

С. А. Чурсанов

«ПОБЕЖДАЮТСЯ ЕСТЕСТВА УСТАВЫ...»

Богословское осмысление православного почитания Божией Матери¹

Особое место Приснодевы Марии в жизни православных христиан определяется Ее исключительной соотнесенностью со Вторым Божественным Лицом, подразумеваемой уже Ее собственными именами — *Божия Матерь* и *Богородица*. В православном сознании безоговорочная устремленность Приснодевы Марии к Богу означает достижение Ею высшего совершенства, возможного для человеческой личности. В свою очередь, Ее совершенство предполагает полноту личной свободы, ведущую к превосхождению обезличивающих природных процессов и особенно ярко проявившуюся в событиях девственного рождения Ею Христа и Ее преодолевающей смерть Успения. Совершенство Приснодевы Марии выражается также в Ее личностной всеохватности как таинственном вмещении содержания жизни всех христиан, в конечном счете — всего человечества. При этом, если Иисус Христос как Второе Божественное Лицо, воспринявшее человеческую природу, являет христианину сам предельно совершенный образ бытия, то Приснодева Мария — как личность человеческая — открывает высший пример движения к совершенству. В конечном счете совершенство Приснодевы Марии означает обретение Ею жизни во единстве со Христом и христианами по подобию бытия Трех единосущных Божественных Ипостасей, ключевой принцип которого состоит в «единстве в различии». Поэтому молитвенное обращение к Божией Матери переживается христианином и как совместное с другими членами Церкви обращение к Ее Сыну — Богочеловеку Иисусу Христу, а через Него — к Отцу и Святому Духу. Таким образом, в православном почитании Божией Матери выражаются оба измерения христианской жизни: устремленность к Пресвятой Троице через богочеловека Иисуса Христа и всецелое единение христиан в Церкви.

Ключевые слова: Божия Матерь, Богородица, Приснодева, святость, открытость, свобода, личность, самоотверженность, обожение, всеохватность, любовь, нестоиризм, индивидуализм.

Церковное почитание Божией Матери выражается в литургических песнопениях, иконописных образах, проповедях, личных молитвах верующих и многих других формах христианской жизни. Оно представляет собой значимую составляющую православного благочестия.

Каково же богословское осмысление того особого положения Пресвятой Богородицы в жизни Церкви, которое переживается человеком в непосредственном опыте христианской жизни? Важность прояснения богословских оснований православного литургического восприятия Божией Матери В. Н. Лосский выражает следующим образом: «в богословском труде о Богородице невозможно отделить строго догматические положения от данных благочестия. Здесь догмат должен прояснять жизнь, связывая ее с основными истинами нашей веры, в то время как жизнь должна

Сергей Анатольевич Чурсанов — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры Систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (sergey-a-chursanov@yandex.ru).

¹ Статья подготовлена в 2019 году в рамках проекта «Методология, содержание, проблемы и перспективы современной православной богословской антропологии» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

поддерживать догмат живым опытом Церкви» [Lossky, 1967, 194]. Еще более решительно акцентирует значение богословия для адекватного восприятия христианского почитания Божией Матери прот. Георгий Флоровский. Обращая внимание на опасность эмоционального увлечения, затемняющего христианское отношение к Богородице, он утверждает: «благочестие должно всегда направляться и поверяться догматом» [Florovsky, 1976, 174].

1. Соотнесенность Божией Матери со Христом

Особое место, занимаемое Божией Матерью в жизни Церкви и, как следствие, — в жизни каждого православного христианина, определяется Ее исключительной соотнесенностью со Христом. «Воплотившийся Господь пребывает в совершенно особенном отношении к одной конкретной человеческой личности... Той, для кого Он — не только Господь и Спаситель, но и Сын», — отмечает, например, прот. Георгий Флоровский [Florovsky, 1976, 176]. Эту высшую соотнесенность со Христом выражают уже сами собственные имена *Божия Матерь* и *Богородица*. Собственное имя Божией Матери — Мария — в православном сознании также существует в форме *Приснодева Мария*, указывающей на вышеестественное рождение Ею Богомладенца Иисуса Христа.

В православном богословии через именование Приснодевы Марии Божией Матерью и Богородицей утверждается подлинность Боговоплощения. Так, свт. Григорий Богослов, проясняя православное видение «одного и того же (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν)» — Христа и как Бога и как человека, предельно четко заключает: «если кто не признает святую Марию Богородицей (Εἴ τις οὐ Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει), то он оказывается отделенным (χωρὶς ἐστὶ) от Божества (τῆς θεότητος)» (Gregorius Nazianzenus, 1974, 42). А согласно решительному выводу В. Н. Лосского, «все те, кто восстает против имени Θεοτόκος [Богородица]... не могут считаться подлинными христианами, поскольку тем самым они противостоят догмату Воплощения Слова» [Lossky, 1967, 193].

Действительно, имена *Божия Матерь* и *Богородица* позволяют исключить несторианские тенденции к восприятию Христа по аналогии со святыми, то есть как человеческой личности, или ипостаси, вступившей в единство со Вторым Божественным Лицом, или Ипостасью, — Словом (λόγος). Свт. Кирилл Александрийский еще до начала активной борьбы с Несторием отвергает это видение Христа, несовместимое с православным пониманием полноты совершенного Им спасения. Раскрывая христологическое значение евангельского свидетельства «Слово (ὁ λόγος) стало плотью (σὰρξ ἐγένετο)» (Ин 1:14), он настаивает: «Слово не в плоть пришло (οὐκ εἰς σάρκα... ἐλθεῖν), а плотью стало (σάρκα γενέσθαι)... чтобы ты не подумал, что возможно Оно явилось внешним образом (ἐπιφοιτῆσαι σχετικῶς), точно так же как в пророках или неких других святых; ведь Оно поистине (κατὰ ἀλήθειαν) стало плотью (γενέσθαι σάρκα), то есть человеком (τοῦτέστιν ἄνθρωπον)» (Cyrillus Alexandrinus, 1872, I, 140).

Несторианские предпосылки вели к именованию Божией Матери человеко-родицей (ἄνθρωποτόκος), вступая в противоречие и с литургическим преданием, и с христианским благочестием. Так, Феодор Мопсуестийский, заложивший основы несторианских христологических тенденций, утверждает, что Мария — это «человеко-родица (ἄνθρωποτόκος)... по природе вещей (τῇ φύσει τοῦ πράγματος)» и «богородица (θεοτόκος)... по отнесению [к Ней этого наименования] (τῇ ἀναφορᾷ)». «Ведь она человеко-родица по природе, — раскрывает он свою мысль далее, — поскольку тот, кто был в ее чреве и произошел из него, был человеком, и богородица, поскольку Бог был в родившемся человеке... существуя в нем по устремлению воли (κατὰ τὴν σχεσίν τῆς γνώμης)» (Theodoros Mopsuestenus, 1859, col. 992B–C).

Подобные именованья Приснодевы Марии человеко-родицей были соблазнительными и неприемлемыми для церковного сознания, что помогло в V в. и помогает всем последующим поколениям даже простых и некнижных верующих избегать

уклонения в несторианскую христологическую парадигму, не позволяющую воспринимать Христа как Вторую Божественную Ипостась, соединившую в Себе всю полноту и Божественной, и человеческой природ. «Мы справедливо и истинно (δικαίως καὶ ἀληθῶς) называем святу Марию Богородицей (θεοτόκος), — подытоживает прп. Иоанн Дамаскин, — ведь это имя в совершенстве обнаруживает (συνίστησι) таинство домостроительства (τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας) (Еф 3:9). Ведь если родившая (ἡ γεννήσασα) — Богородица (θεοτόκος), то Рожденный от Нее (ὁ ἐξ αὐτῆς γεννηθείς) — полностью (πάντως) Бог (θεός), но и полностью (πάντως) человек (ἄνθρωπος)» (Ioannes Damascenus, 1973, 135).

Протопресвитер Иоанн Мейендорф, поясняя богословский смысл православного исповедания Приснодевы Марии Божией Матерью, указывает: «так как каждая мать необходимо является матерью кого-либо (а не некой „природы“) и так как этот „некто“ во Христе — это Бог, Она действительно по Своей подлинной идентичности представляет собой „Матерь Бога“» [Meuendorff, 1985, 239]. Обозревая историю православного богословия, он приходит также к следующему выводу: «чтобы выразить полную действительность Воплощения, мы признаем Марию „Матерью Бога“, а не простого человека, и, следовательно, считаем Ее достойной совершенно исключительного почитания» [Meuendorff, 1978, 18].

2. Исключительная святость Божией Матери

Совершенная соотнесенность со Христом означает высшую возможную для человека святость Божией Матери. Полнота Ее обращенности ко Христу не оставляет места для каких-либо противопоставленных Богу мотивов и действий. Другими словами, в православном богословском понимании из всех человеческих личностей только Божия Матерь не совершила ни одного личного греха. «Грех никогда не мог реализоваться в Ее личности; пагубное наследие грехопадения не властвовало над Ее праведной волей», — утверждает, например, В. Н. Лосский [Lossky, 1967, 202].

Более того, Божия Матерь превосходит естественный добродетельный — то есть приближающий к Богу — онтологический уровень, который, однако, ограничивается актуализацией добрых устремлений, вложенных в человеческую природу. Исключительная святость Божией Матери означает Ее всецелое пребывание на вышеестественном уровне бытия. Православные богословы XX–XXI вв. подчеркивают, что вышеестественной святости, максималистский призыв к которой, согласно протопресв. Иоанну Мейендорфу, отличает традиционную византийскую антропологию [Meuendorff, 1974, 176], соответствует вышеестественная свобода как неотъемлемая характеристика совершенного христианского образа жизни. Раскрывая полноту свободы Божией Матери, прорастающей из Ее всецелой устремленности к Богу, В. Н. Лосский [Lossky, 1967, 200–201] привлекает слова св. прав. Николая Кавасилы: «Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа... но и делом воли и веры Девы (τῆς θελήσεως καὶ τῆς πίστεως τῆς παρθένου). Ведь как без Них этот замысел не мог быть осуществлен, так и без воли и веры Всенепорочной (τῆς πανάγνου τὴν θέλησιν καὶ τὴν πίστιν). <...> Научив и убедив Ее, Бог делает Ее Своей Матерью... чтобы подобно тому, как Он воплотился добровольно (βουλομένης), по этому же образу (τὸν ἴσον τρόπον)... и Она... охотно (ἐκούσα), добровольно (βουλομένη) и согласно свободному решению (μετ' ἐθελουσίου γνώμης) стала Матерью (γένηται μήτηρ)» (Nicolas Cabasilas, 1926, 488). По заключению митр. Иоанна (Зизиуласа), «событие Воплощения совершается в свободе как Божественной, так и человеческой стороны» [Zizioulas, 2006, p. 37].

Характеризуя святоотеческое понимание вышеестественной свободы в логически отрицательном ключе, то есть в виде *свободы от*, протопресв. Иоанн Мейендорф указывает: «человек может быть по-настоящему свободен только „в Боге“, когда он освобождается Святым Духом от детерминированности тварного и падшего существования» [Meuendorff, 1974, 176]. В самом деле, в логически отрицательном плане человеческие личности, представляющие собой образ Божественных Лиц, актуализирующие этот

образ в своем бытии и приближающиеся, таким образом, к богоподобию, *не детерминируемы* ни видовой природой с ее потребностями, ни природой индивидуализированной, ни окружающей социально-культурной средой (Пс 43:23; Мф 8:20; Лк 9:58; Рим 8:35–39; 1 Кор 7:22–23). В силу исключительной соотнесенности со Христом Божия Матерь в логически отрицательном плане свободна «от всего того, что не есть Бог» [Meyendorff, 1987, 35]. «Материнство Марии было *совершенно свободным*, — поясняет протопресв. Иоанн Мейендорф, — поскольку помимо Нее Самой и Лиц Святой Троицы ничто и никто не были в него вовлечены» [Meyendorff, 1987, 34].

В логически положительном ключе, то есть в перспективе *свободы для*, совершенная свобода, к которой призван каждый христианин, достигается во всецелой личной устремленности к Отцу, Сыну и Святому Духу. Полнота христианского — то есть осуществляемого в общении со Христом — образа бытия предполагает превосхождение индивидуализированной природы с ее достоинствами и совершенствами (1 Кор 1:26). Ведь христиане призваны к совершенству бытия по образу Божию, то есть — к совершенству несопоставимо большому совершенства природного (Пс 19:8; Иер 9:23–24; 1 Кор 1:27–28). Именно такое совершенство даруется христианам Богом Отцом «во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1:30).

Исключительная святость Божией Матери означает, что вся Ее жизнь определяется личной устремленностью ко Христу, в которой превосходятся любые сторонние отвлекающие мотивы, а значит — и порождающие их законы природы. Данная сторона вышеестественной святости Божией Матери, с предельной ясностью выразившаяся в событиях девственного рождения Ею Христа и непосредственного перехода от смерти к полноте вечной жизни, означает всеобъемлющую любовь к человеку. Особенно ярко и лаконично эти богословские выводы представлены в ирмосе девятой песни первого канона утрени праздника Успения: «Побеждаются естества уставы, в Тебе, Дево Чистая: девствует бо рождество, и живот предобручает смерть: по рождестве Дева, и по смерти жива, спасаеши присно, Богородице, наследие Твое» (Минея, 1914, 834).

3. Всеохватность Божией Матери

В православном почитании Божией Матери выделяется и та сторона Ее святости, которая может быть названа *всеохватностью*. Эта составляющая святости проистекает из личностной открытости человека, ведущей к таинственному вмещению содержания жизни окружающих, в конечном счете — всего человечества. Об опыте всеохватности и о его значимости для христианина ап. Павел свидетельствует следующим образом: «наше сердце расширено (*πεπλατύνται*). Вы не стеснены (*οὐ στενοχωρεῖσθε*) в нас... Отвечайте мне тем же... расширьте себя (*πλατύνθητε*) и вы» (2 Кор 6:11–13. Перевод мой. — С. Ч.).

Согласно архим. Софронию (Сахарову), пребывая в состоянии всеохватности, «в акте... христоподобной любви христианин отдает себя без остатка другим возлюбленным: прежде всего Богу, а затем, силою Духа Святого, всему прочему. В этой кенотической любви... возлюбленные составляют его жизнь. <...> Через этот выход из своих эгоистических пределов любовь приходит к обладанию всем, единению всего в самой себе» [Сахаров, 1999, 96]. Открываясь в любви Божественным Лицам и окружающим людям, человек живет по образу бытия Отца, Сына и Святого Духа. Это означает, что, как указывает отец Софроний, «*любовь перемещает жизнь любящего в лицо возлюбленного*». И далее он поясняет: «существование возлюбленных мною лиц — становится содержанием *моей* жизни. Если я всем моим существом люблю Бога... то я весь целиком пребываю в Нем. И только так Его бытие становится *моим*. Если я, подобно Христу, *до конца* (Ин 13:1) люблю всех, то бытие всех силою любви делается моим бытием» [Сахаров, 1999, 190–191]. При этом, обретая в любви полноту личностного образа бытия, христианин подтверждает и сверхприродную

личностную идентичность тех, кого он любит. Эту существенную характеристику любви также выделяет отец Софроний: «каждая личность призвана вместить в себя полноту всечеловеческого бытия, никак не устранив прочих личностей, но входя в их жизнь как существенное содержание ее, и тем утверждая их персональность» [Сахаров, 1999, 97].

Высшая возможная для человека всеохватность, достигнутая Божией Матерью, тесно связана с полнотой восприятия Ею и смысла Боговоплощения, и его онтологических следствий. «Только Богородица, избранная, чтобы вместить в Своем чреве Бога, может полностью охватить в Своем сознании все то, что несет событие Воплощения Слова, являющееся также и делом Ее Богоматеринства», — объясняет В. Н. Лосский [Lossky, 1967, 198]. Таким образом, в Приснодеве Марии завершилась постепенная подготовка человечества к принятию полноты Божественного откровения во Христе, осуществлявшаяся на протяжении всей ветхозаветной истории.

Раскрывая этот богословский вывод, православные авторы сосредотачивают внимание на событии Благовещения. «Ответ Марии на весть, сообщенную архангелом: „се, Раба Господня, да будет Мне по слову твоему“ (Лк 1:38) разрешает трагедию павшего человечества. Совершилось все то, чего потребовал Бог от человеческой свободы после грехопадения», — подчеркивает В. Н. Лосский [Lossky, 1967, 200]. «Та, Кто была избрана, чтобы стать Матерью Бога, несомненно, являла Собой вершину ветхозаветной святости», — утверждает также он [Lossky, 1967, 199]. Божия Мать достигла такой полноты святости, что пребывая в единстве со Христом, Она объемлет в любви и ветхозаветное, и новозаветное человечество. «Если в личности Богородицы мы видим вершину ветхозаветной святости, — поясняет В. Н. Лосский, — этим еще не ограничивается Ее личная святость, ибо Она превзошла и все вершины святости новозаветной, явив всю ту величайшую святость, какую может достичь Церковь» [Lossky, 1967, 202]. Глубинное переживание этой всеохватности составляет одно из ключевых оснований для православного исповедания особого положения Божией Матери в Церкви, Ее «покрова», распространяющегося на весь сотворенный Богом мир.

Исключительная святость Божией Матери означает, что Она в полной мере воспринимает все дары Божии, ставшие доступными человеку в результате спасительного подвига Иисуса Христа. «Тогда как сыны Церкви, храня Предание, могут осознавать Истину и делать ее плодотворной лишь в большей или меньшей мере, — указывает В. Н. Лосский, — Богородица в силу исключительной соотнесенности, в которой Ее личность пребывает лицом к лицу с Богом, Которого Она может именовать Своим Сыном, уже в этом мире смогла возвыситься до всецелого осознания всего, что Святой Дух сообщает Церкви, реализовав эту полноту в Своей личности» [Lossky, 1967, 198]. Остановившаяся на добровольном унижении Второго Божественного Лица, воплотившегося для спасения человека, В. Н. Лосский также заключает: «Сын Божий воплощается в Приснодеве Марии и становится Сыном человеческим, могущим умереть; Мария же, став Божией Матерью, получает „славу боголепную“ (θεολρεπής δόξα) (Вечерня, стихира 2-я, глас 1-й) и первой из человечества становится причастной полному обожению твари» [Лосский, 2014, 319].

Совершенство Божией Матери означает, что после Своей смерти, которая носит особый характер, выражаемый в традиционном богословском языке специальным словом *усупение*, Она пребывает в вечности в незыблемой полноте единства с Богом. Протопресв. Иоанн Мейендорф излагает эту сторону христианского понимания всецелой святости Приснодевы Марии следующими словами: «предваряя всеобщее воскресение, Ее Сын сделал Ее, как Свою Матерь, неотделимой от Своего собственного воскресшего Тела, превознес Ее выше самих ангельских сил» [Meuendorff, 1985, 240]. Прот. Георгий Флоровский констатирует: «для Нее уже настала высшая полнота жизни, ожидаемая христианами» [Florovsky, 1976, 188]. Таким образом, по мысли В. Н. Лосского, «слава жизни будущего века, конечная цель человека, уже осуществилась не только в божественной и вочеловечившейся Ипостаси, но и в человеческой обоженной личности» [Лосский, 2014, 319].

4. Божия Матерь как высший образец совершенной человеческой личности

Образ бытия Трех единосущных Божественных Лиц задает для христианина абсолютный идеал совершенного христианского образа жизни, к которому призвано все человечество (Пс 81:6; Мф 5:48; Ин 17:11, 21–23, 26; Еф 5:1). Доступ к этому идеалу открывает человеку Второе Лицо Пресвятой Троицы — Сын Божий (Ин 14:6), ставший человеком и осуществляющий Свое человеческое бытие тем же совершенным способом, каким Он осуществляет бытие Божественное.

Поэтому для христианина особое значение приобретает пример жизни Христа, пример Его отношения к Богу, к Себе, к людям и всему сотворенному миру (Мф 11:29; Ин 13:15; 1 Ин 2:6; 1 Пет 2:21; Еф 5:1–2). Ведь именно этот пример задает абсолютный образец человеческого совершенства, позволяющий целенаправленно упорядочивать христианскую жизнь. Совершенный христианский способ бытия означает то единение с ближними, о котором свидетельствует Господь, характеризуя окончательный суд, ожидающий человека после всеобщего воскресения: «что вы сделали одному из... братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25:40. Перевод мой. — С. Ч. См. также: Мф 25:45).

Личностное общение с ближними по образу единства Божественных Лиц представляет собой единение в самоотверженной любви и выражается во всецелом служении (Мф 20:28; Мк 10:45). Именно в любви, «которая есть совокупность совершенства» (Кол 3:14), находит свое высшее выражение христианский образ бытия человека. В совершенной любви, к которой становятся способны те, кто осуществляет свое бытие личностным способом по абсолютному образцу, являемому Божественными Лицами, христианин превосходит пределы своей индивидуализированной природы, актуализируя все существенные характеристики личностного образа бытия и достигая личностного совершенства. К высшему единству в любви призывает Господь Своих последователей: «как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34). Такое единство в любви Господь выделяет в качестве характерного признака Своих учеников: «по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13:35). С прощением о таком совершенном единении христиан в любви обращается Господь к Отцу в Первосвященнической молитве: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17:21).

Христианское единение в любви предполагает самоотверженный отказ от индивидуалистической замкнутости, от самого индивидуалистического образа жизни: «сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15:12–13). Именно самоотверженность выделяет ап. Павел в качестве ключевого показателя подлинности и достоинства своего служения (2 Кор 11:24–28). Более того, осуществляемый в любви личностный выход за пределы индивидуализированной природы, вовлеченной после отказа человека от всеобъемлющего общения с Богом в разнообразные процессы старения и распада, означает преодоление власти «последнего врага» (1 Кор 15:26) — смерти: «мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин 3:14).

При этом в христианском понимании укреплению устремленности человека к Богу содействуют лучшими сторонами своего образа жизни все члены Церкви. Дело здесь заключается в том, что на первых порах христианину часто бывает трудно открыться Богу столь полно, чтобы безоговорочно принять Его дары и в общении с Ним незамедлительно преобразить свою жизнь, подобно тому как это сделал ап. Павел (Гал 1:11–12). В этой ситуации для прояснения различных сторон и этапов движения к тому высшему совершенству, в котором пребывает Иисус Христос, немаловажное значение для христианина приобретает пример жизненной стези христиан, особенно — святых. Ведь Христос как Второе Божественное Лицо неизменно задает Своей человеческой природе всю полноту обожения с самого момента высшегоестественного

зачатия. Что касается христиан, то обычно они приближаются к обожению лишь постепенно, нуждаясь при этом в примерах продвижения к цели, включающего преодоление разнообразных затруднений. Поэтому ап. Павел призывает христиан: «подражайте, братия, мне (συμμιμηταὶ μου γίνεσθε) и смотрите на тех, которые поступают по образу (τύλον), какой имеете в нас» (Флп 3:17. См. также: 1 Петр 5:3; 1 Кор 4:16; 11:1; 1 Фес 1:6–7; 2 Фес 3:9; Тит 2:7; Евр 6:12; 13:7). Не случайно в настоящее время в Русской Православной Церкви священнику после рукоположения дается наперсный крест, на обратной стороне которого начертаны апостольские слова: «образ (τύλος) буди верным словом, житием, любовью, духом, верою, чистотою» (1 Тим 4:12).

Всцелое единство со Христом, достигнутое Божией Матерью, представляет собой высший образец христианского совершенства, возможный для человеческой личности. Эта мысль подразумевается заключительным прошением и Мирной, и обеих Малых ектений Литургии свт. Иоанна Златоуста: «помня (μνημονεύσαντες) о пресвятой пречистой преблагословенной прославленной Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии вместе со всеми святыми, да вверим (παράθωμετα) самих себя и друг друга и всю нашу жизнь Христу Богу» (The Divine Liturgy, 2011, 44, 46, 50). Ведь, как поясняет В. Н. Лосский, «историческое становление Церкви и мира уже завершилось не только в нетварной Личности Сына Божия, но и в тварной личности Его Матери. <...> Возле нетварной Божественной Ипостаси находится обоженная человеческая ипостась» [Lossky, 1967, 205–206]. Видение в Божией Матери высшего примера единения человеческой личности с Божественной Личностью Христа составляет одно из узловых оснований ее православного почитания, особенно значимое для практического выстраивания церковной жизни каждым христианином.

Заключение

В состоянии исключительной святости, достигнутом Божией Матерью, Ее воля, Ее действия, все содержание Ее жизни согласуются с волей, действиями и содержанием человеческой жизни Иисуса Христа в той высшей полноте, которая только возможна для сотворенной человеческой личности. Это состояние высшей святости означает обретение жизни в единстве со Христом и христианами по подобию бытия Трех единосущных Божественных Ипостасей, высший принцип которого может быть сформулирован как «единство природы в различии Лиц». Поэтому для каждого христианина молитвенное обращение к Божией Матери непременно означает также и совместное с другими членами Церкви обращение к Ее Сыну — богочеловеку Иисусу Христу, а через Него — к Отцу и Святому Духу. Таким образом, в почитании Божией Матери выражаются оба базовых измерения христианской жизни: устремленность к Богу через богочеловека Иисуса Христа и всецелое единение христиан в Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Миняя (1914) — Миняя праздничная. М., 1914. 912 с.
2. Cyrillus Alexandrinus (1872) — *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem / Ed. by P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 1. 728 p.; Vol. 2. 737 p.; Vol. 3. 171 p.
3. Gregorius Nazianzenus (1974) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae theologicae / Ed. par P. Gallay. Paris: Cerf, 1974. 114 p. (Sources chrétiennes. Vol. 208).
4. Joannes Damascenus (1973) — *Joannes Damascenus*. Expositio fidei / Hrsg. von B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1973. LIX, 292 s. (Patristische Texte und Studien. Bd. 12; Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2).

5. Nicolas Cabasilas (1926) — *Nicolas Cabasilas. Sermo in Annuntiationem Deiparae* / Ed. par M. Jugie // *Patrologia Orientalis*. Vol. 19. Paris, 1926. P. 484–495.
6. The Divine Liturgy (2011) — *The Divine Liturgy of Our Father among the Saints John Chrisostom: The Greek Text together with a Translation into English*. Oxfordshire: Nigel Lynn Publishing, 2011. XXXIV, 214 p.
7. Theodorus Mopsuestenus (1859) — *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta dogmatica* // *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Ed. par J. P. Migne. En 161 vol. Paris, 1857–1866. Vol. 66. Col. 969–1020.

Литература

8. Лосский (2014) — *Лосский В. Н. Успение Пресвятой Богородицы* / Пер. с фр. Л. А. Успенской // *Лосский В. Н., Успенский Л. А. Смысл икон*. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Эксмо, 2014. С. 319–322.
9. Сахаров (1999) — *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1999. 224 с.
10. Florovsky (1976) — *Florovsky G. The Ever-Virgin Mother of God* // *Collected Works of Georges Florovsky*. In 14 vols. Vols. 1–5. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1976–1979; Vols. 6–14. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987–1989. Vol. 3. P. 171–188.
11. Lossky (1967) — *Lossky V. Panaghia* // *Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967. P. 193–207.
12. Meyendorff (1974) — *Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, NY: Fordham University Press, 1974. 244 p.
13. Meyendorff (1978) — *Meyendorff J. Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1978. 202 p.
14. Meyendorff (1985) — *Meyendorff J. Christ as Savior in the East* // *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* / Ed. by B. McGinn and J. Meyendorff in collab. with J. Leclercq. New York, NY: Crossroad, 1985. P. 231–251.
15. Meyendorff (1987) — *Meyendorff J. Christ's Humanity: The Paschal Mystery* // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 1987. Vol. 31. № 1. P. 5–40.
16. Zizioulas (2006) — *Zizioulas J. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh: T&T Clark, 2006. XIV, 316 p.

Sergey Chursanov. “The laws of nature are overcome...” The Theological Comprehension of the Orthodox Veneration of the Mother of God².

Abstract: The special place of the Ever-Virgin Mary in the life of Orthodox Christians is determined by her exceptional relatedness with the Second Divine Person, implied already by her proper names — the *Mother of God* and the *Theotokos*. In the Orthodox consciousness, the unconditional aspiration of the Ever-Virgin Mary to God means that she has attained the highest perfection possible for a human person. In turn, her perfection presupposes the fullness of personal freedom, leading to the transcendence of depersonalizing natural processes and especially vividly manifested in the events of the virgin Birth of Christ and the overcoming of the death in Dormition. The perfection of the Ever-Virgin Mary is also expressed in her mysterious personal embrace of the life content of all Christians, ultimately, of all humanity. At the same time, while Jesus Christ as the Second Divine Person, who perceived human nature, discloses to Christians the perfect way of being, the Ever-Virgin Mary, as the human person, reveals them the highest example of movement towards perfection. In the final analysis, the perfection of the Ever-Virgin Mary means

² The article is prepared in 2019 within the framework of the project “Methodology, Content, Problems, and Perspectives of Contemporary Orthodox Theological Anthropology” supported by PSTGU Development Foundation.

that she has attained life in unity with Christ and Christians in the likeness of the being of Three coessential Divine Hypostasis. The key principle of this perfect way of being can be defined as “unity in difference”. Therefore, a prayer to the Mother of God as well means for Christian a joint appeal with other members of the Church to her Son, the God-man Jesus Christ, and through Him to the Father, and to the Holy Spirit. Thus, in the Orthodox veneration of the Mother of God, both dimensions of Christian life are expressed: striving towards the Holy Trinity through the God-man Jesus Christ and complete unity of Christians in the Church.

Keywords: Mother of God, Theotokos, Ever-Virgin, holiness, openness, freedom, person, selflessness, deification, all-embracing, love, nestorianism, individualism.

Sergey Anatolievich Chursanov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patristics, Saint Tikhon’s Orthodox University (sergey-a-chursanov@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. Cyrillus Alexandrinus (1872) — Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Joannem*. Ed. by P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1872; vol. 1, 728 p.; vol. 2, 737 p.; vol. 3, 171 p.
2. Gregorius Nazianzenus (1974) — Gregorius Nazianzenus. *Epistulae theologicae*. Ed. par P. Gallay. Paris: Cerf, 1974, 114 p. (Sources chrétiennes. Vol. 208).
3. Joannes Damascenus (1973) — Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. Hrsg. von B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1973, LIX + 292 s. (Patristische Texte und Studien. Bd. 12; Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2).
4. Mineya (1993) — *Mineya Prazdnichnaya* [Festal Menaion]. Moscow, 1914, 912 p. (In Church Slavonic).
5. Nicolas Cabasilas (1926) — Nicolas Cabasilas. *Sermo in Annuntiationem Deiparae*. Ed. par M. Jugie. *Patrologia Orientalis*. Vol. 19. Paris, 1926, pp. 484–495.
6. The Divine Liturgy (2011) — *The Divine Liturgy of Our Father among the Saints John Chrisostom: The Greek Text together with a Translation into English*. Oxfordshire: Nigel Lynn Publishing, 2011, XXXIV + 214 p.
7. Theodorus Mopsuestenus (1859) — Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta dogmatica. Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Ed. par J. P. Migne. En 161 vol. Paris, 1857–1866, vol. 66, col. 969–1020.

References

8. Florovsky (1976) — Florovsky G. The Ever-Virgin Mother of God. *Collected Works of Georges Florovsky*. In 14 vols. Vols. 1–5. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1976–1979; Vols. 6–14. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987–1989; vol. 3, pp. 171–188.
9. Losskiy (2014) — Losskiy V. N. *Uspeniye Presvyatoy Bogoroditsy* [The Dormition of the Mother of God]. *Uspenskiy L. A., Losskiy V. N. Smysl ikon* [The Meaning of Icons]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet; Eksmo, 2014, pp. 319–322. (Russian translation from French).
10. Lossky (1967) — Lossky V. Panaghia. *Lossky V. À l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967, pp. 193–207.
11. Meyendorff (1974) — Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, NY: Fordham University Press, 1974, 244 p.
12. Meyendorff (1978) — Meyendorff J. *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*. Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1978, 202 p.

13. Meyendorff (1985) — Meyendorff J. Christ as Savior in the East. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. Ed. by B. McGinn and J. Meyendorff in collab. with J. Leclercq. New York, NY: Crossroad, 1985, pp. 231–251.
14. Meyendorff (1987) — Meyendorff J. Christ's Humanity: The Paschal Mystery. *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, vol. 31, no. 1, pp. 5–40.
15. Sakharov (1999) — Sofroniy (Sakharov), arhimandrite. *Rozhdeniye v Tsarstvo Nepokolebimoye* [Birth into the Kingdom Unshakable]. Tolleshunt Knights, UK: Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyr'; Moscow: Palomnik, 1999, 224 p. (In Russian).
16. Zizioulas (2006) — Zizioulas J. D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Ed. by P. McPartlan. Edinburgh: T&T Clark, 2006, XIV + 316 p.