

НАУКОВА ЧАСТИНА

*протоієрей Володимир Сміх,
кандидат богословських наук, доцент,
доцент кафедри богослів'я та філософії
Київської православної богословської академії*

ЯКУ ПРИРОДУ ПРИЙНЯВ ІСУС ХРИСТОС? СВЯТООТЦІВСЬКИЙ ПОГЛЯД

У статті розглянуто проблему христології в контексті питання про стан прийнятої Христом людської природи, акцентовано увагу на обґрунтуванні вчення Церкви про прийняття Спасителем постгріховної Адамової природи, спираючись на святоотцівське богослів'я, осмислено святоотцівське вчення про прийнятту Христом природу в перспективі християнської сотеріології.

Ключові слова: *Ісус Христос, Спаситель, Божественна Іпостась, природа, жертва Христа, тління, гріх прародичів, смертне ество, скалічена природа, афтартодокетизм, кенозис, сотеріологія, святоотцівське передання, природні пристрасті, первородний гріх.*

*«Син Божий, прийнявши людську природу,
вступив у внутрішню єдність,
у соборність людського роду,
включаючи його гріховність.
Як людина Він став нашим братом;
як творче Слово Боже, Він є первородним
із братів, тобто не просто людиною,
як ми, а Новою людиною, другим Адамом...».*
Святійший Патріарх Філарет
[11, с. 250].

Різдво Господа та Спасителя Ісуса Христа – це історична подія, оскільки відбулась у визначений історичний період, а саме – під час правління кесаря Августа Римською імперією та царювання в Юдеї Ірода Великого. В силу історичності народження Сина Божого Ісуса Христа незаперечним є факт прийняття Христом справжньої людської природи, а це означає, що втілення не було вигадкою чи якоюсь фантазією. Однак, не зважаючи на свою історичність, ця подія не перестає залишатися таїнством. Блаженної пам'яті митрополит Рівненський і Острозький Даниїл в одному зі своїх Різдвяних послань зазначав: «Вся історія світу і людства ділиться на дві частини – до Різдва Христового та після Різдва Христового. Такий поділ – це не наслідок звичайного літочислення, яке взяло відому надію на віху для зручного відрахування років. Народження Ісуса Христа змінило весь світовий устрій,

воно внесло корективи в буття, стало актом нового творіння Всемогутнього Бога. Бо, як говорить апостол Павло, «перший чоловік Адам став душею живою, а останній Адам є дух животворчий» (1 Кор. 15: 45). Тому до Христа була ера першого Адама, чоловіка з землі, провідника тління та смерті. Ісус Христос став засновником нової ери, і, як чоловік з неба, є провідником нетління та життя вічного, родоначальником нового людства, сповненого силою духа животворчого» [4, с. 191]. Євангеліє описує Спасителя Христа як реальну особу, «якій притаманні всі властивості пересічної людини. Він народжується і росте, їсть і п'є, втомлюється і спить, тужить і радіє. Багато хто спокусився цим євангельським реалізмом і спробував сконструювати образ «історичного Христа», протиставивши його «Христу віри» або «Христу віруючих», відкинувши все чудесне й «містичне» в

Євангелії» [6, с. 112]. Однак справжній, реальний Христос пізнається нами лише тоді, коли ми приймаємо Євангеліє не як раціонально-логічну правду, а як одкровення Божественної істини.

Божественне одкровення – найперше та найголовніше джерело людського пізнання про Бога і про Христа. Втім «Писання можна трактувати по-різному: всі єресі були обґрунтовані посиланнями на Писання і цитатами з Біблії. Тому необхідний якийсь критерій правильного розуміння Біблії: таким критерієм у Церкві є Святе Передання, частиною якого є Письмо. Святе Передання містить весь багатовіковий досвід життя Церкви, відображений, окрім Письма, в діяннях і постановах про віру Вселенських соборів, у творах святих отців, у літургічній практиці» [6, с. 115].

Божому Слову загрожує небезпека бути спотвореним через людську гріховність та немочі. Це доводять всі без винятку секти. Святий Діонісій Ареопіт повчає: «Ми маємо право стверджувати, що безпосереднє споглядання умоглядного сенсу Писання, так само як і глибинне розкриття його, зрозуміле лише для тих, хто має багатолітній досвід (вивчення богослів'я), тоді як менш посвяченим пасує пізнання і вивчення лише того, що приводить до цього розуміння» [5, с. 32].

З вище зазначеного випливає, що без життєдайної сили святих отців, без їх духовних настанов неможливо засвоїти великий досвід Церкви та розкрити в собі відчуття православності. Власне святоотцівський спадок є для нас гарантією правильного розуміння важливих сотеріологічних богословських тем, а саме: тріадології, христології, антропології, есхатології тощо.

У цій статті спробуємо висвітлити проблему христології в контексті питання про стан прийнятої Христом людської природи. Незважаючи на багатство та розмаїтість напрацювань з цієї проблематики, однозначності, на жаль, у цьому питанні серед богословів не досягнуто. Тому існує нагальна потреба знову звертатись до святоотцівських джерел і в цьому цілепокладанні вбачати мету цієї скромної роботи.

Завдання дослідження – обґрунтувати на базі святоотцівського богослів'я вчення

Церкви про прийняття Спасителем постгріховної Адамової природи; осмислити і систематизувати це святоотцівське вчення в перспективі християнської сотеріології в контексті богословського усвідомлення звершеного Христом викупного подвигу.

Перед тим, як торкнутися цієї богословської проблеми по суті, хочеться процитувати розважання Вселенського патріарха Варфоломія про богослів'я: «Найперше треба відзначити, що богослів'я у Православній Церкві розглядається як дар. Це не те, що можна досягнути одним лише щирим навчанням чи науковими дослідженнями. Це не складна система інтелектуальних міркувань – монополія купки професіоналів, які працюють у бібліотеках. Богослів'ю не вчать – його досягають. Більше того: із цієї причини воно не є зібранням особистих і свавільних думок. По суті воно взагалі не може існувати поза живою і неперервною традицією... воно – плід загального усвідомлення і погодження. Не треба розуміти богослів'я як збірку непогрішних істин – із особистого чи із колективного джерела. Воно завжди походить із досвіду всієї громади – нею твориться і нею тлумачиться... Основи православного богослів'я ґрунтуються на святоотцівському переданні, на творах тих, чий прозріння і настанови визначали свідомість Церкви впродовж століть» [3, с. 110 – 111]. Отже, православне богослів'я ґрунтується на святоотцівському авторитеті, на авторитеті тих, хто особисто випробував єднання із живим Богом. Також варто зазначити, що «авторитет отців ґрунтується не на їх древності – не на історичній близькості до віку Христа та Давньої Церкви, до епохи апостолів і мучеників. Їх авторитет ґрунтується на якості їх свідчення: він пов'язаний з їх близькістю не до часів, а до віри апостолів» [3, с. 112 – 113]. Визнаючи передумовою богослів'я святоотцівське передання, повернемося до суті нашої теми.

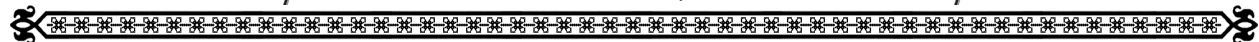
Мова йде про те, яку природу прийняв Христос? Христос втілювався у непошкоджену гріхом первозданну Адамову природу чи взяв у Свою Божественну іпостась пошкоджену гріхом, скалічену, тлінну людську природу? Прикметно, що залежно від відповіді на це запитання істотно змінюється розуміння

Христової жертви. Якщо Спаситель прийняв не спотворену гріхом природу, то що тоді звершено в цій природі, у чому жертва Христа, якщо природа свята, чиста і непорочна? В такому разі виходить, що немає що спасати, немає що зцілювати та лікувати, адже природа не пошкоджена гріхом прародичів. Якщо Слово Боже взяло спотворену гріхом людську природу, то тут відкривається абсолютно інший сенс сотеріології у зрізі Христової жертви. Адже в такому разі через страждання, хрест, смерть Син Божий зцілює пошкоджену гріхом природу, яку ніхто не міг відновити. Зрозумілою стає Його викупна жертва. З цього не важко зробити висновок, що між цими двома відповідями пролягає онтологічно-світоглядне урвище, спричиняючи два нарізно мотивованих способи розуміння жертви Христової, а як наслідок і всієї православної сотеріології.

Підтвердженням прийняття Ісусом Христом пошкодженої людської природи є слова пророка Ісаї: «Він був знехтуваний і умалений перед людьми, муж скорбот, що пізнав болісті, і ми відвертали від Нього лице своє; Він був зневажуваний, і ми ні у що ставили Його. Але Він узяв на Себе наші немочі і поніс наші хвороби; а ми думали, що Він був уражений, покараний і принижений Богом. Але Він укритий виразками був за гріхи наші і мучимий за беззаконня наші; покарання світу нашого було на Ньому, і ранами Його ми зцілилися. Усі ми блукали, як вівці, зведені були кожен на свою дорогу: і Господь поклав на Нього гріхи усіх нас. Він був мучимий, але страждав добровільно і не відкривав уст Своїх; як агнець, ведений був Він на заковання, і як агнець перед тим, хто стриже його, безмовний, так Він не відкривав уст Своїх. Від пут і суду Він був узятий; але рід Його хто пояснить? бо Він відірваний від землі живих; за злочини народу Мого перетерпів страту. Йому призначали гріб зі злочинцями, але Він похований у багатого, тому що не вчинив гріха, і не було неправди у вустах Його» (Іс. 53: 3 – 9). Те ж саме і підтверджує євангеліст Матфій: «Він узяв на Себе недуги наші і поніс хвороби» (Мф. 8: 17). У цих цитатах ми бачимо «образ Месії, Який страждає і помирає, Який приймає за Своєю волею наслідок людських гріхів. Це страждання і смерть

є на космічному рівні наслідком гріхопадіння Адама, яким визначається біблійне розуміння реалій тварного світу після гріхопадіння» [10, с. 224]. В ап. Павла читаємо: «Тому як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і з гріхом – смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, бо в ньому всі згрішили» (Рим. 5: 12). Саме тому, що «смерть перейшла на всіх людей», Ісус Христос прийняв смертне, тлінне і скалічене людство. Оскільки іншої природи просто не було. Впалий стан людини був настільки реальним, що викликав жертвну посвяту Бога (кенозис) як умову спасіння і справжнього відновлення.

Це дуже добре розуміли захисники високої христології – святі отці Церкви, – полемізуючи із єретиками афтартодокетами. Останні вчили, що людська природа Ісуса Христа не була причетна до наслідків гріха прародичів. Свідчення святого Євангелія про страсні стани людської природи Ісуса Христа афтартодокети розглядали з погляду педагогічної необхідності, а не як реальний стан. Відомий афтартодокет VI століття Юліан Галікарнаський стверджував: «Оскільки смерть і тління (φθoρα) є наслідками людського гріха, вони не могли бути властивими Ісусові, Який не грішив. Таким чином, на думку Юліана, Христос володів «нетлінним» (αφθαρτος) людством» [10, с. 226]. У своїй праці «Точний виклад православної віри» св. Іоан Дамаскин реагує на єретичні слова Юліана Галікарнаського такими словами: «Слово «тлінність» має два значення. Насамперед воно означає пасивні стани людини, яким є голод, спрага, втома, пробиття цвяхами, смерть, або розлучення душі з тілом, і тому подібне. Відповідно до цього значення слова ми називаємо тіло Господа тлінним, бо все це Він сприйняв добровільно. Але з іншого боку, «тління» означає також повне розкладання тіла на стихії, з яких воно складене, і його руйнування, яке багато хто краще називає нетлінням. Цього нетління не зазнавало тіло Господа. Як говорить пророк Давид: «Ти, Господи, не залишиш душі моєї в пеклі і не даси святому Твоєму побачити тління» (Пс. 15: 10). Тому нечестиво стверджувати, згідно з думкою божевільного Юліана і Гаяна, що тіло Господа і до воскресіння було нетлінне в першому значенні слова



«тління». Бо якби воно було нетлінне, то не було б однакове з нашою сутністю, і у такому разі те, про що говорить Євангеліє як про звершене – голод, спрага, цвяхи, пробиття ребра, смерть, – звершилося б лише примарно, а не насправді. Якщо ж (все це) звершилося примарно, то і тайна домобудівництва нашого спасіння – тільки неправда і вистава на сцені, і Господь примарно, а не справді став людиною, і ми спасенні примарно, а не насправді. Але – нехай не буде цього, – і ті, які говорять це, нехай позбудуться участі в спасінні!» [7, с. 221 – 222]. Оскільки Христос прийняв всю без винятку людську природу, то, відповідно, Йому властиві так звані «природні пристрасті», тобто постгріховні потреби, незалежні від людини та її вільного вибору. Іоан Дамаскин з цього приводу зазначає: «Ми сповідуємо також, що Христос сприйняв всі природні і непорочні пристрасті людини. Бо Він сприйняв всю людину і все, властиве людині, окрім гріха, тому що гріх не природний і не Творцем посіяний в нас, але виникає з подальшого посіву диявола в нашій свободній волі з нашої згоди і не панує над нами насильно. Природні і непорочні пристрасті – це ті, що не знаходяться у нашій владі, ті, які прийшли в людське життя внаслідок осудження за злочин. Це – голод, спрага, втома, праця, сльози, тління, ухилення від смерті, страх, передсмертна мука, від якої – піт, краплі крові, допомога ангелів ради слабкості природи і подібне, що за природою притаманне всім людям. Тому Христос все сприйняв, щоб все освятити. Він піддався спокусі й переміг, щоб нам приготувати перемогу і дати природі силу перемагати ...» [7, с. 211]. Треба зазначити, що самі по собі ці пристрасті не становлять гріха, вони – його наслідок.

Сприймавши для перемоги над смертю і сатаною смертне і скалічене тіло, Христос став справжньою людиною, а не привидом. Святий Афанасій Великий навчає: «Боже Слово прийшло особисто, щоб Йому як Отчому Образу можна було відтворити за образом створену людину. З іншого боку, знову не відбулося б це (відтворення – прот. В. С.), якби не були знищені смерть і тління. Тому Слово треба було прийняти на Себе смертне тіло, щоб Ним, нарешті, знищена була смерть і люди

знову оновились за образом. Отже, для цієї справи ніхто інший не годився, крім Отчого Образу» [2, с. 171 – 172].

Вкрай цікавою для висвітлення цієї теми є богословська думка прп. Максима Сповідника. Прп. отець розрізняє особистий гріх прародичів і наслідок їх гріха – спотворення людської природи. За вченням св. Максима Сповідника, праотець, порушивши Боже веління, скоїв два гріхи: перший, що містив у собі провину, і другий – невимушений, оскільки був спричинений першим. Перший скоєно, коли прародичі свавільно відвернулися від Бога, а другий, коли природа через це свавілля втратила безсмертя. Ось як про це говорить сам прп. Максим Сповідник: «Коли в минулі часи воління природного розуму в Адамі піддалось тлінню, то разом з ним зотліла і природа, відмовившись від благодаті нетління. Тоді виник гріх, перший і достойний осуду, тобто відвернення воління від блага у бік зла; через перший [гріх виник] і другий – перехід природи із нетління у тління, що не може викликати осуду. Адже два гріхи виникли в праотці [нашому] внаслідок порушення заповіді Божої: перший – гідний осуду, а другий, який має свою причиною перший, – осуду не може викликати; перший скоєно, коли воління свідомо відвернулося від блага, а другий, коли природа через воління мимохіть відмовляється від безсмертя. виправляючи попеременно тління і змінне єство, Господь і Бог наш сприйняв все це єство повністю, і у природі, яку сприйняв, Він також мав страсний початок, прикрашений [Ним] через воління нетлінням. Тому внаслідок страсного початку Він став за [людською] природою заради нас гріхом, не маючи добровільно вибраного гріха завдяки незмінному волінню. Цим незмінним волінням [Господь] виправив страсний початок єства, перетворивши кінець його (я маю на увазі смерть) початком преображення до нетління. І як через одну людину, яка добровільно відвернула своє воління від блага, єство всіх людей перейшло із нетління у тління, так і через одну людину, Ісуса Христа, Який не відвернув [Своє] воління від блага, відбулось для всіх людей відновлення єства із тління у нетління. Отже, Господь, не знаючи мого гріха, тобто зміни мого

воління, не сприйняв мого гріха і не став [ним], але заради мене Він став гріхом, тобто став тлінням ества, [яке виникло] через змінення мого воління, взяв [його на Себе]. Заради нас Він став за природою страсною людиною, з допомогою гріха, [який виник] через мене, знищує мій же гріх... Господь взяв [на Себе] цей осуд за мій добровільний гріх, я маю на увазі – взяв страсність, тлінність і смертність [людського] ества, став заради мене гріхом по страсності, тлінності і смертності, добровільно зодягнувся у мое осудження за природою, хоч [Сам] був неосуджений по волінню, щоб осудити мій добровільний і природний гріх і осуд. Отже,... згідно з цим міркуванням,... творити і відати гріх нічим не краще, ніж стати [гріхом]» [9, с. 110 – 112]. Таким чином, св. Максим характеризує природне падіння як гріх без про-

вини, порівнюючи його із гріхом як провинною, тобто вольовим, особистісним гріхом.

Зважаючи на вище сказане, маємо визнати: «Не тільки людська природа, але і те, що було протиприродним – наслідки гріха, – були прийняті на Себе Христом, Який, тим не менше, залишався поза первородним гріхом в силу Свого дівственненого народження» [8, с. 108]. Спаситель взяв людську спотворену природу зі всіма її немочами, Він сприйняв всю людську реальність, якою вона стала після гріхопадіння праотців, крім самого гріха. Христос був Сином того Адама, над яким панувала смерть. Господь наш Ісус Христос після гріхопадіння прародичів не звільнив людину від смерті насильним шляхом і не сотворив для боротьби з дияволом нову людину, але зробив її переможцем, прийнявши її смертну і страсну природу.

1. Біблія : книги Священного Писання Старого і Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями / [переклад Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.

2. Афанасій Великий, свт. Творіння. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2012. – Т. 1. – 368 с.

3. Варфоломей, патріарх. Приобщение к таїнству : православие в третьем тысячелетии / Всесвятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с.

4. Даниїл (Чокалюк), архієп. Різдває послання архієпископа Рівненського і Острозького Даниїла боголюбивим пастирям, чесному чернецтву та всім вірним Рівненської єпархії Української Православної Церкви Київського Патріархату // Добрий пастир / упорядники: Думенко С. П., Чокалюк С. М. – К., 2007. – С. 191 – 194.

5. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – К. : Издание христианской благотворительно-просветительной ассоциации «Путь к истине», 1991. – 392 с.

6. Іларіон (Алфеев), архієп. Таїнство віри : вступ до православного богослів'я / Архієпископ Іларіон. – 1-ше видання. – К. : АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с.

7. Іоан Дамаскин, прп. Точний виклад Православної віри / пер. на укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії ; під ред. Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступ. ст. прот. Микола Щербань]. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 294 с.

8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

9. Максим Исповедник, св. Творения / пер. с др.-греч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. – М. : Мартис, 1993. – Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. – Ч. 1. – 286 с.

10. Мейендорф И., протопресвитер. Рим – Константинополь – Москва : исторические и богословские исследования. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. – 320 с.

11. Філарет (Денисенко), патріарх. Проповіді, промови, послання, доповіді, інтерв'ю. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2007. – Т. 2. – 800 с.

