начала являются не столько деятельностями, сколько тем, над чем осуществляются деятельности. Поэтому в строгом смысле слова деятельностью является то, что принадлежит наивысшему началу; так, мы говорим в отношении человека о ходьбе, хотя ходят ноги, и о касании, хотя касаются руки, поскольку обе эти деятельности осуществляются человеком благодаря душе, одна — через посредство ног, другая — через посредство рук. И коль скоро в обоих случаях действует одна и та

же душа, то со стороны деятельности того, кто является первым началом движения, налицо одна безразличная деятельность, а сами различия усматриваются со стороны того, что для этой деятельности используется. Но как в обычном человеке тело подвигается душой, а чувственность — разумным желанием, точно так же и в Господе Иисусе Христе человеческая природа подвигается и направляется божественной. Поэтому они говорили, что со стороны Божества наличествовала одна безразличная деятельность, которая различалась со стороны используемых в деятельности вещей, поскольку Божество Христа одно делало Само, например, сохраняло все вещи посредством силы Своего Слова, а другое — посредством Его человеческой природы, например, телесно ходило. В связи с этим Шестой собор цитирует слова еретика Севера, сказавшего: «То, что было исполнено и соделано одним Христом, весьма различно, поскольку кое-что из этого приличествует Богу, а некоторые из дел суть дела вполне человеческие. Так, телесно ходить по земле, есть, конечно же, дело человеческое, а вот сделать так, чтобы больные члены, полностью лишенные способности ходить по земле, стали крепко по ней ступать, приличествует Богу. И, однако же, только одно, то есть Воплощенное Слово, соделало то и другое, а вовсе не так, что это вот — от одной природы, а то вот — от другой. И при этом мы никак не можем поистине утверждать, что по причине различия используемых в деятельности вещей речь идет о двух деятельных природах и формах».

Однако в этом они заблуждались, поскольку то, что движется другим, обладает двояким действием: одним, которым оно обладает в силу собственной формы, и другим, которым оно обладает постольку, поскольку движется другим. Так, собственной деятельностью топора является колоть, а как движимого ремесленником — делать скамьи. Следовательно, та деятельность, которая принадлежит вещи в силу ее формы, присуща ей и при этом не принадлежит ее двигателю, за исключением тех случаев, когда он использует такого рода вещь в своей работе. Так, нагревать присуще огню, а кузнецу — нет, или, разве что, только в той мере, в какой он использует огонь для нагревания железа. А вот та деятельность, которая принадлежит вещи как движимой другим, не отличается от деятельности двигателя, так что делание скамьи не является самостоятельной работой топора без столяра. Следовательно, если у двигателя и движимого формы или деятельные способности различны, то деятельность

двигателя и присущая деятельность движимого тоже должны быть различны, однако поскольку движимое участвует в деятельности двигателя и двигатель использует деятельность движимого, постольку акты одного общи актам другого.

Но как человеческая природа в Христе, так и божественная, обладают присущими им формами и силами, посредством которых они и действуют. Следовательно, у человеческой природы есть присущая ей и отличная от божественной деятельность, и наоборот. Однако божественная Природа инструментально использует деятельность человеческой природы, и человеческая природа участвует в деятельности божественной Природы подобно тому, как инструмент участвует в деятельности главного действующего. Об этом папа Лев говорит так: «Обе формы», то есть божественная и человеческая природы в Христе, «делают то, что присуще каждой из них в соединении с другой, то есть Слово делает то, что приличествует Слову, и плоть делает то, что приличествует плоти».

Ведь если бы в Христе имела место только одна деятельность Божества и Человечества, то было бы необходимо утверждать, что человеческая природа [в Христе] лишена присущих ей формы и силы (поскольку это никак нельзя утверждать относительно Божественности), из чего бы следовало, что в Христе или наличествует только божественная деятельность, или же что из божественной и человеческой силы составлена одна сила. Но то и другое представляется невозможным. В самом деле, первое означает, что человеческая природа в Христе несовершенна, а второе допускает смешение природ. Поэтому Шестой собор осудил это мнение и постановил следующее: «Мы исповедуем в одном и том же истинном Боге, Господе Иисусе Христе, две природные деятельности», то есть божественную деятельность и человеческую деятельность, «соединенные в Нем необратимо, несмешанно, нераздельно и неразлучно».

Ответ на возражение 1. Дионисий утверждает в Христе «theandrike», то есть богочеловеческое, или божественно-человеческое, действие не путем смешения деятельностей или способностей двух природ, но постольку, поскольку Его божественная деятельность использует человеческую, а Его человеческая [деятельность] является причастной силе Божества. Поэтому в одном из своих посланий он говорит, что «в отношении человеческого Он соделывает и помимо человеческого, о чем свидетельствуют и сверхъестественное зачатие Девы, и удержание телесного ве-

са зыбкими водами». Ведь очевидно, что и рождение, и ходьба принадлежат человеческой природе, и тем не менее то и другое имело место в Христе сверхъестественным образом. И точно так же Он соделывал божественные вещи по-человечески, как когда Он исцелил прокаженного посредством прикосновения. Поэтому в том же послании он прибавляет: «Он соделывал Божеские дела не так, как Бог, и человеческие дела не так, как человек, но как Бог, ставший человеком, посредством новой деятельности Бога и человека».

То же, что он разумел наличие двух деятельностей в Христе, одной божественной и другой человеческой природы, явствует из сказанного им во второй [главе трактата] «О божественных именах»: «В том, что принадлежит Его человеческой деятельности, Отец и Дух нисколько не соучаствуют, разве что только по благолепному и человеколюбивому единству воли»³, то есть постольку, поскольку Отец и Святой Дух в силу Своего человеколюбия пожелали, чтобы Христос соделал и претерпел человеческое. И далее он прибавляет: «По общему высшему невыразимому богодействию все это совершил для нас Тот, Кто пребывает как Бог и Слово Божие неизменным»⁴. Отсюда понятно, что человеческая деятельность, в которой Отец и Святой Дух соучаствуют лишь постольку, поскольку человеколюбиво дают на нее согласие, отлична от Его деятельности как Слова Божия, в которой соучаствуют Отец и Святой Дух.

Ответ на возражение 2. Об орудии говорят как о действующем вследствие приведения его в движение главным действователем, однако помимо этого оно может обладать и деятельностью, присущей ему благодаря собственной форме, как это было показано нами выше на примере огня. Таким образом, действие орудия как [именно] орудия не отличается от действия главного действующего, однако оно может обладать и другим действием как эта вот вещь. Следовательно, деятельность человеческой природы Христа как орудия Божества не отличается от деятельности Божества; так, наше спасение, которым нас спасает человечество Христа, не отличается от того, которым спасает Его Божество; однако человеческая природа в Христе, будучи конкретной природой, обладает присущей ей деятельностью, которая, как уже было сказано, отличается от божественной.

Ответ на возражение 3. Деятельность принадлежит сущей ипостаси, однако осуществляется она в соответствии с формой и природой, от которых деятельность получает свой вид. Поэтому

различие видов деятельностей проистекает из различия форм или природ, а из единства ипостаси проистекает единство по числу каждого вида деятельности. Так, огонь обладает двумя различными по виду деятельностями, а именно освещением и нагреванием, согласно различию света и теплоты, но при этом то освещение, которым в одно и то же время освещает огонь, по числу одно. И точно так же в Христе по причине Его двух природ необходимо наличествуют две различных по виду деятельности, однако каждая из них в одно и то же время количественно одна, например одно хождение и одно исцеление.

Ответ на возражение 4. Бытие и деятельность принадлежат личности по причине природы, однако по-разному. Так, бытие входит в состав самой личности, и в этом отношении оно имеет природу предела. Следовательно, для единства человека необходимо единство завершенного и личностного бытия. А вот деятельность является следствием личности по причине природы или формы. Следовательно, множественность деятельностей не противоречит личностному единству.

Ответ на возражение 5. Надлежащее деяние божественной деятельности отличается от надлежащего деяния человеческой деятельности. Так, исцеление прокаженного является надлежащим деянием божественной деятельности, а прикосновение к нему — надлежащим деянием человеческой деятельности. Однако обе эти деятельности совпадают в одном деянии, поскольку одна природа действует в соединении с другой.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В ХРИСТЕ НЕСКОЛЬКО ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЯТЕЛЬНОСТЕЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Христе наличествует несколько человеческих деятельностей. В самом деле, Христос как человек, равно как и другие люди, сообщим с растениями посредством Своей питательной души, с животными — посредством Своей чувственной души и с ангелами — посредством Своей умственной души. Но деятельности растения как растения и животного как животного различны. Следовательно, Христос как человек обладает несколькими деятельностями.

Возражение 2. Далее, способности и навыки различаются согласно своим актам. Но в душе Христа наличествовали различные способности и навыки. Следовательно, [в ней наличествовали] и различные деятельности.

Возражение 3. Далее, орудия должны быть адекватными своим деятельности. Затем, человеческое тело наделено разными членами различной формы, которые приспособлены к различным деятельности. Следовательно, в человеческой природе Христа наличествуют различные деятельности.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «деятельность последует естеству»⁵. Но в Христе наличествует только одно человеческое естество. Следовательно, в Христе наличествует только одна человеческая деятельность.

Отвечаю: поскольку человек является тем, кто он есть, благодаря разуму, то та его деятельность, которая проистекает из разума и воли, каковая суть разумное желание, называется человеческой просто. Если же в человека наличествует какая-либо деятельность, которая не проистекает из разума и воли, то она является человеческой деятельностью не просто, но принадлежит человеку со стороны той или иной части человеческой природы: в одних случаях — со стороны природы телесных элементов, например, направляться вниз, в других — со стороны силы растительной души, например, питаться и расти, в третьих — со стороны чувственной части, например, видеть и слышать, представлять и помнить, вожделеть и сердиться. Притом между этими деятельностями существует различие. Так, деятельности чувственной души некоторым образом повинуются суждению разума, и потому, как явствует из слов Философа, их можно считать в определенной степени разумными и человеческими⁶. А вот те деятельности, которые проистекают из растительной души или из природы простейших тел, не подчиняются разуму, и потому они ни в коей мере не являются разумными и человеческими просто, но — только такими, которые относятся к части человеческой природы.

Затем, нами уже было сказано (1) о том, что когда подчиненный действователь действует в силу собственной формы, деятельности низшего и высшего действователей разнятся, а когда низший действователь действует только как движимый

высшим действователем, деятельности высшего и низшего действователей совпадают. Поэтому в каждом обычном человеке деятельности телесных элементов и растительной души отличаются от деятельности воли, которая является непосредственно человеческой. Что же касается деятельностей чувственной души, то те из них, которые не подвигаются разумом, отличаются от деятельности воли, а те, которые подвигаются разумом, — нет.

Далее, в разумной части с точки зрения начала деятельности, а именно разума и воли, существует только одна деятельность, однако если рассматривать деятельность с точки зрения ее отношения к различным объектам, то таких деятельностей много. Впрочем, многие предпочитают считать последнее скорее разнообразием того, что используется при осуществлении деятельности, и, принимая во внимание только деятельное начало, говорят о единстве деятельности. Именно в этом смысле мы в настоящем случае и рассматриваем единство и множественность деятельностей в Христе.

Таким образом, в каждом обычном человеке наличествует только одна деятельность, которая в собственном смысле слова является человеческой. Однако помимо нее в обычном человеке наличествуют и другие деятельности, которые, как уже было сказано, можно считать человеческими в расширительном смысле. Но в Человеке Иисусе Христе не было такого движения чувственной части, которое бы не направлялось разумом. Более того, даже естественные и телесные деятельности в некотором смысле принадлежали Его воле, поскольку, как было показано выше (18, 5), Его воля «попускала телу страдать и совершать свойственное ему». Следовательно, о единстве деятельности в Христе можно говорить с гораздо большим основанием, чем [о единстве деятельности] в любом другом человеке.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано, деятельности чувственной и питательной частей в строгом смысле слова являются человеческими. Впрочем, в Христе эти деятельности были в большей степени человеческими, чем в других [людях].

Ответ на возражение 2. Способности и навыки различаются согласно своим объектам. Поэтому в указанном смысле различные деятельности, равно как и различные объекты, соответствуют различным способностям и навыкам. Однако в настоящем случае мы, как уже было сказано, отрицаем в человечестве Христа не это разнообразие деятельностей, а также не то, которое связано

с различием времен, но — только то, которое связано с первым активным началом.

[Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.]

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ ХРИСТА БЫТЬ ВМЕНЕНО ЕМУ В ЗАСЛУГУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое действие Христа не может быть вменено Ему в заслугу. В самом деле, не только ныне, но и до Своей смерти Христос был сопричастником. Но сопричастники не заслуживают награды, поскольку горняя любовь сопричастника является наградой блаженства, от которого зависит его наслаждение. Поэтому она не представляется тем, что может являться началом заслуги (ведь заслуга и награда — это разные вещи). Следовательно, Христос до Своих страстей не заслуживал награды, как не заслуживает Он ее и теперь.

Возражение 2. Далее, никто не заслуживает награды за то, что ему присуще. Но коль скоро Христос по природе есть Сын Божий, Ему присуще вечное наследование, которое другие люди заслуживают своими делами. Следовательно, Христос, Который от начала был Словом Божиим, не мог заслужить что-либо для Себя.

Возражение 3. Далее, всякий, кто обладает началом, не может в строгом смысле слова заслужить то, что вытекает из этого начала. Но Христос обладает славой души, которая, по словам Августина, в естественном порядке должна перетекать в славу тела, хотя по произволению [Божью] в Христе слава души не перетекала в тело. Следовательно, Христос не заслужил славы тела.

Возражение 4. Кроме того, свидетельством превосходства Христа является благо, но не Самого Христа, а тех, кто Его познал. Поэтому им в качестве награды обещана любовь Христова и то, что Он явится им, согласно сказанному [в Писании]: «Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его, и явлюсь ему Сам!» (Ин. 14, 21). Следовательно, Христос не заслужил свидетельства Своего величия.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Быв послушным даже до смерти... посему и Бог превознес Его» (Филип. 2, 8, 9). Таким образом, Своим послушанием Он заслужил Свое превозношение и, следовательно, Он заслужил нечто и для Себя.

Отвечаю: обладать чем-то благим через посредство самого себя гораздо лучше, чем обладать им через посредство другого, поскольку, как сказано в восьмой [книге] «Физики», «то, что является причиной само по себе, всегда превосходней того, что является причиной через посредство другого»⁷. Затем, о ком-либо говорят как об имеющем через посредство самого себя в тех случаях, когда он в той или иной мере является причиной. Но каким бы благом мы не владели, первой его причиной и источником является Бог, и в этом смысле никакая тварь не обладает каким бы тот ни было благом через посредство самой себя, согласно сказанному [в Писании]: «Что ты имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор. 4, 7). Однако вторичным образом каждый может являться причиной своего обладания чем-либо добрым постольку, поскольку он содействует в этом Богу, и в этом смысле тот, кто обладает чем-либо благодаря своей заслуге, обладает этим через посредство самого себя. Отсюда понятно, что лучше обладать вещью заслуженно, чем незаслуженно.

Далее, коль скоро Христу должно усваивать всяческое совершенство и величие, из этого следует, что Он должен заслуженно обладать всем тем, чем заслуженно обладают и другие, если только природа этого не является такой, что его отсутствие умалило бы достоинство и совершенство Христа больше, чем получение Им его согласно заслуге. Поэтому Он не заслуживал ни благодати, ни знания, ни блаженства Своей души, ни Божества, в противном бы случае, коль скоро заслуга связана с тем, чем еще не владеют, Христу было бы необходимо какое-то время обходиться без них, что умалило бы достоинство Христа больше, чем могла бы увеличить его заслуга. Но слава тела и тому подобное есть нечто меньшее, чем достоинство заслуги, которая связана с добродетелью любви. Следовательно, нам надлежит говорить, что Христос заслужил славу Своего тела и все то, что относится к Его внешнему превосходству, например Вознесение, почитание и прочее. Из сказанного очевидно, что Он мог заслужить нечто и для Себя.

Ответ на возражение 1. Наслаждение, являющееся актом горней любви, принадлежит славе души, которую Христос не заслуживал. Поэтому если Он заслужил что-либо посредством любви, то это вовсе не означает, что заслуга и награда есть то же самое. И при этом Он заслуживал посредством любви не как любви сопричастника, а как любви странника, поскольку, как было показано выше (15, 10), Он был одновременно странником и сопричастником. А коль скоро Он уже не является странником, то Он не находится и в состоянии заслуживающего.

Ответ на возражение 2. Поскольку по природе Христос есть Бог и Сын Божий, божественная слава и господство над всем приличествует Ему как первому и наивысшему Господину. Однако слава приличествует Ему и как блаженному человеку, так что ею Он обладает отчасти без какой бы то ни было заслуги, а отчасти заслуженно, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. По божественному произволению слава перетекает из души в тело так, чтобы это соответствовало человеческой заслуге. Ведь коль скоро человек обретает заслугу посредством акта души, который исполняется в теле, то и наградой его является слава души, которая перетекает в тело. Поэтому заслуга касается не только славы души, но и славы тела, согласно сказанному [в Писании]: «Он... оживит и наши смертные тела Духом Своим, живущим в нас»⁸ (Рим. 8, 11). И таким вот образом она могла быть заслуженной Христом.

Ответ на возражение 4. Свидетельством превосходства Христа является Его благо как существующее в знании других, хотя с точки зрения того бытия, которым другие обладают в самих себе, оно в первую очередь принадлежит благу познавших Его. Однако и оно относится к Христу постольку, поскольку они суть Его члены.

Раздел 4

МОГ ЛИ ХРИСТОС ЗАСЛУЖИТЬ ЧТО-ЛИБО ДЛЯ ДРУГИХ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не мог заслужить что-либо для других. Ведь сказано же [в Писании]: «Душа согрешающая — да умрет!» (Иез. 18, 4). Поэтому точно так же душа

заслуживающая должна быть вознаграждена. Следовательно, Христос не мог заслужить что-либо для других.

Возражение 2. Далее, все мы, согласно [евангелисту], приняли от полноты благодати Христа (Ин. 1, 16). Но одни, принявшие от благодати Христа, не могут заслужить что-либо для других. Ведь сказано же [в Писании], что если бы «Ной, Даниил и Иов жили в городе том... не спасли бы ни сыновей, ни дочерей; праведностью своею они спасли бы только свои души»⁹ (Иез. 14, 20). Следовательно, Христос не мог заслужить что-либо для нас.

Возражение 3. Далее, «воздаяние», которое мы заслуживаем, «вменяется не по милости, но по правде»¹⁰ (Рим. 4, 4). Таким образом, если бы Христос заслуживал наше спасение, из этого бы следовало, что коль скоро спасение не по милости, а по правде, и при этом заслуга Христа простирается на всех, то Он поступил бы не по правде в отношении тех, которых Он не спасет.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Как преступлением одного — всем человекам осуждение, так правдою одного — всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5, 18). Таким образом, преступление Адама повлекло осуждение других. Следовательно, тем более заслуга Христа простирается на других.

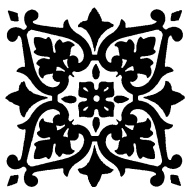
Отвечаю: как уже было сказано (8, 5), благодать наличествовала в Христе не только как в индивидуе, но и как в Главе всей Церкви, с Которой мы соединены как с головой члены, вместе образуя одну мистическую личность. Таким образом, заслуга Христа простирается на других постольку, поскольку они суть Его члены, подобно тому, как и в человеке действие головы простирается на все его члены, поскольку она сознает не только ради себя, но ради всех членов.

Ответ на возражение 1. Грех индивида вредит только ему самому, в то время как грех Адама, который был установлен Богом в качестве начала целой природы, передается другим посредством плотского воспроизведения. И точно так же заслуга Христа, Который был установлен Богом в качестве Главы всех людей со стороны благодати, простирается на всех Его членов.

Ответ на возражение 2. Другие принимают от Христа не всю полноту благодати, а только некоторую частную благодать,

и потому они не могут заслужить что-либо для других так, как это может Христос.

Ответ на возражение 3. Как грех Адама простирается на других только посредством плотского порождения, точно так же и заслуга Христа простирается на других только посредством духовного возрождения, которое происходит при крещении, посредством которого мы одеваемся в Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27), а попускается нам облечься в Христа исключительно по благодати. Поэтому спасение человека происходит по благодати.



О ПОДЧИНЕНИИ ХРИСТА ОТЦУ

Далее нам предстоит рассмотреть то, что принадлежит Христу в отношении Его Отца. Кое-что из этого сказывается о Нем по причине Его отношения к Отцу, например, что Он был подчинен Ему, что Он молился Ему и что Он служил Ему как священник. А кое-что сказывается или может сказываться о Нем по причине отношения к Нему Отца, например, что Отец усыновил Его и что Он Его предопределил.

Таким образом, мы должны исследовать: во-первых, подчинение Христа Отцу; во-вторых, Его молитву; в-третьих, Его священничество; в-четвертых, усыновление, [а именно] приличествует ли оно Ему; в-пятых, Его предопределение.

Под первым заглавием будет рассмотрено два пункта: 1) подчинен ли Христос Отцу; 2) подчинен ли Он Самому Себе.

Раздел 1

МОЖНО ЛИ ГОВОРИТЬ, ЧТО ХРИСТОС ПОДЧИНЕН ОТЦУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нельзя говорить, что Христос был подчинен Отцу. В самом деле, все, подчиненное Отцу, сотворено, тогда как в Троице нет ни зависимости, ни подчиненности. Но ранее (16, 8) мы уже показали, что мы не можем просто говорить о Христе как о твари. Следовательно, мы не можем просто говорить, что Христос подчинен Богу Отцу.

Возражение 2. Далее, о вещи говорят как о подчиненной Богу тогда, когда она служит Его господству. Но мы не можем приписывать служение человеческой природе Христа; так, Дамаскин говорит: «Надобно также знать, что мы не можем называть ее», то есть человеческую природу Христа, «рабской, ибо понятия "рабство" и "господство", равно как и понятия "отцовство" и

«сыновство», характеризуют не естество, но отношение»¹. Следовательно, Христос в Своей человеческой природе не подчинен Богу Отцу.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). И еще сказано: «Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено» (Евр. 2, 8). Следовательно, Он еще не подчинен Отцу, Покорившему все Ему.

Этому противоречит сказанное Самим Господом: «Отец Мой — более Меня» (Ин. 14, 28); и Августин говорит: «Не зря в Писании сказано и об одном, и о другом: о Сыне, равном Отцу, и об Отце, большем Сына. Ибо, несомненно, одно мыслится в связи с образом Божиим, другое — в связи с образом раба»². Но меньшее подчиняется большему. Следовательно, в образе раба Христос подчинен Отцу.

Отвечаю: тот, кто обладает природой, обладает также и тем, что свойственно этой природе. Но человеческой природе от самого ее начала свойственно быть подчиненной Богу [причем] трояко. Первая [подчиненность] связана со степенью совершенства, поскольку божественная Природа, как явствует из сказанного Дионисием, является самою сущностью совершенства³, в то время как сотворенная природа только причастна божественному совершенству, являясь субъектом, так сказать, осияния лучами этого совершенства. Во-вторых, человеческая природа подчинена Богу по причине силы Божией, поскольку человеческая природа, равно как и всякая тварь, подчинена действию божественного определения. В-третьих, человеческая природа особым образом подчинена Богу через посредство присущего ей акта, поскольку повинуетсЯ Его предписаниям по своей собственной воле. И это тройственное подчинение было преподано нам Христом. Первое [когда Он сказал]: «Что ты называешь Меня "благим"? Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19, 17). Иероним, [комментируя] эти слова, замечает, что «тот, кто назвал Его благим учителем, но при этом не сознавал, что Он Бог и Сын Божий, понял, что никакой человек, даже святой, по сравнению с Богом не благ». Кроме того, этим Он дал нам понять что Сам Он в Своей человеческой природе не достигал высот божественной благодати. В самом деле, как пишет Августин, «в тех вещах, чье величие не в телесном, быть большим означает быть

лучшим»⁴. В связи с этим об Отце сказано, что Он больше Христа в Его человеческой природе. Второе подчинение усваивается Христу постольку, поскольку считается, что все, что происходило с Христом, происходило по божественному определению. Поэтому Дионисий говорит, что Христос «с покорностью подчиняет Себя распоряжениям Бога Отца»⁵. Это подчинение [является подчинением] служения, посредством которого «работает Тебе всякое создание Твое» (Иудифь. 16, 14), будучи подчинено распоряжениям Бога, согласно сказанному [в Писании] о том, что «тварь служит Тебе, Творцу» (Прем. 16, 24). В указанном смысле о Сыне Божиим говорится как о принявшем «образ раба» (Филип. 2, 7). Третье подчинение Он усваивает Себе, когда говорит: «Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8, 29). И это подчинение Отцу есть повиновение до смерти, в связи с чем читаем, что Он был «послушным» Отцу «даже до смерти» (Филип. 2, 8).

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как мы должны полагать Христа тварью не просто, но — только в Его человеческой природе, независимо от того, сделана ли эта оговорка или нет, о чем уже было сказано (16, 8), точно так же мы должны полагать, что Христос подчинен Отцу не просто, но — только в Своей человеческой природе, даже если эта оговорка не добавлена, хотя, конечно, лучше ее добавлять, чтобы не впасть в заблуждение Ария, утверждавшего, что Сын меньше Отца.

Ответ на возражение 2. Отношение рабства и господства основано на действии и претерпевании, поскольку рабу свойственно приводиться в движение волей своего господина. Но действие усваивается как действителю не природе, а личности, поскольку, согласно Философу, «всякое действие относится к "подлежащему" и единичному»⁶. Природе же действие усваивается как тому, посредством чего действует личность, или ипостась. Поэтому хотя о природе и можно опосредованно сказать, что она управляет или служит, тем не менее в собственном смысле слова следует говорить, что управляет или служит некоторая ипостась, или личность, в той или этой вот природе. Таким образом, ничто не препятствует тому, чтобы Христос в человеческой природе был подчинен Отцу или служил Ему.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «Христос предаст царство Богу и Отцу тогда, когда приведет верующих, которыми ныне Он правит, к созерцанию»⁷, а именно к созерцанию сущности, общей Отцу и Сыну, и тогда Он станет полностью покорен Отцу не только в Себе, но также и в Своих членах

посредством их полной причастности Божеству. Тогда же и все вещи будут полностью покорны Ему по причине окончательного исполнения относительно них Его воли, хотя и ныне все вещи покорны Ему в отношении Его власти, согласно сказанному [в Писании]: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18).

Раздел 2

ПОДЧИНЕН ЛИ ХРИСТОС САМОМУ СЕБЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не подчинен Самому Себе. Так, Кирилл в синодальном письме к Эфесскому собору пишет: «Христос не является ни рабом, ни господином Самого Себя. Думать или говорить подобное есть глупость или, скорее, нечестие». Почти слово в слово вторит ему Дамаскин: «Христос, будучи единым, не может быть одновременно рабом и господином Самого Себя»⁸. Но о Христе говорят как о рабе Отца постольку, поскольку Он подчинен Ему. Следовательно, Христос не подчинен Самому Себе.

Возражение 2. Далее, раб соотносится с господином. Но ничто не может соотноситься с собой, в связи с чем Иларий говорит, что ничто не является подобным или равным себе⁹. Поэтому о Христе нельзя говорить как о рабе Себя и, следовательно, как о подчиненном Самому Себе.

Возражение 3. Далее, по словам Афанасия, «как разумная душа и плоть вместе есть один человек, точно так же Бог и человек вместе есть один Христос». Но о человеке не говорят ни как о подчиненном себе, ни как о рабе себя, ни как о большем себя постольку, поскольку его тело подчинено его душе. Следовательно, и о Христе нельзя говорить как о подчиненном Самому Себе постольку, поскольку Его Человечество подчинено Его Божеству.

Этому противоречит следующее: Августин говорит: «Истина показывает», а именно через посредство того, что Отец больше Христа в человеческой природе, «что Сын меньше Самого Себя»¹⁰.

Далее, он доказывает, что образ раба был принят Сыном

Божиим так, что не утратился образ Божий¹¹. Но по причине образа Божия, который является общим Отцу и Сыну, Отец больше Сына в человеческой природе. Следовательно, Сын больше Самого Себя в человеческой природе.

Далее, Христос в Своей человеческой природе является рабом Бога Отца, согласно сказанному [в Писании]: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). Но раб Отца является рабом и Сына, в противном бы случае не все из того, что принадлежит Отцу, принадлежало бы и Сыну. Следовательно, Христос является рабом Себя и подчинен Самому Себе.

Отвечаю: как уже было сказано (1), бытие господином или рабом усваивается личности, или ипостаси, согласно ее природе. Поэтому когда говорят, что Христос есть господин или раб Самого Себя, или что Слово Божие есть Господь Человека Христа, то это можно понимать двояко. Во-первых, так, что это сказано по причине другой ипостаси, или личности, как если бы была господская личность Слова Божия и рабская личность человека, и таковой была ересь Нестория. Поэтому, отлучая Нестория, Эфесский собор постановил: «Кто называет Слово, сущее от Бога Отца, Богом или Господом Христом, но не исповедует, что Он один и тот же вместе есть Бог и человек, поелику Слово стало плотью, по Писаниям, да будет анафема». Именно такое понимание и отрицают Кирилл и Дамаскин, и точно так же в указанном смысле надлежит отрицать, что Христос меньше Себя или подчинен Самому Себе. Во-вторых, это можно понимать как сказанное по причине различия природ в одной личности, или ипостаси. И в этом смысле мы можем говорить, что в одной из них, которая обща Ему и Отцу, Он правит и господствует вместе с Отцом, а в другой природе, которая обща Ему и нам, Он есть подчиненный и раб, и именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что «Сын меньше Самого Себя».

Однако нам не следует забывать, что имя «Христос», равно как и имя «Сын», является именем Лица, и потому все вещи, которые принадлежат Христу по причине Его Лица, Которое вечно, и в первую очередь — те отношения, которые представляются в наибольшей степени свойственными Лицу, или ипостаси, сказываются о Нем сущностно и абсолютно. А все то, что принадлежит Ему в Его человеческой природе, усваивается Ему с оговоркой. Так, мы должны усваивать Христу то, что Он есть наибольший,

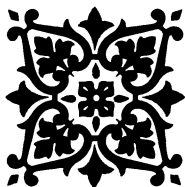
Господь и Правитель, просто, тогда как то, что Он подчинен, раб или меньший, мы должны усваивать Ему с оговоркой: «В Его человеческой природе».

Ответ на возражение 1. Кирилл и Дамаскин отрицают господство Христа потому, что оно подразумевает множественность «подлежащих», которая необходима для того, чтобы один мог быть господином другого.

Ответ на возражение 2. Если говорить просто, то необходимо, чтобы господин отличался от раба, однако в настоящем случае некоторое понятие господства и рабства может быть сохранено постольку, поскольку один и тот же является господином [и рабом] Себя в разных отношениях.

Ответ на возражение 3. В связи с наличием в человеке различных частей, одни из которых являются высшими, а другие — низшими, Философ говорит, что может существовать правосудность между человеком и им самим, а именно постольку, поскольку раздражительные и вождедеющие способности подчинены разуму¹². Следовательно, в указанном смысле, то есть с точки зрения различных частей, о человеке можно говорить как о подчиненном себе и рабе себя.

Что же касается остальных аргументов, то ответ на них очевиден из сказанного, поскольку Августин утверждает, что Сын меньше Себя и что Он подчинен Себе в Своей человеческой природе, а не по причине различия «подлежащих».



О МОЛИТВЕ ХРИСТА

Теперь мы должны рассмотреть молитву Христа, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) насколько подобающим является то, что Христос должен молиться; 2) свойственно ли это Ему со стороны Его чувственности; 3) приличествует ли Ему молиться ради Себя или же только ради других; 4) каждая ли Его молитва была услышана.

Раздел 1

ПОДОБАЕТ ЛИ ХРИСТУ МОЛИТЬСЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу не подобает молиться. Ведь сказал же Дамаскин, что «молитва есть прошение у Бога того, что прилично»¹. Но поскольку Христос может все, то прошение Им чего-либо у кого бы то ни было не представляется приличным. Следовательно, похоже на то, что Христу не подобает молиться.

Возражение 2. Далее, нам не следует молитвенно просить о том, что, как нам достоверно известно, должно произойти; так, мы не молимся о том, чтобы завтра взошло солнце. И точно так же не приличествует молитвенно просить о том, что, как мы знаем, произойти не должно. Но Христос знал обо всем, что произойдет [или не произойдет]. Следовательно, Его молитвенная просьба о чем бы то ни было представляется неподобающей.

Возражение 3. Далее, Дамаскин говорит, что «молитва есть восхождение ума к Богу»². Но ум Христа не нуждается в восхождении к Богу, поскольку Его ум был всегда соединен с Богом, причем не только по ипостаси, но также и посредством наслаждения блаженством. Следовательно, Христу не подобает молиться.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «В те дни взошел Он на гору помолиться и пребыл всю ночь в молитве к Богу» (Лк. 6, 12).

Отвечаю: как было показано нами во второй части (II-II, 83, 1), посредством молитвы мы открываем наше желание Богу, чтобы Он мог его исполнить. Поэтому если бы в Христе наличествовала только одна, а именно божественная воля, то Ему никоим образом не подобало бы молиться, поскольку божественная воля сама по себе действенна в отношении всего, что Он посредством нее желает, согласно сказанному [в Писании]: «Господь творит все, что хочет» (Пс. 134, 6). Но так как божественная и человеческая воли в Христе различны, и при этом сама по себе человеческая воля не достаточно действенна для того, чтобы достигать желаемого без [помощи со стороны] божественной силы, то, следовательно, Христу как человеку и как обладателю человеческой воли приличествует молиться.

Ответ на возражение 1. Христос не как человек, а как Бог был способен исполнить все, что Он желал, но как человек Он, как уже было сказано (13, 1), не был всемогущим. Однако Он, будучи Богом и человеком, желал молиться Отцу не по причине какой бы то ни было немощи, а ради того, чтобы научить нас. Во-первых, чтобы явить нам Себя как посланного Отцом, в связи с чем Он говорит: «Сказал сие», то есть слова молитвы, «для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня» (Ин. 11, 42). Поэтому Илариус говорит: «Сам Он не нуждался в молитве, но молился ради нас, дабы известить нас о Сыне»³. Во-вторых, чтобы подать нам пример молитвы, в связи с чем Амвросий [комментируя слова из евангелия от Луки (Лк. 6, 12)] говорит: «Да не обманемся и не подумаем, что Сын Божий молился по слабости, прося о том, что Сам Он не мог произвести. Просто Творец сил и Учитель послушания Своим примером побуждает нас следовать предписаниям добродетели». Поэтому, по словам Августина, «Господь в образе раба при необходимости мог бы молиться молча, но Он пожелал явить нам Себя молящимся Отцу, дабы мы помнили, что Он был нашим Учителем»⁴.

Ответ на возражение 2. Среди всех тех вещей, о которых Он знал, что они произойдут, были такие, о которых Он знал, что они будут обусловлены Его молитвой, и относительно них Ему подобало молиться Богу.

Ответ на возражение 3. Восходить есть не что иное, как подвигаться к тому, что выше. Затем, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе»⁵, движение можно понимать двояко. Во-первых, в строгом смысле слова, а именно как предполагающее переход от потенции к акту, поскольку движение есть действие несовершенного, и в этом смысле восхождение свойственно тому, что потенциально и прежде не было актуальным. Именно это имеет в виду Дамаскин, когда говорит: «Человеческий ум Христа, однажды соединившись с Богом личностным соединением и блаженным видением, не имел нужды в восхождении к Богу»⁶. Во-вторых, движение может означать акт чего-либо совершенного, то есть актуально существующего, в каковом смысле движением называются мышление и ощущение, и в этом смысле ум Христа всегда восходил к Богу, поскольку Он всегда созерцал Его как Сущего выше Себя.

Раздел 2

СВОЙСТВЕННО ЛИ ХРИСТУ МОЛИТЬСЯ СОГЛАСНО СВОЕЙ ЧУВСТВЕННОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу свойственно молиться согласно Своей чувственности. Ведь сказано же [в Писании] от имени личности Христа: «Сердце Мое и плоть Моя восторгаются к Богу живому» (Пс. 83, 3). Но чувственность — это желание плоти. Следовательно, чувственность Христа, восторгаясь и, что практически то же самое, молясь, восходила к Богу живому.

Возражение 2. Далее, молитва, похоже, принадлежит тому, кто желает испрашиваемого. Но Христос молился о том, чего желала Его чувственность, когда сказал: «Да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39). Следовательно, Христова чувственность молилась.

Возражение 3. Далее, быть соединенным с Богом в личности есть нечто гораздо большее, чем восходить к Нему посредством молитвы. Но чувственность, как и любая другая часть человеческой природы, была принята Богом в единство Лица. Следовательно, она тем более могла восходить к Богу посредством молитвы.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что Сын Божий в принятой Им природе сделался «подобным человекам» (Филип. 2, 7). Но никто из людей не молится согласно своей чувственности. Следовательно, и Христос не молился согласно Своей чувственности.

Отвечаю: молитву согласно чувственности можно понимать двояко. Во-первых, так, как если бы сама молитва была актом чувственности, и в этом смысле Христос не молился согласно Своей чувственности, поскольку Его чувственность обладала теми же природой и видом, что и наша. Но наша чувственность не может молиться, и на это есть две причины. Во-первых, та, что движение чувственности не может выходить за пределы чувственных вещей, и потому не может восходить к Богу, что является необходимым условием молитвы. Во-вторых, та, что молитва подразумевает некоторую упорядоченность, поскольку мы [молясь] желаем, чтобы нечто было исполнено Богом, а такое действие свойственно только [упорядочивающему] разуму. Поэтому молитва, как было показано нами во второй части (II-II, 83, 1), является актом разума.

Во-вторых, о нас можно говорить как о молящихся согласно чувственности в тех случаях, когда мы молитвенно открываем Богу свое чувственное желание, и в этом смысле Христос молился согласно Своей чувственности постольку, поскольку Его молитва выражала желание Его чувственности так, как если бы она выступала в защиту чувственности, чтобы таким образом Он мог преподать нам три вещи. Во-первых, чтобы показать, что Он принял истинную человеческую природу со всеми естественными расположениями; во-вторых, чтобы показать, что человек может по природе желать то, чего не желает Бог; в-третьих, чтобы показать, что человек должен подчинять свою волю божественной воле. Поэтому Августин в своем «Энхиридионе»⁷ говорит: «Христос, действуя как человек, являет присущую человеку волю, когда говорит: "Да минует Меня чаша сия", поскольку именно человеческая воля желает свойственное ей и, так сказать, частное. Но коль скоро Он хочет, чтобы человек был праведен и определен к Богу, то добавляет: "Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет", как бы говоря: "Увидь во Мне себя. Ведь даже когда ты желаешь то, что приличествует тебе, Бог может желать нечто другое"».

Ответ на возражение 1. Плоть восторгается Богом живым

не посредством акта восходящей к Богу плоти, а посредством сердечного излияния в плоть, поскольку чувственное желание последует движению разумного желания.

Ответ на возражение 2. Хотя чувственность и желала того, о чем просил разум, однако просить об этом посредством молитвы свойственно не чувственности, а разуму, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Соединение в личности происходит согласно личностному бытию, которое принадлежит каждой части человеческой природы, тогда как молитвенное восхождение происходит согласно акту, который, как сказано, принадлежит исключительно разуму. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 3

ПРИЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ ХРИСТУ МОЛИТЬСЯ РАДИ СЕБЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу не приличествовало молиться ради Себя. Так, по словам Илария, «хотя Ему не было никакой пользы от слов Его молитвы, тем не менее Он произносил их ради того, чтобы они приносили пользу нашей вере»⁸. Следовательно, похоже, что Христос молился не ради Себя, а ради нас.

Возражение 2. Далее, всякий молящийся просит о том, что он желает, поскольку, как уже было сказано (1), посредством молитвы мы открываем наше желание Богу, чтобы Он мог его исполнить. Но Христос желал претерпеть Свои страсти. Так, Августин говорит: «Человек часто сердится, не желая, печалится, не желая, бездействует, не желая, алчет и жаждет, не желая; но Он», то есть. Христос, «делал все это постольку, поскольку желал»⁹. Следовательно, дело представляется так, что Ему не приличествовало молиться ради Себя.

Возражение 3. Далее, Киприан говорит: «Законодатель Мира и Господь Единства не желал, чтобы молитвы выражали только личное и частное, как если бы мы в своих молитвах молились только ради себя». Но Христос делал то, чему Он учил, согласно сказанному [в Писании]: «Что Иисус делал и чему учил от на-

чала» (Деян. 1, 1). Следовательно, Христос никогда не молился только ради Себя.

Этому противоречит молитвенно сказанное Самим Господом: «Прославь Сына Твоего» (Ин. 17, 1).

Отвечаю: Христос молился ради Себя двояко. Во-первых, выражая желание Своей чувственности, о чем было сказано выше (2), или же посредством Своей простой, то есть естественной воли, как когда Он просил, чтобы Его миновала чаша Его страстей. Во-вторых, выражая желание Своей избирающей, то есть разумной воли, как когда Он молился о славе Своего Воскресения. И это представляется обоснованным. В самом деле, нами уже было сказано (1) о том, что Христос желал молиться Отцу для того, чтобы преподать нам пример молитвы, а еще — чтобы показать, что Отец является виновником как Его вечного исхождения в божественной Природе, так и всех тех благ, которыми Он обладает в человеческой природе. Затем, были дары, которые Он уже получил от Своего Отца в Своей человеческой природе, и были другие дары, которые Он еще не получил, но которые чаял получить. Поэтому Он и благодарил Отца, признавая Его виновником тех даров, которые Он уже получил в Своей человеческой природе, о чем читаем [в Писании] (Мф. 26, 27; Ин. 11, 41), и точно так же, признавая Отца, просил Его в молитве о тех дарах, которые все еще причитались Ему в Его человеческой природе, например о прославлении тела и тому подобном. Таким образом, Он преподавал нам пример того, что мы должны благодарить за полученные блага и молитвенно просить о пока еще не полученных.

Ответ на возражение 1. Иларий говорит о молении вслух, которое было нужно не Ему, а нам. Поэтому он специально оговаривает, что «Ему не было никакой пользы от слов Его молитвы». В самом деле, если Господь, как сказано [в псалме], «слушит желания смиренных» (Пс. 9, 38), то уж тем более просто желания Христа было достаточно, чтобы Отец услышал его, о чем Он сказал [Сам]: «Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня, — но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня» (Ин. 11, 42).

Ответ на возражение 2. Христос, конечно же, желал претерпеть Свои страсти тогда, когда Ему надлежало их претерпеть,

но при этом Он также желал по прошествии Своих страстей обрести прославление Своего тела, которого у Него еще не было. Эту славу Он чаял получать от Своего Отца как от ее виновника, и потому Ему приличествовало просить ее у Него в молитве.

Ответ на возражение 3. Сама эта слава, которую Христос просил для Себя в молитве, была предназначена для спасения других, согласно сказанному [в Писании] о том, что Он «воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4, 25). Следовательно, посредством молитвы, в которой Он просил для Себя, в определенном смысле Он также просил и для других. Ведь если кто-либо спрашивает у Бога благо для того, чтобы использовать его во благо другим, то он молится не только ради себе, но и ради других.

Раздел 4

ВСЕГДА ЛИ БЫЛА УСЛЫШАНА МОЛИТВА ХРИСТА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молитва Христа не всегда была услышана. В самом деле, [в Писании] сказано, что Он молил, чтобы Его миновала чаша Его страстей (Мф. 26, 39), но она не миновала Его. Следовательно, похоже, что не каждая Его молитва была услышана.

Возражение 2. Далее, Он молился о том, чтобы был прощен грех тех, кто мучил Его (Лк. 23, 34). Однако не всем им был прощен их грех, поскольку считается, что евреи были за это наказаны. Следовательно, похоже, что не каждая Его молитва была услышана.

Возражение 3. Далее, Господь молился о верующих в Него по слову апостолов, чтобы они были едино в Нем и с Ним (Ин. 17, 20–24). Но не все могут этого достигнуть. Следовательно, не каждая Его молитва была услышана.

Возражение 4. Кроме того, [в Писании] сказано от имени человека Христа: «Я вопию днем — и Ты не внимлешь мне» (Пс. 21, 3). Следовательно, не каждая Его молитва была услышана.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Он... с сильным воплем и со слезами принес молитвы... и услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5, 7).

Отвечаю: как уже было сказано (1), молитва является изъ-явлением человеческой воли. Поэтому удовлетворением просьбы молящегося является исполнение его воли. Затем, в строгом смысле слова человеческой волей является желание разума, поскольку в абсолютном смысле нашей волей является то, что мы желаем в соответствии с суждением разума. В то же время то, что мы желаем в соответствии с движением чувственности или же посредством простой, то есть естественной воли, можно считать волей не абсолютно, а условно, то есть при условии, что она не встречает никакого препятствия со стороны обдумывающего разума. Поэтому такое желание было бы правильней называть склонностью, а не волей, поскольку оно может склонить волю только в том случае, если не встретит никакого препятствия.

Но в соответствии с желанием разума Христос не желал ничего иного помимо того, что, как Ему было ведомо, желал Бог. Поэтому любая, в том числе и человеческая воля Христа, если понимать ее в строгом смысле слова, исполнялась постольку, постольку она было сообразована с [волей] Божией; следовательно, исполнялась и каждая Его молитва. Впрочем, в указанном отношении, а именно при сообразовании своей воли с [волей] Божией, исполняются все молитвы всех людей, согласно сказанному [в Писании]: «Испытующий же сердца знает», и полностью одобряет, «какая мысль у Духа», то есть к чему побуждает Дух волю святых, «потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией», то есть в соответствии с божественной волей (Рим. 8, 27).

Ответ на возражение 1. Эту молитву о миновании чаши святые толкуют по-разному. Так, по словам Илария, «когда Он просит, чтобы она миновала Его, Он молится не о том, чтобы избежать встречи с нею, а о том, чтобы другие могли разделить с Ним то, что может миновать от Него к ним, так что смысл сказанного таков: "Я принимаю чашу страстей для того, чтобы другие могли пить из нее с неизменной надеждой, с непоколебимостью перед муками и без страха перед смертью"».

Или же, согласно Иерониму, «Он специально говорит: "Чаша сия", имея в виду евреев, то есть: "Они не вправе оправдываться тем, что предали Меня смерти по неведению, поскольку у них были Закон и Пророки, которые предвозвещали обо Мне"».

Или же, согласно Дионисию Александрийскому, «когда Он говорит: "Да минует Меня чаша сия", Он не имеет в виду: "Пусть

ее вовсе не будет", поскольку если бы ее не было, она не могла бы и миновать. И коль скоро минование не означает ни нетро-нутости, ни неизменности, то Спаситель молит о небольшой отсрочке неизбежного испытания».

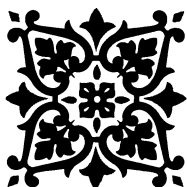
Наконец, Амвросий, Ориген и Златоуст говорят, что Он так молился «как человек», поскольку по Своей естественной воле Он не желал умирать.

Таким образом, если понимать сказанное так, как [это понимает] Иларий, [а именно] что Он молился о том, чтобы другие мученики могли быть подражателями Его страстей, или же так, что Он просил, чтобы Его не беспокоил страх перед питьем из чаши, или же чтобы смерть не удерживала Его, то Его молитва была исполнена. Но если понимать это так, что Он молился о том, чтобы не пить из чаши страстей и смерти, или же о том, чтобы не принять это питье из рук евреев, то в таком случае Его просьба не была исполнена, поскольку желанием Его разума, сформулировавшего эту просьбу, было не ее исполнение, а наше наставление, ибо таковой была Его воля, чтобы мы знали о наличии в Нем как в человеке естественной воли и движения чувственности.

Ответ на возражение 2. Господь молился не обо всех тех, кто Его мучил, и даже не обо всех тех, кто в Него уверует, но только о тех, которые были предопределены обрести через Него вечную жизнь.

Ответ на возражение 3 очевиден из сказанного.

Ответ на возражение 4. Когда Он говорит: «Я вопию днем — и Ты не внимлешь мне», нам должно понимать эти слова как сказанные о желании чувственности, которая стремилась избегнуть смерти. Но со стороны желания Его разума Он, как уже было сказано, был услышан всегда.



О СВЯЩЕННИЧЕСТВЕ ХРИСТА

Далее мы исследуем священничество Христа, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) приличествует ли Христу быть священником; 2) о приносимой этим священником жертве; 3) о следствии этого священничества; 4) относилось ли следствие Его священничества к Нему или же только к другим; 5) о вечности Его священничества; 6) можно ли называть Его «священником по чину Мельхиседека».

Раздел 1

ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ХРИСТУ БЫТЬ СВЯЩЕННИКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу не приличествует быть священником. В самом деле, священник ниже ангела, в связи с чем читаем о том, что Господь показал «великого иерея, стоящего пред ангелом» (Зах. 3, 1). Но Христос возвышеннее ангелов, согласно сказанному [в Писании]: «Будучи столько превосходнее ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя» (Евр. 1, 4). Следовательно, Христу не приличествует быть священником.

Возражение 2. Далее, вещи, о которых сказано в Ветхом Завете, являются образами Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Это есть тень будущего, а тело — во Христе» (Кол. 2, 17). Но Христос не произошел от священников Старого Завета, в связи с чем апостол говорит: «Известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина (о котором Моисей ничего не сказал относительно священства)» (Евр. 7, 14). Следовательно, Христу не приличествует быть священником.

Возражение 3. Далее, в Старом Законе, который является

образом Христа, законодатели отличаются от священников; так, Господь говорит законодателю Моисею: «Возьми к себе Аарона, брата твоего, ...чтобы он был священником Мне» (Исх. 28, 1). Но Христос есть законодатель Нового Закона, согласно сказанному [в Писании]: «Вложу закон Мой во внутренность их» (Иер. 31, 33). Следовательно, Христу не приличествует быть священником.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «мы имеем первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия»¹ (Евр. 4, 14).

Отвечаю: главным предназначением священника является быть посредником между Богом и людьми, ибо он, так сказать, преподносит людям божественное. В самом деле, «sacerdos» (священник) означает «податель священного» (sacra dans), поскольку, согласно сказанному [в Писании], «Закона ищут от уст его» (Мал. 2, 7); а еще он предлагает молитвы людей Богу и приносит искупление Богу за их грехи, в связи с чем апостол говорит: «Всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи» (Евр. 5, 1). Но все это в первую очередь приличествует Христу. В самом деле, чрез Него людям сообщены всяческие дары, согласно сказанному о том, что Им, то есть Христом, «дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались участниками Божеского естества» (2 Петр. 1, 4). Кроме того, Он примирил человечество с Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Благоугодно было Отцу, чтобы в Нем», то есть в Христе, «обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все» (Кол. 1, 19, 20). Следовательно, Христу в высочайшей степени приличествует быть священником.

Ответ на возражение 1. Иерархическое начальствование принадлежит ангелам, поскольку они, как разъясняет нам Дионисий, тоже находятся между Богом и человеком², по каковой причине и самого священника как находящегося между Богом и человеком называют ангелом, согласно сказанному [в Писании]: «Он — вестник Господа Саваофа» (Мал. 2, 7). Но Христос превосходил ангелов не только в Своем Божестве, но и в Своем человечестве, ибо был полон благодати и славы. Поэтому Он обладал иерархической и священнической властью в гораздо

более превосходной степени, чем ангелы, по каковой причине ангелы были служителями Его священничества, согласно сказанному [в Евангелии]: «Ангелы приступили и служили Ему» (Мф. 4, 11). Но в том, что касалось Его претерпеваний, Он, по словам апостола, «не много был унижен пред ангелами» (Евр. 2, 9), и в этом смысле Он был подобен тем странникам, которые были определены к священничеству.

Ответ на возражение 2. Как говорит Дамаскин, «от примеров, конечно, должно ожидать некоторой схожести, но никак не тождества»³. Поэтому коль скоро священничество Старого Закона было образом священничества Христа, Он не пожелал происходить из рода образных священников, чтобы этим ясно дать нам понять, что Его священничество не такое же, как и их, но отличается от их как истина от образа.

Ответ на возражение 3. Нами уже было сказано (7, 7) о том, что в то время как другие люди обладают той или иной благодатью различно и отдельно, Христос, будучи Главою всех, обладает всеми благодатями во всей их полноте. Поэтому если другие могут быть кто — законодателем, кто — священником, кто — царем, то в Христе, источнике всяческой благодати, все это соединено вместе. В связи с этим читаем: «Господь — Судия наш, Господь — Законодатель наш, Господь — Царь наш; Он» приидет и «спасет нас» (Ис. 33, 22).

Раздел 2

БЫЛ ЛИ САМ ХРИСТОС ОДНОВРЕМЕННО СВЯЩЕННИКОМ И ЖЕРТВОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Сам Христос не был одновременно священником и жертвой. В самом деле, обязанностью священника является убиение жертвы. Но Христос не убивал Себя. Следовательно, Он не был одновременно священником и жертвой.

Возражение 2. Далее, священничество Христа гораздо более схоже с установленным Богом еврейским священничеством, чем со священничеством язычников, которое служило демонам. Но в Старом Законе человека не приносили в жертву, тогда как язычники за свои жертвы заслужили немало упреков,

согласно сказанному [в Писании]: «Проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам ханаанским» (Пс. 105, 38). Следовательно, во времена священничества Христа Человек Христос не должен был становиться жертвой.

Возражение 3. Далее, любая предлагаемая Богу жертва посвящается Богу. Но человечество Христа от начала было посвящено и соединено с Богом. Следовательно, нам не приличествует говорить, что Христос как человек был жертвой.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5, 2).

Отвечаю: как говорит Августин, «всякая видимая жертва представляет собою таинство, то есть священный знак жертвы невидимой»⁴. Но невидимая жертва есть то, посредством чего человек предлагает Богу свой дух, согласно сказанному [в Писании]: «Жертва Богу — дух сокрушенный» (Пс. 50, 19). Поэтому все, что предлагается Богу ради возведения к Нему человеческого духа, может быть названо жертвой.

Затем, принесение жертвы требуется от человека по трем причинам. Во-первых, ради освобождения от уклоняющего его от Бога греха. Поэтому апостол говорит, что священнику надлежит «приносить дары и жертвы за грехи» (Евр. 5, 1). Во-вторых, ради сохранения человека в состоянии благодати, для чего ему нужно всегда быть прилепленным к Богу, ибо в этом залог его мира и спасения. Поэтому согласно Старому Закону мирная жертва приносилась ради спасения жертвующих, о чем читаем в третьей [главе] книги «Левит». В-третьих, ради того, чтобы дух человека был сколь можно более совершенно соединен с Богом, каковое совершенство будет достигнуто в [состоянии] славы. Поэтому согласно Старому Закону приносилось всесожжение, которое называлось так потому, что жертва сжигалась полностью, о чем читаем в первой [главе] книги «Левит».

Но все эти следствия были дарованы нам человечеством Христа. Так, во-первых, наши грехи были искуплены, согласно сказанному [в Писании]: «Который предан за грехи наши» (Рим. 4, 25). Во-вторых, чрез Него мы обрели благодать спасения, согласно сказанному [в Писании] о том, что Он «сделался для всех, послушных Ему, Виновником спасения вечного» (Евр. 5, 9).

В-третьих, чрез Него мы обрели совершенство славы, согласно сказанному [в Писании]: «Ныне имеем дерзновение входить во Святилище», то есть в небесную славу, «посредством крови Его»⁵ (Евр. 10, 19). Следовательно, Сам Христос как человек был не только священником, но также и совершенной жертвой, одновременно являясь жертвой за грех, мирной жертвой и все-сожжением.

Ответ на возражение 1. Христос не убивал Себя, однако по собственной воле позволил подвергнуть Себя смерти, согласно сказанному [в Писании]: «Он истязуем был — но страдал добровольно» (Ис. 53, 7). И именно это имеют в виду, когда говорят, что Он принес Себя в жертву.

Ответ на возражение 2. Убийство Человека Христа отсылает к двоякой воле. Во-первых, к воле тех, кто Его убил, и в этом отношении Он не был жертвой, поскольку убийцы Христа считаются не принесшими жертву Богу, а виновными в страшном преступлении, подобном тому, которое совершали язычники, принося людей в жертву своим идолам. Во-вторых, убийство Христа можно рассматривать со стороны воли Страстотерпца, Который добровольно обрек Себя на муки. В указанном отношении Он является жертвой, причем отличной от жертв язычников.

[Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного].

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ СВЯЩЕННИЧЕСТВА ХРИСТА ИСКУПЛЕНИЕ ГРЕХОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что следствием священничества Христа не является искупление грехов. В самом деле, один только Бог может изглаживать грехи, согласно сказанному [в Писании]: «Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого» (Ис. 43, 25). Но Христос есть священник не как Бог, а как человек. Следовательно, священничество Христа не искупает грехи.

Возражение 2. Далее, апостол говорит, что жертвы Ветхого Завета не могли «сделать совершенными приходящих с ними (иначе перестали бы приносить их, потому что приносящие жертву, быв очищены однажды, не имели бы уже никакого сознания грехов), но жертвами každогодно напоминает о грехах» (Евр.

10, 1-3). Но и при священничестве Христа точно так же напоминает о грехах в следующих словах: «Прости нам долги наши» (Мф. 6, 12). Кроме того, Церковь приносит непрерывную жертву, в связи с чем мы, опять-таки, говорим: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф. 6, 11). Следовательно, грехи не искуплены священничеством Христа.

Возражение 3. Далее, как указано в книге «Левит», согласно Старому Закону в качестве искупительной жертвы за грех начальника надлежало предлагать козла, за грех частного лица — козу, а за грех священника — тельца (Лев. 4, 3, 23, 28). Но Христа сравнивают не с ними, а с агнцем, согласно сказанному [в Писании]: «Я, как кроткий агнец, ведомый на заклание» (Иер. 11, 19). Следовательно, похоже, что Его священничество не искупает грехи.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9, 14). Но мертвые дела означают грехи. Следовательно, священничество Христа имеет власть очищать от грехов.

Отвечаю: для совершенного очищения от грехов необходимы две вещи, соответствующие двум вещам, которые обуславливает грех, а именно пятну греха и долгу наказания. Что касается пятна греха, то оно действительно очищается благодатью, посредством которой сердце грешника обращается к Богу, тогда как долг наказания полностью устраняется посредством воздаяния, которое человек предлагает Богу. Но священничество Христа производит оба эти следствия. В самом деле, наши сердца обращаются к Богу посредством данной нам действенной благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе (Которого Бог предложил в жертву умилоствления в крови Его чрез веру)» (Рим. 3, 24, 25). Кроме того, Он полностью воздал за нас, поскольку «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис. 53, 4). Из сказанного очевидно, что священничество Христа обладает полнотой власти искупать грехи.

Ответ на возражение 1. Хотя Христос был священником не как Бог, а как человек, тем не менее [Он] был одновременно и

священником, и Богом. Поэтому Эфесский собор постановил: «Если кто говорит, что Архиреем и Апостолом нашим стало не само Слово Божие, когда ради нас стало подобно нам плотью и человеком, а некий иной человек, родившийся от жены, да будет анафема». И поскольку Его человеческая природа осуществляла деятельность при посредстве божественной, постольку эта жертва во искупление грехов обладала наибольшей действенностью. Поэтому Августин говорит: «Коль скоро в любом жертвоприношении обнаруживаются четыре вещи: кому приносится, от кого приносится, что приносится и ради кого приносится, один и тот же единый и истинный Посредник, чрез жертву мира примиряющий нас с Богом, остается единым с Тем, Кому приносится, делает Себя единым с теми, ради кого Он Себя приносит, и Сам есть единство и того, кто приносит, и самого приношения»⁶.

Ответ на возражение 2. Грехи упоминаются в Новом Законе не по причине недейственности священничества Христа, как если бы грехи не были Им в достаточной мере искуплены, а по причине либо тех, которые не желают быть причастниками Его жертвы, например, неверующих, из-за грехов которых мы молимся об их обращении, либо тех, которые, причастившись этой жертве, впоследствии отпадают посредством какого-нибудь греха. Что же касается ежедневно предлагаемой в Церкви жертвы, то она не есть нечто, отличное от той [жертвы], которую предложил Сам Христос, но служит напоминанием о ней. Поэтому Августин говорит: «Христос есть и священник, приносящий жертву, и сама приносимая жертва; повседневным таинством этого Он благоволил быть жертвоприношению Церкви»⁷.

Ответ на возражение 3. Ориген говорит, что хотя согласно Старому Закону в жертву приносились различные животные, однако, как явствует из книги «Числа», ежедневной жертвой, утренней и вечерней, был агнец (Чис. 28, 3, 4). Этим означалось, что приношение истинного Агнца, Христа, было величайшей жертвой из всех. Поэтому [в Писании] сказано: «Вот, Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29).

Раздел 4

ОТНОСИЛОСЬ ЛИ СЛЕДСТВИЕ СВЯЩЕННИЧЕСТВА ХРИСТА НЕ ТОЛЬКО К ДРУГИМ, НО И К НЕМУ САМОМУ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что следствие священничества Христа относилось не только к другим, но и к Нему Самому. В самом деле, священническое служение состоит в том, чтобы молиться о других, согласно сказанному [в Писании]: «Священники же, доколе горела жертва, совершали молитву» (2 Мак. 1, 23). Но Христос молился не только о других, но и о Себе, о чем уже было сказано (21, 3) и как это явствует из слов [Писания]: «Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти и услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5, 7). Поэтому следствие священничества Христа относилось не только к другим, но и к Нему Самому.

Возражение 2. Далее, Христос принес Себя в жертву посредством Своих страстей. Но нами уже было сказано (19, 3) о том, что посредством Своих страстей Он заслужил награду не только для других, но и для Себя. Поэтому следствие священничества Христа относилось не только к другим, но и к Нему Самому.

Возражение 3. Далее, священничество Старого Закона было образом священничества Христа. Но священник Старого Закона приносил жертву не только за других, но и за себя, в связи с чем читаем [в Писании] о том, что первосвященник входит в скинию собрания для того, чтобы очистить «себя, дом свой и все общество Израилево» (Лев. 16, 17). Поэтому и священничество Христа обусловило следствие не только для других, но и для Него Самого.

Этому противоречит сказанное в постановлении Эфесского собора: «Если кто говорит, что Христос принес приношение и за Себя Самого, а не только за нас (ибо не ведавший греха не имел нужды в приношении), да будет анафема». Но священническое служение главным образом состоит в приношении жертвы. Следовательно, священничество Христа не обусловило никакого следствия для Него Самого.

Отвечаю: как уже было сказано (1), священник является посредником между Богом и человеком. Сам же он не нуждается в таком посреднике между собой и Богом, который не мог бы приближаться к Богу, и при этом был бы подчинен священничеству через соучастие с ним в следствии. Но этого нельзя сказать о Христе, поскольку, по словам апостола, Он «Сам приближается к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за нас»⁸ (Евр. 7, 25). Поэтому Христу подобает не Самому получать следствие Своего священничества, но, скорее, сообщать его другим. В самом деле, воздействие первого действующего в любом роде таково, что сам он в этом роде не получает ничего; так, солнце освещает, но не освещается; огонь нагревает, но не нагревается. Но Христос есть первоисточник всяческого священства; так, священник Старого Закона был Его образом, а священник Нового Закона действует от Его лица, согласно сказанному [в Писании]: «А кого вы в чем прощаете — того и я, ибо и я, если в чем простил кого, простил для вас от лица Христова» (2 Кор. 2, 10). Таким образом, Христу не подобает получать следствие Своего священничества.

Ответ на возражение 1. Хотя священникам подобает молиться, однако молитва не является их главным служением, поскольку каждому подобает молиться и о себе, и о других, согласно сказанному [в Писании]: «Молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5, 16). Поэтому мы могли бы сказать, что молитва, в которой Христос молился о Себе, не была актом Его священничества. Однако такой ответ, судя по всему, был опровергнут апостолом, который, сказав: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Евр. 5, 6), далее прибавляет: «Он, во дни плоти Своей...» и т. д., о чем было сказано выше. Так что, похоже, эта молитва Христа была связана с Его священничеством. Поэтому нам надлежит говорить, что остальные священники соучаствуют в следствии своего священничества не как священники, а как грешники, о чем мы скажем несколько ниже. Однако Христос в строгом смысле слова не имел никакого греха, хотя и имел «подобие плоти греховной» (Рим. 8, 3). Поэтому мы должны говорить, что Он соучаствовал в следствии Своего священничества, не просто, а с оговоркой, а именно — в отношении страдательной плоти. Именно это имеет в виду [апостол], когда делает оговорку: «Могущему спасти Его от смерти» (Евр. 5, 7).

Ответ на возражение 2. В жертвоприношении любого священника должно принимать во внимание две вещи, а именно

саму предлагаемую жертву и набожность предлагающего. Затем, собственным следствием священничества является то, которое связано с самой жертвой. Однако Христос получил следствие Своих страстей не по причине жертвы, которая приносится во искупление грехов, а по причине той набожности, с которой Он из Своей любви смиренно претерпел страсти.

Ответ на возражение 3. Образ не может быть тождественным тому, образом чего он является, и потому образный священник Старого Закона не мог быть столь совершенным, чтобы не нуждаться в жертве во искупление грехов. Но Христос в ней не нуждался. Следовательно, это сравнение Его со священниками некорректно, о чем говорит и апостол: «Закон поставляет первосвященниками человек, имеющих немощи, а слово клятвенное, после Закона, поставило Сына, на веки совершенного» (Евр. 7, 28).

Раздел 5

ВЕЧНО ЛИ ДЛИТСЯ СЯЩЕННИЧЕСТВО ХРИСТА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что священничество Христа не длится вечно. В самом деле, нами уже было сказано (4) о том, что в следствии священничества нуждаются те, которые склонны к греху, который может быть искуплен жертвой священника. Но так будет не всегда, поскольку в состоянии святости эта склонность будет отсутствовать, согласно сказанному [в Писании]: «Народ твой весь будет праведный» (Ис. 60, 21). Тогда же не будет возможно и никакое искупление грехов, поскольку «в аду не бывает искупления». Следовательно, священничество Христа не длится вечно.

Возражение 2. Далее, священничество Христа стало очевидным в Его страстях и смерти, когда Он «со Своею кровию однажды вошел во Святилище» (Евр. 9, 12). Но страсти и смерть Христовы не длятся вечно, поскольку, как говорит [апостол], «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает — смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6, 9). Следовательно, священничество Христа не длится вечно.

Возражение 3. Далее, Христос является священником не как Бог, а как человек. Но было время, когда Христос не был

человеком, а именно те три дня, когда Он пребывал мертвым. Следовательно, священничество Христа не длится вечно.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Ты — священник вовек» (Пс. 109, 4).

Отвечаю: в священническом служении нам надлежит принимать во внимание две вещи: во-первых, предложение жертвы; во-вторых, осуществление жертвы, которое заключается в том, что тот, за кого предлагается жертва, достигает цели, ради которой приносится жертва. Но целью принесения предложенной Христом жертвы являлось не преходящее, а вечное благо, которое мы обретаем через посредство Его смерти, согласно сказанному [в Писании] о том, что Христос есть «Первосвященник будущих благ» (Евр. 9, 11), по каковой причине о священничестве Христа говорят как о вечном. Затем, осуществление жертвы Христа предвозвещалось тем, что, как сказано в шестнадцатой [главе] книги «Левит», первосвященник Старого Закона раз в год входил во Святая Святых с кровью козла и тельца, однако приносил он козла и тельца в жертву не в Святая Святых, а вне. И точно так же Христос вступил во Святая Святых, то есть на небеса, и приуготовил путь нам, дабы и мы могли вступить туда благодаря действенности Его крови, которую Он пролил за нас на земле.

Ответ на возражение 1. Святые, имеющие пребывать на небесах, не будут нуждаться в каком-либо последующем искуплении посредством священничества Христа, но, будучи искуплены, они будут нуждаться в осуществлении через посредство Самого Христа, от Которого зависит их слава, согласно сказанному [в Писании]: «Слава Божия осветила его», то есть город святых, «и светильник его — Агнец» (Откр. 21, 23).

Ответ на возражение 2. Хотя страсти и смерть Христовы не повторяются, однако действенность этой Жертвы пребудет вовек, поскольку, как сказано, «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14).

Ответ на возражение 3 очевиден из сказанного.

Что же касается единственности этой жертвы, то она предвозвещалась в Законе тем, что один раз в год первосвященник Закона вступал во Святилище со священным приношением крови. Однако этот образ уступал действительности, поскольку жертва не обладала постоянной действенностью, в связи с чем жертвы нужно было приносить ежегодно.

Раздел 6

**БЫЛО ЛИ СЯЩЕННИЧЕСТВО ХРИСТА ПО ЧИНУ
МЕЛЬХИСЕДЕКА?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что священничество Христа не было по чину Мельхиседека. В самом деле, Христос, будучи главным священником, является учредителем всяческого священства. Но главный не может быть вторичным по отношению к кому-либо, напротив, все вторичны по отношению к нему. Следовательно, Христа не должно называть священником по чину Мельхиседека.

Возражение 2. Далее, священничество Старого Закона имеет больше общего со священничеством Христа, чем то священничество, которое было до Закона. Затем, нами уже было сказано во второй части (II-II, 2, 7) о том, что чем меньше времени отделяло таинства от пришествия Христа, тем более явственны они предвозвещали Его. Следовательно, священничество Христа скорее должно быть означено священничеством Закона, чем чином Мельхиседека, который жил до Закона.

Возражение 3. Далее, [в Писании о Мельхиседеке] сказано, что он есть «"царь мира", без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7, 2, 3), каковые слова могут быть отнесены только к Сыну Божию. Следовательно, Христа должно называть священником не по чину Мельхиседека, как если бы речь шла о ком-то другом, но — по Своему собственному чину.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Ты — священник вовек по чину Мельхиседека» (Пс. 109, 4).

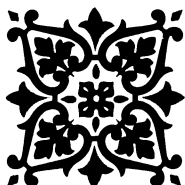
Отвечаю: нами уже было сказано (4) о том, что хотя священничество Закона и было образом священничества Христа, однако оно не только не было ему тождественно, но и весьма уступало, причем как потому, что священничество Закона не искупало грехи, так и потому, что оно, в отличие от священничества Христа, не было вечным. Но превосходство Христа над левитским священством было предвозвещено священничеством Мельхиседека, который получил десятины от Авраама, в чреслах которого

принесло десятины и священничество Закона. Поэтому для того, чтобы показать превосходство истинного священничества над образным священничеством Закона, о священничестве Христа говорится, что оно есть «по чину Мельхиседека».

Ответ на возражение 1. О Христе говорят, что Он есть «по чину Мельхиседека», не потому, что последний превосходил Его как священник, а потому, что он предвозвестил превосходство Христа над левитским священством.

Ответ на возражение 2. В священничестве Христа должно принимать во внимание две вещи, а именно жертвоприношение Христа и [нашу] причастность жертве. С точки зрения актуального жертвоприношения священничество Христа более явно предвозвещалось проливающим кровь священничеством Закона, чем священничеством Мельхиседека, который не проливал крови. Но если рассматривать причастность этой жертве и ее следствие, в чем в первую очередь и заключается превосходство священничества Христа над священничеством Закона, то это было более явно предвозвещено священничеством Мельхиседека, который предложил хлеб и вино, что, по словам Августина, было указанием на церковное единство, установленное нашей причастностью жертве Христа⁹. Поэтому и в Новом Законе истинная жертва Христа преподносится верным в виде хлеба и вина.

Ответ на возражение 3. Мельхиседек описан как не имеющий ни отца, ни матери, ни родословия, а также ни начала дней, ни конца жизни, не потому, что у него всего этого не было, а потому, что эти подробности не были сообщены нам Священным Писанием. И именно поэтому апостол далее говорит, что он был в этом «уподоблен» Сыну Божию, Который не имел ни земного отца, ни небесной матери, ни какого-либо родословия, согласно сказанному [в Писании]: «Род Его кто изъяснит?» (Ис. 53, 8), и Который в Своем Божестве не имеет начала и конца дней.



О ПРИНЯТИИ КАК ПРИЛИЧЕСТВУЮЩЕМ ХРИСТУ

Теперь мы должны рассмотреть [вопрос о том], приличествует ли Христу принятие, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) подобает ли Богу принятие сынов; 2) подобает ли это только Богу Отцу; 3) свойственно ли человеку быть принятым в сыновство Божие; 4) можно ли называть Христа Сыном по принятию.

Раздел 1

ПОДОБАЕТ ЛИ БОГУ ПРИНЯТИЕ СЫНОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Богу не подобает принимать сынов. Так, по мнению юристов, в качестве сына может быть принят только посторонний. Но никто не является посторонним для Бога, Творца всего. Следовательно, принятие Богом представляется неподобающим.

Возражение 2. Далее, принятие, похоже, свидетельствует об отсутствии естественного сыновства. Но нами уже было установлено в первой части (I, 27, 2), что в Боге наличествует естественное сыновство. Следовательно, принятие Богом представляется неподобающим.

Возражение 3. Далее, цель принятия кого бы то ни было состоит в том, чтобы тот мог наследовать тому, кто его принял. Но наследовать Богу представляется делом невозможным, поскольку Он никогда не умрет. Следовательно, принятие Богом представляется неподобающим.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что

Бог предопределил «усыновить нас Себе» (Еф. 1, 5). Но предопределение Бога не может быть тщетным. Следовательно, Бог принимает некоторых как Своих сынов.

Отвечаю: человек принимает кого-либо как своего сына постольку, поскольку этим благодетельно признает его наследником своего состояния. Но Бог бесконечно благ, и потому Он попускает Своим тварям быть причастными благим вещам. И в первую очередь это относится к тварям разумным, которые, будучи созданы по образу Божию, способны достигнуть божественного блаженства, которое состоит в наслаждении Богом, которым, а именно наслаждением Собой, и Сам Бог счастлив и богат в Себе. Но наследием человека является то, что делает его богатым. Поэтому коль скоро Бог по Своей благодати попускает людям наследовать блаженство, о Нем говорят как о принимающем их. Кроме того, божественное принятие превосходит человеческое, поскольку Бог, одаривая Своей благодатью, делает принимаемого Им человека достойным обрести небесное наследование, тогда как человек не делает достойным того, кого он принимает; напротив, он, принимая, выбирает того, кто этого уже достоин.

Ответ на возражение 1. Человек в пределах своей природы не является посторонним для Бога с точки зрения предоставленных ему природных даров, но он является таковым с точки зрения даров благодати и славы, в отношении которых и происходит его принятие.

Ответ на возражение 2. Человек действует ради достижения желаемого не так, как это делает Бог, когда желает наделить других от преизобильности Своего совершенства. Поэтому как в процессе творения тварям было сообщено некоторое подобие божественного совершенства, точно так же и в процессе принятия людям сообщается подобие естественного сыновства, согласно сказанному [в Писании]: «Кого Он предузнал — тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29).

Ответ на возражение 3. Духовными благами, в отличие от благ материальных, могут одновременно обладать многие. Поэтому материальное наследство может получить только приемник умершего, в то время как духовное наследство [человек] может получить одновременно [с другими] и во всей его полноте без какого-либо ущерба для бессмертного Отца.

А еще можно сказать, что Бог прекращает быть как пребывающий в нас верой, чтобы начать быть в нас видением, как говорит глосса на слова [Писания]: «Если — дети, то — и наследники» (Рим. 8, 17).

Раздел 2

ПОДОБАЕТ ЛИ ПРИНЯТИЕ ВСЕЙ ТРОИЦЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всей Троице не приличествует принятие. В самом деле, о принятии Богом говорится по аналогии с человеческими обычаями. Но у людей принимать может только тот, кто может порождать, а в Боге это может быть отнесено только к Отцу. Следовательно, в Боге принимать может только Отец.

Возражение 2. Далее, благодаря принятию люди сделались братьями Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим. 8, 29). Но братья — это сыны одного и того же отца, в связи с чем Господь говорит: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему» (Ин. 20, 17). Следовательно, только Отец Христа может принять сынов.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Бог послал Сына Своего... дабы нам получить усыновление; а как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва!" (Отче!)» (Гал. 4, 4–6). Таким образом, принятие приличествует Тому, Кто послал Сына и Святого Духа. Но это сказывается только об Отце. Следовательно, принятие приличествует только Отцу.

Этому противоречит следующее: принимать нас как сынов подобает Тому, Кого мы можем называть Отцом, в связи с чем [в Писании] сказано о том, что мы «приняли Духа усыновления, Которым взываем: "Авва!" (Отче!)» (Рим. 8, 15). Но когда мы говорим Богу: «Отче наш», то этим указываем на всю Троицу, как это имеет место и с другими прилагаемыми к Богу именами, которые выражают отношение к тварям, о чем уже было сказано в первой части (I, 33, 3). Следовательно, принятие приличествует всей Троице.

Отвечаю: между принятым сыном Божиим и естественным

Сыном Божиим существует различие, поскольку последний порожден и не сотворен, тогда как первый сотворен, согласно сказанному [в Писании] о том, что Он им «дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12). Впрочем, подчас и о принятом сыне говорят как о рожденном по причине духовного перерождения, которое происходит не по природе, а по благодати, в связи с чем читаем: «Восхотев, родил Он нас словом истины» (Иак. 1, 18). Затем, хотя в Боге порождение подобает Лицу Отца, однако в силу единственности Природы произведение любого следствия в тварях общо всей Троице (ведь там, где наличествует одна природа, необходимо должна быть одна сила и одна деятельность), по каковой причине Господь говорит: «Что творит Он, то и Сын творит также» (Ин. 5, 19). Следовательно, принимать людей как сынов Божиих подобает всей Троице.

Ответ на возражение 1. У человеческих индивидов нет одной [общей им всем] индивидуальной природы, вследствие чего у них всех была бы только одна деятельность и одно следствие так, как это имеет место в Боге. Поэтому в указанном отношении никакой аналогии быть не может.

Ответ на возражение 2. Благодаря принятию мы сделались братьями Христа постольку, поскольку у нас с Ним общий Отец, Который, однако, приходится Ему Отцом одним образом, а нам — другим. Поэтому Господь специально оговаривает это, раздельно сказываясь об «Отце Своем» и «Отце нашем». В самом деле, Он есть Отец Христа по причине естественного порождения, и это Ему присуще, тогда как нашим Отцом Он является по причине произвольной деятельности, которая обща Ему, Сыну и Святому Духу, и потому Христос, в отличие от нас, не есть Сын всей Троицы.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (1), сыновство по принятию обладает некоторым подобием вечного Сыновства, поскольку все то, что имеет место во времени, обладает некоторым подобием того, что есть от вечности. Но человек уподобляется сиянию Вечного Сына благодаря свету благодати, который предидируется Святому Духу. Поэтому принятие, будучи общо всей Троице, усваивается Отцу как виновнику, Сыну как образцу, а Святому Духу как впечатляющему в нас подобие этого образа.

Раздел 3

СВОЙСТВЕННО ЛИ РАЗУМНОЙ ПРИРОДЕ БЫТЬ ПРИНЯТОЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разумной природе не свойственно быть принятой. В самом деле, о Боге говорят как об Отце разумной твари исключительно в смысле принятия. Но о Боге говорят как об Отце даже неразумной твари, согласно сказанному [в Писании]: «Есть ли у дождя отец, или кто рождает капли росы?» (Иов. 38, 28). Следовательно, разумной твари не свойственно быть принятой.

Возражение 2. Далее, по причине приятия некоторых называют сынами Божиими. Но Священное Писание, похоже, описывает бытие сынами Божиими как свойственное ангелам, согласно сказанному: «И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа» (Иов. 1, 6). Следовательно, разумной твари не свойственно быть принятой.

Возражение 3. Далее, все, что свойственно природе, принадлежит всему, что обладает этой природой; например, способность смеяться принадлежит всем людям. Но быть принятой не принадлежит каждой разумной природе. Следовательно, это не является свойством человеческой природы.

Этому противоречит следующее: принятые сыны есть наследники Божии (Рим. 8, 17). Но это наследование принадлежит только разумной природе. Следовательно, разумной природе свойственно быть принятой.

Отвечаю: как уже было сказано (2), сыновство по принятию обладает некоторым подобием естественного сыновства. Затем, Сын Божий естественно происходит от Отца как Умное Слово, сохраняя единство природы с Отцом. Поэтому нечто может быть уподоблено этому Слову трояко. Во-первых, со стороны формы, хотя и не со стороны Его интеллигибельности; так, форма уже построенного дома подобна умственному слову строителя со стороны его видовой формы, но не со стороны его интеллигибельности, поскольку материальная форма дома, в отличие от той, которая была в уме строителя, не интеллигибельна. В ука-

занном смысле любая тварь подобна Вечному Слову постольку, поскольку она начала быть чрез Слово (Ин. 1, 2). Во-вторых, тварь уподоблена Слову не только со стороны формы, но и со стороны своей интеллигибельности; так, знание, которое производится в уме ученика, подобно слову в уме учителя. В указанном смысле разумная тварь, даже в своей природе, подобна Слову Божию. В-третьих, тварь уподоблена Вечному Слову по благодати и горней любви со стороны единства Слова с Отцом, о чем Господь говорит в Своей молитве: «Да будут едино, как Мы — едино!» (Ин. 17, 22). И это подобие делает принятие совершенным, поскольку тому, кто таким образом уподобляется Ему, причисляется вечное наследование. Отсюда очевидно, что быть принятыми подобает исключительно разумным тварям, но не всем, а только имеющим любовь, которая «излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5, 5), по каковой причине Святой Дух назван «Духом усыновления» (Рим. 8, 15).

Ответ на возражение 1. О Боге говорят как об Отце неразумной твари не по причине принятия в строгом смысле этого слова, а по причине сотворения и согласно первому из упомянутых виду уподобления.

Ответ на возражение 2. Ангелы названы сынами Божиими со стороны сыновства по принятию не потому, что оно свойственно в первую очередь именно им, а потому, что они были первыми, кто был удостоен сыновства по принятию.

Ответ на возражение 3. Принятие является собственным следствием не природы, а благодати, которую способна воспринимать разумная природа. Поэтому оно не принадлежит каждой разумной природе необходимым образом, хотя каждая разумная тварь необходимым образом способна быть принятой.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС КАК ЧЕЛОВЕК СЫНОМ БОЖИИМ ПО ПРИНЯТИЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос как человек является Сыном Божиим по принятию. Так, Иларий говорит о Христе, что «принятие человеческой плотью не привело к утрате достоинства

власти»¹. Следовательно, Христос как человек является Сыном Божиим по принятию.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «каждый христианин от начала своей веры является таковым по той же самой благодати, по которой тот Человек сделался Христом»². Но остальные люди являются христианами по благодати принятия. Поэтому и тот Человек есть Христос по принятию и, следовательно, похоже, что Он был принят в усыновление.

Возражение 3. Далее, Христос как человек является рабом. Но быть сыном по принятию является большей честью, чем быть рабом. Следовательно, Христос как человек тем более есть принятый Сын.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Никто не назовет усыновленным сына по естеству: сын по естеству есть сын по истине». Но Христос есть Сын Божий по истине и по естеству, согласно сказанному [в Писании]: «Да будем в истинном Сыне Его, Иисусе, Христе» (1 Ин. 5, 20). Следовательно, Христос как человек не является Сыном по принятию.

Отвечаю: в строгом смысле слова сыновство принадлежит ипостаси, или личности, а не природе, в связи с чем в первой части (I, 32, 3) нами было отмечено, что сыновство является личным понятием. Но в Христе есть только несотворенная личность, или ипостась, и Ему подобает быть Сыном по природе. Затем, мы уже говорили (1) о том, что сыновство по принятию является причастностью по уподоблению естественному сыновству, а между тем вещь не может быть причастной тому, чем она обладает сущностно. Поэтому Христос, будучи Сыном Божиим по естеству, никоим образом не может быть Сыном по принятию.

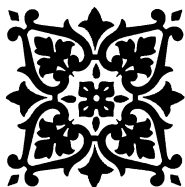
Называть же Христа Сыном Божиим по принятию имеют основание только те, которые утверждают в Христе либо две личности, или ипостаси, либо два «подлежащих».

Ответ на возражение 1. Как сыновство в строгом смысле слова не принадлежит природе, точно так же не принадлежит ей и принятие. Поэтому когда мы слышим о «принятии человеческой плотию», то должны понимать это выражение как метафорическое, в котором [слово] «принятие» используется для того, чтобы обозначить соединение человеческой природы с Лицом Сына.

Ответ на возражение 2. Эту аналогию Августина должно понимать как указание на начало, поскольку, так сказать, подобно

тому, как любой человек может быть христианином ничем этого не заслужив, точно так же и тот Человек безо всякой заслуги сделался Христом. Однако здесь существует различие со стороны предела, поскольку по благодати соединения Христос есть Сын по естеству, тогда как любой другой человек по благодати по навыку есть сын по принятию. Что же касается благодати по навыку в Христе, то она производит не усыновление того, кто не был сыном, а некоторое следствие Сыновства в душе Христа, согласно сказанному [в Писании]: «[Слово... обитало с нами] полное благодати и истины, — и мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца» (Ин. 1, 14).

Ответ на возражение 3. Быть тварью, равно как и быть покорным рабом Божиим, имеет отношение не только к личности, но и к природе, чего никак нельзя сказать о сыновстве. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.



О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ ХРИСТА

Далее мы исследуем предопределение Христа. Под этим заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) был ли Христос предопределен; 2) был ли Он предопределен как человек; 3) является ли Его предопределение образом нашего; 4) является ли оно причиной нашего предопределения.

Раздел 1

ПОДОБАЕТ ЛИ ХРИСТУ БЫТЬ ПРЕДОПРЕДЕЛЕННЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу не подобает быть предопределенным. В самом деле, пределом предопределения кого бы то ни было, похоже, является усыновление, согласно сказанному [в Писании]: «Предопределив усыновить нас Себе» (Еф. 1, 5). Но нами уже было сказано (23, 4) о том, что Христу не подобает быть Сыном по принятию. Следовательно, Христу не подобает и быть предопределенным.

Возражение 2. Далее, в Христе можно усматривать две вещи: Его человеческую природу и Его личность. Но говорить о том, что Христос предопределен в силу Своей человеческой природы, нельзя, поскольку суждение: «Человеческая природа есть Сын Божий» ложно. И то же самое относится к личности, поскольку эта вот личность есть Сын Божий не по благодати, а по природе, в то время как предопределение, как было показано в первой части (I, 23, 2), относится к тому, что есть по благодати. Следовательно, Христос не был предопределен быть Сыном Божиим.

Возражение 3. Далее, как не всегда было то, что сделано, точно так же не всегда было и то, что предопределено, поскольку

предопределение предполагает некоторое предшествование. Но коль скоро Христос всегда был Богом и Сыном Божиим, мы не можем сказать, что этот Человек был «сделан Сыном Божиим». Следовательно, по той же причине мы не должны говорить, что Христос был «предопределен Сыном Божиим».

Этому противоречит сказанное апостолом о Христе, что Он «предопределен Сыном Божиим в силе»¹ (Рим. 1, 4).

Отвечаю: как явствует из сказанного нами в первой части (I, 23, 1), предопределение в собственном смысле слова есть некое извечное божественное определение того, что имеет быть исполнено во времени по благодати Бога. Но то, что человек — Бог и Бог — человек, есть нечто, исполненное во времени Богом через посредство благодати соединения. И при этом нельзя сказать, что Бог не был от вечности предопределен сделать это во времени, поскольку иначе пришлось бы признать, что в божественном Уме нечто может возникать заново. Таким образом, мы вынуждены признать, что само соединение природ в личности Христа подпадает под вечное предопределение Бога. Поэтому мы говорим, что Христос был предопределен.

Ответ на возражение 1. Апостол здесь говорит о том предопределении, которым мы предопределены быть принятыми как сыны. И подобно тому, как Христос неповторимым образом есть прежде других Сын Божий по естеству, точно так же неповторимым образом Он и предопределен.

Ответ на возражение 2. Как говорит глосса² на слова из [«Послания к римлянам»] (Рим. 1, 4), по мнению некоторых предопределение должно относить к природе, а не к Лицу, то есть понимать это так, что благодать быть соединенной с Сыном Божиим в единстве Лица была дарована человеческой природе.

Но в таком случае слова апостола были бы неуместны по двум причинам. Во-первых, по общей причине: в самом деле, мы называем предопределенной личность, а не природу личности, поскольку быть предопределенным означает быть определенным к спасению, которое принадлежит «подлежащему», действующему ради достижения цели блаженства. Во-вторых, по особой причине, поскольку человеческой природе не приличествует быть Сыном Божиим, вследствие чего суждение: «Человеческая природа есть Сын Божий» будет ложным в том случае, если к нему не будет прибавлено: «Который предопределен Сыном Божиим

в силе», то есть: «Было предопределено, что человеческая природа должна соединиться с Сыном Божиим в Лице».

Следовательно, предопределение должно усваивать Лицу Христа, но не как таковому или как существу в божественной Природе, но — как существу в человеческой природе. Поэтому апостол, сказав: «Который родился от семени Давидова по плоти», прибавляет: «И предопределен Сыном Божиим в силе», тем самым давая нам понять, что в отношении того, что Он есть от семени Давидова по плоти, Он предопределен Сыном Божиим в силе. В самом деле, хотя для этого Лица как такового естественно быть Сыном Божиим в силе, тем не менее это не является естественным для Него с точки зрения человеческой природы, в отношении которой это приличествует Ему по благодати соединения.

Ответ на возражение 3. Ориген, комментируя слова из [«Послания к римлянам»] (Рим. 1, 4), говорит, что правильным пониманием сказанного апостолом: «Предопределен Сыном Божиим в силе», будет только то, которое не предполагает никакого предшествования. И в таком случае никаких затруднений не возникает. Другие относят подразумеваемое словом «предопределен» предшествование не к самому бытию Сыном Божиим, а к тому, что это было открыто нам, следуя привычному для Священного Писания способу выражения, согласно которому о чем-либо говорится как об имеющем место тогда, когда о нем становится известно. В таком случае смысл сказанного таков: «Христос был предопределен открыться нам Сыном Божиим». Однако такое понимание предопределения слишком уклончиво. В самом деле, в строгом смысле слова о личности говорят как о предопределенной по причине ее определения к цели блаженства, а блаженство Христа не зависит от того, знаем ли мы о нем или нет.

Поэтому лучше говорить, что подразумеваемое словом «предопределен» предшествование должно относить к Лицу не как к таковому, а в связи с человеческой природой, поскольку хотя это Лицо есть от вечности Сын Божий, однако не всегда было истиной то, что некто сущий в человеческой природе есть Сын Божий. Поэтому Августин говорит: «Иисус предопределен так, чтобы Тот, Кто был по плоти сыном Давида, был и Сыном Божиим в силе»³.

Кроме того, должно иметь в виду, что хотя и слово «предопределен», и слово «сделан» равно предполагают предшествование, тем не менее между ними существует различие. Ведь

«быть сделанной» относится к вещи как таковой, в то время как «быть предопределенной» относится к ней как находящейся в схватывании предопределяющего. Но то, что является субъектом формы или природы в действительности, может быть схвачено или таким, каким оно есть в этой форме, или абсолютно. Затем, несмотря на то, что о Лице Христа невозможно в абсолютном смысле сказать, что Он начал быть Сыном Божиим, однако Ему вполне подобает быть в человеческой природе как мыслимому или схватываемому, поскольку в определенный момент времени то, что некто сущий в человеческой природе есть Сын Божий, стало истиной. Поэтому в суждении: «Христос предопределен Сыном Божиим» содержится больше истины, чем в суждении: «Христос соделался Сыном Божиим».

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛОЖНЫМ СУЖДЕНИЕ: «ХРИСТОС КАК ЧЕЛОВЕК ПРЕДОПРЕДЕЛЕН СЫНОМ БОЖИИМ»?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что суждение: «Христос как человек предопределен Сыном Божиим» ложно. В самом деле, в какой-то момент времени человек должен быть тем, чем он предопределен, поскольку предопределение Бога не бывает тщетным. Таким образом, если бы Христос как человек был предопределен Сыном Божиим, то, похоже, из этого бы следовало, что Он есть Сын Божий как человек. Но последнее [суждение] ложно. Следовательно, ложно и первое.

Возражение 2. Далее, то, что причисляет Христу как человеку, причисляет всякому человеку; поскольку Он принадлежит к тому же самому виду, что и остальные люди. Таким образом, если бы Христос как человек был предопределен Сыном Божиим, то из этого бы следовало, что это причисляет и любому другому человеку. Но последнее [суждение] ложно. Следовательно, ложно и первое.

Возражение 3. Далее, предопределенное от вечности должно иметь место в некоторое время. Но в суждении: «Сын Божий соделался человеком» содержится больше истины, чем в суждении: «Человек соделался Сыном Божиим». Следовательно, и в

суждении: «Христос как Сын Божий предопределен человеком» содержится больше истины, чем в суждении: «Христос как человек предопределен Сыном Божиим».

Этому противоречат следующие слова Августина: «Коль скоро Бог Сын соделался Человеком, мы говорим, что Сам Господь славы является предопределенным»⁴.

Отвечаю: предопределение можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны самого вечного предопределения, и в этом отношении оно предполагает некоторое предшествование в отношении того, что подпадает под предопределение. Во-вторых, предопределение можно рассматривать со стороны временного следствия, которое является некоторым благодатным даром Божиим. И с обеих точек зрения надлежит утверждать, что предопределение должно усваивать Христу исключительно по причине Его человеческой природы: как потому, что человеческая природа была соединена со Словом не всегда, так и потому, что это соединение в Лице Сына Божия было благодатным даром. Следовательно, предопределение может быть усвоено Христу только со стороны человеческой природы. Поэтому Августин говорит: «Так было предопределено это великое и несравненное вознесение человеческой природы, что нельзя было бы вознестись выше»⁵. Но, как известно, человеку как именно человеку принадлежит только то, что принадлежит ему по причине человеческой природы. Поэтому должно утверждать, что «Христос как человек предопределен Сыном Божиим».

Ответ на возражение 1. Когда мы говорим: «Христос как человек предопределен Сыном Божиим», определение «как человек» может относиться к означенному причастием действию двояко. Во-первых, в отношении того, что подпадает под предопределение материально, и в этом смысле [суждение] ложно. Ведь в таком бы случае речь шла о том, что было предопределено, что Христос как человек должен быть Сыном Божиим. И именно так это [суждение] понимается в возражении.

Во-вторых, оно может относиться к природе самого действия, то есть так, что предопределение предполагает предшествование и благодатное следствие. И в этом смысле, как было показано выше, предопределение принадлежит Христу со стороны Его человеческой природы. Именно это имеют в виду, когда говорят, что Он предопределен как человек.

Ответ на возражение 2. Нечто может приличествовать человеку со стороны человеческой природы двояко. Во-первых, в том смысле, что человеческая природа является его причиной; так, смешливость приличествует Сократу со стороны его человеческой природы как обуславливаемая ее началами. В указанном смысле ни Христу, ни кому-либо вообще со стороны человеческой природы предопределение не приличествует. И именно об этом идет речь в [рассматриваемом] возражении. Во-вторых, вещь может приличествовать кому-либо со стороны человеческой природы в том смысле, что человеческая природа способна ее воспринять. Поэтому мы можем говорить, что Христос был предопределен со стороны человеческой природы постольку, поскольку, как было показано выше, целью предопределения было превознесение в Нем человеческой природы.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «Слово Божие так неизреченно и неповторимо восприняло человека, что называется Он истинным и собственным образом одновременно и Сыном Божиим, и Сыном Человеческим: Сыном Человеческим — как человек, воспринятый Богом; а Сыном Божиим — как едиnorodный Бог, воспринявший человеческую природу»⁶. Следовательно, коль скоро это принятие является предопределенным в качестве благодатного дара, мы можем говорить и что Сын Божий был предопределен быть человеком, и что Сын Человеческий был предопределен быть Сыном Божиим. Но поскольку благодать была дарована не Сыну Божию, чтобы Он мог быть человеком, а, пожалуй, человеческой природе, чтобы она могла быть соединенной с Сыном Божиим, то правильной будет сказать не что «Христос как Сын Божий предопределен человеком», а что «Христос как человек предопределен Сыном Божиим».

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ ХРИСТА ОБРАЗЦОМ НАШЕГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предопределение Христа не является образцом нашего. Ведь образец существует прежде того, для чего он служит образцом. Но ничто не существует прежде вечного. И коль скоро наше предопределениеечно,

то похоже на то, что предопределение Христа не является образцом нашего.

Возражение 2. Далее, образец приводит нас к познанию того, образцом чего он является. Но Богу не было нужды в том, чтобы что-либо привело Его к познанию нашего предопределения, о чем читаем [в Писании]: «Кого Он предузнал — тем и предопределил» (Рим. 8, 29). Следовательно, предопределение Христа не является образцом нашего.

Возражение 3. Далее, образец соображается с тем, образцом чего он является. Но предопределение Христа, похоже, по природе отлично от нашего, поскольку мы предопределены к сыновству по принятию, тогда как Христос предопределен «Сыном Божиим в силе» (Рим. 1, 4). Следовательно, Его предопределение не является образцом нашего.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Сам Спаситель, Посредник между Богом и людьми, человек Иисус Христос, также является яснейшим светом предопределения и благодати»⁷. Но Он назван светом предопределения и благодати потому, что наше предопределение стало очевидным благодаря Его предопределению и благодати, а это, похоже, указывает на природу образца. Следовательно, предопределение Христа является образцом нашего.

Отвечаю: предопределение можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны акта предопределения, и в этом смысле предопределение Христа нельзя считать образцом нашего, поскольку Бог предопределил нас и Христа посредством одного и того же вечного акта. Во-вторых, предопределение можно рассматривать со стороны того, к чему именно предопределен [предопределенный], то есть со стороны предела и следствия предопределения. И в этом смысле предопределение Христа является образцом нашего, причем двояко.

Во-первых, в отношении того блага, к которому мы предопределены, поскольку Он предопределен быть естественным Сыном Божиим, тогда как мы предопределены к усыновлению, каковое суть причастность по уподоблению естественному сыновству, в связи с чем читаем: «Кого Он предузнал — тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29). Во-вторых, в отношении способа получения этого блага, а именно по благодати. Последнее наиболее очевидно в Христе,

поскольку в Нем человеческая природа без какой-либо предшествующей заслуги была соединена с Сыном Божиим, и все мы, как сказано, приняли от полноты Его благодати (Ин. 1, 16).

Ответ на возражение 1. В этом аргументе речь идет об акте предопределяющего, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2 аналогичен предыдущему.

Ответ на возражение 3. То, к чему относится образец, не должно быть сообразовано с образцом во всех отношениях. Вполне достаточно, если оно будет подобно ему отчасти.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ ХРИСТА ПРИЧИНОЙ НАШЕГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предопределение Христа не является причиной нашего. В самом деле, у вечного нет никакой причины. Но наше предопределениеечно. Следовательно, предопределение Христа не является причиной нашего.

Возражение 2. Далее, то, что зависит от простой воли Божией, не имеет никакой иной причины помимо воли Божией. Но наше предопределение зависит от простой воли Божией, согласно сказанному [в Писании]: «Быв предназначены к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей» (Еф. 1, 11). Следовательно, предопределение Христа не является причиной нашего.

Возражение 3. Далее, в случае устранения причины устраняется и следствие. Но если устранить предопределение Христа, то наше не устранится, поскольку, как говорит Августин, даже если бы Сын Божий не воплотился, то все равно наше спасение было бы достигнуто каким-то иным способом⁸. Следовательно, предопределение Христа не является причиной нашего.

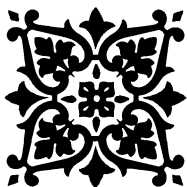
Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса, Христа» (Еф. 1, 5).

Отвечаю: если рассматривать предопределение со стороны акта предопределяющего, то в таком случае предопределение Христа не является причиной нашего, поскольку посредством

одного и того же акта Бог предопределил и Христа, и нас. Если же рассматривать предопределение со стороны предела, то тогда предопределение Христа является причиной нашего, поскольку Бог, предопределяя от вечности, постановил так, чтобы наше спасение было достигнуто чрез Иисуса, Христа. Ведь вечное предопределение простирается не только на то, что должно быть исполнено во времени, но также и на модус исполнения и тот порядок, в котором оно должно быть исполнено во времени.

Ответы на возражения 1 и 2. Эти аргументы рассматривают предопределение со стороны акта предопределяющего.

Ответ на возражение 3. Если бы Христос не воплотился, то [это бы означало, что] Бог постановил человечеству спастись как-то иначе. Но коль скоро Он постановил Христу воплотиться, Он вместе с этим постановил Ему быть причиной нашего спасения.



О ПОКЛОНЕНИИ ХРИСТУ

Теперь нам надлежит рассмотреть то, что принадлежит Христу в отношении нас: во-первых, поклонение Христу, которым мы поклоняемся Ему; во-вторых, мы исследуем, каким образом Он является Посредником между нами и Богом.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) должно ли одинаково поклоняться Божеству и человечеству Христа; 2) должно ли поклоняться Его плоти поклонением «latría»; 3) должно ли воздавать поклонение «latría» образу Христа; 4) должно ли воздавать «latría» кресту Христову; 5) [должно ли воздавать «latría»] Его Матери; 6) о поклонении святым мощам.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ ОДИНАКОВО ПОКЛОНЯТЬСЯ БОЖЕСТВУ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ ХРИСТА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не следует одинаково поклоняться Божеству и человечеству Христа. В самом деле, поклонение Божеству Христа должно быть общо Отцу и Сыну, в связи с чем читаем [в Писании]: «Дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (Ин. 5, 23). Но человечество Христа не общо Ему и Отцу. Следовательно, человечеству Христа и Его Божеству не должно поклоняться одинаковым поклонением.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, честь в строгом смысле слова является «наградой, присуждаемой за добродетель»¹. Но добродетель заслуживает награду посредством своего действия. Поэтому коль скоро в Христе действие божественной Природы отличается от действия человеческой природы, о чем уже было сказано (19, 1), то похоже на то, что человечеству Христа должно поклоняться иначе, чем Его Божеству.

Возражение 3. Далее, если бы душа Христа не была соединена со Словом, то она была бы достойной преклонения по причине превосходства ее мудрости и благодати. Но ее соединение со Словом нисколько не убавило ее достоинства. Следовательно, Его человеческая природа заслуживает приличествующего ей почитания помимо того почитания, которое воздается Его Божеству.

Этому противоречит сказанное в постановлении Пятого собора²: «Если кто-либо говорит, что Христу надлежит поклоняться в двух природах, и поэтому вводит два вида поклонения, но не почитает в едином поклонении Воплощенного Бога Слова одновременно с Его плотью, как Церковь Божия приняла с самого начала, да будет анафема»

Отвечаю: в отношении личности того, кому воздаются почести, можно усматривать две вещи: саму личность и причину ее почитания. Затем, в строгом смысле слова почести воздаются сущей в себе вещи во всей ее полноте; так, мы говорим о почитании не руки человека, а самого человека. А если даже подчас речь идет о почитании человеческой руки или ноги, то это означает не то, что мы чтим эти члены сами по себе, а то, что через их посредство мы почитаем целое. В указанном смысле человека можно почитать даже путем воздания почестей чему-то для него внешнему, например, его облачению, его изображению или его гонцу.

Причиной же почитания является то, в силу чего почитаемый человек обладает некоторым превосходством. В самом деле, нами уже было показано во второй части (II-II, 103, 1), что почет означает удостоверение человеческого превосходства. Поэтому если в одном человеке наличествует несколько причин почитания, например, сан, знание и добродетель, то воздаваемая ему честь будет одной со стороны того, кому она воздается, но их будет несколько со стороны причин почитания, поскольку этот человек будет почитаться и за ученость, и за добродетельность.

Таким образом, коль скоро в Христе есть только одно Лицо божественной и человеческой природ, одна ипостась и одно «подлежащее», Ему воздается одно поклонение и одно почитание со стороны Лица, Которому поклоняются. Однако мы вправе говорить, что со стороны причины Его почитания существует несколько поклонений, например, что Ему воздаются почести

как по причине Его несотворенного знания, так и по причине Его сотворенного знания.

Несколько поклонений в строгом смысле этого слова могло бы быть только в том случае, если бы в Христе было несколько личностей или ипостасей. Но подобное заблуждение было осуждено Вселенскими соборами. Поэтому в главах [святого] Кирилла [Александрийского] написано: «Если кто-либо дерзает говорить, что воспринятому человеку должно поклоняться вместе с Богом Словом и различать их как иного и иного, а не чтить Эммануила единым поклонением, поелику Слово соделалось плотью, да будет анафема».

Ответ на возражение 1. В Троице есть трое Тех, Кому воздаются почести, но причина этого почитания только одна, а в тайне Воплощения — все наоборот. Поэтому только одно почитание воздается и Троице, и Христу, однако делается это по-разному.

Ответ на возражение 2. Деятельность является не объектом, а причиной почитания. Поэтому наличие в Христе двух деятельностей служит доказательством не двух поклонений, а двух причин поклонения.

Ответ на возражение 3. Если бы душа Христа не была соединена со Словом Божиим, то тогда бы она была главным в том Человеке. А потому и почести приличествовали бы в первую очередь именно ей — ведь человек есть то, что является в нем главным. Но поскольку душа Христа была соединена с Лицом наивысшего достоинства, то почести приличествуют в первую очередь Тому, с Кем соединена душа Христа. Однако это никоим образом не принижает достоинства души Христа, напротив, как уже было сказано (2, 2), это возвышает его.

Раздел 2

ДОЛЖНО ЛИ ПОКЛОНЯТЬСЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ ХРИСТА ПОКЛОНЕНИЕМ «LATRIA»?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душе Христа не должно поклоняться поклонением «latría». Так, глосса на слова [Писания]: «Поклоняйтесь подножию Его (свято оно)» (Пс. 98, 5), говорит: «Мы должным образом поклоняемся воспринятой Словом Божиим плоти, поскольку никто духовно не причастится Его плоти, если

прежде не поклонится ей; однако это не то поклонение, которое называется «latría», приличествующее одному только Творцу». Но плоть — это часть человечества. Следовательно, не должно поклоняться человечеству Христа поклонением «latría».

Возражение 2. Далее, твари на должно поклоняться поклонением «latría»; так, язычники осуждались за то, что они, как сказано, «и поклонялись, и служили твари» (Рим. 1, 25). Но человечество Христа есть тварь. Следовательно, ему не должно поклоняться поклонением «latría».

Возражение 3. Далее, поклонение «latría» приличествует Богу по причине Его наивысшего господства, согласно сказанному [в Писании]: «Господу, Богу твоему, поклоняйся, и Ему одному служи»³ (Вт. 6, 13). Но Христос как человек меньше Отца. Следовательно, Его человечеству не должно поклоняться поклонением «latría».

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «В воплотившемся Слове Божиим мы поклоняемся плоти Христа не ради нее самой, но ради ипостасно соединенного с ней Бога Слова»⁴. И глосса на слова [Писания]: «Поклоняйтесь подножию Его» (Пс. 98, 5), говорит: «Тот, кто поклоняется телу Христову, поклоняется не праху, а Тому, подножием Кого оно является: воздавая почести Ему, он поклоняется подножию». Но воплощенному Слову поклоняются поклонением «latría». Следовательно, так же [должно поклоняться] Его телу и Его человечеству.

Отвечаю: нами уже было сказано (1) о том, что хотя само поклонение приличествует сущей в себе ипостаси, однако причиной воздания почестей может служить и нечто не сущее в себе, если оно обуславливает воздание почестей своему обладателю. Поэтому поклонение человечеству Христа можно понимать двояко. Во-первых, так, что человечество есть то, чему поклоняются, и тогда поклоняться плоти Христа означает поклоняться воплощенному Слову Божию, что подобно тому, как поклонение облачению царя есть не что иное, как поклонение облаченному царю. В указанном смысле поклонение человечеству Христа является поклонением «latría». Во-вторых, поклонение человечеству Христа можно понимать как такое, которое воздается ему как усовершенному всеми дарами благодати. И в этом смысле поклонение человечеству Христа является поклонением не «latría», а «dulia». Таким образом, одному и тому же Лицу Христа надлежит

воздавать и поклонение «latría» по причине Его Божества, и поклонение «dulía» по причине Его совершенного человечества.

И в этом нет ничего несообразного. В самом деле, и Самому Богу Отцу приличествует как почитание «latría» по причине Его Божества, так и почитание «dulía» по причине Его господства, посредством которого Он господствует над всем сотворенным. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Господи, Боже мой! На Тебя я уповаю» (Пс. 7, 2), говорит: «Господь, властвующий над всем, Которому приличествует "dulía"; Бог всего сотворенного, Которому приличествует "latría"».

Ответ на возражение 1. Эту глоссу не должно понимать так, что плоти Христовой поклонялись отдельно от ее Божества. Это могло бы иметь место только в том случае, если бы было две ипостаси: одна Бога и другая человека. Однако, по словам Дамаскина, «если при посредстве тонких соображений отделить видимое от постигаемого умом, то по самой природе своей плоть, как сотворенная, недостойна поклонения»⁵, а именно поклонения «latría». Поэтому если рассматривать ее таким образом, то есть отдельно от Слова Божия, то ей должно поклоняться поклонением «dulía», однако не тем видом «dulía», посредством которого воздается почитание другим тварям, а некоторым более возвышенным поклонением, которое называется «hyperdulía».

Ответы на возражения 2 и 3 очевидны из сказанного, поскольку поклонение «latría» воздается человечеству Христа не как таковому, а в отношении соединенного с ним Божества, со стороны которого Христос не является меньшим Отца.

Раздел 3

ДОЛЖНО ЛИ ПОКЛОНЯТЬСЯ ОБРАЗУ ХРИСТА ПОКЛОНЕНИЕМ «LATRIA»?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что образу Христа не должно поклоняться поклонением «latría». Ведь сказано же [в Писании]: «Не делай себе кумира и никакого изображения» (Исх. 20, 4). Но нельзя поклоняться в нарушение заповедей Божиих. Следовательно, образу Христа не должно поклоняться поклонением «latría».

Возражение 2. Далее, мы, по словам апостола, не должны

участвовать в делах язычников (Еф. 5, 11). Но язычников упрекают в первую очередь за то, что они, как сказано, «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку» (Рим. 1, 23). Следовательно, образу Христа не должно поклоняться поклонением «latría».

Возражение 3. Далее, поклонение «latría» приличествует Христу по причине не Его человечества, а Его Божества. Но впечатленному в разумной душе образу Его Божества не приличествует воздавать поклонение «latría». Следовательно, тем более не приличествует [воздавать его] материальному образу, через посредство которого обозначается человечество Самого Христа.

Возражение 4. Кроме того, похоже, что в божественном поклонении не должно делать что-либо из того, что не было установлено Богом, по каковой причине апостол, приступая к изложению учения о церковной жертве, говорит: «От Самого Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 11, 23). Но в Священном Писании нет никаких установлений относительно поклонения образам. Следовательно, образу Христа не должно поклоняться поклонением «latría».

Этому противоречит следующее: Дамаскин, цитируя Василия, говорит, что «честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз»⁶, то есть на образец. Но самому образцу, то есть Христу, должно поклоняться поклонением «latría»; следовательно, должно [так поклоняться] и Его образу.

Отвечаю: как указывает Философ, движение ума к образу бывает двояким: одно — непосредственно к самому образу как к некоторой вещи; другое — к образу как к тому, что является образом чего-то еще. Эти движения различны, поскольку если первое, которым подвигаются к образу как к некоторой вещи, отличается от движения к самой вещи, то последнее движение, которым подвигаются к образу как к именно образу, совпадает с тем [движением], каким подвигаются к [той] вещи [образом которой он является]. Поэтому нам надлежит говорить, что образу Христа как вещи, например, как куску резного и окрашенного дерева, нельзя воздавать никакого почитания, поскольку почитание можно воздавать только разумной твари, из чего следует, что почитать его можно лишь постольку, поскольку он является

[именно] образом. Следовательно, образу Христа надлежит оказывать то же почтение, что и Самому Христу. И коль скоро Христу поклоняются поклонением «latría», из этого следует, что и Его образу надлежит поклоняться поклонением «latría».

Ответ на возражение 1. Эта заповедь запрещает не само создание какого-либо резного или раскрашенного изображения, а создание его с целью поклонения, по каковой причине далее сказано: «Не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20, 5). И поскольку, как уже было сказано, движение к образу совпадает с движением к самой вещи, запрет на поклонение этим образам был следствием запрета на поклонение тому, что они изображали. Поэтому приведенные слова должно понимать как запрет на поклонение тем образам, которые делали язычники с целью почитания своих богов, то есть демонов, как это явствует из того, что сказано несколько выше: «Да не будет у тебя других "богов" пред Лицом Моим» (Исх. 20, 3). Однако Самому истинному Богу, Который бестелесен, не может соответствовать какой-либо телесный образ, поскольку, по словам Дамаскина, «давать форму Божеству есть дело крайнего безумия и нечестия»⁷. Но коль скоро в Новом Завете Бог соделался человеком, Ему стало возможно поклоняться в Его телесном образе.

Ответ на возражение 2. Апостол запрещает нам участвовать «в бесплодных делах» язычников, а не в их плодотворных делах. Затем, поклонение образам можно считать бесплодным делом в двух отношениях. Во-первых, потому, что некоторые язычники имели обыкновение поклоняться непосредственно самим образам как вещам, веря, что в них присутствует некое божество, поскольку демоны приноровились через их посредство давать ответы и производить всякие другие удивительные следствия. Во-вторых, по причине того, что было на них изображено, поскольку они создавали образы различных тварей, которых и чтили в этих образах почитанием «latría». Мы же воздаем поклонение «latría» образу Христа, Который является истинным Богом, и делаем это не ради самого образа, а ради Того, Чьим образом он является, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Почтение приличествует разумной твари ради нее самой. Следовательно, если бы поклонение «latría» воздавалось разумной твари, в которую впечатлен образ, то возникало бы недоразумение, поскольку движение поклонения завершалось бы как в вещи в человеке и не продолжалось бы к Богу, образом Которого он [то есть человек] является. В случае

же резного или раскрашенного образа в бесчувственном материале этого не происходит.

Ответ на возражение 4. Апостолы, интуитивно вдохновляемые Святым Духом, передали церквям некоторые наставления не письменно, а практически, лично учредив некоторые церковные обряды. Поэтому апостол говорит: «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом», то есть устным словом, «или посланием нашим», то есть словом, изложенным на письме (2 Фес. 2, 15). И одним из таких преданий является поклонение образу Христа. Так, говорят, что блаженный Лука сам расписал тот образ Христа, который находится в Риме.

Раздел 4

ДОЛЖНО ЛИ ПОЧИТАТЬ КРЕСТ ХРИСТА ПОКЛОНЕНИЕМ «LATRIA»?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно почитать поклонением «latria» крест Христа. В самом деле, почтительный сын не станет почитать то, что позорит его отца, например, бич, которым он избит, или виселицу, на которой его повесят; скорее, он их возненавидит. Но Христа предали самой позорной казни на кресте, согласно сказанному [в Писании]: «Осудим Его на бесчестную смерть» (Прем. 2, 20). Следовательно, нам надлежит не столько чтить крест, сколько ненавидеть его.

Возражение 2. Далее, человечество Христа почитают поклонением «latria» потому, что оно соединено с Сыном Божиим в Лице. Но этого никак нельзя сказать о кресте. Следовательно, крест Христа не должно почитать поклонением «latria».

Возражение 3. Далее, помимо креста Христова орудиями Его страстей и смерти служили и многие другие вещи, например, гвозди, венец и копье, однако мы не оказываем им поклонения «latria». Следовательно, похоже, что и кресту Христа не должно служить поклонением «latria».

Этому противоречит следующее: мы оказываем поклонение «latria» тому, с чем мы связываем нашу надежду на спасение. Но мы связываем нашу надежду с крестом Христа, поскольку в церкви поем:

«Дражайший Крест, ты — наше упование,
К тебе взываем мы, и мир, и клир:
Дай благодати праведной возрастанье
И духу сокрушенному дай мир».

Следовательно, крест Христа должно почитать поклонением «latría».

Отвечаю: как уже было сказано (3), честь, или почитание, приличествует только разумной твари, тогда как бесчувственной твари честь, или почитание, приличествует разве что с точки зрения ее отношения к разумной природе, что может иметь место двояко. Во-первых, если она изображает разумную природу; во-вторых, если она каким-либо образом соединена с ней. В первом смысле людям свойственно проявлять почтительность к изображению царя, во втором — к его мантии. И при этом то и другое почитается людьми посредством того же почтения, которое они оказывают царю.

Таким образом, если мы говорим о самом том кресте, на котором был распят Христос, то его должно почитать обоими способами, а именно и потому, что он представляет нам образ распростертого на нем Христа, и потому, что он соприкасался с членами Христа и пропитался Его кровью. Поэтому с обеих точек зрения ему должно воздавать то же поклонение, что и Христу, а именно поклонение «latría». И по той же причине мы обращаемся к кресту и молимся ему как Самому Распятому. Но если мы говорим об изображении креста Христова в каком-либо внешнем материале, например, в камне или дереве, в серебре или золоте, то в таком случае мы чтим крест просто как образ Христа, которому, как уже было сказано (3), мы поклоняемся поклонением «latría».

Ответ на возражение 1. Если усматривать в кресте Христа мнение и намерение не веривших в Него, то тогда он будет представляться Его позором, но если усматривать в нем следствие, а именно наше спасение, то тогда он будет представляться наделенным божественной силой, посредством которой посрамлены все враги его, согласно сказанному [в Писании]: «Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2, 14, 15). Поэтому апостол говорит: «Слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия» (1 Кор. 1, 18).

Ответ на возражение 2. Хотя крест Христов не был соединен со Словом Божиим в Лице, однако он был соединен с Ним некоторым иным образом, а именно посредством представления и соприкосновения. И это является единственной причиной оказываемого ему почитания.

Ответ на возражение 3. По причине соприкосновения с членами Христа мы поклоняемся не только кресту, но и всему, к чему прикасался Христос. Поэтому Дамаскин говорит, что «должно поклоняться и самому этому досточтимому и поистине драгоценному древу, на котором Христос принес Себя в жертву за нас, как освященному прикосновением святого тела и крови, и точно также — гвоздям, копью, одеждам и священным Его обиталищам, каковы ясли, вертеп... и т. д.»⁸. Однако все перечисленные вещи не представляют нам образ Христа так, как это делает крест, о котором говорят как о «знамении Сына Человеческого на небе» (Мф. 24, 30). По той же причине ангел сказал женщинам: «Иисуса ищите, Назарянина, распятого» (Мк. 16, 6), сказал не «пронзенного», а «распятого». Поэтому мы поклоняемся изготовленному из любого материала образу креста Христова, а не образу гвоздей и т. п.

Раздел 5

ДОЛЖНО ЛИ ПОЧИТАТЬ МАТЕРЬ БОЖИЮ ПОКЛОНЕНИЕМ «LATRIA»?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Матерь Божию должно почитать поклонением «latria». В самом деле, похоже, что матери царя приличествует оказывать такую же честь, что и самому царю, в связи с чем [в Писании] сказано о том, что «поставили престол и для матери царя — и она села по правую руку его» (3 Цар. 2, 19). Кроме того, Августин говорит: «Поистине престол Божий, седалище Господа Небес, местопребывание Христа, должно быть там, где и Он Сам». Но Христа почитают поклонением «latria». Следовательно, так же должно почитать и Его Мать.

Возражение 2. Далее, Дамаскин говорит, что «честь, воздаваемая Богоматери, возводится к Сыну»⁹. Но Сына почитают поклонением «latria». Следовательно, так же [должно почитать] и Мать.

Возражение 3. Далее, Мать Христа ближе Ему, чем крест. Но крест почитают поклонением «latría». Следовательно, должно почитать таким же поклонением и Богоматерь.

Этому противоречит следующее: Мать Божия является обычным существом. Следовательно, ей не приличествует поклонение «latría».

Отвечаю: коль скоро [поклонение] «latría» приличествует одному только Богу, оно не может приличествовать какой бы то ни было твари в той мере, в какой мы почитаем тварь ради нее самой. И хотя бесчувственные твари не способны быть почитаемыми ради них самих, однако разумные твари быть почитаемыми ради них самих способны. Поэтому поклонение «latría» нельзя воздавать какому-либо обычному разумному существу ради него самого. И поскольку Приснодева является обычным разумным существом, ей приличествует поклонение не «latría», а только «dulía», хотя и в более высокой степени, чем другим существам, поскольку она суть Мать Божия. Поэтому должно говорить, что ее надлежит почитать не любым видом «dulía», но — «hyperdulía».

Ответ на возражение 1. Приличествующая матери царя честь не равна той чести, которая приличествует царю, хотя и напоминает ее в силу высокого достоинства [матери царя]. И именно об этом идет речь в приведенной цитате.

Ответ на возражение 2. Честь, воздаваемая Матери, возводится к Сыну потому, что Мать должно почитать ради ее Сына. Однако это не имеет ничего общего с возведением почитания образа к образцу, поскольку самому образу как вещи нельзя воздавать почести вообще.

Ответ на возражение 3. Сам по себе крест, как уже было сказано (4), не является объектом почитания, в то время как Приснодева является объектом почитания сама по себе. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 6

**ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ КАКОЙ-ЛИБО ВИД
ПОЧИТАНИЯ СВЯТЫМ МОЩАМ?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что святые мощи не должны почитаться вообще. В самом деле, мы должны всячески избегать того, что может быть связано с заблуждением. Но почитание мощей напоминает заблуждение язычников, почитавших мертвецов. Следовательно, святые мощи почитать не должно.

Возражение 2. Далее, почитание бесчувственного представляется нелепым. Но святые мощи бесчувственны. Следовательно, их почитание нелепо.

Возражение 3. Далее, мертвое тело не относится к тому же самому виду, что и живое, так что его, похоже, нельзя отождествлять с ним. Следовательно, дело представляется так, что тело святого не должно почитаться после его смерти.

Этому противоречит следующее постановление [Церкви]: «Мы полагаем, что тела святых, тем более мощи блаженных мучеников, членов Христовых, должны быть поистине почитаемы», и далее: «Если же кто мыслит иначе, то его должно считать не христианином, а последователем Евномия и Вигилантия».

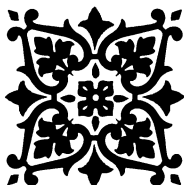
Отвечаю: как говорит Августин, «если отцовские одежды, кольца и иные какие вещи тем дороже детям, чем сильнее они любили его, то тем более не должны презираться и тела, бывшие, конечно, куда ближе и дороже покойным, нежели их одежды. Они ведь — не предметы роскоши или вещи, созданные для удобства, но принадлежат самой человеческой природе»¹⁰. Из сказанного понятно, что когда один человек привязан к другому, он почтительно относится ко всему, что осталось после его смерти, причем не только к телу и его частям, но даже к внешним вещам, вроде одежды и т. п. Затем, очевидно, что мы должны оказывать почести святым Божиим как членам Христовым, сынам и друзьям Божиим и нашим заступникам. Поэтому в память о них мы должны приличествующим образом почитать любые их реликвии, и в первую очередь — их тела, бывшие храмами и органами пребывавшего и действовавшего в них Святого Духа,

которые предопределены быть уподобленными телу Христову в славе Воскрешения. Ведь и Сам Бог надлежаше удостаивает эти мощи своим присутствием творить чудеса.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент принадлежит Вигилантию. Вот его слова, приведенные Иеронимом в написанной им против него книге: «Мы видим, что под предлогом религии нам предъявляют какой-то языческий обряд: они, говорю, склоняются с поцелуями к какой-то кучке праха, лежащей в убогом сосуде, обернутом дорогим полотном». Иероним на это отвечает так: «Мы не поклоняемся не то что мощам мучеников, но и солнцу, луне и даже ангелам», — то есть не поклоняемся поклонением «*latría*». — «Но мы почитаем мощи мучеников так, чтобы этим почтить Того, чьими свидетелями¹¹ они являются. Мы почитаем слуг, дабы оказанные им почести были возведены к их Хозяину». Следовательно, почитая святые мощи, мы не впадаем в заблуждение язычников, которые воздавали умершим поклонение «*latría*».

Ответ на возражение 2. Мы поклоняемся бесчувственному телу не ради него самого, а ради той души, которая некогда была соединена с ним, а ныне наслаждается Богом; а еще — ради Бога, чьими служителями были святые.

Ответ на возражение 3. Мертвое тело святого не тождественно тому, которым он обладал при жизни, по причине различия формы, а именно души, но оно тождественно ему со стороны материи, которой суждено воссоединиться с формой.



О ХРИСТЕ КАК О ПОСРЕДНИКЕ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ

Здесь мы исследуем причину, по которой Христа называют Посредником между Богом и человеком, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) присуще ли Христу быть Посредником между Богом и человеком; 2) свойственно ли это Ему по причине Его человеческой природы.

Раздел 1

ПРИСУЩЕ ЛИ ХРИСТУ БЫТЬ ПОСРЕДНИКОМ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христу не присуще быть Посредником между Богом и человеком. В самом деле, посредниками между Богом и человеком, похоже, являются священники и пророки, согласно сказанному [в Писании]: «Я же был посредником и стоял между Богом и вами в то время»¹ (Вт. 5, 5). Но Христу не присуще быть священником и пророком. Следовательно, не присуще Ему и быть Посредником.

Возражение 2. Далее, то, что приличествует ангелам, как доброе, так и злое, не может считаться присущим Христу. Но быть посредниками между Богом и человеком, по словам Дамаскина, приличествует добрым ангелам². Приличествует это и злым ангелам, то есть демонам, поскольку у них, как явствует из сказанного Августином, есть нечто общее с Богом, а именно «бессмертие», и нечто общее с людьми, а именно «подверженные страстям души», то есть «злополучие»³. Следовательно, Христу не присуще быть Посредником между Богом и человеком.

Возражение 3. Далее, служением посредника является

ходатайство перед одними за других, посредником между кем он является. Но Святой Дух, как сказано, «ходатайствует» перед Богом «за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26). Таким образом, Посредником между Богом и человеком является Святой Дух. Следовательно, это не присуще Христу.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Един и Посредник между Богом и человеками — Человек, Христос, Иисус» (1 Тим. 2, 5).

Отвечаю: в строгом смысле слова служением посредника является воссоединение и объединение тех, между кем он посредник, — ведь то, что соединяет пределы, есть среднее. Но совершенное соединение людей с Богом свойственно Христу, через посредство Которого люди примиряются с Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19). Следовательно, только Христос является совершенным Посредником между Богом и людьми, поскольку Он Своею смертью примирил человечество с Богом. Поэтому апостол, сказав: «Посредник между Богом и человеками — Человек, Христос, Иисус», далее прибавляет: «Предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2, 6).

Однако ничто не препятствует тому, чтобы и других можно было называть посредниками между Богом и человеком в том или ином отношении, поскольку они споспешествуют соединению людей с Богом посредством расположения или служения.

Ответ на возражение 1. Пророки и священники Старого Закона назывались посредниками между Богом и человеком по причине расположения и служения, поскольку они предсказывали и предвозвещали истинного и совершенного Посредника между Богом и людьми. Что же касается священников Нового Закона, то они могут быть названы посредниками между Богом и людьми как служители истинного Посредника, доставляющие таинства спасения людям в Его земном наделе.

Ответ на возражение 2. Добрые ангелы, по словам Августина, не могут по справедливости быть названы посредниками между Богом и людьми. «Ибо если блаженство и бессмертие они разделяют с Богом, и ничего подобного — со смертными и злополучными людьми, то не скорее ли они отдаляются от людей и сближаются с Богом, чем остаются средними между теми и Ним?»⁴. Однако Дионисий говорит, что они занимают

среднее место, поскольку в порядке природы они поставлены ниже Бога и выше человека. Кроме того, они исполняют функцию посредника, хотя и не по преимуществу и совершенно, а по расположению и служению, в связи с чем читаем о том, что «ангелы приступили и служили Ему» (Мф. 4, 11), то есть Христу. Если же говорить о демонах, то истинным является то, что их бессмертие общо им с Богом, а их злополучие общо им с людьми. Поэтому «посредник бессмертный и злополучный является посредником для того, чтобы преградить доступ к блаженному бессмертию» и соблазнить к бессмертию злополучному, по каковой причине он назван «злым посредником, разделяющим друзей»⁵.

Но Христос разделял блаженство с Богом и смертность с людьми. Поэтому «Посредник смертный и блаженный для того и предложил Себя, чтобы, разделив смерть, сделать из мертвых бессмертных (что показал Он Своим воскресением) и из злополучных — блаженных (ибо блаженным не переставал быть никогда)», по каковой причине Он назван «благим Посредником, примиряющим врагов»⁶.

Ответ на возражение 3. Поскольку Святой Дух во всем равен Богу, то Посредником между Богом и людьми называют не Его, а одного только Христа, Который, будучи равным Отцу по Божеству, однако же меньше Отца со стороны Своей человеческой природы, о чем уже было сказано (20, 1). Поэтому глосса на слова [Писания]: «Посредник Христос есть»⁷ (Гал. 3, 20), говорит: «А не Отец и не Святой Дух». О Святом же Духе сказано, что Он «ходатайствует за нас», постольку, поскольку Он побуждает нас ходатайствовать [о себе].

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС ПОСРЕДНИКОМ МЕЖДУ БОГОМ И ЛЮДЬМИ КАК ЧЕЛОВЕК?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Христос не является Посредником между Богом и людьми как человек. Так, Августин говорит: «Лицо Христа суть одно, иначе не было бы ни одного Христа, ни одной субстанции, и в таком случае было бы упразднено служение Посредника, Которого звали бы либо Сыном только Божиим, либо же просто сыном человека». Но Он есть Сын Бо-

жий и Человеческий не как человек, а как одновременно Бог и человек. Следовательно, мы не должны говорить, что Он является Посредником между Богом и людьми как человек.

Возражение 2. Далее, Христос как Бог разделяет Природу с Отцом и Святым Духом, и точно так же Он как человек разделяет природу с людьми. Но Он не является Посредником как Бог именно потому, что как Бог Он разделяет природу с Отцом и Святым Духом; так, глосса на слова [Писания]: «Посредник между Богом и человеками» (1 Тим. 2, 5), говорит: «Он не Посредник как Слово, поскольку Он равен Богу и как Бог "у Бога", и как одновременно единый Бог». Следовательно, Он не является Посредником и как человек постольку, поскольку [как человек] разделяет природу с людьми.

Возражение 3. Далее, Христа называют Посредником потому, что Он примирил нас с Богом, и сделал Он это путем устранения отделившего нас от Бога греха. Но устранение греха принадлежит Христу не как человеку, а как Богу. Следовательно, Христос есть наш Посредник не как человек, а как Бог.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Он есть Посредник не потому, что Он — Слово, ибо бессмертное и блаженное Слово бесконечно удалено от злополучных смертных, а потому, что Он — человек»⁸.

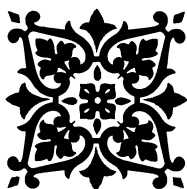
Отвечаю: в посреднике можно усматривать две вещи: во-первых, то, что он находится посередине; во-вторых, то, что он соединяет других. Затем, то, что посередине, по природе должно быть удалено от каждого из пределов, а соединяет оно постольку, поскольку сообщает одному то, что принадлежит другому. Но то и другое может иметь отношение к Христу не как Богу, а только как человеку. В самом деле, как Бог Он не отличается от Отца и Святого Духа ни по природе, ни по силе господства, поскольку Отец и Святой Дух не обладают чем-либо таким, чего не было бы и у Сына. Поэтому Он не может сообщать другим то, что принадлежит Отцу или Святому Духу, как принадлежащее Им, но не Ему. Однако то и другое может иметь отношение к Нему как человеку. Ведь как человек Он отдален и от Бога со стороны природы, и от человека со стороны величия благодати и славы. Кроме того, Ему как человеку присуще соединять людей с Богом посредством сообщения людям заповедей и даров и вознесения искуплений

и молитв за людей к Богу. Следовательно, Он поистине является Посредником как человек.

Ответ на возражение 1. Если упразднить в Христе божественную Природу, то вместе с нею упразднится и Его исключительная полнота благодати, которая, как сказано [в Писании], принадлежит Ему как едиnorodному от Отца (Ин. 1, 14). Но именно благодаря этой полноте Он поставлен над всеми людьми и более всех приближен к Богу.

Ответ на возражение 2. Христос как Бог во всем равен Отцу, а в [Своей] человеческой природе Он превосходит всех людей. Следовательно, Он может быть Посредником как человек, но не как Бог.

Ответ на возражение 3. Хотя устранение греха подвластно Христу как Богу, однако искупление греха человечества принадлежит Ему как человеку. И именно в этом смысле Его называют Посредником между Богом и людьми.



КОММЕНТАРИИ

Вопрос 1

1. De Fide Orth. III.
2. De Div. Nom. I, 2.
3. De Div. Nom. IV, 1.
4. De Trin. XIII, 17.
5. De Trin. XIII, 10.
6. De Civ. Dei XI, 2.
7. De Trin. XIII, 10.
8. De Trin. XIII, 17.
9. De Vera Relig. XVI.
10. De Trin. XIII, 17.
11. De Trin. XIII, 13.
12. De Trin. XIII, 17.
13. В каноническом переводе: «...открылся Сыном Божиим по силе».
14. Gen. ad Lit. XI, 18.
15. Ethic. I, 1.
16. De Consol. III, 10.
17. В каноническом переводе: «Они и в старости плодови-ты».
18. Retract. I.
19. Qq. LXXXIII, 44.

Вопрос 2

1. Четвертый Вселенский собор созван в 451 г. при императоре Маркиане. Главным образом собор был направлен против ересей монофизитства (евтихианства) и несторианства. Бозций в своем трактате «Против Евтихия и Нестория» (также известном как трактат «О лице и двух природах») говорит об этих ересиархах так: «...Несторий, совершенно правильно усматривая в Христе двойную природу, при этом кощунственно исповедует два лица; а Евтихий, правильно веруя в одно лицо, нечестиво верит при

этом, что и природа одна» (De Duab. Natur.). Поэтому главным решением собора явился догмат о модусе соединения в Лице Господа Иисуса Христа двух природ (естеств) и ипостасном единстве Христа. Образцом послужило изложение веры Кирилла Александрийского и Иоанна Антиохийского, а также послание римского епископа Льва к Флавиану.

2. De Fide Orth. III.
3. Epis. I. ad Cledon.
4. Phys. II, 1.
5. De Duab. Natur.
6. Metaph. VIII, 3.
7. Пятый Вселенский (или Второй Константинопольский) собор был созван в 553 г. при императоре Юстиниане I.
8. De Fide Orth. III.
9. Ibid.
10. De Duab. Natur. А далее Бозций разъясняет связь между «лицом» и «ипостасью», а также то, почему применительно к человеку принято говорить не «лицо», а «личность»: «Однако этим определением мы обозначили то, что греки зовут ипостась. А ведь слово "личность" (persona) произошло совсем иначе: оно произведено от тех личин, которые служили в комедиях и трагедиях для представления отдельных друг от друга людей. Persona образовано от personare (громко звучать)».
11. De Fide Orth. III.
12. Ibid.
13. Enchirid. 35, 38.

14. De Duab. Natur.
15. De Div. Nom. I, 4.
16. De Fide Orth. III.
17. В принятом у нас переводе (как в настоящем случае, так и в цитируемых ниже анафемствованиях) речь идет не о «самобытности», или «индивидуальном бытии» («субсистенции»), а именно об «ипостаси».
18. De Duab. Natur.
19. Третий Вселенский собор созван в 431 г. при императоре Феодосии II для рассмотрения и осуждения учения архиепископа Константинопольского Нестория, отрицавшего ипостасное единство в Христе.
20. De Fide Orth. III.
21. Ibid.
22. De Fide Orth. III.
23. De Anima II, 4.
24. В каноническом переводе: «По виду став как человек».
25. De Fide Orth. III.
26. Sent. III, D, 6.
27. De Fide Orth. III.
28. Qq. LXXXIII, 73.
29. Poster. I.
30. De Fide Orth. III.
31. De Trin. I, 10.
32. De Praed. Sanct. XV.
33. В каноническом переводе: «Это есть тень будущего, а тело — во Христе».
34. Moral. XIII.
35. De Praed. Sanct. XV.
36. Enchirid. 40.
37. Metaph. V, 4.

Вопрос 3

1. Речь идет об определении Рихара Сен-Викторского, а именно, что «Лицо» в Боге есть «несообщаемая экзистенция божественной природы».
2. De Fide Orth. III.
3. Enchirid. 38.
4. De Fide Orth. III.
5. De Div. Nom. II, 3.
6. De Fide Orth. III.

7. De Trin. I, 11–13.
8. De Trin. VI, 3.
9. De Fide Orth. III.
10. Ibid.
11. В каноническом переводе: «Если — дети, то — и наследники».

Вопрос 4

1. Epis. ad Volusian. CXXXVII.
2. De Fide Orth. III.
3. De Duab. Natur.
4. De Fide Orth. III.
5. Ibid.
6. Sent. III, D, 6.
7. De Fide Orth. III.
8. Metaph. VII, 8.
9. De Fide Orth. III.
10. De Trin. XIII, 18.

Вопрос 5

1. Qq. LXXXIII, 13.
2. De Fide Orth. III.
3. В каноническом переводе: «Это есть тень будущего, а тело — во Христе».
4. В каноническом переводе: «Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия».
5. Metaph. VII, 10.
6. De Coelo I, 3.
7. De Coelo I, 4.
8. De Fide Orth. III.
9. De Haeres. LXIX; LV.
10. В каноническом переводе эти слова сказаны не о душе, а о жизни.
11. Qq. LXXXIII, 80.
12. Metaph. VII, 10.
13. Qq. LXXXIII, 80.
14. De Trin. XIV, 3, 6.
15. De Fide ad Petrum XIV.
16. De Haeres. LXIX; LV.
17. Metaph. I, 2.
18. De Fide Orth. III.
19. Qq. LXXXIII, 80.

Вопрос 6

1. Epis. ad Volusian. CXXXVI.
2. De Coel. Hier. XIII.
3. De Eccl. Hier. V.

4. De Fide Orth. III.
5. Ibid.
6. В каноническом переводе: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины, — и мы видели славу Его».
7. Hom. XIII in Joan.
8. De Fide Orth. IV.
9. Peri Archon I, 7, 8; II, 8.
10. De Fide ad Petrum XVIII.
11. De Causis 1.
12. De Fide Orth. III.
13. Ibid.
14. Epis. ad Volusian. CXXXVII.
15. De Trin. XV, 11.

Вопрос 7

1. В каноническом переводе: «Дар Божий — жизнь вечная».
2. De Fide Orth. III.
3. Ethic. VII, 1.
4. Ethic. VII, 11.
5. В каноническом переводе: «Ты... принял дары для человеков».
6. Ethic. VI, 3.
7. Moral. II.
8. Tract. in Joan. IX.
9. Ethic. II, 5.
10. Contra Faust. XVI, 18.
11. В каноническом переводе: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины, — и мы видели славу Его».
12. De Div. Nom. V, 8.
13. В каноническом переводе: «Стефан, исполненный веры и силы».
14. В каноническом переводе слова «Сыну Своему» отсутствуют.
15. Moral. XVIII.
16. Tract. in Joan. XIV.
17. В каноническом переводе: «Иисус же преуспевал в премудрости, и в возрасте, и в любви у Бога и человеков».
18. De Anima II, 4.
19. De Praed. Sanct. XV.
20. Enchirid. 40.

Вопрос 8

1. De Trin. I, 12.
2. Tract. in Joan. XIX; XXIII.
3. Gen. ad Lit. XII, 16.
4. De Anima III, 5.
5. В каноническом переводе: «...именитым первенствующего народа».
6. Tract. in Joan. XLVI.
7. Tract. in Joan. XLVII.
8. De Div. Nom. IV, 30.

Вопрос 9

1. De Anima III, 4.
2. De Coelo II, 12.
3. Имеется в виду Третий Константинопольский собор.
4. Metaph. XII, 7.
5. De Anima III, 4, 5.
6. Gen. ad Lit. II, 8.
7. Gen. ad Lit. IV, 22, 24, 30.
8. De Coelo I, 4.
9. De Coelo II, 11.
10. De Anima III, 5.
11. Ethic. I, 2.
12. В каноническом переводе: «Радуйтесь и веселитесь о Господе, Боге вашем, ибо Он даст вам дождь в меру».

Вопрос 10

1. De Sum. Bono.
2. De Fide Orth. III.
3. De Trin. I, 13.
4. Qq. LXXXIII, 14.
5. De Fide Orth. III.
6. Epis. ad Volusian. CXXXVII.
7. Hom. LXXVIII in Matt.
8. Phys. III, 6.
9. Metaph. IX, 8.
10. Phys. III, 7.
11. Phys. III, 6.
12. De Anima III, 6.
13. De Coelo I, 2, 3.
14. Phys. III, 5.
15. De Coel. Hier. IV.

Вопрос 11

1. De Anima III, 2.
2. Ethic. VI, 8.

3. De Anima III, 2.
4. De Fide Orth. III.
5. De Div. Nom. VII, 2.

Вопрос 12

1. De Anima III, 4, 5.
2. De Fide Orth. III.
3. В каноническом переводе: «Иисус же преуспевал в премудрости, и в возрасте, и в любви у Бога и человеков».
4. Так полагали, в частности, Альберт Великий и Бонавентура.
5. De Coel. Hier. IV.
6. De Coel. Hier. VII.
7. Gen. ad Lit. II, 8.

Вопрос 13

1. De Div. Nom. V.
2. De Trin. III, 4.
3. De Coel. Hier. VII.
4. De Fide Orth. III.
5. Ibid.
6. De Anima III, 9, 10.
7. Имеется в виду Третий Константинопольский собор.
8. Moral. XIX.
9. В каноническом переводе: «Бог производит в вас и хотение и действие».

Вопрос 14

1. De Fide Orth. III.
2. В каноническом переводе: «Мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса, Христа, чрез Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией».
3. De Fide Orth. III.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. De Fide Orth. I; III.

Вопрос 15

1. В каноническом переводе: «Боже мой! Боже мой!.. Для чего ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего».

2. В каноническом переводе: «Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех».
3. В каноническом переводе: «Кто из вас обличит Меня в неправде?».
4. De Fide Orth. III.
5. Ibid.
6. Gen. ad Lit. X, 20.
7. De Fide Orth. III.
8. Ethic. I, 13.
9. De Fide Orth. III.
10. Ibid.
11. В каноническом переводе: «Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины, — и мы видели славу Его, славу, как единородного от Отца».
12. Gen. ad Lit. XII, 16.
13. De Anima III, 5.
14. De Civ. Dei XIV, 9.
15. Ibid.
16. De Trin. X. Иларий из Пуатье (см. прим. 3 к 5-му вопросу I-ой части). Был сослан за разногласия с Афанасием Великим, в частности, за некоторые близкие к арианству высказывания.
17. В каноническом переводе: «Не ослабеет и не изнеможет».
18. В каноническом переводе: «Не приключится праведнику никакого зла».
19. Ethic. VII, 14.
20. De Civ. Dei XIV, 6.
21. De Civ. Dei XIV, 8.
22. De Civ. Dei XIV, 9.
23. De Trin. X.
24. Rhet. II, 5.
25. De Fide Orth. III.
26. Metaph. I, 2.
27. De Fide Orth. II.
28. Ethic. IV, 8.
29. Ethic. IV, 11.
30. Moral. V.
31. Ibid.
32. В каноническом переводе: «Так бегите, чтобы получить!».

33. В каноническом переводе: «Стремлюсь, не достигну ли и я».
34. Ethic. I, 9.

Вопрос 16

1. Фома имеет в виду, можно ли называть Христа «человеком Господним» в том же смысле, в каком мы говорим о «страстях Господних» или о «молитве Господней».
2. Qq. LXXXIII, 36.
3. De Fide Orth. III.
4. De Eccl. Hier. IV.
5. Retract. I.
6. De Fide Orth. III.
7. Retract. I.
8. De Fide Orth. III.
9. De Trin. I, 11.
10. De Trin. I, 13.
11. De Fide Orth. III.
12. Ibid.
13. В каноническом переводе: «Господи! Ты — нам прибежище».
14. В каноническом переводе: «...Который родился от семени Давидова по плоти».
15. De Trin. I, 13.
16. De Fide Orth. III.
17. De Trin. I.
18. De Fide Orth. III.
19. De Fide Orth. IV.
20. Tract. in Joan. CV.
21. Metaph. V, 18.
22. De Duab. Natur.

Вопрос 17

1. De Trin. I, 7.
2. Enchirid. 35.
3. Phys. III, 7.
4. De Duab. Natur.
5. Contra Felic. XI.
6. Metaph. V, 2.
7. De Fide Orth. III.

Вопрос 18

1. De Fide Orth. III.
2. De Anima III, 9.
3. Ethic. VIII, 13.

4. De Anima III, 9.
5. De Trin. XII, 12.
6. Ethic. I, 13.
7. De Fide Orth. II.
8. В частности, Гуго Сен-Викторский.
9. De Fide Orth. III.
10. Ethic. III, 4.
11. Ibid.
12. Ethic. III, 4, 5.
13. Ethic. IX, 4.
14. De Trin. XIII, 5.
15. Phys. V.
16. Имеется в виду Третий Константинопольский собор.
17. De Fide Orth. III.
18. Ibid.

Вопрос 19

1. De Div. Nom. II, 6.
2. Metaph. I, 1.
3. De Div. Nom. II, 6.
4. Ibid.
5. De Fide Orth. III.
6. Ethic. I, 13.
7. Phys. VIII, 5.
8. В каноническом переводе: «Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас».
9. В каноническом переводе: «Ной, Даниил и Иов среди нее...», то есть жили бы в той земле, на которую Бог излил ярость Свою.
10. В каноническом переводе: «Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу».

Вопрос 20

1. De Fide Orth. III.
2. De Trin. I, 7.
3. De Div. Nom. I, 4.
4. De Trin. VI, 8.
5. De Coel. Hier. IV.
6. Metaph. I, 1.
7. De Trin. I, 8.
8. De Fide Orth. III.
9. De Trin. VII.

10. De Trin. I, 7.
11. Ibid.
12. Ethic. V, 15.

Вопрос 21

1. De Fide Orth. III.
2. Ibid.
3. De Trin. X.
4. Tract. in Joan. CIV.
5. De Anima III, 7.
6. De Fide Orth. III.
7. Августин говорит это не в «Энхиридионе», а в проповеди на 32-й псалом.
8. De Trin. X.
9. Contra Faust. XXVI.

Вопрос 22

1. В каноническом переводе: «Итак, имея первосвященника великого...».
2. De Coel. Hier. IX.
3. De Fide Orth. III.
4. De Civ. Dei X, 5.
5. В каноническом переводе: «Итак, братия, имея дерзновение входить во Святилище посредством крови Иисуса Христа».
6. De Trin. IV, 14.
7. De Civ. Dei X, 20.
8. В каноническом переводе: «Посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них».
9. Tract. in Joan. XXVI.

Вопрос 23

1. De Trin. II.
2. De Praed. Sanct. XV.

Вопрос 24

1. В каноническом переводе: «От-

крылся Сыном Божиим в силе».

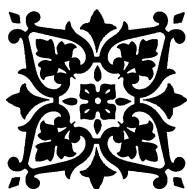
2. De Praed. Sanct. XV.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. De Trin. XIII, 10.

Вопрос 25

1. Ethic. IV, 7.
2. Имеется в виду Второй Константинопольский собор.
3. В каноническом переводе: «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи».
4. De Fide Orth. IV.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. De Civ. Dei I, 13.
11. Иероним использует игру слов: слово «мученик» созвучно греческому слову «свидетель».

Вопрос 26

1. В каноническом переводе: «Я же стоял между Господом и между вами в то время».
2. De Div. Nom. IV, 2.
3. De Civ. Dei IX, 13, 15.
4. De Civ. Dei IX, 13.
5. De Civ. Dei IX, 15.
6. Ibid.
7. В каноническом переводе: «Но посредник при одном не бывает, а Бог — один».
8. De Civ. Dei IX, 15.



ОГЛАВЛЕНИЕ

ТРАКТАТ О ВОПЛОЩЕНИИ		3
Пролог		3
Вопрос 1. Об уместности Воплощения		4
Вопрос 2. О модусе соединения воплощенного Слова		22
Вопрос 3. О модусе соединения со стороны принимающего Лица		53
Вопрос 4. О модусе соединения со стороны человеческой природы		71
Вопрос 5. О частях человеческой природы, которые были приняты		84
Вопрос 6. О порядке принятия		94
Вопрос 7. О благодати Христа как отдельного человека		106
Вопрос 8. О благодати Христа как Главы Церкви		133
Вопрос 9. О знании Христа в целом		149
Вопрос 10. О блаженном знании Христовой души		159
Вопрос 11. О впечатленном, или всеянном, в душу Христа знании		170
Вопрос 12. О приобретенном, или эмпирическом, знании души Христа		181
Вопрос 13. О могуществе души Христовой		189
Вопрос 14. О принятых Сыном Божиим телесных изъянах		199
Вопрос 15. О принятых Сыном Божиим душевных изъянах		208
Вопрос 16. О том, что может сказываться о Христе в Его становлении и бытии		228
Вопрос 17. О единстве бытия Христа		254
Вопрос 18. О единстве воли Христа		262
Вопрос 19. О единстве деятельности Христа		276
Вопрос 20. О подчинении Христа Отцу		289
Вопрос 21. О молитве Христа		295
Вопрос 22. О священничестве Христа		304
Вопрос 23. О принятии как приличествующем Христу		317
Вопрос 24. О предопределении Христа		325
Вопрос 25. О поклонении Христу		334
Вопрос 26. О Христе как о Посреднике между Богом и человеком		347
КОММЕНТАРИИ		352

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФОМА АКВІНСЬКИЙ

Сума теології

Частина III. Питання 1–26

(Російською мовою)

Коректор *В.Є.Білаш*

Оригінал-макет *О.В.Гашенко*

Підписано до друку 5.10.2011. Формат 84х108/32.

Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 18,9.

Тираж 500 пр. Зам. № 11-830.

ТОВ НВП «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192;

т./ф. (044) 390-11-39; e-mail: psyhea@i.com.ua; www.nika-centre.kiev.ua

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано на ЗАТ «ВІПОЛ»

03151, Київ, вул.Волинська, 60.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК №752 від 27.12.2001

Видання здійснено за участі фірми «Ельга»

01042 Київ, вул.Глазунова, 4/47.

Свідоцтво №23495978 від 27.04.95

тел./факс (044) 502-62-70; www.elite.bz; e-mail:info@elga.kiev.ua

Фома Аквинский

Ф76 Сумма теологии. Часть III. Вопросы 1–26 / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2012. – 360 с.

ISBN 978-966-521-599-8

ISBN 978-966-521-475-5 (Сумма теологии)

В первом томе третьей (последней) части «Суммы теологии» представлена первая половина «Трактата о Воплощении», где Фома Аквинский исследует тайну Воплощения, посредством которого Бог вочеловечился ради нашего спасения.

На русский язык переведено впервые.

УДК 1(092)

ББК 86.3

У першому томі третьої (останньої) частини «Суми теології» наведено першу половину «Трактату про Втілення», де Фома Аквінський досліджує таємницю Втілення, через яке Бог утілюється в людину заради нашого спасіння.

ОПТОВО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА «ЭЛЬГА»

Более 20000 наименований книг по:

- экономике;
 - бухгалтерскому учету;
 - финансам;
 - праву;
 - философии;
 - психологии;
 - социологии;
 - политологии;
 - компьютерам
- и др.

**Большой опыт работы с библиотеками,
учебными заведениями,
магазинами**

Гибкая система скидок

Формируем дилерскую сеть в Украине

**тел./факс: (044) 502-62-70
www.elite.bz; e-mail: info@elga.kiev.ua**

ISBN 978-966-521-599-8



9 789665 215998
www.nika-centre.kiev.ua