В. Лосский

**Искупление
и
обожение**

**Православное Издательство
Париж, 1953 г.**

ИСКУПЛЕНИЕ И ОБОЖЕНИЕ

§ 1. «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать богом». Эти глубокие слова, которые мы находим в первый раз у св. Иринея, * встречаются

* - - - **Против ересей, У, пред. /P.G.,t.7,col.1120/. - - - ***

и в трудах св. Афанасия,* св. Григория Богослова,** св. Григория Нисского.***

* - - - **Первое слово против ариан, гл. 54/. P.G.,t.25,col.192 B/. - - - ***

** - - - **Догматические поэмы, X, 5-9/. P.G.,t.37,col.465/. - - - ****

- - - **Большое огласительное слово, гл. 25/. P.G.,t.45,col.65 D/. - - - **

Отцы и православные богословы их будут повторять из века в век с той же настойчивостью, желая выразить в этой лапидарной фразе самую суть христианства: неизреченное снисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, - снисхождения Бога, открывающего людям путь восхождения, неограниченные горизонты соединения твари с Божеством. Нисходящий путь (**κατάβασις**) Божественного Лица Христа делает возможным для человеческих лиц восходящий путь, наше **αυτάβασις** в Духе Святом. Нужно было, чтобы добровольное уничижение, искупительный кенозис Сына Божия, имело место, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание обожения (**Θεώσις**) твари нетварной благодатью. Таким образом, искупительный подвиг Христа, или скорее, в более широком смысле, Воплощение Слова, по видимому, оказывается здесь в прямой зависимости от последней цели, поставленной перед тварью, а именно соединения ее с Богом. Если это соединение осуществляется в Божественном лице Сына, - Бога, ставшего человеком, - то нужно, чтобы оно осуществлялось и в каждом человеческом лице, нужно, чтобы каждый из нас, в свою очередь, стал богом по благодати, или «причастником божественного естества», по выражению св. апостола Петра (II,1, 4).

Поскольку Воплощение Слова, по учению Отцов, оказывается столь тесно связанным с нашим конечным обожением, можно было бы себя спросить, имело ли бы оно место в том случае, если бы Адам не согрешил? Этот вопрос, который иногда задавался, нам кажется праздным, нереальным. В самом деле, мы не знаем иного человеческого состояния, как только то, которое возникло вслед за первородным грехом, состояния, в котором наше обожение – выполнение божественного плана – стало невозможным без Воплощения Сына, каковое необходимым образом приобрело характер Искупления. Сын Божий сходит с небес, чтобы совершить подвиг нашего спасения, освободить нас от пленения диавола, упразднить господство греха в нашей природе, победить смерть – дань греха. Страдание, Смерть и Воскресение Христовы, через которые совершился Его искупительный подвиг, занимают, следовательно,

центральное место в божественной икономии по отношению к падшему миру. Поэтому совершенно понятно, что догмат об Искуплении приобретает капитальное значение в богословской мысли Церкви.

Однако, когда мы желаем рассматривать отдельно догмат об Искуплении, изолируя его от всей совокупности христианского учения, мы всегда подвергаемся риску ограничить предание, истолковывая его исключительно в функциональной зависимости от подвига Испупителя. Богословская мысль ограничивается тогда тремя пределами: первородным грехом, принесенным за него удовлетворением на кресте и усвоением христианами спасительного последствия подвига Христова. В этих суженных перспективах богословия, в котором идея искупления имеет главенствующее значение, святоотеческое изречение: «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать богом» кажется странным и необычным. Мы забываем о соединении с Богом, занимаясь единственно нашим спасением, или скорее мы видим соединение с Богом только лишь в его негативном аспекте, относящемся к нашему настоящему печальному состоянию.

§ 2. Св. Ансельм Кентерберийский, с его трактатом «Cur Deus homo» был, несомненно, первым, кто попытался развить отдельно догмат об Искуплении, отсекая от него остальное. Христианские горизонты оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, неспособным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта драма разрешается в смерти Христа, Сына Божия, ставшего человеком, чтобы заменить нас Собой и оплатить наш долг божественной справедливости. Но в чем же тогда будет заключаться икономия Святого Духа? Его роль сведется к роли помощника Искупления, дающего нам возможность воспользоваться искупительной заслугой Христа. Конечная перспектива нашего соединения с Богом тогда, если и не исключается, то, по крайней мере, закрывается для наших глаз суровыми сводами богословской мысли, воздвигаемой на понятиях первородной вины и ее искупления. Поскольку плата за наше искупление была внесена Смертию Христовой, Воскресение и вознесение представляют собой только лишь преславное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей судьбе. Это «искупительское» богословие, делая ударение на страдании Христа, по-видимому, не интересуется его торжеством над смертью. Сам подвиг Христа-Испупителя, которым это богословие ограничено, представляется урезанным, обедненным, сведенным к перемене божественного отношения к падшим людям, вне какого-либо отношения к самой природе человечества.

Мы встречаемся с совершенно иной концепцией искупительного подвига Христа в рассуждениях, например, св. Афанасия. Христос, говорит он, * предав

* - - - Первое слово против ариан, гл. 20/. P.G.,t.25,col.192 D-732 A/. - - - *

смерти храм Своего тела, принес жертву за всех людей, дабы соделать их невинными, и свободными от первородного греха, с одной стороны, а с другой – дабы показать Себя торжествующим над смертью и соделать из нетления Своего собственного тела начаток всеобщего воскресения. Здесь юридический образ искупления дополняется другим – образом физическим или скорее биологическим: образом торжества жизни над смертью, нетления, торжествующего в природе, растленной грехом.

Вообще, у Отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образцов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый Пастырь является «буколическим» образом подвига Христова; * сильный человек, побежденный кем-то более сильным, который у

*** - - - Мф.18, 12-14; Лук.15, 4-7; Иоан. 10, 1-16. - - - ***

него отнимает оружие и лишает его власти над ним, является воинским образом, * часто повторяющимся у Отцов и в литургии; это Христос,

*** - - - Мф.12, 29; Марк. 3, 27; Лук.11, 21-22. - - - ***

торжествующий над сатаной, ломающий двери ада, делающий Своим стягом крест. * Врачебный образ, образ больной природы, исцеляемой противоядием

*** - - - Св. Афанасий, там же, гл. 30/. P.G.,t.25,col.148/. - - - ***

спасения; * образ, который можно было бы назвать «дипломатическим» - это

*** - - - Св. Иоанн Дамаскин, «III Слово об иконах», §9/. P.G.,t.94,col.1132 D/. Образ Христа – врача человеческой природы, пораженной грехом, часто связывается с притчей о добром самарянине, которая была истолкована в этом значении в первый раз Оригеном. См. его 34-е поучение на Св. ап. Луку и Толкование на Св. Иоанна, XX, 28 / . P.G.,t.13,col.T886-1888 et t. 14, col. 656 A/ - - - ***

образ божественной хитрости, расстраивающей козни дьявола, * и т. д. Наконец,

*** - - - Св. Григорий Нисский, «Большое огласительное слово», гл. 22-24/. P.G.,t.45,col.60-65 / . - - - ***

образ, который приводится наиболее часто и который заимствован апостолом Павлом из Ветхого завета, относится к области юридических отношений . *

*** - - - Рим. 3, 24; 8, 23; 1 Кор.1, 30; Еф. 1,7; 14, 30; Кол. 1, 14; Евр. 9, 15; 11, 35 – со значением освобождения. 1. Тим.2,6; 1 Кор. 6, 20; 7, 22 Гал. 3, 13 – со значением уплаченного выкупа. - - - ***

Взятое в этом частном значении, Искупление является юридическим образом подвига Христова, наряду со многими другими возможными образами. Употребляя слово «искупление», как мы это делаем сейчас, в общем значении этого термина, означающего спасительный подвиг Христа во всей его широте, не нужно забывать, что это юридическое выражение имеет иносказательный характер: Христос в такой же мере Искупитель, в какой Он Воин, торжествующий над смертью, истинный Первосвященник * и т. д.

*** - - - Жертвоприносительный или священнический образ подвига Христова у апостола Павла в сущности тождествен юридическому образу, образу выкупа или собственно искупления: но он его дополняет и углубляет. Действительно, идея умиловливания кровью /Рим. 3, 26/ связывает воедино оба образа – юридический и жертвоприносительный в понятии искупительной смерти праведника, понятии, присущем мессианским пророчествам /Ис. 53/ - - - ***

Заблуждение Ансельма заключалось не столько в том, что он развил юридическую теорию искупления, сколько в том, что он пожелал увидеть в юридических отношениях, содержащихся в термине «искупление», полное выражение тайны нашего спасения, совершенного Христом. Отбрасывая другие выражения этой тайны как неполные образы, («quasi quaedam picturae»), он думал найти в юридическом образе искупления само содержание истины, ее «рациональную основу» (veritas rationabilis soliditas), доказательство необходимости того, что Бог должен был умереть ради нашего спасения. *

*** - - - Cur Deus homo, 1,4/ P.L.,t.158,col.1365/. - - - ***

Невозможность рационально выразить необходимость искупительного подвига, используя юридическое содержание термина «искупление», была показана св. Григорием Богословом путем приведения к величайшему абсурду: «Остается исследовать вопрос и догмат, - говорит он, - оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия изливающая за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея * и жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и

*** - - - В оригинале: Sacrificateur, что по-русски буквально означает: Жертвоприноситель или Первосвященник /Прим. перевод./ - - - ***

сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти; спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому; то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу; то, во-первых, каким образом? Не у Него мы

были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы, дав овна? Или из всего видно, что приемлет Отец, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силой, и возвел нас к Себе через Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы; а большее да почтено будет молчанием. * Из приведенного нами

* - - - Слово 45, на Святую Пасху, § 22/. P.G.,t.36,col.656 /. Цитировано по русскому переводу в Изд. Сойкина /Прим. перевод./ - - - *

текста с очевидностью вытекает то, что для св. Григория Богослова понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение икономии, тайна которой не может быть изъяснена полностью в каких-либо рациональных концептах. «Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить», говорит он далее /§ 28/. «Но ни одно из них (чудес) не уподобляется чуду моего спасения. Немногие капли крови воссоздают целый мир» /§29/.

После узких горизонтов исключительно юридического богословия мы находим у Отцов крайне богатое понятие Искупления, которое содержит победу над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождения природы, плененной диаволом, не только оправдание но и восстановление твари во Христе. Здесь Страдание не может быть отделено от Воскресения, прославленное тело Христа, сидящего одесную Отца, - от жизни христиан на земле. Однако, если Искупление представляется как центральный момент Воплощения, т.е. икономии Сына по отношению к падшему миру, то оно также является и моментом более обширной икономии Пресвятой Троицы по отношению к твари, созданной ex nihilo и призванной свободно осуществить обожение, соединение с Богом, дабы Бог стал «вся во всех». Мысль Отцов не закрывает никогда этой конечной перспективы. Поскольку Искупление имело непосредственной целью наше спасение, это спасение явится, в его последнем осуществлении, в будущем веке, - как наше соединение с Богом, как обожение твари, искупленной Христом. Но это последнее осуществление предполагает наличие икономии другого Божественного Лица, посланного в мир после Сына. Подвиг Духа Святого неотделим от подвига Сына. Чтобы иметь возможность сказать вместе с Отцами: «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать богом», недостаточно восполнить пробелы теории Ансельма, вернувшись к более широкому понятию Искупления, присущему Отцам. Нужно, прежде всего, найти истинное место икономии Святого Духа, отличное, но неотделимое от икономии воплотившегося слова. * Если мысль Ансельма могла

* - - - Мы находим у св. Афанасия некоторые попытки пневматологического объяснения изречения: «Бог стал человеком, дабы человек стал богом». Это особенно явно выражено в замечательном сопоставлении Христа, «телоносного Бога» и христиан, «духоносных людей». Слово восприняло плоть, дабы мы смогли получить Святого Духа». /О воплощ. § 8 P.G.,t.26,col.996 C /. - - - *

остановиться на искупительном подвиге Христа, изолировав его от остальной части христианского учения, сузив горизонты Предания, то это именно потому, что в эту эпоху Запад уже потерял истинное понятие о Лице Святого Духа, отодвинув Его на второй план, сделав из Него своего рода помощника, или викария Сына. Мы оставим в стороне этот вопрос, который потребовал бы углубленного анализа догмата о «processio ab utroque» и его последствий для всего западного богословия. Ограничимся положительной задачей – показать, почему понятие нашего конечного обожения не может быть выражено только на христологической основе и требует пневматологического развития.

§ 3. На Западе современная богословская мысль делает большое усилие, направленное на возврат к святоотеческим источникам первых веков – и в особенности к творениям греческих Отцов, - которых желают включить в католический синтез. Не только послетридентское богословие, но также и средневековая схоластика, несмотря на философское богатство, представляется сегодня как богословски недостаточная. Сейчас стараются в особенности восстановить значение понятия Церкви как тела Христова, как новой твари, повторенной Христом, как природы или тела, имеющего Воскресшего Христа своим Главой.

Поскольку первый Адам изменил своему призванию – добровольно достигнуть соединения с Богом, то второй Адам, Божественное Слово, воплощаясь, осуществляет это соединение двух природ в Своем Лице. Соединившись с реальностью падшего мира, Он изъял силу греха из нашей природы и Своею смертью, которая запечатлела крайнюю степень этого соединения с нашим падением, восторжествовал над смертью и над тлением. В крещении мы символически умираем со Христом, чтобы реально в Нем воскреснуть в новой жизни Его прославленного тела, чтобы стать членами этого единого тела, существующего конкретно, исторически на земле, но имеющего своего Главу на небесах, в вечности, в лоне Пресвятой Троицы. Одновременно Жертвоприноситеlem и Жертва, Христос приносит на небесном престоле ту единую жертву, которая совершается на земле, на многих земных престолах в евхаристической тайне. Таким образом, нет никакого разрыва между невидимым и видимым, между небом и землей, между Главой, восседающим одесную Отца и Церковью, Его телом, в котором непрестанно течет Его самая честная кровь. «То, что было видимо в нашем Искупителе, перешло теперь в таинства» /св. Лев/. *

* - - - Проповеди, 74, 2/. P.L.,t.54,col.398 /. - - - *

Эта концепция единства христиан, образующих единое тело Христово, возрождается в настоящий момент немного повсюду на Западе. В особенности литургическая и сакраментальная мысль выявляет органический характер Церкви, в аспекте нашего единства в целостном Христе. Бесплезно подчеркивать всю важность этого богословского учения о Теле Христовом, которое восстанавливает, в новом плане, богатства святоотеческого предания. В настоящее время важен тот факт, что в этой перспективе учение об Искуплении снова открывается для более широкой христологии и экклезиологии, где вопрос нашего обожения, нашего соединения с Богом, может вновь занять свое место.

Снова мы можем сказать вместе с Отцами: «Бог стал человеком, дабы человек смог стать богом». Но когда делается попытка использовать эти слова, оставаясь только на христологической и сакраментальной основе, когда Духу Святому отводится роль агента связи между Небесным Главой Церкви и ее членами, мы сталкиваемся с очень большими трудностями, с неразрешимыми вопросами. *

*** - - - Чтобы иметь представление о тех трудностях, с которыми встречается римско-католическое богословие, неспособное сочетать обожение с понятием Церкви - тела Христова, можно с пользой обратиться к труду P. Louis Bouyer, *Mystere pascal*, pp. 180-194/ Paris, 1945/ - - - ***

В этой концепции Церкви – Тела Христова целостный Христос, содержащий в себе людей, членов Церкви (эту концепцию мы, кстати говоря, полностью принимаем), в этом христианском тоталитаризме можно сохранить понятие человеческих лиц, различных между собой и в особенности отличных от единого лица Христова, Которое, по-видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы также тогда потерять личную свободу и после того, как были спасены от детерминизма греха, впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором органический процесс спасения, совершающийся в коллективе Церкви, стремится упразднить личную встречу с Богом? В каком значении мы все являемся единым телом во Христе и в каком ином значении мы им не являемся и не можем им являться, не перестав существовать как человеческие лица, или ипостаси, из которых каждая призвана осуществлять в себе соединение с Богом? Ибо, по-видимому, есть столько же союзов с Богом, сколько существует человеческих лиц, если предположить наличие у каждого из них абсолютно единого и неповторимого отношения с Божеством; как столько же может быть видов святости на небесах, сколько было, есть и будет на земле личных судеб.

§ 4. Когда мы говорим о человеческих лицах в связи с вопросом о Теле Христовом, членами Которого мы являемся, нужно решительно отказаться от значения слова «лицо», присущего социологии и большинству профессий, и искать правило, «канон» нашей мысли выше, в понятии лица, или ипостаси, как это понятие выражено в тринитарном богословии. Этот догмат, который ставит наш ум перед антиномией абсолютного тождества и не менее абсолютного

многообразия, выражается в различии между природой и лицами, или ипостасями.

Каждое лицо здесь существует, не исключая других, не противопоставляя себя тому, что не есть «я», а (выражаясь на языке психологии, весьма неточном, как это относится к Троице), отказываясь обладать природой для себя; иными словами, личное существование устанавливает отношение к другому, лицо существует к другому: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, говорится в прологе св. апостола Иоанна. Короче говоря, лицо может быть полностью лицом только лишь в той мере, в какой оно не имеет ничего того, чем оно хотело бы обладать только для себя, исключая других; то есть, когда оно имеет природу, общую с другими. Только тогда появляется во всей своей чистоте различие между лицами и природой; иначе будут индивидуумы, разделяющие между собой природу. Нет никакого раздела, никакого разделения единой природы между тремя Лицами Троицы: Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она не имеет ничего для себя: даже воля является общей для Трех.

Если мы обратимся теперь к людям, сотворенным по образу Божию, то мы сможем найти, исходя из троичного догмата, наличие общей природы во многих тварных ипостасях. Однако в реальности падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, обладая каждый для себя частью природы, которому МОЯ воля противопоставляет всему тому, что не есть я. В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческим лицом, не является подлинным лицом, а индивидуумом, то есть частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество. Но как лицо в его истинном значении, в богословском значении этого слова, человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого, но каждый потенциально содержит в себе целое, весь земной космос, * ипостасью которого он является; но каждый представляет

*** - - - Говоря о «земном космосе», природе, ипостасью которой (или ипостасями) является человек, мы оставляем в стороне вопрос о «небесном космосе», или ангельском мире. Это совсем другая тема, не имеющая прямого отношения к проблеме, которой мы здесь занимаемся. - - - ***

собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы. Тайна человеческого лица, - то, что делает его абсолютно единственным, незаменимым. — не может быть понято в каком-либо рациональном концепте, определяемом словами. Все наши определения тогда неизбежно относились бы к индивидууму, более или менее подобному другим, и последнего наименования для обозначения лица в его абсолютном многообразии всегда будет недоставать. Лица, как таковые, не являются частями природы; хотя и будучи связанными с индивидуациями природы,

принадлежат к тварной реальности, они содержат в себе потенциально, каждое по-своему, целое, всю совокупность природы. В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим человеческие индивидуумы, с одной стороны, и человеческие коллективы – с другой, находящиеся в состоянии постоянного конфликта между собой.

В Церкви же мы находим постоянное осуществление единства природы, ибо Церковь представляет собой нечто более единое, чем какой-либо коллектив: св. апостол Павел называет ее «телом». Это человеческая природа, единство которой представлено уже не ветхим Адамом, главой человеческого рода, в его распространении через индивидуумы; эта искупленная, обновленная природа собрана, повторена в Ипостаси, Божественном Лице Сына Божия, ставшего человеком. Если в этой новой реальности наши индивидуализированные природы освобождаются от своих ограничений (эллины или скифы, свободные или рабы...), если индивидуум, существующий, противопоставляя себя всему тому, что не есть «я», должен исчезнуть, становясь членом единого тела, то это не означает, что человеческие лица, или ипостаси, тем самым оказываются упраздненными. Совсем наоборот: только тогда-то они и могут себя осуществлять в их подлинном многообразии. Не будучи частями общей природы, в противоположность индивидуумам, лица не смешиваются между собой в силу природного единства, которое осуществляется, в становлении, в Церкви. * Они не становятся и частицами

*** - - - «Разделенные некоторым образом на четко отрезанные друг от друга личности, из-за чего такой-то есть Петр или Иоанн, или Фома, или Матфей, мы как бы растворены в едином теле, во Христе, питаюсь единой плотью» /Св. Кирилл Александрийский, «Толкование на св. ап. Иоанна», XI. II/. P.G.,t.74,col.560 /. - - - ***

Лица Христова, они в Нем не содержатся, как в каком-то «сверхлице»: это было бы противоположно самому понятию лица. Мы, следовательно, едино во Христе по нашей природе, поскольку Он есть Глава нашей природы, образующей в Нем единое Тело.

Напрашивается следующий вывод: если наши индивидуальные природы включаются в прославленное человечество Христа, входят в единство Его Тела через крещение, приобщаясь к Смерти и Воскресению Христа, то наши лица, дабы каждое из них могло свободно осуществлять свое соединение с Божеством, должны утверждаться в своем личном достоинстве Святым Духом: таинство крещения – единства во Христе должно дополняться таинством миропомазания – многообразия в Духе Святом.

§ 5. Тайна нашего Искупления приводит к тому, что Отцы называют повторением нашей природы Христом и во Христе. Это является христологическим основанием Церкви, выражающемся по преимуществу в

сакраментальной жизни, с присущим ей характером абсолютной объективности. Но если мы хотим сохранить другой аспект Церкви, носящий характер не менее абсолютной субъективности, то его нужно будет обосновать на икономии другого Божественного Лица, независимого по Своему происхождению от Лица, воплотившегося Сына. * Иначе мы рискуем обезличить Церковь,

*** - - - «...Дух присутствует в каждом, кто Его принимает, как если бы Он передавался ему одному, и однако Он изливает на всех полноту благодати» /св. Василий, «Книга о Святом Духе», XI, 22. - - - ***

подчинив свободу ее человеческих ипостасей своего рода сакраментальному детерминизму. Напротив, если мы будем настаивать на субъективной стороне, то потеряем вместе с понятием Тела Христова «логосную» почву Истины и запутаемся в бреднях «индивидуальной» веры.

Мы хотим сказать, что Воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от икономии Святого Духа, не могут оправдать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе. Тайна Пятидесятницы столь же важна, как и тайна Искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожающего подвига Святого Духа. Господь утверждает это Сам, когда говорит: «Огня приидох воврещи на землю, и что хочу, аще оуже возгореся» /Лук. VII, 49/. Но, с другой стороны, можно сказать, что подвиг Духа Святого, в свою очередь, подчинен подвигу Сына, ибо получая Духа, человеческие лица могут с полным сознанием свидетельствовать о божестве Христа. Сын стал подобен нам через воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству в Святом Духе, Который Его передает каждому человеческому лицу в отдельности. Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожающий подвиг Духа Святого предназначается для наших лиц. Но оба эти подвига неотделимы, немислимы один без другого, ибо они взаимно обуславливают друг друга, присутствуют один в другом, являясь, в конечном счете, единой икономией Пресвятой Троицы, выполняемой двумя Божественными Лицами, посланными отцом в мир. Эта двойная икономия Слова и Параклета имеет целью соединение твари с Богом.

Рассматриваемая с точки зрения нашего падения, эта цель божественной икономии называется спасением, или искуплением. Это негативный аспект последней цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. Рассматриваемая же с точки зрения последнего призвания твари, она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна совершаться в каждом человеческом лице в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, собрав все во Христе, Бог станет всем во всех.

/Перевод с французского Н. А. Полторацкого/