

Попов Иоанн Васильевич

**Идея обожения в древневосточной
церкви**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 82-3
ББК 84-4
И75

И75 **Иоанн Васильевич П.**
Идея обожения в древневосточной церкви / Попов Иоанн Васильевич — М.: Книга
по Требованию, 2024. — 52 с.

ISBN 978-5-519-79085-7

ISBN 978-5-519-79085-7

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2024
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2024

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг — не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель — вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания — решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

того времени не значило вырасти до величія Абсолютнаго и вознестись до безпредѣльности Его совершенствъ. Въ понятіи бога необходимо мыслились только безсмертіе, блаженство и сверхчеловѣческая полнота и интенсивность жизни. Основною чертою религіозныхъ упованій, выразившихся въ сотеріологіи древней восточной церкви, служить жажда физическаго обновленія чрезъ общеніе съ божественною природой. Идеаль нравственнаго совершенства этимъ, конечно, не исключался, но святость личности разсматривалась отчасти въ качествѣ условія, отчасти же въ качествѣ результата преобразования божественною силой самой природы человѣка. Однако, эта общая всей восточной патристической литературѣ идея обоженія не всѣми понималась одинаково.

Всякій народъ въ своей религіозной жизни обыкновенно разслаивается на нѣсколько пластовъ. Утонченныя концепціи Достоевскаго, Хомякова и Соловьева, продукты школьнаго богословія и старушка, плетущаяся съ катомкой за плечами къ чудотворной рацѣ—все это различные типы пониманія одного и того же символа. Не могло быть иначе и въ Византіи. Уже въ концѣ второго вѣка религіозныя чаянія восточной церкви отливаются въ двѣ существенно различныхъ формы, тождественныя по своей основной мысли, но расходящіяся въ ея конкретномъ пониманіи. При всей своеобразности, съ которой эти формы выступаютъ въ отдѣльныхъ догматическихъ системахъ, онѣ не исключаютъ другъ друга и, освѣщая одинъ и тотъ же предметъ, только съ разныхъ сторонъ, легко могли совмѣщаться въ одномъ и томъ же сознаніи. Но въ видахъ раздѣльности изложенія ту и другую необходимо разсмотрѣть особо. Въ церковной литературѣ первое направленіе представлено сочиненіями раннихъ малоазійскихъ писателей, а потомъ твореніями св. Иринея, Аѳанасія Александрійскаго, Кирилла Алексан-

„да твое покажеша явѣ неизреченное второе снтіе,.. стоя посредѣ боговъ: апостолъ, на Ѡаворѣ, Моисея же и Илію неизреченно осіялъ еси“ (Изъ канона на Преображеніе Господне).

дрійскаго и остатками литературы монофизитовъ. Второе отразилось въ трудахъ Климента Александрійскаго, Оригена, Каппадокійцевъ, Псевдо-Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника. Первое своими корнями уходило въ самую глубь народной вѣры, всегда положительной и осязательной; второе—достояніе богослововъ наиболѣе образованных—облекалось въ философскія формы и не чуждалось лучшихъ сторонъ неоплатонизма, владѣвшаго тогда всѣми умами и привлекавшаго къ себѣ всѣ сердца. Осаждаясь въ сгущенной атмосферѣ долинъ, первое направленіе отличалось массивностью своихъ понятій, наглядностью образовъ, опредѣленностью тенденцій. Второе, витая въ разрѣженной атмосферѣ безплотнаго, цѣнило выше всего отвлеченное и терялось въ неопредѣленности сладкихъ предчувствій. Исходною точкой для перваго служила обоженная плоть Христа, для втораго христіанское ученіе о Богѣ въ неоплатонической обработкѣ. Поэтому первое направленіе мы назовемъ реалистической формой идеи обоженія, а второе—идеалистической.

I.

Реалистическая форма идеи обоженія.

Переходя къ анализу реалистической формы идеи обоженія, мы попытаемся выяснитъ ея сущность и значеніе въ исторіи догматовъ.

А. Для вѣрнаго пониманія сущности религіозныхъ чаяній, о которыхъ мы говоримъ, необходимо имѣть въ виду, что въ основу преобразования природы человѣка они полагали физическое соединеніе Божества съ душою и тѣломъ спасаемыхъ. Для мышленія древнихъ иногда не существовало той рѣзкой грани, которая въ нашемъ сознаніи раздѣляетъ понятія духа и матеріи. Для него духъ—это та же матерія, но въ высшей степени тонкая и разрѣженная. Бл. Августинъ до 31 года своей жизни не могъ представить себѣ ничего непротяженнаго, не могъ вообразить ничѣмъ не занятого пространства и мыслилъ Бога въ видѣ тонкой эѳирной

субстанции, разлитой во всей вселенной ¹⁾). Наиболее яркое выражение эта тенденция получила в материалистической системѣ стоиковъ. Не допуская существованія чего-либо безтѣлеснаго кромѣ пространства, времени и мысленнаго, эти философы приписывали тѣлесность не только сущностямъ, но и всѣмъ свойствамъ. Качество предмета есть своеобразное напряженіе присущей ему пневматической матеріи, распространяющееся наподобіе тока отъ центра къ периферіи и отъ периферіи возвращающееся къ центру. Такъ какъ каждый предметъ имѣетъ много качествъ, то необходимо было выяснить, какимъ образомъ эти качества, подобныя матеріальнымъ флюидамъ, могутъ совмѣщаться въ одномъ и томъ же тѣлѣ. Отвѣтомъ на этотъ вопросъ и служило ученіе стоиковъ о различныхъ видахъ соединенія веществъ. Употреблявшіеся при этомъ термины: *παράθεσις*, *σύχυσις*, *μίξις*, *κράσις*—имѣли строго опредѣленный смыслъ.

Παράθεσις—это соприкосновение тѣлъ своею наружною поверхностью, какъ въ мѣркѣ зерна, въ которой смѣшаны бобы и пшеница. *Σύχυσις* болѣе всего приближается къ современному понятію химическаго соединенія. Этимъ терминомъ называлась такая связь двухъ веществъ, при которой послѣднія, взаимно проникая другъ друга, терпятъ измѣненіе въ своей сущности и свойствахъ и образуютъ третье вещество, не похожее на свои составные элементы. Наоборотъ, *κράσις* и *μίξις* въ переводѣ на современный языкъ обозначали механическое смѣшеніе веществъ въ жидкомъ растворѣ и характеризовались двумя признаками. Во-первыхъ, соединеніе двухъ тѣлъ признавалось въ этомъ случаѣ настолько тѣснымъ, что съ каждой частицей одного изъ нихъ мыслилась данной частица другого. Даже предполагалось, что, въ случаѣ смѣшенія веществъ въ неравномѣрной пропорціи, меньшее въ количе-

¹⁾ *Augustinus*. Confessiones, VII, I. Corp. script. eccles. latin. T. 33. Рус. пер. изд. кievск. дух. акад. T. I, стр. 155—158.

ственнымъ отношеніи распространяется по всему протяженію большаго. Капля вина, упавъ въ море и растворясь въ немъ, расширяется до его послѣднихъ предѣловъ. Во-вторыхъ, два тѣла, такъ глубоко вѣдряясь другъ въ друга, сохраняютъ однако безъ всякихъ измѣненій свою сущность и свои свойства. Такъ соединяются огонь и металлъ въ раскаленномъ желѣзѣ, душа и тѣло въ человѣкѣ ¹⁾.

Стоическіе понятія и термины, которыхъ мы только что коснулись, получили широкое распространеніе въ патристической литературѣ. По ихъ схемѣ церковные писатели представляли себѣ соединеніе духа и матеріи, благодати и вещества таинствъ, Бога и плоти, называя его смѣшеніемъ (μῆσις), сраствореніемъ (κρᾶσις). Ближе всѣхъ подходитъ къ стойкамъ Тертуллианъ. Проникнутый матеріализмомъ этой философской школы, онъ говоритъ въ своемъ трактатѣ о крещеніи: „вещество, занимающее низшее положеніе, съ естественною необходимостью принимаетъ въ себя свойства вещи, находящейся надъ нимъ. Въ особенности все матеріальное способно заимствовать свойства духовнаго, потому что послѣднее, благодаря тонкости своей субстанции, легко проникаетъ въ первое. И теперь, во время крещенія, послѣ призыванія, Духъ Св. немедленно нисходитъ и, оставаясь вверху воды, освящаетъ ее изъ себя, и вода, освященная такимъ образомъ, сама впитываетъ (combibunt) въ себя силу освящать“ ²⁾. Тертуллианъ усвоилъ стоическія воззрѣнія во

¹⁾ Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen. Th. III 1. 2 Aufl. S. 106—118, особ. S. 115. Anm. 2. Ср. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. B. II, S. 359—360.

²⁾ Tertullianus. De baptismo, 4. Migne Par. lat. T. I, с. 1311—1312. Подобное же массивное представленіе объ отношеніи благодати и вещества таинствъ встрѣчается въ популярныхъ бесѣдахъ восточныхъ писателей. „Внимательно взрай, говоритъ Кириллъ Иерусалимскій, на купель крещенія не какъ на простую воду, но какъ на духовную благодать, подаваемую вмѣстѣ съ водой. Ибо какъ приносимое на жертвенникъ, по природѣ будучи просто, оскверняется призываніемъ демоновъ, такъ и наоборотъ, простая вода, по призываніи на нее Св. Духа, Христа и Отца, пріобрѣтаетъ силу святости“ (Cyrillus Hierosol. Orat. Catechet. II, 3; Migne, Ser. gr. T. 33. Рус. пер. моск. дух. академіи стр. 37) „святое миро, по призываніи, не простое уже или, какъ бы ска-

всемъ ихъ объемъ, но онъ составляетъ въ этомъ отноше-
 нии исключеніе. Прочимъ церковнымъ писателямъ чуждъ
 стоическій матеріализмъ въ представленіи о способъ со-
 единенія Бога и человѣка, но, не принимая стоическихъ
 терминовъ въ строгомъ значеніи, они все же мыслили
 это соединеніе по крайней мѣрѣ по ихъ схемѣ. Стре-
 мясь, съ одной стороны, реализовать въ сознаніи мысль
 о физическомъ соединеніи Бога и человѣка, съ другой,—
 сохраняя строгое понятіе о духовности Божества, они
 пользовались образами смѣшенія, растворенія, но сопро-
 вождали послѣдніе высказываемой или подразумеваемой
 оговоркой, которая отнимала у нихъ грубо чувственный,
 матеріальный смысл ¹⁾. Не можетъ быть никакого сомнѣ-
 нія въ томъ, что Оригенъ имѣлъ точное понятіе о духов-
 ности Бога и Логоса и разумѣлъ подъ нею не тонкую
 матеріальность, а нѣчто совершенно противоположное ма-
 теріи, какъ бытію протяженному и дѣлимому, но это не мѣ-
 шало ему представлять отношеніе Божества Логоса къ Боже-
 ству Отца по матеріальной схемѣ смѣшенія. Логосъ есть
 Богъ по причастію, потому что „онъ первый вслѣдствіе
 пребыванія у Бога вовлекъ въ себя отъ Божества Отца“. Съ
 своей стороны, Онъ обожаетъ прочихъ боговъ, безъ зависти
 передавая имъ Божество, которое почерпнулъ для себя
 отъ Отца ²⁾. Такое же строгое понятіе о духѣ имѣлъ и
 Василій Великій, но мыслилъ объ отношеніи Духа Св. къ
 природѣ ангеловъ по той же схемѣ. „Все, что ни освя-
 щается, освящается только присутствіемъ Духа. Поэтому
 вызываетъ къ бытію ангеловъ Живительное Слово—Творецъ
 всего, а освященіе имъ подаетъ Духъ Св. Ибо ангелы со-

здѣ иной, обыкновенное миро, но дарованіе Христа и Духа Св., отъ при-
 сутствія Божества Его содѣлавшееся дѣйственнымъ“ (ibid. Orat. Mystag.
 III, 3. *Migne*. Ser. gr. T. 33. Рус. пер. стр. 290).

¹⁾ Такова, напр. терминологія Григорія Богослова и Григорія Нисскаго. См.
 K. Holl, *Amphilochius von Iconium in seinem Verhältniss zu den grossen Kap-
 padoziern*. Tübingen, 1904, S.S. 189—190; 226—227.

²⁾ *Origenes*. In Ioan. Lib. II, 2. Ed. Preuschen (Die griechische christl. Schrift-
 steller. Origenes, B. IV, s. 54—55).

зданы не младенцами, которые бы потомъ сдѣлались достойными принять Духа, но въ первоначальный составъ и, такъ сказать, растворъ ихъ сущности была вложена святость. Потому-то они не склонны ко грѣху, будучи немедленно, какъ бы нѣкоторымъ составомъ, покрыты освященіемъ“ ¹⁾. Этимъ между прочимъ Василій Великій объясняетъ возможность грѣхопаденія ангеловъ. Природа ихъ сложна. Она состоитъ изъ ихъ сущности и святости, подаваемой Духомъ. Эту заимствованную отъ нѣ святость они могутъ утрачивать. Въ противоположность имъ, для Духа Св. грѣхъ невозможенъ, потому что въ Немъ сущность и святость совпадаютъ, суть одно и то же ²⁾. Итакъ, основой обоженія является физическое соединеніе Божества съ человѣческой природой, подобное смѣшенію, срастворенію.

Такое тѣсное соединеніе Бога и человѣка произошло впервые въ лицѣ Искупителя. Сынъ Божій, воплотившись, проникалъ Своей пневматической природой всѣ фибры и изгибы воспринятыхъ Имъ души и тѣла человѣка Іисуса. При такомъ сраствореніи двухъ природъ, противоположныхъ по своимъ качествамъ и несоизмѣримыхъ по силѣ, естественно должно было произойти какъ бы исчезновеніе свойствъ слабѣйшей природы: человѣческія свойства должны были померкнуть въ блескъ Божества. Такъ кусокъ темнаго и холоднаго желѣза, брошенный въ раскаленную печь, вбираетъ огонь во всѣ свои поры, и наши чувства перестаютъ уже ощущать въ немъ свойства металла, а воспринимаютъ только блескъ и жаръ огня ³⁾.

Человѣкъ даже въ состояніи своей первобытной чистоты слабъ и склоненъ ко грѣху, но Богъ сообщилъ свою свя-

¹⁾ *Basilius Magnus*. Homil. in ps. XXXII, 4. *Migne*, P. gr. 29, col. 333 CD. Рус. пер. моск. дух. академіи ч. I, 224.

²⁾ *Ibid.* Ep. VIII, 10. *Migne*. P. gr. T. 32, col. 261—264. Рус. пер. ч. VI, стр. 37—38.

³⁾ *Origenes*. De principiis II, 6, 6. Рус. пер. каз. дух. акад., стр. 132—133. Стояческій образъ желѣза и огня современіи Оригена становится обычнымъ въ патристической литературѣ для выясненія способа соединенія двухъ природъ во Христѣ.

тость и силу Иисусу, и вслѣдствіе этого Христосъ не могъ согрѣшить ¹⁾. Человѣкъ не можетъ властвовать подлѣ демоновъ, исцѣлять болѣзни, творить чудеса. Богъ въ лицѣ Икупителя, пользуясь тѣломъ, какъ орудіемъ, изгонялъ бѣсовъ, воскрешалъ мертвыхъ, ходилъ по водамъ ²⁾. Вызванный изъ безднынебытія, вѣчно скользящій надъ нею, всегда готовый снова низвергнуться въ пучину ничтожества, человѣкъ носитъ въ своемъ тѣлѣ тлѣніе, какъ какое-то ядовитое начало. Богъ—само бытіе, сама жизнь. Соединившись съ человѣкомъ Иисусомъ, Онъ истребилъ въ его тѣлѣ принципъ тлѣнія и передалъ ему свое собственное безсмертіе. „Тѣло Христа, облеченное въ безплотное Божіе Слово, не боится уже ни смерти, ни тлѣнія, потому что имѣетъ ризою жизнь³⁾“. „Божество какъ бы намастило это святое тѣло и неизреченно вложило въ него Свою собственную свѣтлость и нетлѣніе“ ⁴⁾. Поэтому, если Христосъ умеръ, то лишь вслѣдствіе того, что Божественному Логосу угодно было временно отдалиться отъ Своего тѣла, но смерть не могла удержать въ своей власти этотъ храмъ самой жизни, и человѣкъ, воспринятый Богомъ, воскресъ въ третій день и побѣдилъ принципиально послѣдняго врага жизни—смерть ⁵⁾.

Повинуясь закону развитія, человѣческая природа Христа постепенно проникалась божественными свойствами ⁶⁾. Вотъ Онъ младенецъ, и никто не подозрѣваетъ въ Немъ Бога. Одиннадцати лѣтъ Онъ уже удивляетъ Своею мудростью книжниковъ и старцевъ. Потомъ ап. Петръ узнаетъ въ

¹⁾ *Athanasius Alex. Contra arian. I, 51 и 60. Migne, P. gr. T. 26, col. 117—119. 137. Рус. пер. ч. II, 243. 255.*

²⁾ *Ibid. Contra arian. III, 31. Migne, T. 26, c. 389. Рус. пер. II, 409. Dionysius Areopagita. Ep. IV. Migne. S. gr. T. 3, col. 1072.*

³⁾ *Athanasius Alex. De Incarn. 44. Migne Ser. gr. T. 25, col. 173—176. Рус. пер. I, 248—249.*

⁴⁾ *Cyrillus Alex. De adorat. in spiritu et veritate. Lib. IX. Migne. Ser. gr. T. 68, col. 597. Рус. пер. т. I, 131.*

⁵⁾ *Athanasius Alex. Contra arian. III, 57. Migne, T. 26, c. 445. Рус. пер. 440—441. De Incarn. 31. Migne. T. 25, col. 149. Рус. пер. I, 231.*

⁶⁾ *Athanasius Alex. Contra arian. III, 53. Migne, 26, col. 436. Рус. пер. II, 435.*

Немъ Сына Божія, вслѣдъ за Петромъ видятъ это и прочіе ученики ¹⁾. На Оаворѣ сквозь покровы плоти льются потоки божественной славы, ибо Богъ—есть свѣтъ. „Даже одежды Свой Христосъ показалъ бѣлыми какъ свѣтъ, потому что изъ всего тѣла Спасителя истекала слава Божества Его и во всѣхъ членахъ сіялъ свѣтъ Его“ ²⁾. По воскресеніи не всѣ и не во всякомъ состояніи могутъ видѣть чувственными очами одухотворенное тѣло Спасителя, входящее чрезъ затворенныя двери. При вознесеніи на небо человѣчество Христа становится предметомъ поклоненія для ангеловъ, и уже само оно, а не въ качествѣ лишь орудія, дѣлается животворящимъ и получаетъ способность творить чудеса. „Дадеса ми всякая власть на небеси и на земли (Мѣ. XXVII, 18), говоритъ возносимое человѣчество ³⁾. Оно садится теперь одесную славы Всевышняго и, сохраняя свои очертанія, сіяетъ божественнымъ блескомъ, какъ на Оаворѣ ⁴⁾. Далѣе этого церковнаго ученія пошелъ Григорій Нисскій. „По воскресеніи Христа,—говоритъ онъ,—Его плоть, оставаясь по природѣ плотью, претворилась въ море нетлѣнія, и все человѣческое перемѣнилось въ божеское и безсмертное естество; не осталось въ немъ ни тяжести, ни вида, ни цвѣта, ни твердости, ни мягкости, ни очертанія по величинѣ“ ⁵⁾. Пользуясь стоической аналогіей, смыслъ которой

¹⁾ Ibid. Contra arian. III, 52. *Migne*, 26, col. 432—433. Рус. пер. II, 433—434.

²⁾ *Ефремъ Сиринъ*. Слово 32. Твор. въ рус. пер. ч. II, 52. На этой идеѣ построено все богослуженіе на Преображеніе. „Очернившее Адамово естество, преображся, облистати паки сотворилъ еси, претворивъ е въ Твоего Божества славу же и свѣтлость...“ (2 стихира на стиховнѣ). Что свѣтъ, который былъ виденъ на Оаворѣ, есть проявленіе самой природы Божества, это ясно выражено въ 3-й пѣсни канона Козмы. „Богъ слово сый, весь земли бысть, всему Божеству смѣсивъ человѣчество во ипостасѣ Своей, юже во двои существу Моисей и Ілія видѣша на горѣ Оаворстѣ“.

³⁾ *Athanasius Alex.* Contra arian. I, 42. *Migne*, 26, col. 97—99. Рус. пер. II, 231—232. Ibid. III, 38. *Migne*, 26, col. 405. Рус. пер. II, 418. Ibid. III, 40. М. 26, с. 409. Рус. пер. II, 420—421. Ibid. III, 43. М. 26, с. 416. Рус. пер. II, 424. Ibid. III, 48. М. 26, с. 424—425. Рус. пер. II, 429—430.

⁴⁾ *Gregorius Theolog.* Epist. I ad Cled. *Migne* Ser. gr. T. 37, col. 181 В. Рус. пер. ч. IV, стр. 161.

⁵⁾ *Gregorius Nyssenus.* Adversus Apollinar. 42. *Migne*. Ser. gr. 45, col. 1224. А. Рус. пер. ч. VII, стр. 156—157.

быль указанъ ранѣ, Григорій сравниваетъ человѣчество Христа съ каплею уксуса, упавшею въ море и расширившеюся до послѣднихъ предѣловъ его неизмѣримаго протяженія. Подобно этой каплѣ и человѣчество Спасителя растворилось въ Его Божествѣ ¹⁾.

Мысль объ обоженіи человѣческой природы Христа въслѣдствіе ея соединенія съ Божествомъ получила свое крайнее выраженіе въ ученіи наиболѣе послѣдовательныхъ и непримиримыхъ монофизитовъ, во главѣ которыхъ стоялъ Юліанъ Галикарнаскій (такъ называемыхъ афѣртодокетовъ, или фантазіастовъ). Они утверждали, что уже съ самаго момента соединенія Бога съ человѣкомъ Иисусомъ, т.-е. со времени зачатія послѣдняго, тѣло Искупителя по силѣ обитающаго въ немъ ипостаснаго безсмертія потерпѣло настолько глубокія измѣненія, что перестало быть единосущнымъ человѣческому тѣлу, сдѣлалось нетлѣннымъ и чуждымъ всего, что логически связано съ понятіемъ смертности и тлѣнныя—возрастанія, обмѣна веществъ, увяданія. Такъ кровь Богочеловѣка не была подобна земной и разлагающейся человѣческой крови, но обратилась въ божественную, неземную и нетлѣнную. Безсмертіе и неизмѣняемость были для обоженного тѣла Христа естественнымъ состояніемъ, а проявленія смертности природы лишь абстрактною возможностью. Поэтому, если Христосъ испытывалъ голодъ, страдалъ, умеръ, то это было актомъ Его доброй воли и чудомъ, которое совершилъ Искупитель, чтобы раздѣлить участь тѣхъ, для спасенія которыхъ Онъ пришелъ. Въ этомъ ученіи мы имѣемъ дѣло съ логикой идеи, не желающей считаться съ историческими документами, которые христіанство имѣетъ въ Евангеліяхъ ²⁾.

¹⁾ Ibid. Adv. Apollinar. ad Theophilum. *Migne*, 45, col. 1276 CD. Рус. пер. ч. VII, стр. 208—209.

²⁾ *Ad. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Aufl. 1894 B. II, S. 386—387. *Ioh. Junglas*, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn, 1908, S. 102—103. *И. Троицкій. Изложеніе вѣры церкви армянской*. СПб. 1875. Стр. 139—164. *Gieseler, D. Commentationis, qua Monophysitarum variae de Christi persona opiniones*

Но Христосъ есть глава обновленнаго человѣчества. Въ Его лицѣ Божество соединилось не съ однимъ только Иисусомъ, но со всѣмъ родомъ человѣческимъ, поэтому и искупленные Имъ достигнуть подобной же славы.

Христосъ излилъ на вѣрующихъ Духа Св., и Духъ самою Своею сущностью срастворяется съ ихъ душой и тѣломъ. Это физическое соединеніе отличается отъ воплощенія только тѣмъ, что человѣческое я сохраняетъ свою самостоятельность и не сливается съ Духомъ Св. въ одну личность и одно самосознаніе. Поэтому оно называется тѣми же терминами смѣшенія, срастворенія, та же аналогія огня и желѣза служить для его нагляднаго поясненія ¹⁾. „Соединившійся съ Господомъ не есть только духовный или святой, но одинъ духъ съ Господомъ. Онъ срастворился съ Божествомъ (*ἀνεκράθη*) и сталъ едино съ Богомъ“ ²⁾. Въ сознаніи Макарія Египетскаго единеніе души съ Богомъ сближается съ воплощеніемъ. „Преображаясь по снисхожденію и человѣколюбію, Богъ плототворитъ Себя (*σφαιατοποίησεν ἑαυτὸν*), входитъ въ единеніе (*ἀναμίγνυται*), воспринимаетъ святая души и, по изреченію Павла, бываетъ съ ними одинъ духъ“ ³⁾. Когда Духъ Св. нисходитъ на человѣка и соединяется съ нимъ столь тѣсно, послѣдній становится богоноснымъ или духоноснымъ, и его природѣ передаются божественныя свойства. Силою Духа Св. онъ творитъ знаменія ⁴⁾, его умъ, сверхъестественно обновленный, видитъ видѣнія, получаетъ откровенія, въ себѣ самомъ созерцаетъ свѣтъ Божества. Самъ Духъ творитъ въ немъ заповѣди

inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustratur, particulae I et II. Gottingae 1835. 1838.

¹⁾ *Cyrillus Alexandr.* De adorat. in spir. et verit. Lib. III, *Migne*, Ser. gr. 68, col. 297. Рус. пер. I, 173. *Macarius Aegypt.* Hom. IV, 14. *Migne*, Ser. gr. 34. Рус. пер. изд. 2, стр. 30—31.

²⁾ *Amphilochius Iconiens.* Fragm. Adv. haeret. Изд. *G. Ficker*, *Amphilochiana*. Th. I. Leipzig, 1906, S. 39.

³⁾ *Macarius Aegypt.* Hom. IV, 9—10. Ср. De elevat. ment. 6. Рус. пер. стр. 27—28, 406.

⁴⁾ *Ibid.* Hom. L, 1. Рус. пер. стр. 314; Hom. XXX, 6. Рус. пер. стр. 233.