

**Преображение материи в свете события
Преображения Христа**

Сокращения*

Ап. обр.	Апостольское обращение
греч.	греческий
ККЦ	<i>Катехизис Католической Церкви</i>
КСУЦ	<i>Компендиум социального учения Церкви</i>
КВДС	Католическая Высшая Духовная Семинария
пар.	параллельные места
Энци.	Энциклика
ХВ	<i>Христианское Вероучение, Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.</i> , Санкт-Петербург, 2002.
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Rome, 1909 -
Denz	H. Denzinger – A.Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> . Fribourg/Br, 1967
EV	<i>Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede, Testo ufficiale e versione italiana</i> , Bologna, Ed. Dehoniane 1962-
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller</i> , Leipzig-Berlin, 1897-
GS	<i>Gaudium et Spes</i> – «Радость и надежда»: Пастырская конституция II Ватиканского Собора о Церкви в современном мире
LG	<i>Lumen Gentium</i> – «Свет народам»: Догматическая конституция II Ватиканского Собора о Церкви
LXX	Септуагинта
PG	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus Series Graeca</i> , Paris, 1857-1866.
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> – Конституция II Ватиканского Собора о богослужении
SCh	Sources chrétiennes, ed. H. de Lubac, J. Daniélou, C. Mondésert, Paris, 1942–
STh	Summa theologiae – Св. Фома Аквинский, «Сумма теологии»

*Сокращения названий библейских книг даются в соответствии с Брюссельским изданием русской Библии.

Сокращения*

Ап. обр.	Апостольское обращение
греч.	греческий
ККЦ	<i>Катехизис Католической Церкви</i>
КСУЦ	<i>Компендиум социального учения Церкви</i>
КВДС	Католическая Высшая Духовная Семинария
пар.	параллельные места
Энци.	Энциклика
ХВ	<i>Христианское Вероучение, Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.</i> , Санкт-Петербург, 2002.
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Rome, 1909 -
Denz	H. Denzinger – A. Schunmetzer, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> . Fribourg/Br, 1967
EV	<i>Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali della Santa Sede, Testo ufficiale e versione italiana</i> , Bologna, Ed. Dehoniane 1962-
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller</i> , Leipzig-Berlin, 1897-
GS	<i>Gaudium et Spes</i> – «Радость и надежда»: Пастырская конституция II Ватиканского Собора о Церкви в современном мире
LG	<i>Lumen Gentium</i> – «Свет народам»: Догматическая конституция II Ватиканского Собора о Церкви
LXX	Септуагинта
PG	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus Series Graeca</i> , Paris, 1857-1866.
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> – Конституция II Ватиканского Собора о богослужении
SCh	<i>Sources chrétiennes</i> , ed. H. de Lubac, J. Daniélou, C. Mondésert, Paris, 1942–
STh	<i>Summa theologiae</i> – Св. Фома Аквинский, «Сумма теологии»

*Сокращения названий библейских книг даются в соответствии с Брюссельским изданием русской Библии.

Темой данной работы является – преобразование материи в свете события Преображения Христа. Кажется, что однозначный ответ на вопрос, что такое материя, затрудняется дать даже современная наука. Но в данной работе под этим словом подразумевается весь видимый сотворенный мир, вся та реальность, в которую помещен человек, безусловно, включая самого человека, для реализации замысла Божия.

Любовь Творца создала мир, она же в тайне ведет вселенную к преобразению. В современном мире нередко складывается впечатление, что человек забыл эти простые истины. Живя в эпоху сумасшедшего развития технологии и обретая все большую власть над окружающим миром, человек акцентирует внимание на внешних достижениях, надеясь лишь в этом обрести совершенство своей природы. В таком технизированном мире, в ускоренном достижениями ритме жизни, человек забыл о своем истинном призвании. Пытаясь почувствовать себя богом, человек, сам того не замечая, становится все более порабощенным продуктами своей деятельности. Уже в первой половине прошлого века Бердяев писал: «кажется, что внутри каждого мгновения нет ничего, кроме напряженного перехода к следующему» (цит. по Оливье Клеман, *Смысл земли*, Москва, 1996г., С. 44). И затем нам не остается ничего другого как заменить это мгновение моментом релаксации, разрядки, хотя, на самом деле, оно через созерцание может открыть нам вечность.

Поэтому в данной работе хочется обратить внимание на внутреннее преобразование, которое есть путь и задача каждого человека, и которое в свою очередь преобразует материю, ведя ее к совершенству. Человек в самой своей натуре существо творческое, которое так создано, что оно должно вдохновляться, а, вдохновившись, преобразовывать и порывать окружающую реальность к все новым формам жизни. И это творческое призвание человека неразрывно связано с его внутренним развитием.

Этот путь Христос предвозвестил в событии Преображения и реализовал в последующих событиях страданий, смерти, воскресения и вознесения на небеса. Поэтому, чтобы войти в тему данной работы, в первой главе, посвященной

экзегетическому разбору, рассмотрим само событие Преображения, непосредственный его контекст, значение, и связь с перечисленными событиями. Эта глава задаст основную схему рассмотрения последующих глав.

Вторая глава затронет такие вопросы как: «человек – образ и подобие Божие», основное послание Воплощения, что имеет прямую связь с обожением человека. О нем достаточно много говорили Отцы Церкви, и продолжает говорить, особенно восточное, богословие. Грехопадение человека наложило отпечаток на все творение, поэтому важным моментом в разговоре об обожении будет являться приведение всего материального мира к нетлению, а также то, каким образом этот процесс связан с лицезрением преобразенного Христа.

В третьей главе будет рассмотрено значения всего тварного мира, и труда человека в преобразении этого мира. Только Бог, Творец с большой буквы способен творить, призывая из небытия к бытию все формы жизни, видимого и невидимого мира. Мы лишь, подражая своему Создателю, можем преобразовывать уже нечто существующее. Но важно, что, к творчеству причастны и мы. Это будет особенно рассмотрено на примере искусства как одной из форм преобразования материи, особенно – на примере иконы.

В данной работе выбран аналитическо-синтетический метод. Тема данного труда, возможно, покажется несколько широкой, но она задана в определенном ключе рассмотрения. Поэтому часто, чтобы сохранить ясность основной мысли, и ввиду ограничений, некоторые вопросы будут изложены кратко, например, таких как роль благодати, не углубляясь во весь спектр проблем связанных с ним. Некоторые вещи останутся совсем в стороне, например, такие как социальное измерение человеческого труда.

Истинное преобразование материи зависит от преобразования человека. Митрополит Антоний Сурожский сказал, что мы были призваны вести этот мир от состояния невинности и чистоты в состояние приобщенности Богу (ср. *Труды*, Москва, 2002, С. 709). Но даже после грехопадения наше призвание не изменилось. Эта работа старается обновить взгляд на это наше призвание.

Глава I. Преображение Христа как предвосхищение будущей славы творения.

Эпизод Преображения упоминается во всех трех синоптических Евангелиях (Мф 17,1-13; Мк 9,2-13; Лк 9,28-36), а также во втором послании Петра (2Петр 1,16-18). Намеки на него также можем найти и в Евангелии от Иоанна (Ин 1,14; 12,27-30). Если все евангелисты отметили это событие, значит, оно имеет немаловажное послание. В этой главе будет представлен библейский взгляд на событие Преображения. Прежде чем углубиться в его значение, следует несколько слов сказать о месте, исторической ситуации и контексте в котором происходило Преображение.

1.1 . Место как условие Преображения.

Место Преображения никогда не было установлено с достаточной определенностью. Предание Церкви говорит нам о горе Фавор (Табор), откуда берет свое название позднейшее учение о фаворском свете. Уединиться на этой горе было бы трудно, ее высота всего 588 м. Иосиф Флавий в своем труде «Иудейская война» рассказывает о том, что во времена Христа на вершине этой горы стояла римская крепость. К тому же она находится на значительном расстоянии от Кесарии Филипповой, где происходили предшествующие события. Все эти аргументы побуждают искать другое место этого события.

Матфей и Марк говорят о *высокой*^{*} горе (ср. Мф 17,1; Мк 9,2). Возможным вариантом такого места может быть гора Ермон. Ее высота 2813 метров, но подняться на ее вершину очень трудно. К тому же сложно предположить, что, спустившись и оказавшись примерно в пятидесяти километрах к северу от Галлилейского моря, Иисус мог встретить много народа, среди которого были бы и книжники.

Есть и еще одна вероятная возвышенность в 13-ти км к северо-западу от Галлилейского моря, находящаяся в пределах Галилеи, и которая считается самой высокой горой во всей Палестине. Это гора Мейрон (Мером), что в переводе с еврейского значит «высокий». Позднее она стала «центром иудейского мистицизма».

^{*} Здесь и далее курсив автора.

В данном случае не стоит задача в том, чтобы определить точное географическое местоположение. Эти размышления должны направить на внутреннее послание места этого события. Синоптики очень часто упоминают горы в жизни Иисуса: во время искушения, удаления для молитвы, учения народа, исцеления страждущих, чудесного питания хлебом, наконец, преображения. Но этим горам евангелисты не дают точного названия, «словно этим ученик Иисуса навсегда ограждается от искушения поставить палатку на какой-либо из них». Т.е. Свою благовест Иисус связывает с Самим Собою, а не с каким либо определенным местом на земле. Здесь можно вспомнить беседу Иисуса с самарянкой, которая спрашивала Его, на какой же горе следует поклоняться Богу. На это Иисус ответил: «поверь Мне, что наступает время, и настало уже, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу (...) истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине; ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин 4,21-23). Апостол Петр говорит, что Преображение произошло на «святой горе» (2Петр 1,18), чем побуждает нас вознести ум к содержанию события, чтобы постичь его истинный смысл и глубину.

Выше было сказано, что горы в жизни Иисуса часто упоминаются как место уединения для молитвы (ср. Мф 14,23; Мк 6,46; Лк 6,12). Особенно Лука, говоря о молитве Иисуса, подчеркивает важность событий, которые она предваряет. Такое замечание Лука делает, когда описывает Богоявление во время крещения Иисуса (ср. Лк 3, 21). Из текста видно, что прямым действием Иисуса была молитва. Так было и в Кесарии Филипповой перед исповеданием Петра, где молитва указывала на необходимость Божественного водительства в исповедании веры. Преображение Лука также описывает, прежде всего, как опыт молитвы Иисуса. Он указывает на то, что Иисус взшел на гору с избранными учениками, чтобы помолиться. И в то время, «когда [Он] молился» (Лк 9,29) произошло преображение Его вида.

Чтобы по-настоящему понять событие преображения, необходимо принять и этот урок Иисуса. Молитва является условием, которое предшествует каждому

откровению, и помогает взобраться на духовную гору, на которой и происходит тайна преображения.

1.2 . Непосредственный контекст события Преображения.

Если сравнить синоптические Евангелия, заметим, что у события Преображения один и тот же повествовательный контекст. Преображение Иисуса явилось как бы поворотным моментом в Его служении. С одной стороны до этого события Он проповедовал и исцелял, у многих приобретая популярность, в то же время, вызывая ожесточенную ненависть у других. Во всей сложившейся к этому времени ситуации, созревает главный вопрос: кто есть Иисус и для чего Он пришел? Очень явно изображает это Лука, трижды задавая этот вопрос в предшествующих событиях: учениками после усмирения бури (Лк 8; 25), устами Ирода Антипы (Лк 9,9) и в Кесарии Филипповой самим Иисусом (Лк 9,20). Исповедание мессианства Иисуса Петром приводит к поворотному моменту и начинает новый этап служения Иисуса. «Теперь Он готов войти в город совершения своей земной судьбы, Иерусалим, где произойдут события высшего порядка (ср. Лк 9,51)».

Лишь после личного исповедания, Христос начинает открывать свой дальнейший путь ученикам. Он говорит о нем в своем пророчестве четырьмя глаголами: Сыну Человеческому надлежит «пострадать» - *παθεῖν*, что означает страдание и смерть вообще; «быть отвергнутым» - *ἀποδοκιμασθῆναι*, быть признанным бесполезным; «быть убитым» - *ἀποκτανθῆναι* и «воскреснуть» («быть воскрешенным» - *ἐγερθῆναι* у Луки, «восстать» *ἀναστῆναι* у Марка). Эти слова у всех синоптиков идут в паре со словами о необходимости для учеников нести свой крест, и образуют тесное единство смысла. Один из комментариев к греческому тексту так говорит об этом: «Выражение “если кто хочет идти за Мною” имеет прототипом ветхозаветные формулы, в которых следование Богу истинному противопоставляется следованию ложным богам: *если Господь есть Бог, то последуйте Ему* (3 Цар 18,21, тж. Суд 2,12; Втор 13,5)».

У истинного ученика Христа нет иного пути, как идти по стопам своего Учителя, а значит, он должен разделить и Его страдания и смерть. Конечно не всегда в буквальном смысле, «речь идет о *смерти для самости и греха* ради жизни во Христе: “нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти, потому что мы сделались позорищем для мира (1Кор 4,9)”». В некоторых древних рукописях у Луки (9,23) встречается добавление καθ’ ημεραν - «каждый день», т.е. если Марк говорит скорее о едином акте самоотречения, Лука хочет подчеркнуть его каждодневность, необходимость обновления, что встречаем и у Павла: καθ’ ημεραν ἄποθνῄσκω - «Я каждый день умираю» (1Кор 15,31).

Древний гимн из послания к Филиппийцам говорит, что Христос, пребывающий в образе (μορφή – форма) Бога, уничижил (ἐκελευσεν - опустошил) Себя Самого, приняв образ раба и сделавшись в подобии людей (ср. 2, 6-8). Употребленное слово образ, обозначает «форму проявления природы (существенных атрибутов) данного субъекта; Христос как Бог обладает всеми божественными атрибутами». От этого образа Божия, будучи Богом по естеству, Христос отрешиться не мог. Но в своем земном существовании Он «умалил этот образ», отказался от славы, которую имел у Отца до создания мира. Его уничижение (ἐκελευσεν букв. опустошил, истощил) состоит, прежде всего, в том, что Он в Воплощении принял образ (μορφή), т.е. природу раба. Став человеком, «Иисус свободно избрал путь повиновения и смиренного послушания». Для многих людей этот путь уничижения и смерти является камнем преткновения, он противоположен естественным человеческим чаяниям и желаниям. Поэтому Иисус говорит о том, что Ему надлежит быть признанным бесполезным. Но, в то же время, Сам, избирая это путь, Он призывает и учеников следовать ему.

Далее этот же гимн говорит, что Бог превознес (υπερυψώσεν - сверхвозвысил) Иисуса и дал Ему имя выше всякого имени (Флп 2, 9). Это совершилось в воскресении и вознесении Его на небо. Сыном Божьим Он именовался и до создания мира, «теперь же это имя переносится и на Его человечество. Это можно назвать обожением человечества в лице Господа

Иисуса Христа (Феофан Затв.)». Таким образом, слава Иисуса возросла после Его уничижения.

Важно, что речь о следовании за Христом завершается замечанием Иисуса о том, что уже здесь на земле ученики могут *увидеть* Царство Божие, *пришедшее в силе*, стать его участниками. Страдание идет в паре со славой. Матфей говорит о *Сыне Человеческом, грядущем в Царствии Своем* (Мф 16,28). Бл. Феофилакт Болгарский относит эти слова к Преображению, в том смысле, что Преображение было прообразом грядущего Пришествия Господа Иисуса в своем Царстве. Хотя существуют разные мнения об этих сложных к толкованию стихах, остановимся на таком толковании.

1.3 . Преображение как предвкушение славы.

Можно сказать, что изложение рассказа о Преображении у евангелистов, это комбинация характеристик богоявления на горе Синай (ср. Исх 24; 34,29-35) и апокалиптических видений книги пророка Даниила (7,9.13-14; 10,2-9). Характеристики, описывающие богоявление на горе Синай, включают и высокую гору (Синай – место величественной теофании Бога – «гора Божия» (3Цар 19,8), где Он пребывает), и время «шести дней» предшествовавших богоявлению, фигуру Моисея и сияющее облако.

Важную роль в этих текстах играет *Слава* (δόξα) Господня. Она была пред глазами всего Израильского народа, и пред тремя избранниками Моисея, но непосредственно ее созерцать мог лишь он сам, войдя в среду облака (ср. Исх 24,9; 24,17-18). Облако указывает на присутствие Славы Господней, является знаком Богоприсутствия (ср. Исх 16,10; 19,9; 33,9-11) и одновременно Божественной тайны, как видим, например в Исх 40,35, где Моисей не мог войти в скинию собрания по причине того же осеняющего облака. Народ, поклонявшийся Господу, созерцал Его духовно и видел Его Славу. Но, в то же время, «явление им [народу] Славы Господа не есть проявление Его Самого, Его Сущности». В связи с этим апостол Иоанн твердо заявляет: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1,18), в смысле непознаваемости человеческими средствами

Божественной сущности. И дальше добавляет: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1,18).

Мы говорили, что намеки на Преображение можно найти и у Иоанна, единственного из Евангелистов не описывающего этого события, хотя целью его Евангелия было доказать богосыновство Иисуса. Можно сказать, что Иоанна волнует тот же вопрос: кто есть Иисус? В прологе к своему Евангелию Иоанн говорит о славе Христа, свидетелями которой явились ученики: «мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца» (Ин 1,14). Весь этот стих, и первая его половина, является своего рода исповеданием веры: «Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины». *Плоть* (σάρξ) – соответствующее еврейскому *basar* – означает человеческую природу, которую характеризует слабость, хрупкость, преходящность, несовершенство, смертность. Термин этот включает также сокрытое противопоставление состояния человека - Богу. Человек, определяемый как σάρξ, отдален от Бога, полностью от Него отличен. Это очень образно выражает Исаия: «И Египтяне – люди, а не Бог; и кони их – плоть, а не дух» (Ис 31,3). Говоря, что *Слово стало плотью*, Иоанн подчеркивает этот переломный момент истории спасения, когда предвечное Слово становится одним из элементов сотворенного мира, чувственным, ограниченным физически, преходящим. Иоанн еще усиливает это утверждение словом «обитало» (ἐσκήνωσεν – дословно «разбило шатер»). Это утверждение относит нас к времени патриархов, когда израильтяне были кочевниками, путешествующими по пустыне, и указывает на *временное* присутствие Слова среди нас. И парадоксом этого стиха является сопоставление кондиции слабого, преходящего человеческого тела Сына Божьего с Его *славой*, которую Он имеет от Отца.

Параллель существует также между определением «Сын возлюбленный» (Мф 17,5 и пар.) и «Сын Единородный» (Ин 1,14), которые соответствуют тому же самому еврейскому слову *jahid*. Голос Отца, относящий нас к событию Преображения, мы слышим и в другом отрывке Евангелия от Иоанна, (речь идет об эпизоде въезда Господня в Иерусалим), который можно считать предсказанием о смерти Иисуса. В ответ на просьбу Иисуса: «Отче! Избавь

Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! Прославь имя Твое», Отец свидетельствует: «и прославил и еще прославлю» (ср. Ин 12, 27-33). Этим эпизодом Иоанн как бы хочет показать, что «путь к смерти и путь к славе едины, соединены здесь, как в беседе в Кесарии Филипповой и в рассказе Луки о Преображении».

Несомненно, существует определенная связь между *славой*, и глаголом ἑσκήνωσεν (разбивать шатер), который ассоциируется со Скинией Собрания. В Новом Завете земное тело Иисуса приняло аналогичную функцию, как Скиния Собрания во время пути Израиля в Землю Обетованную.

Слава Господня, которая, согласно описанию богоявления на Синае, явилась «как огонь поедающий» (Исх 24,17), чаще всего была покрыта облаком (ср. Исх 24,15). Именно этот последний символ появляется также в описании Преображения (ср. Лк 9,32.34 и пар.). Так солнце можно увидеть лишь тогда, когда его закрывает легкое облако. Видение учениками славы Иисуса было «видением эсхатологическим, касающимся будущего Иисуса, являющейся, однако сокрытое Божество, которого Иисус никогда не был лишен. Таким образом, можно сказать, что земное тело Иисуса было той “скинией”, закрывающей славу Иисуса, равную славе Отца и от Него исходящую».

Наконец следует отметить еще один момент. Моисея на Синае сопровождали Аарон, Наддав и Авиуд (Исх 24,1.9). Иисус же взял с собой избранных учеников, что имел обыкновение делать (ср. Мк 13,3; 14,33; Мф 26,37). Это согласуется со словом Иисуса о том, что «некоторые» увидят Царствие Божие, пришедшее в силе, до своей смерти (ср. Мк 9,1 и пар.). Особым образом эту связь проводит Лука, который предыдущие слова соединяет с Преображением фразой: «*после сих слов (...)* взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору» (Лк 9,28).

Лука далее делает интересное замечание, он говорит, что Моисей и Илия явились во *славе* (Лк 9,31). Он еще раз подчеркивает это в следующем стихе, когда говорит, что Петр пробудившись «увидел славу Его [Иисуса] и двух мужей стоявших с Ним» (Лк 9,32). Славе, которой облечен Иисус, неким образом причастны Моисей и Илия.

Слава Бога очень тесно связана с Его красотой (ср. Пс 44,4; 110,3). Еврейское слово *kabod* (слава) на греческий язык переводится словом δόξα, что буквально обозначает «сияние света». Если вернуться к книге Исход, увидим, что после того как Бог говорил с Моисеем, от этого «лице его стало сиять лучами» (Исх 34,29). В этом сиянии лица пророка народ усматривает знак присутствия Яхве, и не смеет приблизиться к нему, как не смел приближаться к горе (ср. Исх 20,18; 34,30). Это свидетельствует о том, что физический облик Моисея претерпел некое изменение. И это изменение было столь явным, что Моисею приходилось закрывать свое лицо покрывалом (ср. Исх 34,35), чтобы народ мог с ним общаться.

Некоторое соответствие такому явлению мы видим и у Илии во время Богоявления ему на той же горе Хорив (Синай). Илия, почувствовав присутствие Божие в вейнии тихого ветра, вышел из пещеры, в которой он был во время потрясающих явлений природы. Он в благоговейном трепете перед неприступным Богом закрыл плащом (милотью) лицо, как Моисей при бывших ему на Хориве Богоявлениях (ср. Исх 3,6; 33,20.22; Ис 6,2).

Как Моисей на горе Хорив получил десять Божьих заповедей, нравственный закон для Израильского народа, так и Илия пламенел тем же духом и ревностью по закону. Как знаем, миссией его было - «возвратить сердца отцов к детям и непокоривым образ мыслей праведников» (ср. Лк 1,16-17; Мал 4,6). Это Богоявление, как говорит комментарий к Ветхому Завету, свидетельствует о том, что «Бог не стихийная сила, а духовное нравственное начало, для которого стихийные явления суть лишь средства проявления, но действия которого всегда запечатлены высшим нравственным характером, и основным законом действия Божия в мире вообще и особенно к людям являются любовь и милосердие (ср. Исх 34,6)». И лишь созерцание этого нравственного начала, предстояние ему во внимании и послушании, производит в человеке действие «уподобления», обожения, приобщение той славе, которая присуща Богу, о чем пойдет речь в следующей главе.

В связи с вышесказанным вспоминаются слова мессианского псалма, который говорит: «Ты не дашь святому Твоему увидеть тление (...) полнота

радостей пред лицом Твоим» (Пс 16, 10-11). Это желание созерцать красоту Господню, Его лица, является глубочайшим желанием человека (ср. Пс 27,4.8.; 42,3). Осуществилось это в лице Иисуса Христа, в котором мы познаем славу Божью (ср. 2Кор 4,6). И в силу вочеловечения Слова, этой славе может быть причастен каждый человек. В участии в этой славе наше призвание: «к ней призвал нас Бог» (1Фес 2,12), и не только человек, но и все творение, ныне стенающая и мучающаяся, уповает на откровение этой славы и на принятие в нее (ср. Рим 8,19-23; Пс 72,24). Слава Христа уже отражается на христианах, преображая их по образу Его «от славы в славу» (2Кор 3,18). Созидателем же этого прославления является сам Дух Святой (ср. 1Ин 5,7), и даже само наше страдание, последствие грехопадения, преображается тем же Духом (ср. 1Петр 4,14 и 2Кор 4,17).

1.4 Связь Преображения с Воскресением Христа.

Как знаем из Писания, Илия был взят на небо вихрем в огненной колеснице (ср. 4Цар 2,11). Хотя смерть Моисея была, как представляется, обычной, он был погребен Богом так, что этого не видел никто (ср. Втор 34,5-6). Это дало повод появлению позднейшей еврейской легенде, «согласно которой Моисей тоже был тайно взят на небо». В связи с этим оба этих героя в понимании евреев считались эсхатологическими фигурами и неслучайно они появляются в эпизоде Преображения.

Илия и Моисей, явившиеся во славе, беседовали с Иисусом о Его исходе. Слово ἐξόδος – исход, определенно напоминает бегство Израильского народа из Египта и тему искупления. В послании к Евреям это слово относится к исходу из Египта. Петр это слово связывает с оставлением своей «храмины», т.е. своей смертью (ср. 2Петр 1,14-15). Можно предположить, что Лука это слово относит и к неминуемой смерти Иисуса, а также к Воскресению и Вознесению, которые являются частью Его исхода (вскоре после описания Преображения Лука делает намек на Вознесение в словах «приближались дни взятия Его от мира» (9,51)).

«Исход» включает внутренний цикл смерть-воскресение-вознесение Мессии, что позволяет Иисусу излить Духа на своих последователей.

То, что увидели ученики на горе, не было зрительным обманом, галлюцинацией, но реальным явлением невидимого. Марк и Матфей используют пассивную форму глагола μεταμορφοῦν – изменение формы (вида). Иисус реально изменил свой вид. Лука избегает этого слова по понятной причине: обращаясь к эллинистической среде, он не желает неправильной ассоциации у слушателей с метаморфозами (явлениями) богов в языческой мифологии. Иисус остался тот же, лишь в новом качестве. Лука говорит просто: «вид лица Его изменился» (Лк 9,29), стал другим.

Интересное соответствие этим словам мы найдем в евангелии от Марка, в описании явления воскресшего Иисуса двоим ученикам на пути в Эммаус, где говорится, что Он «явился в ином образе (μορφῆ) двум из них на дороге, когда они шли в селение» (Мк 16,12). Лука причину неузнаваемости Иисуса объясняет тем, что «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк 24,16). То же самое мы наблюдаем при явлении Воскресшего Марии Магдалине и ученикам у Тивериадского озера (ср. Ин 20,14; 21,4). Одними из первых узнают Христа Иоанн и Петр (ср. Ин 21,7), свидетели Его преображения.

Описывая преобразившегося Христа, Лука говорит, что «одежда Его сделалась белою (λευκοῦς), блистающею (ἐξαστράπτων)» (Лк 9,29). Причем, в отличие от Марка, который употребляет просто глагол «блистать» (στίλαβω), Лука использует «блистать подобно молнии». Опять не случайно Лука эти же слова употребляет в контексте Воскресения и Вознесения Христа. Мужья (ангелы?), сопровождающие эти события, одеты в одежды белые и блистающие (ср. Лк 24,4; Деян 1,10), что мы встречаем так же у Матфея (28,3) и у Даниила (10,6).

В LXX Екк 9,8 и Песн 5,10 белые одежды являются символами радости и празднования. А также символами праведности. Читая книгу Откровения мы найдем те же образы, где одежды избранных «убелены Кровию Агнца» (Откр7,14), а Невеста Агнца на брачном пире облечена в блистающие одежды – «виссон чистый и светлый», который есть «праведность святых» (Откр 19,8).

Говоря об апокалиптических видениях, следует сказать, что это видения о том, что происходит на небесах или о том, что произойдет в будущем. Матфей, описывая Преображение, подчеркивает связь с апокалиптическими видениями, делая параллель между реакцией учеников (Мф 17,6-7) и Даниила (Дан 8,17-18; 10,7-9), а также определяя событие «видением» (ὄραμα (-ατοφ)) (Мф 17,9).

Выражение «Сын Человеческий» Матфей использует в контексте парусии как раз в связи со *славой* (δόξα) Иисуса (ср. Мф 16,27); Петр, говоря о Преображении, пишет: «Он принял от Бога Отца честь и *славу*» (2Петр 1,17). Марк же употребляет слово δύναμις - «сила» (Мк 9,1), которое также использует Петр в том же контексте, описывая Преображение, как «силу и пришествие (...) Иисуса Христа» (2Петр 1,16).

Эти сопоставления также наталкивают на мысль, что «приближаясь к Иерусалиму, ученики Иисуса получают видение того, кем Он действительно является и того, что будет в Царствии Божием». Христос, через свое Воскресение и Вознесение уже «вошел» (Лк 24,26) во славу, которая принадлежит Ему как Сыну, наравне с Отцом. Поэтому, повторимся еще раз, в момент преобразования «ученики просто получили *предвкушение славы*, которая будет принадлежать Иисусу в эсхатоне и полноте Царствия Божия».

Но это Царствие Божье, которое является эсхатологическим утверждением царствования Бога, активным проявлением Его власти, и которое особым образом проявилось в событии Воскресения Иисуса, не является исключительно будущей реальностью. Мы уже здесь на земле можем быть неким образом причастны ему. Согласно свидетельству Луки Иисус говорит, что Царствие Божие есть внутри нас (ср. Лк 17,21). И это выражение совершенно не двусмысленно, оно выражает внутреннюю природу и динамику Царства Божьего. У него есть свои условия и требования, своя этика. Эсхатологическое, спасительное действие Бога требует от человека всего сердца. Это Царство следует предпочесть всему.

1.6 Проверка полученного урока.

Исповедание Петром Иисуса Мессией с первым предсказанием о страданиях, речи рассматривающие, что значит быть учеником, и преображение – взятые вместе эти сцены вводят учеников (и читателя) в более глубокое восприятие личности Иисуса и собственного призвания.

Во время Преображения Петр высказывает странное предложение, он предлагает сделать три кущи. Этот момент мы встречаем во всех рассказах, но особенно у Марка. Марк, похоже, рассматривает слова Петра, как ужасную ошибку, за которую считает своим долгом, чуть ли не извиниться (Мк 9,6). Они явились как бы своеобразным тестом, проверкой урока полученного в Кесарии Филипповой. Во-первых, заслуживает порицания то, что такое предложение поставило Иисуса на один уровень с Моисеем и Илией. Само обращение «рабби», которым обращались к не более чем уважаемым людям, звучит довольно странно в контексте Преображения. Ситуацию исправляет сам Бог, дающий свидетельство об Иисусе и провозглашающий из облака: «Сей есть Сын Мой...» (Мк 9,7).

Во-вторых, слова Петра «хорошо нам здесь быть» можно перевести и как «хорошо, что мы здесь». Под этим можно подразумевать «хорошо, что мы можем здесь послужить Тебе, сделав кущи». Кущи или шалаши это аллюзия к празднику Кущей (Суккот). Древний праздник сбора урожая стал одним из трех праздников паломничества в Иерусалим, и с течением времени принял на себя эсхатологический оттенок (ср. Зах 14, 16-21). Ошибка Петра состояла в том, что он, «основываясь на понятии праздника Кущей как символа не только прошлого, но и будущего покоя Израиля, полагал, что уже пришел день будущего прославления Иисуса». Он поддался искушению зафиксировать и удержать полученное ощущение, прежде чем все исчезнет. Это никак неосуществимо лишь человеческими силами.

Но так же намерение Петра было неосуществимо потому, что свет Преображения не может остаться на земле прежде совершения исхода Иисуса Христа.

Когда Иисус с учениками спускался с горы, Он приказал им молчать о видении, в котором они увидели Его прославленным, пока Он не воскреснет.

Следующие слова из греческого текста (Мк 9,10) можно понять таким образом: «Они сохранили эти слова в тайне, но спрашивали...» и «Они раздумывали над этими словами». Причиной размышления учеников было не столько сообщение о воскресении, вера в которое была укоренена в Израиле, сколько непонимание ими того, что может быть общего между Тем, кого они видели в сиянии Божьей славы, и смертью, о которой вновь говорил им Иисус при спуске с горы (ср. Мк 9,12. 31 и пар.). А «спросить Его о сем слове боялись» (Мк 9,32), как добавляет Марк. Можно предположить, что они не спрашивали Иисуса об этом потому, что боялись услышать ответ – «ясное и определенное подтверждение тому, что в глубине души они все-таки понимали, но не хотели принять».

Такова этика Царствия Божия. Иисус завершает свою жизнь актом чистой любви и преданности Богу и любви к ближнему. Любовь в Нем исполняет все заповеди. Это путь, по которому мы не редко оказываемся еще не готовыми идти. Но мы можем принять силу, явленную нам Иисусом, через дар Святого Духа, чтобы быть свидетелями Его в этом мире доколе Он придет (ср. Деян 1,6-10).

Глава II. Христос – Слово Воплощенное. Преображение как путь уподобления Христу.

2.1. «Место» образа Божия в человеке.

Отцы II Ватиканского Собора говорят, что Христос нам вернул подобие Божие (ср. GS 22). Для дальнейших рассуждений необходимо вернуться к истокам мироздания и рассмотреть, почему Отцы употребляют именно это слово, и что означает эта реальность, к которой мы призваны вернуться.

Книга Бытия, описывая сотворение человека, говорит следующее: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1,26-27).

Как видим, автор употребил два слова – *образ* (*çèlèm*), что обозначает нечто конкретное, вырезанное как статуя, пластическое изображение архетипа; и *подобие* (*demût*). Этот второй термин ограничивает первый, его смысл смягчен и расплывчат для избежания опасной уступки антропоморфизму. Вообще семитской ментальности чужда «формальность», она не занимается значением употребления слов, для нее более важно, что Адам происходит от Бога таким же образом, как Сиф был порожден Адамом (ср. Быт 5,3; Лк 3,38). И все-таки, быть *по* подобию Божию, *согласно* образу Его, и быть образом Божиим, это не синонимические значения. Назвать человека Образом Божиим было бы большой смелостью, поэтому автор смягчает эту смелость, добавляя, что человек подобен Богу. Ф. Шпидлик говорит, что выражение «человек сотворен по образу Божию» наводит на мысль, что существует некий прототип образа, согласно которому Бог сотворил человека.

Посредствующим прототипом могла бы быть Премудрость либо Логос (ср. Ин 1,3). Как видим, книга Премудрости называет образом Божиим – Его премудрость, одновременно персонифицируя ее. Человек же, согласно этой книге, сотворен не только «по» образу Божию, но и является «образом Его вечного бытия» (Прем 2,23).

Что касается других текстов, относящихся в основном к посланиям апостола Павла, в его богословии относительно Христа, как образа Божия, можно выделить две группы: Христос как образ Бога (2Кор 4,4; Кол 1,15; Фил 2,6; Евр 1,3) и христиане, как образ Христа (Рим 8,29; 1Кор 15,49; 2Кор 3,18; Кол 3,10; 1Ин 3,2).

Таким образом, из вышеприведенных текстов можно выделить, во-первых, то, что человек имеет божественное происхождение, что, он сотворен по образу Христа, Который есть образ Бога и, наконец, то, что человек особым образом причастен Божьему бытию.

Обращаясь к традиции Отцов Церкви, начиная уже от Климента Александрийского, можно сказать, что человек является образом Слова, и что посредством Слова, является образом Божиим, поэтому «образом образа».

Ф. Шпидлик пишет, что у Отцов это утверждение трактуется по-разному, в зависимости от того, как понимается образ – как видимая реальность, либо как невидимая. Александрийская школа (Ориген, Афанасий, Евагрий и др.) принимает перспективу Филона, высказывающегося в пользу невидимого образа. Это, впрочем, несет опасность уменьшения значимости человечества Христа. Поэтому Александрийская школа придает большое значение аскезе, освобождению от тела, как в платонизме. Говоря о «месте» образа Божия в человеке, александрийцы, в том числе и Ориген, говорят, что человек является образом Божиим в той мере, в какой он участвует в духе. Их позиция, к сожалению, критикует не только тех, кто видел образ Божий только в теле человека, но и тех, кто, как Иринея, прозревали его во всем, из чего человек состоит.

Для Иринея же вне сомнения остается тот факт, что моделью, согласно которой был сотворен Адам, является Человек-Бог, и таким образом человек

уподобился «Отцу невидимому благодаря видимому Слову». Епископ Лиона тщательно защищал позитивную ценность тела и материи. Поэтому воплощение открывает смысл сотворения независимо от греха. Бог воплотился бы в любом случае, поэтому Воплощение это центр всей истории спасения. Новый человек – Христос, поскольку имеет ту же природу что и мы, явил нам человека, каким его задумал Бог от сотворения мира – нетленным (ср. 1 Кор 15, 42-49).

Говоря же о разнице между человеком по образу и человеком по подобию, здесь стоит упомянуть, что, по мнению некоторых Отцов, если образ является чем-то онтологическим, то подобие – это нравственное преображение, качество, которое должно развиваться, которое составляет цель подвижничества. Также Ориген говорил, что в момент первого сотворения человек получил достоинство «образа». Совершенное же уподобление должно добыть «себе собственным усилием посредством подражания Богу». Образ, это как залог: «Душа зачинает от этого семени Слова и формирует в себе зачатое Слово», формируя себя согласно добродетелям Христа.

Ориген, принадлежавший Александрийской школе, хотя и акцентирует собственные усилия, хорошо осознает также, что их не достаточно. Чтобы пройти этот путь от образа к подобию, человеку необходима помощь Святого Духа. Иринея, говорит, что это Дух Святой образует «подобие» человека Богу. В этом понимание подобия у Оригена и Иринея тождественно.

Дальнейшие рассуждения будут строиться в выше заданном ключе. Здесь не будет приводиться всего спектра вопросов и проблем, возникших в истории с богословием «образа Божия». Современное богословие, особенно после Второго Ватиканского Собора возвращается в данном вопросе к лексике Священного Писания и взгляду Отцов. Оно говорит, что поскольку совершенным образом Божиим является Христос (2Кор 4,4; Кол 1,15; Евр 1,3), человек должен уподобиться Ему (Рим 8,29), чтобы стать сыном Отца посредством силы Святого Духа (Рим 8,23). Преображение же в образ Христа реализуется посредством таинств, и прежде всего как эффект просвещения посланием Христа (2Кор 3,18-4,6) и крещения (1Кор 12,13).

В литургических богослужениях мы встречаемся с такой категорией святых, как «преподобные», то есть ставшие очень похожими, уподобившиеся своему Архетипу. И это уподобление исполнится вместе с совершенным познанием во славе воскресения тела (ср. 1Ин3,2) и, согласно молитве Иисуса (ср. Ин 17,21), переродится в единство с Ним посредством веры.

2.2. Воплощение.

Как мы уже говорили, вопрос о том, кто есть Иисус, неоднократно волновал не только встречавшихся, либо просто слышавших об Иисусе людей (ср. Мк 6,2-3), но и самих апостолов (ср. Мк 4,41), и даже самых близких Ему людей: Марию, Иосифа, Его родных (ср. Лк 2,33. 48-50). Ответ Петра в Кесарии Филипповой не оказался исчерпывающим, и христиане на протяжении истории пытались глубже понять эту тайну вочеловечения Бога. В истории возникло немало мнений, споров, приведших даже к расколам, они требовали длительного соборного обсуждения этого вопроса. И это не удивительно, ибо тайна Боговоплощения потому и называется тайной. К пониманию ее как каждый человек, так и все человечество должно созреть.

Задачей данной части не будет рассмотрение сложного процесса формирования и углубления понимания христологических догматов. Здесь важно основное послание тайны Воплощения. Она лежит в основе учения об обожении человека, что непосредственно касается нашей темы.

Катехизис Католической Церкви в объяснении исповедания веры говорит такие знаменательные слова: «Мы веруем и исповедуем, что Иисус Назарянин, родившийся евреем от дочери Израилевой в Вифлееме во времена царя Ирода Великого и императора Цезаря Августа I, по ремеслу Своему плотник, умерший распятым в Иерусалиме при правителе Понтии Пилате, в царствование императора Тиберия, есть предвечный Сын Божий, ставший человеком...» (423). Именно эта весть, о том, что трансцендентный предвечный Бог полностью принял нашу тварную человеческую природу, войдя в историю и ограничив

Себя пространством и временем, и разделил во всем судьбу человека, вплоть до смерти, явилась для Иудеев соблазном и для Эллинов безумием (ср. 1Кор 1,23).

На самом деле эта весть для человека имеет принципиальное значение. Сотворенный Богом человек предназначался к тому, чтобы быть полностью «обожженным» Им во славе. Но грехопадение человека влечет за собой очень тяжелые последствия этого непослушания. Адам и Ева не просто утратили благодать первоизданной святости. Этот разрыв отношения с Богом влечет за собой следующие последствия: «гармония, в которой они пребывали, установленная благодаря первоизданной праведности, разрушена; власть духовных свойств души над телом разбита; союз мужчины и женщины подвергнут раздорам; их отношения будут отныне отмечены похотью и властолюбием. Гармония с сотворенным миром разорвана: видимое творение стало человеку чуждым и враждебным» (ККЦ 400). И, наконец, последствием этого непослушания является то, что в историю человечества входит смерть.

Естественно, что человек всей своей сущностью противится такому положению вещей. Второй Ватиканский Собор так говорит об этом: «Человек терзается не только страданием и будущим разложением тела, но – и даже еще сильнее – страхом вечного исчезновения. Но по побуждению своего сердца он судит верно, ужасаясь полного разрушения и окончательного исчезновения своей личности и отвергая его» (GS 18).

По словам Писания, Бог создал человека не для тления, но для вечного существования, потому, что сделал его образом Своего вечного бытия (ср. Прем 2,23). И эту тайну по настоящему можно прояснить только в тайне воплотившегося Слова. В воплощении Христа человеческая природа была Богом воспринята, в Его страданиях и смерти искуплена, в воскресении восстановлена, и в событии Вознесения навсегда вознесена в божественную реальность.

Но, кроме того, все «событие – Христос» имеет огромное значение лично для каждого человека. Христос полностью открывает человека самому человеку и являет ему его высочайшее призвание. Как далее говорит Ватиканский Собор: «"Образ Бога невидимого"» (Кол 1,15), Он есть и совершенный человек, возвративший сынам Адама подобие Божие, искаженное первым грехом.

Поскольку человеческое естество было в Нем воспринято, но не исчезло, постольку и в нас оно было возведено в наивысшее достоинство. Ибо Он, Сын Божий, через Свое воплощение некоторым образом соединился с каждым человеком. Человеческими Своими руками Он трудился, человеческим разумом Он мыслил, человеческой волей действовал, человеческим сердцем любил. Рожденный от Девы Марии, Он поистине стал одним из нас, уподобившись нам во всем, кроме греха» (GS 22).

Тело, которое принимает на Себя Бог, является *καταβολή* (уничижением, самоопустошением) Бога. В Писании читаем: «уничижил (ἐκενώσεν) Себя Самого, приняв образ раба» (Фил 2,7). Эту перспективу необходимо всегда иметь перед глазами, поскольку это *способ* которым приходит к нам Бог, данный нам в пример и источник силы.

Апостол Павел говорит, что «все мы крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим 6,3). И далее продолжает, что это погребение с Ним крещением в смерть, для того, чтобы «как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6,4). Речь идет о том, что крещаемый умирает для греха. Во Христе мы обретаем не только восстановление естества, но и «полноту обожения, когда человек делается Богом настолько совершенно, насколько совершенно Сын Божий сделался человеком, и грех становится невозможен вовеки».

Здесь нужно подчеркнуть, что Христос разделил с нами не только полноту человеческой жизни, но и полноту нашей смерти. Его смерть, которую Он предсказывает до и после своего преображения, и которую принимает на Себя, не является поражением, реваншем которого явилось воскресение. Его смерть на кресте это победа любви, «ибо крепка, как смерть, любовь» (Песн 8,6). Крест нам открывает любовь, которая крепка как смерть, которая даже сильнее смерти. Иоанн описание Тайной Вечери и страстей начинает словами: «возлюбив Своих сущих в мире, до *конца* (εις ♥ τέλος) возлюбил их» (Ин 13,1), что значит «до последнего», «до предела». Это же слово он употребляет в последних словах Христа на кресте: «совершилось!» (τετέλεσται) (Ин 19,30), что значит исполнилось, достигнув своей максимальной точки.

Этот встающий перед нами пример Его страдающей любви на кресте не просто показывает, чего человек может достичь собственными силами, при условии подражания Христу. Его любовь имеет творческое действие в человеке, она «трансформирует сердце и волю человека, освобождает от рабства, дарует полноту, делает, таким образом, его способным любить, что было бы абсолютно вне способностей человека, если бы он прежде не был возлюблен Им» .

Итак, Христос пришел и для того, чтобы открыть нам наш первоначальный образ и подобие Божие, в соответствии с которым мы были созданы, и сделать нас способными его реализовать. Теперь «каждый может посмотреть на Него, на материальность Его тела, исполненного Божеством, в котором живет Божество, и увидеть себя таким, каким оно призвано быть: себя во славе, себя уже таким, каким станет, когда Бог будет все во всем (1Кор 15,28)».

2.3. Обожение как плод усыновления и лицезрение как жизненный обмен.

Тезис: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом», в той или другой форме можно встретить у всех Отцов Церкви. Причем даже противники из арианского лагеря не перечили тому, что «обожение» - это конечная цель всех искупительных деяний Божиих. Василий Великий говорит, что это наивысшее, что можно пожелать. И в Древней Церкви разногласий не было относительно того, что обожение – это цель Божественного замысла. Но, как видно из аргумента Отцов, дать его может лишь тот, кто Сам является Богом.

Если обожение может дать только Бог, то ясно, что сам человек достичь этого наивысшего своего устремления не может. Обожение это плод благодати. Св. Максим Исповедник в своем письме к Фалассию так говорит об этом: «Ибо ничто тварное по природе своей не производит обожения, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно восприимчивости сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным Светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим собственные пределы».

В упоминавшемся уже послании Апостол Петр говорит, что человек призван сделаться причастником Божеского естества (ср. 2Петр 1,4). В данной части необходимо разобраться, в чем заключается обожение человека, если это прямое его предназначение. Здесь следует оговориться, что обожение не приводит человека к сущностной идентичности Богу, онтологическая разница между человеком и Богом остается навсегда, это тоже неустанно подчеркивают Отцы. Но в то же время, тварность человека истолковывается не как его радикальная конечность, а как свойственная человеку открытость к причастности к жизни Самого Бога, ибо Бог соделал человека образом Своего вечного бытия (ср. Прем 2,23). Как говорит кардинал Шёнборн: «тесная переплетенность Богоподобия и обожения разъясняет нам, что обожение, по сути, есть реализация Богоподобия, когда человек приобретает черты Божественного сходства, уподобления Ему».

Связь обожения с таинствами, особенно крещением, очень тесная (ср. Кол 2, 9-12), об этом говорили такие Отцы как Ириней, Григорий Нисский, Августин, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др. Крещение называется «вратами жизни в Духе», в нем мы «возрождаемся как сыны Божии» (ККЦ 1213).

Если вспомним, во время Крещения на Иордане раздался голос Отца: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3, 17 и пар.). И этот же голос Отца мы слышим во время Преображения Иисуса: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте» (Мк 9,7 и пар.).

По словам Шёнборна, наиболее ясное толкование понятие *обожение* ($\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\sigma\iota\varsigma$ - боготворение) получило тогда, когда оно было отождествлено с понятием *усыновления* ($\upsilon\iota\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\sigma\iota\varsigma$ – сынотворение): «Во Св. Духе Логос прославляет творение, поскольку Он приводит его к Отцу посредством обожения и принятия (человека) в сыновство ($\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\omega\acute{\nu}$ καί:· $\upsilon\iota\omicron\pi\omicron\iota\omega\acute{\nu}$)».

Эту идею Отцы Церкви черпают у апостола Павла (ср. Галл 4,4-5): Сын – это тот, в ком Бог сотворил Свою обитель, это «местопребывание» божественного. По словам того же апостола Святой Дух ведет нас к Отцу в Иисусе Христе, делая нас «составляющими одно тело» (ср. Еф 3,6).

На горе преображения Христос явил Свою славу в окружении Илии и Моисея. Если вспомним Моисея, сходящего с горы после общения с Богом, его лицо сияло светом. Апостол Иоанн, называя Сына Божия Светом, говорит: «был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (...) тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин 1, 9-12). Тот же Апостол в другом месте говорит, что мы уже являемся детьми Божьими (ср. 1Ин 3,2), т.е. речь идет об усыновлении, уже дарованном нам во Христе, которое, в свою очередь, через веру и христианскую жизнь приводит нас в полноту общения с Богом и с братьями.

Греческие отцы говорили об обожении как о процессе, который начинается в крещении и продолжается вплоть до достижения своего полного осуществления в воскресении в последний день. Этот процесс включает и «очищение образа Божия» (что подразумевает возрастание в духовной жизни посредством участия в таинствах), усыновление и постепенное вселение Пресвятой Троицы в душу и сердце человека.

Дары непреходящего бытия и неразрушимости – бессмертие и нетление – считаются дарами благодати. Благодать же эта была условно дана человеку в сотворении, но в результате греха была потеряна и может быть возобновлена лишь в эсхатологическом порядке, в качестве божественного лицезрения в нетленной плоти. Этот процесс гарантирован человеку именно воплощением Слова, которое нашу плоть приняло, т.е. ту же материю, ставшую после Его смерти и воскресения местом сияния славы Божией.

Согласно Иринею, судьба каждой плоти – сиять славой Отца. И возможно это через плоть Христа, незапятнанную грехом, которая осталась девственной и в примирении не нуждается. Именно она примирила нас с Отцом и открыла нам Божественное лицезрение. Поскольку человек не может видеть Бога, во Христе Бог допускает это, дает Себя полностью познать.

Такие глаголы как *знать*, *познать* – в Библии подразумевают жизненный обмен. Для иудейской ментальности было очевидно, что жизнь является самой высокой ценностью, потому что является местом причастности человека Богу. Таким образом, под лицезрением следует понимать не столько созерцание,

сколько жизнь с Богом. Такое лицезрение производит подобие, жизненный обмен, общаясь с Христом на земле, мы становимся похожими на Него. Мы становимся как Он в Его человеческой природе. Ириной об этом говорит такими словами: «Подобно как те, которые видят свет, пребывают во свете и они причастны его сиянию, те, которые видят Бога, пребывают в Боге и причастны Его сиянию. Сияние Бога оживотворяет! Поэтому те, кто видят Бога, причастны жизни!».

Апостол Иоанн далее в своем послании говорит, что «еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему [Богу], потому что увидим Его, как Он есть» (ср. 1Ин 3,2). Такое божественное лицезрение, которое в полноте осуществится только на небесах, имеет свое начало уже здесь на земле. Оно является своего рода залогом, который в эсхатологическом порядке приводит человека в нетление. Этот процесс обожения, который мы синтетически здесь попытались представить, является чистым даром, благодатью, что можно кратко выразить такими словами: «Дух делает человека сыном, Сын ведет его к Отцу и Отец дарует ему нетление».

2.4. Категория красоты.

Для дальнейших рассуждений необходимо рассмотреть категорию красоты, момент до сих пор оставленный в стороне. Человек с современным сознанием наверняка отметит, что красота это слишком субъективное понятие, чтобы о нем можно было говорить. Но согласится с тем, что она побуждает человека познавать вкус жизни и уметь мечтать о будущем. Он также замечает, что красота сотворенного мира не может принести ему полного удовлетворения и пробуждает некую потаенную тоску. Красота – ключ к тайне и обращение к запредельному Богу. Люди натуральным образом жаждут красоты, а стало быть, человек в своей сущности был сотворен с жаждой красоты, и даже «сам является

этой жаждой, тогда как, будучи “образом Божиим” и “родом Божиим” (Деян 14,29) состоит в родстве с Богом».

Григорий Нисский говорит, что человек способен «преображаться в божественную красоту», ибо «в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости» и те, «в ком не помрачилась красота, стали подражанием Богу».

Псевдо-Дионисий Ареопагит называет Красоту одним из имен Бога, и говорит, что оно соответствует человеку, так как «человек был сформирован по первообразу (ἀρχετύποις) красоты». В этом заключается особая задача и предназначение человека: Бог делает нас «причастниками своей собственной красоты». И здесь речь идет не только лишь о некоем внешнем приобщении прекрасному, но, также двум другим категориям Бога, неотделимо между собою связанным: добру и истине.

Тайну воплощения и явление Бога в истории необходимо понимать как проявление наивысшей красоты. Бальтазар замечает, что «Бог приходит к нам прежде всего не как Учитель (истина), и не как Искупитель, который намеревается реализовать по отношению к нам различные цели (благо), но прежде всего Он жаждет явить Себя Самого и просветить нас великолепием своей тринитарной любви». А делает Он это с абсолютным бескорыстием, которое является общей чертой истинной любви и красоты.

По отношению к человеку его свобода становления означает не безграничное самоволие, не независимость от нашей собственной природы или от Бога. Она значит «быть самим собой», т.е. приглашение стать тем, чем мы призваны быть, чем Бог возмечтал нас, чем Он призвал нас быть и становиться. Но для того, чтобы это было осуществимо, необходим был видимый образ, который Бог нам даровал в воплощении Христа. Иначе «...если бы в самом Боге не было конкретной формы, в результате имело бы место то же самое, что неизбежно случается во всех нехристианских мистиках, где то, что конечное, поглощается бесконечным, а то, что другое, иное, заглушается идентичностью».

Ссылаясь на слова апостола Павла, Бальтазар описывает восприятие Христа как преобразование, уподобление созерцающего образу созерцаемого

(ср. 2Кор, 3,18). Оно становится возможным только при условии приведения в соответствие своего существования к мере, которой является образ Христа, т.е. Христу нужно внутренне уподобиться. Это ведет к подчинению Ему всей сферы собственного «я», и до такой степени, что вместе с апостолом Павлом можно повторить: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2,20).

В восприятии являющей себя формы Бога требуется безусловное послушание. Чем с большим послушанием станет человек перед Богом, тем полнее и точнее он заметит то, что Бог перед ним открывает. Таким образом, мы становимся причастниками мудрости открывающего себя Бога. Бальтазар говорит, что уже в самой структуре творения пассивность или восприимчивость имеет первенство перед активностью. Речь идет о пассивности, которая обозначает быть активным в принятии, основой которой является готовность принимать. С красотой являющего себя Логоса может гармонировать только полная человеческая податливость, готовность быть в распоряжении. Она меняет все существование человека в пластическую материю, в которой может быть вытеснен образ Христа.

В акте восприятия, о котором идет речь, хоть акцент и стоит на видении, рассматривании, замечании, есть не малое место, как для слушания, так и для веры. Тайна не принуждает человека к послушанию, к слепой вере в то, что остается для него непонятным и абсолютно закрытым. Скорее она ему предлагается так, что он способен ее увидеть, понять, восхититься, сделать своей и пережить по-человечески.

Такую веру св. Хуан де ла Крус называет темным любовным познанием. Он говорит об этом так: «темное любовное познание, то есть вера, служит в этой жизни средством Божественного единения, подобно тому, как свет славы служит в другой жизни средством ясно видеть Бога».

Современный духовный писатель Томас Мертон, размышляя над тайной Христа, говорит, что такое любовное познание намного реальнее и ценнее обычного постижения внутренним чувством, вызванного образом Христа в воображении. Это прямое действие благодати, рождающей в наших сердцах любовь, или другими словами Его прикосновение к нашей душе Своею

любовью. Это воздействует на нас гораздо глубже и непосредственней, чем материальные предметы на органы чувств. Любовь Бога должна очистить и преобразить нас в Него. И здесь человек должен дать первенство тайне, которая его безмерно перерастает. Вся субъективная реальность должна уступить место, чтобы Бог, воплощаясь, мог явить себя так, как Он сам этого хочет.

2.5. Роль Святого Духа в обожении.

В этой части лишь очень кратко будет оговорено значение Святого Духа в процессе обожения. Выше уже говорилось, что обожение это плод благодати.

Ириной называет благодать проникновением человека Духом, тем Духом, который снизошел на Христа во время Крещения, и окончательно в Воскресении. «Когда плоть полностью обожена, она становится обоживающей, способной передавать братьям Духа, полученного в помазании на Иордане».

Иисус на празднике Кущей произносит такие слова: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин 7,38). Евангелист Иоанн комментируя эти слова, говорит, что это Иисус сказал о Святом Духе, Которого должны были принять верующие в Него, после прославления Иисуса (ср. Ин 7,39). Моментом прославления для Иоанна, как известно, была крестная смерть Иисуса, т.е. максимальный момент самоопустошения Бога. Все погребаящиеся со Христом в Его смерть, рождаются посредством Святого Духа. Как уже рассматривалось выше, в предыдущих частях, таковое рождение имеет двойное значение: на уровне телесной жизни оно приносит нетление, что осуществится в воскресении, и на уровне духовной жизни дает усыновление.

Кроме того, как на уровне телесной, так и на уровне духовной жизни мы призваны стать причастными Божией красоте. Наша красота зависит от того, как мы воспринимаем Дух. Святой Кирилл Александрийский об этой причастности Божией красоте говорит такими словами: «Сущностью Духа, является быть Духом Красоты, формой форм; именно в Духе участвуем в красоте Божьей природы».

Восточное богословие, говоря об обожении, божественный свет, который видели ученики на горе Преображения, а так же многие святые во время молитвы, отождествляет с «нетварными Божественными энергиями». Это не физический или сотворенный свет, и не некий свет разума. С присущей ему катафатичностью, восточное богословие говорит, что, будучи божественными, эти энергии превышают всякую способность человека описать их словами. Поскольку этот божественный свет не является физическим, он может быть увиден человеком, его «собственными физическими глазами», только при условии, что его чувства будут преображены божественной благодатью. Этот свет человек видит не естественными средствами восприятия, но силой Святого Духа, которая действует в человеке. В силу этого восточное богословие более сосредоточено на постепенном просветлении мира «божественными энергиями» на его внутреннем преобразовании в Царствие Божие, на стяжании Царствия Божия. Сильный акцент, поэтому делается на освящении и благословлении.

Согласно западному богословию, поскольку оно направлено более на Бога как на высшее Благо, человек предназначен к блаженству, он стремится к благодати блаженного видения. Поэтому появляется учительский и моральный акцент, оправдание рассматривается в перспективе искупления от грехов, и есть определенная сосредоточенность на покорении этого мира.

Но как западное, так и восточное богословие, настаивают на том, что любовь Бога не допускает никакой, даже самой маленькой дистанции между Богом и человеком. В энциклике «*Mistici Corporis*» Папа Пий XII развивает учение об «обитании» Бога в человеке, которое обычно называют «благодатью несотворенной», что очень сильно перекликается с восточным взглядом. Папа, цитируя своего предшественника Льва XIII, говорит: «что нужно обращать наши взоры к видению блаженства, в котором этот мистический союз [со Христом и пребывание в нас Святого Духа] найдет свое завершение и полноту на небесах», и далее он говорит: «этот восхитительный союз, который называют “обитанием” (*inhabitatio*) только условиями и состоянием отличается от того, которым Бог обнимает своих избранных, делая их блаженными» (ХВ 653).

Итак, подытоживая вышеприведенные рассуждения, можно заключить следующее: Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Плодами этого подобия, к которому человек должен придти, являются бессмертие и нетленность, утраченные человеком в результате грехопадения, повлекшем также за собою утрату внутреннего единства. Осуществление этого подобия было бы для нас неосуществимо без Воплощения Христа и Его Пасхи, в которой Он проявил вершину Своей любви. Теперь же человек может обрести подобие Божие и вернуться к внутреннему единству через созерцание Бога и подражание земной жизни Иисуса, что осуществляется не собственными лишь усилиями, но силой Святого Духа. Этот путь, берущий свое начало в крещении, который является путем усыновления, ярчайшим образом был выражен в событии Преображения, поскольку оно открывает человеку замысел Бога о нем и являет собой предвкушение будущих благ.

Глава III. Призвание материального мира к преобразению. Искусство как одна из форм преобразования материи.

3.1 Христос и тварный мир.

Картина будет не полной, если из рассуждения на данную тему исключить остальной тварный мир.

Говоря о мире, Библия часто определяет его выражением «небо и земля» (ср. Быт 1,1). И здесь нужно вновь подчеркнуть двойной характер сотворенного мира. Он, прежде всего, стал отделен (в смысле различения) от Единого Бога; между Богом и человеком существует пропасть выраженная словом «сотворить», т.е. только Бог безначален и не нуждается ни в каком воздействии извне, чтобы быть. С другой стороны, творческая деятельность объясняет прямую зависимость мира от Бога, Который «сказал, - и сделалось; повелел, - и явилось» (Пс 33,6-9).

Кроме того, если вновь обратиться к Священному Писанию, в описании сотворения мира глагол *творить* (*bara*), употреблен в несовершенном виде, в форме, которая говорит о длительном процессе, требующем непрестанных усилий – мир был сотворен, сотворяем, и будет сотворяем вплоть до своего завершения.

Вслед за мыслью Иринея Лионского, о том, что воплощение открывает смысл творения независимо от греха, так же Дунс Скот утверждает, что Бог стал человеком в Иисусе из любви, а не из-за человеческого греха. Бог желал выразить Себя в твари, которая была бы в высшей степени совершенна и совершеннейшим образом любила бы Бога. Т.е. можно сказать, что божественное желание воплотиться было частью всеобщего плана.

Если во времена схоластики Фома Аквинский делает акцент на материальной и формальной причине творения, то Дунс Скот подчеркивает целевую причину в качестве определяющей в деятельности Творца. Все в творении связано с целью, выраженной во Христе. Христос есть смысл и образец творения, и каждая тварь, в некоем смысле, создана по образу Христа. Писание

только человека именуется «по образу Божию». Но в силу того, что творение имеет своим центром воплощение, каждый лист, солнечный луч, облако, плод, животное, есть явное выражение Слова Божия в любви, «всякое творение несет в себе некое подобие Бога» (ККЦ 41). Когда Иисус приходит как воплощение Бога, имеется полное соответствие, ибо все было создано, чтобы напоминать об Иисусе Христе.

Этой идее, что все творение является «христоформой», можно найти параллель в проповеди на Воскресение Бонавентуры, где он пишет, что в преображении Христос разделяет существование со всеми вещами: с камнями Он разделяет существование; с растениями – жизнь; с животными – ощущения; а с ангелами – ум. Бонавентура пишет, что «Христос заключает в Себе нечто от каждой твари». Полнота распятого и прославленного Воплощенного Слова включает в себя все творение. Поэтому Дунс Скот также считал, что все творение должно преобразиться в общение любви, центром которого является Христос.

Такой взгляд показывает, что в природе нет ничего случайного или избыточного, бесполезного или ничтожного. Всякая сотворенная вещь, сколь мала или по-видимости незначительна она бы ни была, бесценна, ибо изображает Бога своим собственным уникальным бытием. К тому же, чем разнообразнее все творение, тем большую славу приносит оно Богу. Это подчеркнутое индивидуальное значение тварных вещей учит нас людей очень внимательно и осторожно следить за тем, чем являются и что являют вещи. Это призывает искать истинную суть всего существующего, чтобы находиться с ним в правильных отношениях.

Мир, вышедший из Божьих рук, являет Его благость. Но было бы не справедливо понимать вышеприведенные рассуждения, как умаление искупительного характера Воплощения. Если обратим внимание на псалом 136, в нем ясно видно, что в иудейской ментальности два великих события – сотворение мира и освобождение Израиля – совмещаются. Бог сотворил мир и хранит Израиль по той же самой причине, из-за Своей любви: «ибо вовек милость Его».

Для грешного человека, замешанного в собственную трагедию, мир выражает так же гнев Бога, Его справедливость, орудием Которого он оказывается (ср. Быт 3,17). Следует учитывать, что после грехопадения именно в этом двойном измерении мир вступает в историю спасения, и набирает религиозное значение (ср. Прем 11,5-14). Та же самая реальность для одних становится благословением, для других же проклятием. Христиане по отношению к миру находятся в сложной ситуации, в которой находился и Христос во время своей земной жизни. Они не от мира сего (ср. Ин 15,19; 17,16), но в мире (ср. Ин 17,11), их оторванность от злого мира оставляет целостным позитивное знание по отношению к миру, ожидающему искупления (ср. 1Кор 5,10).

Апостол Павел напоминает, что судьба вселенной зависит от человека. Вселенная покорилась тленности не добровольно, но по причине отказа человека вступить в сыновнее отношение с Богом. Поэтому она ждет освобождения от тления, принятия спасения со стороны человека (ср. Рим 8, 19-23). Со спасением нашего тела, с отображения в нашем теле славы Сына Божия тесно связано спасение всей вселенной. Иоанн Златоуст говорит об этом так: «если творение много из-за нас страдало, это не было тщетным, ибо через человека оно вновь обретет нетление».

Речь идет не только о воскресении мертвых, преобразении тела, но и об освобождении всей вселенной от тления, преобразении всякой реальности, связанной с телом в замысле Творца. В этом полнота спасения. Сотворенная во Христе и через Него, искупленная Им, вселенная – не случайное нагромождение материи, а «космос», что значит порядок. Человек должен обнаружить во вселенной этот порядок, следовать ему и довести его до совершенства. Поэтому настоящая жизнь является подготовкой будущего века. Мир не совершенен и именно человеку принадлежит задание привести его к совершенству собственным трудом, подчиняя его себе и ставя на нем свою печать.

Здесь следует дать правильную оценку роли человеческих усилий в деле спасения. Современный человек часто возлагает все свои надежды на прогресс. Вера в технический прогресс так захватила разум человека, что она стала верой в

достижение Царства Небесного здесь на земле. Но в итоге это привело к глубокому кризису – ядерному, экологическому. Прогресс не может ускорить, либо как-то обусловить пришествие Царствия Божия, он играет позитивную роль до тех пор, пока соответствует воле Творца. Второй Ватиканский Собор говорит так: «технический прогресс может предоставить лишь некоторую материальную базу для развития человека, однако сам по себе он отнюдь не способен осуществить это развитие» (GS 35).

«Мы не знаем ни времени завершения земли и человечества, ни того, каким образом должно произойти преобразование вселенной» (GS 39). Но следует помнить, что ожидание новой земли должно не ослаблять, но побуждать заботу о возделывании этой земли. Бог хочет гармонического обогащения человека и природы. Человек, добывая средства к жизни для себя, своей семьи, осуществляя свою деятельность так, что она идет на пользу обществу, «своим трудом продолжает дело Творца», он способствует осуществлению «Божественного замысла в истории» (GS 34).

Во Христе нам явлен образ того, кем мы можем стать, к чему мы предназначены. Его воскресение всему творению являет общение жизни, которое Бог для творения хочет. Воскресение – это новое творение, не идентичное первому творению – *ex nihilo*, но творение, которое подразумевает некое преобразование. Окончательно оно осуществится только в эсхатоне. Но подготавливаем к этому «почву» мы уже здесь на земле, в этом даже наша обязанность. Поэтому так важно событие преобразования Христа, которое дарует направление, и укрепление в том труде, который Бог на нас возлагает, а также дает предвкушение результата.

3.2. Человек и труд.

Руиз де ла Пеня в человеческом труде выделяет четыре его измерения: природно-биологическое, личностное, социальное и преобразующее реальность или творческое. Рассмотрим природу труда, ориентируясь на такое разделение.

Труд сам в себе – это сотрудничество человека с Богом в совершенствовании видимого творения (ср. ККЦ 378). Иринеи Лионский говорит, что «своим трудом и трудолюбием человек, причастный божественному мастерству и божественной мудрости, делает еще прекраснее сотворенный мир, космос, уже упорядоченный Отцом».

В «деле шести дней» Бог явил себя как ремесленник (τεχνίτης), работник (δημιουργός). Таким образом, человек через свой труд входит в отношение с Богом, ибо сотрудничает с Его творческим действием, действием Божьего провидения в мире.

С биологической точки зрения человек сотворен как существо несовершенное, он вынужден приспосабливаться к любой среде. У человека нет инстинктов в той мере, как ими обладают животные. Человек вынужден посредством труда приобретать то, чего ему не хватает. В этом смысле, он является больше продуктом культуры, чем природной данностью. Он должен учиться, и в итоге этого процесса он овладевает определенными видами деятельности и специализируется в каком-либо одном. Работа является благом человеческой природы. Посредством ее человек преобразует не только земную природу, приспособляя ее к своим нуждам, но еще более, реализует себя самого как человека, «становится более человеком».

Человек, трудясь, осуществляет свое призвание быть образом Божиим. Через свой труд он способен уподобиться Богу Творцу. Именно в труде человек реализует свою личностную, неповторимую природу, ибо «человек, когда трудится, не только изменяет среду и общество, но и совершенствует самого себя».

Однако человек должен работать в согласии с волей Божьей, в противном случае его труд переменится в пустое занятие и станет причиной падения. Фома Шпидлик говорит, что человек призван к поиску мысли Божьей, вписанной в заповедь. Ссылаясь на Василия Великого, он пишет так: «премудрость Бога состоит в постоянном присутствии мысли Бога в Его творении, мудрость человека состоит в постоянной мысли о Божественном замысле во всяком деле».

Т.е. мудрость человека состоит в том, чтобы во всякой своей деятельности никогда не забывать о Боге.

Мы уже не раз вспоминали личность Моисея. Этот человек, созерцавший на святой горе божественные тайны, удивительным образом в этом творческом измерении уподобился своему Творцу. Руководящим принципом всех его трудов было послушание, которое не однократно отмечается в тексте (ср. Исх 39,42; 40,16). Если проанализировать тексты Писания, можно найти очень много соответствия: Бог увидел все, что было сделано исполненным благолепия (ср. Быт 1,31) – Моисей также увидел всю работу, соответствующей замыслу Бога (ср. Исх 39, 43). Бог закончил творение (ср. Быт 2,2) – Моисей окончил строительство (ср. Исх 40,33). Бог благословил седьмой день и освятил его (ср. Быт 2, 3) – Моисей благословил весь народ (ср. Исх 39, 43). Заключительное дело Бога и заключительное дело Моисея одинаково – это благословение.

В своем личностном измерении труд, согласно замыслу Бога, также должен приносить и удовлетворение, радость. Человек призван уподобляться Богу не только в труде но и в отдыхе, как и Сам Господь явил свое творческое делание «как в виде Труда, так и в виде Отдыха». Лука, говоря о Преображении, уточняет, что оно совершилось на восьмой день (ср. Лк 9,28). Это относит нас к восьмому дню – дню Воскресения. Будучи и «первым днем», день Воскресения Христова напоминает первое творение. Как «восьмой день», он означает новое творение, начатое с Воскресением Христа. (...) и возвещает вечный покой человека в Боге» (ККЦ 2174-2175).

Но сегодня человек часто вынужден выполнять то, что необходимо, то, что оплачивается, а не то, что ему нравится и приносит удовлетворение. Поэтому так же часто у него растет апатия, усталость, неуверенность и вместо того, чтобы положительно влиять на общество, на сотрудничество людей, труд направлен на соперничество, борьбу. Более погружаясь в мир техники, человек все больше теряет связь с живой природой, с источником, который возводит его к трансцендентному.

После грехопадения труд в этом мире оказывается и наказанием (ср. Быт 3,17). Но это наказание, связанное с тяжелой работой, так же является благом,

искупительным лекарством, умиряющим страсти. Человек вставая перед такой реальностью, осознает, что он не Творец, но только творение. Иисус Христос, Воплощенное Слово, Сам был тружеником и ремесленником (ср. Мк 6,3). Он пройдя через смерть на Кресте, воскрес и вернулся к Своим ученикам, облеченный всей мощью Святого Духа. Поэтому человек, перенося тяготы труда в единении с Иисусом, некоторым образом сотрудничает с Сыном Божиим в Его искупительном деле. Он проявляет себя как ученик Христа, ежедневно неся свой крест в том роде труда, к которому призван. Поэтому «труд может быть средством освящения и оживления земной действительности в Духе Христа» (ККЦ 2427).

3.3. Творческий аспект труда и призвание человека к освящению материи.

Выше говорилось, что труд человека имеет несколько измерений. В этой части рассмотрим подробнее творческое, или преобразующее реальность, измерение человеческого труда.

В отличие от гностицизма, Отцы Церкви твердо защищали ценность чувственно воспринимаемого мира, утверждая, что это дело Божие, сотворенное ради человека. Одни Отцы подчеркивали непосредственное восприятие умом всего сотворенного. Они говорили, что видимый мир, прежде всего, является школой душ, которая должна привести человека к познанию Бога. Другие более акцентировали эстетическое восприятие, чем интеллектуальное познание, пытаясь достичь Красоты Бога через красоту мироздания. Это подтверждает положение, что существуют два вида деятельности, в которых выражен идеальный смысл труда. Это наука и искусство.

В искусстве как нельзя лучше соединяются два аспекта труда: труд как отдых и отдых, как труд. Если вернемся к тексту из книги Бытия (ср. Быт 1,28; 2,15), то заметим, что на первых страницах Библии нет никакого слова о поте, как рассматривалось выше, усталость это последствие грехопадения. Изначально труд был задуман Богом как отдых. В искусстве так же мы можем прозревать первоначальный замысел Бога о нас – оно призвано уподобить нас Творцу,

Который творя восхищается своим творением (ср. Быт 1,31), и это восхищение приносит глубокую удовлетворенность, которая превышает все усилия. Искусство не имеет аспекта прибыли, потому что человек занимается искусством не потому, что ему это выгодно, чтобы эксплуатировать материю. Самая распространенная ошибка человека, когда он начинает жить, чтобы *иметь* (где в результате такого подхода обретается экзистенциальная пустота), а не живет, чтобы *быть*, в смысле обретения полноты и глубины своего существования.

С наукой обстоит дело таким же образом. Ее цель, если она не использована по-другому, достичь истины, а не извлекать из этого какую-либо прибыль. Ученый не изобретает законы природы и не сам создает какие-либо открытия, он их именно открывает, познает их истинное устройство. Наука является таким же творчеством, как и искусство; каждое открытие должно приводить к восхищению премудростью и гармонией всего созданного мира, а не к расчету относительно выгоды.

Конечно же, не все люди могут заниматься искусством и наукой. Но деятельность каждого человека может быть похожа на деятельность науки и искусства, потому что каждая деятельность может содержать в себе элемент творчества. «Задача каждого человека – быть художником собственной жизни».

Мы говорили, что Бог находится в непрерывном акте творения по отношению к той совокупности всех возможностей, которые Он вложил в тварный мир (ср. Быт 1,2). Над этим хаосом возможностей парит Святой Дух, и вызывает раз за разом красоту, лад, гармонию. Призвание человека, при содействии того же Духа – преобразовывать материальный мир, а по отношению к себе, все более становиться тем, кем он задуман в замысле Творца.

«Дух дышит где хочет» (Ин 3,8). Не случайно слова *дыхание* и *вдохновение* так близки. Искусство должно содействовать распространению истинной красоты, «которая станет неким эхо присутствия Духа Божиего и благодаря Ему преобразит материю, открывая умам вечную действительность».

В отличие от Бога, Который сотворяет, сообщает само бытие, выводит нечто из ничего, человек, земной творец, использует нечто уже существующее и

придает ему форму и значение. Человек стал «душою живою», когда Бог «вдохнул в него дыхание жизни» (ср. Быт 2,7). Поэтому, как «образ Божий», он тоже призван материю преобразовывать, вложить в нее дух, запечатлеть в ней его.

Работа человека творца, таким образом, располагается как бы между двумя актами дарения – вдохновения как дара свыше и завершенного произведения, которым он одаряет мир. Человек, становится как бы мостом (*pons* – отсюда же слово *pontifex*), он призван усовершенствовать материю и тем самым усовершенствовать себя. В этом и священническое призвание человека. Если человек сотворен по образу Предвечного Слова – Иисуса Христа, он должен соответствовать ему в полноте. Папа Иоанн Павел II говорит об этом такими словами: «Он, рожденный от Пречистой Девы Марии, Сын плотника, каковым Его считали, Сын Бога Живого, каковым Его исповедовал Петр, пришел затем, чтобы создать из всех нас “царство священников”». И далее в апостольском обращении «Cristifideles Laici» он поясняет: «сочетавшись с Иисусом Христом, крещеные соединены с Ним и с Его жертвой в жертвенном принесении самих себя и всей своей деятельности» Отцу в Духе.

Для более яркого выражения этой мысли, будет уместным привести толкование одного из раввинов, Рабби Суссии, на отрывок Священного Писания о гостеприимстве Авраама, описывающего служение праотца вкушающим пищу мужам (ангелам?) (ср. Быт 18,1-8). Рабби говорит: «Человек стоит возле ангелов потому, что знает намерение, освящающее пищу, в то время как те его не знают. Авраам низвел на ангелов, которые не способны вкушать пищу, намерение, посредством которого только он способен посвятить эту пищу Богу. Каждое естественное действие, если оно освящено, приводит к Богу. Природа нуждается в человеке, потому, что он может исполнить в ней то, что не может исполнить никакой ангел: освятить ее».

Эдит Штайн в своем исследовании о св. Иоанне Креста писала так: «Для творческой природы естественно преобразовывать то, что воздействует на нее внутренне, в образ, требующий внешнего выражения. “Образ” здесь не ограничен рамками “видимого” изобразительного искусства; под ним

понимается любое произведение искусства, в том числе поэтическое и музыкальное. Оно одновременно является “картиной”, отображающей что-либо, и “произведением”, как чем-то созданным, внутренне завершенным, вписанным в собственный маленький мир. Каждое настоящее произведение искусства, кроме того, является символом, невзирая на то, стремился к этому автор, “реалист” он или “символист”. (...) Понятое таким образом, всякое настоящее искусство становится откровением и всякое творчество – священным служением».

3.4. Связь искусства и религиозного опыта.

Искусство является своего рода мостом, ведущим к религиозному опыту, оно способно приводить к тому, чтобы духовная, невидимая Божия действительность становилась воспринимаемой и притягательной. Мы уже говорили, что в Боге, такие категории как красота, истина и благо – совмещаются. Папа Иоанн Павел II поэтому говорит, что красоту можно назвать зримым выражением блага, так же, как благо – метафизическим условием красоты. В этом смысле оба вида мастерства – нравственное и художественное, глубоко взаимообусловлены.

Красота очень тесно связана с формой (*forma*), видом (*species*). Характерной чертой этой формы является целостность и гармония. Форма эта открывается человеку в своей специфической красоте и может являться предметом созерцания. Она обладает видимой внешней стороной, под которой скрывается внутренняя глубина и, эти два измерения не возможно разделить. Благодаря этой форме красота может быть зафиксирована материально, видимо, и ее можно оценить как гармонию и закон бытия. Форма красива исключительно из-за ее тесной связи с глубиной, которую она приоткрывает и, которая, если ее взять абстрактно, саму в себе, оставалась бы неуловимой и невидимой. Видимая форма отсылает к невидимой глубине, являет ее, хотя в то же время прикрывает ее и прячет.

Эту форму делает драгоценной и достойной любви свет, который не падает на форму сверху, или снаружи, но пробивается изнутри, т.е. исходит из ее

глубины. Фома Аквинский этот свет (*claritas* – ясность) выделяет как один из критериев прекрасного. *Claritas* тел, достигнувших блаженства, - это то же сияние души во славе, только в физическом аспекте; *claritas* преображенного Христова тела, говорит он, *redundat ab anima* (проистекает из ясности души). Видимая форма и внутренний свет в красоте образуют одно целое.

Для Фомы Аквинского эстетическое видение – это не мгновенная интуиция, а размышление о вещи. После многотрудного процесса постижения разум наслаждается картиной порядка и целостности. Такая радость созерцания далека от вожделения. Вещи нравятся видом, потому, что завоеваны благодаря этому усилию, и доставляют наслаждение, когда усилие завершается. Искусство, таким образом, (возводимое к греч. αρετή – доблесть, добродетель) основано на двух принципах: познавательном и творческом, деятельном, предполагающем осязаемый результат.

На Руси того же средневековья философствование осуществлялось в формах иконописания, принимающих на себя дополнительную нагрузку даже в сравнении с иконописанием византийским, более богатым, но менее сосредоточенным. Русский мастер ищет опору добродетели, благу, добру – не в трактатах, а в иконах; не в рассуждениях и доказательствах – а в зримых явлениях красоты.

Об иконописце Андрее Рублеве и Данииле Черном упоминается следующее: «В праздничные дни, когда Андрей и Даниил не работали, они подолгу сосредоточенно созерцали почитаемые иконы; (...) неотступно изучая их, они устремляли свой дух и ум к невещественному божественному свету (...) божественной радости и светлости исполнялись (...) Ради этого Владыка Христос их прославил и в конечный час смертный».

Комментируя этот фрагмент, Сергей Аверинцев пишет, что это не данные к биографии Рублева, но ответ на вопрос, что есть иконописец и что есть икона. Смотреть на иконы, сидя «на седалищах», не творя метаний, не вычитывая молитв, это не любование, но высокий подвиг, достойный прославления «в конечный час смертный». Это созерцание Божественной Красоты, опыт глубокой смиренной молитвы, преображение.

Можно привести также пример святости западного иконописца в эту же самую эпоху, современную Рублеву. Джорджо Вазари описывая биографию фра Джованни Фьезоле, которого мы называем Беато Анджелико, рисует запоминающийся образ набожного художника, служащего своей кистью своей вере и ведущего примерную монашескую жизнь. Этот путь приобщения Божественной Красоте проходит через стяжание добродетелей.

Великий мастер эпохи Возрождения Микеланджело свидетельствует: «Художнику, чтобы отчасти приблизиться к образу Господа нашего, недостаточно быть мастером в полной мере искусственным. Я со своей стороны, считаю, что он должен быть человеком в своей жизни безупречным и даже святым, насколько это возможно, чтобы Дух Святой мог вдохновлять его».

Второй Ватиканский Собор, выделяя среди изящных искусств религиозное искусство, называет священное искусство его вершиной. Оно по своей природе «обращено к бесконечной Божественной красоте», которая тем или иным образом находит свое выражение в человеческих произведениях искусства. Эти произведения, посвященные Богу, в высшей степени способствуют обращению к Нему человеческих душ (ср. SC 122). Таким образом, видим, что это взаимный процесс: человек, освящая материю, сам удостоивается освящения.

3.5. Икона – свидетель преображения.

В священном искусстве его форма должна соответствовать его призванию, отражать и прославлять трансцендентную тайну Бога. Оно призвано являть нам невидимую красоту истины и любви, которая нам явилась во Христе, ибо в Нем «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2,8) (ср. ККЦ 2502).

В данной заключительной части, мы не будем углубляться во все богословские споры, по поводу правомочности либо неправомочности материальными средствами изобразить невидимого Бога. Ее задачей будет лишь кратко представить саму природу иконы, ее смысл и место в жизни человека.

Даже самые любимые из учеников Христа лишь один раз перед Его страданиями и смертью увидели Иисуса в Его прославленной, обоженой человеческой природе – на горе Преображения. Но Церковь «имеет “очи, чтобы видеть” так же как “уши, чтобы слышать”». Поэтому она слышит слово Божие, провозглашаемое в Евангелии, которое написано человеческим словом; и видит Божество Христа, Бога-Человека в Его славе, очами веры.

Папа Иоанн Павел II говорит, что в определенном смысле «икона есть род таинства», потому, что в ней вновь и вновь становится реально присутствующим тайна Слова, ставшего плотью; а человек, равно как творец, так и участник – «радуется зримостью Невидимого».

В будущем веке, как знаем, верные узрят Бога лицом к лицу (ср. 1Кор 13,12). Икона же – уже является началом этого созерцания. Она делает возможной встречу взглядов, и, в данном случае, на меня смотрят даже больше, чем смотрю я. Больше потому, что за мною следует взгляд святости, взгляд, находящийся по ту сторону смерти. Это взгляд Воскресшего, который влечет нас за собою, взгляд, который пробуждает во мне мое собственное воскресение и образ Божий, и призывает к свободе и любви.

Таково великое призвание художника, иконописца, преображая материю: дерево, ткань, минералы, из которых производят краски, вкладывая дух в свое произведение, свидетельствовать об истине, являть саму Истину, делать ее видимой.

Во Христе природа человека получила призыв и возможность уподобиться Божией любви. Именно в любви осуществляется совершенное «сотрудничество» Бога и человека, и именно любовь делает нас способными к такому «со-трудничеству». На иконе Бог становится видимым для наших очей, через нее мы вступаем в связь с любовью Божией и достигаем уподобления Богу. Сами становимся иконой Божией

На иконе также запечатлен преображенный благодатью образ святого. Она представляет нам человека, в котором реально пребывает пополюющая страсти и все освящающая благодать Духа Святого. Поэтому плоть его изображается существенно иной, чем обычная тленная плоть человека.

Святой, который предстоит нашему взору, становится эсхатологическим знаком страдания Христа и Его славы. Он несет в себе более тайну, нежели внешний успех. Святость становится силой собирания тела Христа, двигателем преобразования мира. Святой свидетельствует о неустанном прославлении Бога своей жизнью и творчеством. Его путь – это путь восхождения человека, процесс обратный его падению, начало освобождения мира от беспорядка и тления, ибо обожение достигнутое святым, это начало преобразования всего мира.

«Настоящее священное искусство ведет человека к поклонению, молитве и любви к Богу Творцу и Спасителю, Святому и Освящающему» (ККЦ 2502), т.е. Богу Единому в Троице. Таким образом, икона, хотя сама является произведением человеческих рук, она также есть и путь, и одно из средств достижения этого освящения; она является самой молитвой. Итак, можно закончить эту работу теми же словами, которые прозвучали в ее начале: именно такая молитва является условием, предшествующим каждому откровению, она помогает взобраться на духовную гору, на которой и происходит тайна преобразования человека и мира.

Заключение.

Великий польский поэт Циприан Норвид писал:

*На то и красота, чтоб восхищать
к труду – а труд, чтобы воскреснуть.*

В этих двух строчках удивительно содержится весь синтез того, о чем мы пытались размышлять в данной работе. Человек и мир имеют один и тот же источник происхождения – Бога Творца. Бог не может творить что-либо иначе как прекрасным, исполненным красоты, гармонии и премудрости, ибо Он Сам является Красотой и Премудростью. В этом смысле Он делится своим бытием,

черпая вдохновение для творения из Своего Образа. Тем не менее, имея одинаковое происхождение, человек и мир имеют разное предназначение. Мир призван быть средой реализации человека, он своей красотой должен относить человека к Вечной Красоте, Которая, в свою очередь, будет его «восхищать к труду» преображения. Человек же призван к возделыванию, сотворчеству, чтобы посредством этого труда приводить окружающий мир и себя к совершенству, преображению во славу воскресения. Его задача - придти в соответствие с образом, согласно которому он был сотворен.

На событие Преображения не возможно смотреть только как на сам факт изменения Христом своего вида, явления себя во славе перед учениками. Оно включает в себя гораздо больше, весь путь: распознания во Христе Сына Божия, личного ответа на вопрос кем Он для меня является; это путь восхождения на гору, требующий усилий, который для многих мистиков стал образом, описывающим их внутренний, духовный опыт соединения с Богом. Это сам момент преображения, живой опыт действия благодати, дающий предвкушение будущих благ. Но это так же и спуск с горы, как послание с миссией, возвращение в прежнюю реальность, но только с силой обновленного духа, которая преображает весь окружающий нас мир, по образу «увиденному на горе».

Реализовать это может человек, соотнося всю свою жизнь с жизнью во Христе, что требует не малого самоотречения от человека. Этот аспект остался упущенным в данной работе. Справедливо было бы задать вопрос, почему Красота в этом мире не царствует, если во Христе нам была явлена вершина любви и красоты. По словам архимандрита Зинова, Красота в этом мире вслед за Христом проходит путь своего распятия (*Беседы иконописца*, Санкт-Петербург, 2003, С. 45). Она – Красота крестная. Св. Франциск Асизский удостоился постичь эту тайну, поэтому на горе Алверне он преобразился именно в такой образ, образ Распятого. В. Лосский, писал так: «Человек сотворенный по образу Божию, способен явить Бога в той мере, в какой его природа позволила проникнуть себя обожествляющей благодати» (В. Лосский, *«По образу и*

подобию Божию», Москва, 1996г.). Возможно, этот вопрос требует дополнительного исследования.

Восстановление, которое нам обещано и которое мы ждем, уже началось во Христе. Оно развивается ниспосланием Святого Духа и через Него продолжается в Церкви. В ней «благодаря вере мы научаемся также и смыслу нашей временной жизни, до тех пор, пока, уповая на будущие блага, мы ведем к завершению дело, порученное нам Отцом в этом мире, и совершаем наше спасение (ср. Флп 2,12)» (LG 48).

Христианин, должен быть укоренен в тайнах Христа посредством молитвы, искусства искусств и науки наук. Таким путем должен идти человек, творческий человек, если он хочет стать по настоящему образом Божиим.