

Μορφὴ θεοῦ (Флп. 2:6):

Сергиенко Г. А.

*«Какое Божество я созерцаю в Отце, такое же – в Сыне,
и такое же в Духе Святом, такое же – в Сыне.
Поэтому образ (μορφή) в Обоих один,
и власть, исходящая от Отца,
остается той же в Сыне».*

*Василий Кесарийский,
«О сотворении человека», 1.4*

ВПослании Филиппийцам, в одном из ключевых христологических текстов Нового Завета (НЗ), Павел характеризует Христа как Того, Который был ἐν μορφῇ θεοῦ (Флп. 2:6). В греческом языке есть, по крайней мере, три слова, которые служат для обозначения внешнего вида, формы или образа одушевленного или неодушевленного предметов: σχῆμα, μορφή и εἶκόν. Примечательно, что все три слова встречаются в лексике Павловых посланий.

Слово σχῆμα встречается в НЗ всего два раза и только в посланиях Павла (1 Кор. 7:31 и Флп. 2:7). В 1 Кор. 7:31 Павел использует слово σχῆμα для выражения «образа» проходящего мира, а в Флп. 2:7 для обозначения «вида» Христа («по виду стал как человек»). Кроме этого, в посланиях Павла и в 1 Петра встречаются глагольные производные от слова σχῆμα: μετασχηματίζω – 1 Кор. 4:6; 2 Кор. 11:13, 14, 15; Флп. 3:21; συσχηματίζω – Рим. 12:2; 1 Петр. 1:14.

Слово μορφή встречается в НЗ всего три раза: дважды в послании Филиппийцам (2:6, 7) и в так называемом длинном окончании Марка (16:12). Во всех трех случаях слово μορφή переводится в Синодальной Библии словом «образ», и во всех трех случаях оно относится ко Христу. В Павловых посланиях встречаются еще отглагольные образования от существительного μορφή: μορφώω (Гал. 4:19), μεταμορφώω (Рим. 12:2; 2 Кор. 3:18), συμμορφίζω (Флп. 3:10), σύμμορφος (Флп. 3:21).

¹ Сокращенный вариант этой статьи был представлен на научно-богословской конференции в Санкт-Петербургском христианском университете 19 апреля 2018 года.

Что касается слова εἰκών, то оно встречается в корпусе Павловых посланий девять раз (Рим. 1:23, 8:29, 1 Кор. 11:7, 15:49 [x2], 2 Кор. 3:18, 4:4; Кол. 1:15, 3:10)². Из этих девяти случаев употребления слова εἰκών семь текстов имеют непосредственное отношение к личности Христа. В силу того, что Христос представлен как εἰκών τοῦ θεοῦ (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15), то цель бытия христианина обозначена как последовательное преобразование в образ (εἰκών) Сына (Рим. 8:29). На смену «образу (εἰκών) перстного» должен прийти «образ (εἰκών) небесного» (1 Кор. 15:49). Причем это преобразование совершается в процессе «взирания на славу (δόξα) Господню» (2 Кор. 3:18), «в познании по образу (εἰκών) Создавшего его» (Кол. 3:10)³.

Из приведенного перечня текстов видно, что Павел достаточно свободно и, как кажется, произвольно прибегает к услугам трех упомянутых слов (σχῆμα, μορφή и εἰκών). При этом только два слова из трех сочетаются у Павла со словом θεός: μορφή и εἰκών. Но что касается процесса преобразования, то он может быть выражен как производными от слова μορφή, так и от слова σχῆμα. Следует также обратить внимание на некую закономерность: когда Павел обращается к теме «преобразования» (производные от μορφή или σχῆμα), как правило, он прибегает к услугам слова δόξα:

- когда верующие взирают на славу (δόξα) Господа, они преобразуются (μεταμορφώω) в тот же образ (εἰκών)» (2 Кор. 3:18);
- верующие предназначены к тому, чтобы быть подобными образу Сына, а также предназначены к славе (δόξα) (Рим. 8:29, 30);

² Всего в НЗ слово εἰκών встречается около двадцати раз.

³ Здесь возможна некоторая смысловая переключка между Павловым пониманием фразы εἰκών τοῦ θεοῦ и идентичной фразой в трактатах Филона Александрийского. Для него «образом Бога» является божественный Логос, Его Слово. Вот как Филон, к примеру, комментирует Быт. 1:27: «...тенью (σκία) Бога является Его Слово (ὁ λόγος), которое Он использовал как инструмент для сотворения мира. И эта тень, своего рода модель, является прототипом всех вещей. «И сотворил Бог человека по образу Божию» (Быт. 1:27). Как образ [Логос] был скопирован с Бога, так и человек скопирован с образа, получив власть Того, с кого он был скопирован» («Аллегории священных законов», 3. 96). Другими словами, в понимании Филона первым «образом» (εἰκών), скопированным с «образца» (παράδειγμα), т.е. с Самого Бога, был Логос, который, в свою очередь, теперь выступая в качестве инструмента творения, творит человека «по образу Божию».

- Христос преобразит (μετασχηματίζω) верующих так, что их «тела унижения» будут сообразны (σύμμορφος) Его «телу славы» (σώμα τῆς δόξης) (Флп. 3:21).

То есть, скорее всего, δόξα наряду с εἰκόν, морφή и σχῆμα образуют в сознании Павла устойчивое взаимообусловленное смысловое поле.

Почему же все-таки в Послании Филиппийцам более часто употребляемое Павлом слово εἰκόν уступает место слову морφή? Заметим, что для читателя Синодального текста сама постановка вопроса кажется излишней, потому что слово морφή в Флп. 2:6 переводится идентично слову εἰκόν как «образ».

Учитывая, как мы заметили ранее, некоторую произвольность в том, как Павел употребляет слова εἰκόν, морφή и σχῆμα, может быть, на самом деле слово морφή в Флп. 2:6 является простым синонимом слову εἰκόν? Именно такое предположение лежит в основе аргументации многих маститых исследователей НЗ, которые склонны читать Флп. 2:6 в контексте т.н. «адамовой христологии»⁴. То есть в Флп. 2:6 Павел проводит сравнение/контраст между двумя Адамами: между первым Адамом, сотворенным κατ' εἰκόνα θεοῦ (Быт. 2:7), и вторым Адамом, который ἐν морφῇ θεοῦ (Флп. 2:6). В противоположность, однако, Адаму, который не устоял перед искушением «быть как боги» (Быт. 3:5), Христос отверг притязание на «равенство Богу» путем хищения (Флп. 2:6). Если гордыня «первого человека» привела к его падению, то смирение «второго человека» привело к Его возвышению.

При всей привлекательности подобной аргументации в ней содержится ряд существенных изъянов⁵. Самый глав-

⁴ См. J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. – London: SCM, 1980. – P. 114–21; Hooker, *Philippians 2:6–11*. – P. 96–99; G. Howard, *Phil. 2:6–11 and the Human Christ*. – *CBQ* 40, 1978. – P. 368–87; J. Murphy-O'Connor, *Christological Anthropology in Phil. II, 6–11*. – *RB* 83, 1976. – P. 25–50; C.H. Talbert, *The Problem of the Pre-Existence in Philippians 2:6–11*. – *JBL* 86, 1967. – P. 141–53.

⁵ См. M. Bockmuehl, *The Form of God (Phil. 2:6). Variations on a Theme of Jewish Mysticism*. – *JTS* 48, 1997. – P. 8–11; Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*. – *JSNTSS* 36; JSOT Press: Sheffield Academic Press, 1990. – P. 50–2; G.F. Hawthorne, *In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6) in Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (ed. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd; Louisville, Ky. – Westminster John Knox Press, 1998. – P. 100–1; M. Hooker, «Adam Redivivus: Philippians 2 once more» in *The Old Testament in the New Testament: essays in honour of J.L. North* (ed.

ный из них – исключение *a priori* идеи пред-воплощения Христа, хотя на это, как кажется, прямо указывает структура текста 2:6-11:

2:6	этап 1: предвоплощение	Χριστὸς ἐν μορφῇ θεοῦ
2:7-8	этап 2: воплощение	Χριστὸς ἤρξατο μορφὴν δούλου
2:9-11	этап 3: возвеличивание	Χριστὸς ἐκείνην μορφὴν ἑαρήκεν καὶ ἐλάβεν μορφὴν ἰσότητος τοῦ θεοῦ

Если фраза ἐν μορφῇ θεοῦ характеризует Христа в Его воплощении, то что тогда означает фраза μορφὴν δούλου λαβών, когда Он стал «подобным человекам» (2:7)? Павла действительно занимает тема «двух Адамов»: именно он вводит в дискурс категории «первого» (ὁ πρῶτος) и «второго человека» (ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος) (1 Кор. 15:45, 47). Но если категория «первого человека» действительно соотносится с «перстным» Адамом, то категория «второго» – относится к «Господу с неба» (1 Кор. 15:47). То есть Павел никоим образом не имел в виду сравнивать «перстного» Адама с «земным» Иисусом. При всей уместности сравнения между «первым» и «вторым человеком», необходимо помнить о том, что они принадлежат к разным, так сказать, «весовым» категориям. Павел обращает внимание на качественное отличие между двумя: если первый Адам «стал душою живою», то «эсхатологический Адам» (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ) – есть «Дух животворящий» (1 Кор. 15:45). В Послании Римлянам 5:12-21 Адам и Христос представлены как два антипода: их действия имеют прямо противоположные последствия для всего человечества. Как через согрешение одного «смерть перешла во всех человек» (5:12), так праведностью другого «всем человекам оправдание» (5:18). Другими словами, для того, чтобы исправить последствия непослушания первого Адама, необходимо было участие Того, Кто был способен это сделать. Если бы Павел в Флп. 2:6 вместо фразы ἐν μορφῇ θεοῦ использовал бы фразу ἐν εἰκόνος θεοῦ, то тем самым поставил бы Христа на один

by Steve Moyise; Sheffield). – England: Sheffield Academic Press, 2000. – P. 220-234; L.D. Hurst, Re-Enter the Pre-Existent Christ in Philippians 2.5-11. – *NTS* 32, 1986. – P. 50-4; Ibid., «Christ, Adam, and Preexistence Revisited» in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (ed. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd; Louisville, Ky.). – Westminster John Knox Press, 1998. – P. 85-6; C.A. Wanamaker, Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?. – *NTS* 33, 1987. – P. 180-84; T.Y. Wong, The Problem of Pre-Existence in Philippians 2,6-11. – *ETL* 62/4, 1986. – P. 268-73.

уровень с человеком, сотворенного κατ' εἰκόνα θεοῦ (Быт. 1:27). Но нет! Павел ищет слово, которое позволило бы ему выразить статус Христа до того, как Он «стал подобным человеку» (Флп. 2:7). Ему требовалось слово с совершенно иной содержательной нагрузкой. И таким словом стало слово μορφή.

Несмотря на принадлежность к одному смысловому полю, слова μορφή и εἰκών не являются идентичными по значению⁶. Как мы увидим далее в слове μορφή, как правило, смысловой акцент смещается на сущностные характеристики, а в слове εἰκών на внешние. Если уместно прибегнуть к сравнению между словами «форма» и «образ» в древнееврейском языке, то Талмуд дает следующее пояснение:

Сотворение человека по образу (צלם) Божию (Быт. 1:26) означает, что он был сотворен по образу (צלם) подобия (דמות) Его формы (פניו) (b. Ket. 8a).

И хотя этот комментарий не помогает нам уяснить различие между словами «форма» и «образ», но, по крайней мере, в нем предлагается мысль о первичности «формы» по отношению к «образу». Так, человек, сотворенный «по образу Божию», имеет только опосредованное отношение к «форме Бога».

Нужно признать, что для исследования нашей ключевой фразы ἐν μορφῇ θεοῦ Ветхий Завет, вернее, его греческая версия, Септуагинта (LXX), не является большим подспорьем. В Септуагинте слово μορφή встречается всего семь раз⁷ и при этом ни разу в сочетании со словом θεός⁸. По крайней мере, важно то,

⁶ См. D. Steenburg, *The Case Against the Synonymity of Morphe and Eikon*. – JSNT 34, 1988. – P. 77–86.

⁷ В четырех канонических книгах (Суд. 8:18; Иов 4:16; Ис. 44:13; Дан. 3:19) и в трех апокрифических (Тов. 1:13; 4 Мак. 15:4 и Прем. Сол. 18:1).

⁸ Отсутствие словосочетания μορφή θεοῦ в LXX, в общем-то, неудивительно, если вспомнить о категорическом запрете на всякую попытку изобразить образ Всевышнего (Втор. 4:12). С другой стороны, представления о некоей «форме Бога» уже заложены в самих ветхозаветных текстах, в которых Бог «ходит в прохладе дня» (Быт. 3:8), общается с Авраамом (Быт. 18:13 сл.), является семидесяти старейшинам Израилевым (Исх. 24:1), пророку Исайе (Ис. 6:1), Иакову (Быт. 28 гл.), Иезекиилю (Иез. 1 гл.), Даниилу (Дан. 7 гл.). В этой связи интересно заметить, как подобные антропоморфические тенденции, получившие развитие в иудаизме, подвергаются критике в творениях Отцов Церкви. Так, Иустин Мученик критикует последователей иудаизма, «которые думают, что Отец всего и нерожденный Бог имеет, подобно сложному существу, руки и ноги и персты и душу» («Диалог с Трифоном иудеем», 114). Об этом же пишет и Василий Кесарийский: «Бог не имеет очертаний (ἁσχηματιστος), Он прост. Не фантазируй насчет Его строения (μορφή); не преуменьшай на иудейский манер Того,

что при всей синонимичности слов *μορφή* и *εἰκών*, нигде в LXX не сказано о человеке, что он сотворен *ἐν μορφῇ θεοῦ*.

Зато в произведениях иудейских авторов, творивших примерно в тот же самый исторический период, что и Павел, мы находим примеры употребления слова *μορφή* по отношению к Богу:

[Бог] проявляет себя в своих действиях и благодеяниях и более очевиден, чем что бы то ни было, но морфэ Его и величие нам недоступны, ибо всякое даже самое драгоценное вещество, взятое для создания Его образа (εἰκών), недостойно...⁹

Помимо всего прочего, эта цитата позволяет нам увидеть, как автор употребляет слова *μορφή* и *εἰκών*, явно вкладывая различное значение в каждое из них.

Филон Александрийский также прибегает к услугам слова *μορφή* при описании явления Бога Моисею в пустыне:

И в середине огня была видна очень красивая морфэ, не похожая ни на какой видимый предмет, подобная [явлению] божественной славы, излучавшая свет более яркий, чем огонь, какой может быть сравним только с образом Живущего (εἰκών τοῦ ὄντος). Но назовем Его ангелом...¹⁰

Обращает на себя внимание то, как и Иосиф Флавий и Филон Александрийский, используя терминологию «формы» (*μορφή*) и «образа» (*εἰκών*), пытаются выразить словами то, что неподвластно словам. Так, утверждая, что в нескорамой купине Моисей стал свидетелем явления *μορφή* Бога, Филон подстраховывает себя заявлением: «Давайте лучше назовем это явлением ангела».

Еще один раз словосочетание *μορφή θεοῦ* встречается в трактате Филона «О посольстве к Гаю». Оба иудейских автора сообщают нам о болезненном пристрастии императора Калигулы, который еще при жизни представлял себя

Кто велик; не замыкай Бога в свои телесные представления; не ограничивай Его мерой своего ума» («О сотворении человека», 1.5).

В Писании, таким образом, сосуществуют две взаимоисключающие тенденции: «Невидимый», образ Которого никто видеть не может, одновременно являет себя в «образе», воспроизводит Который категорически запрещено, потому что любая такая попытка будет ничем иным как идолопоклонством.

⁹ «Против Апиона» 2.22 (перевод Д. Афиногенова). Здесь и далее при цитировании переводов трактатов Филона и других авторов слово *μορφή* намеренно оставлено без перевода.

¹⁰ Филон, Жизнь Моисея, 1.66 (перевод с английского мой – Г.С.).

в божественном обличье¹¹. По этому поводу Филон саркастически замечает: «Пусть перестанет он подражать Пеану, присвоив чужое имя, — фальшивой может быть монета, а не образ Бога (μορφή θεοῦ)»¹².

Приводя эти цитаты, мы вовсе не хотим сказать, что Павел заимствует фразеологию μορφή θεοῦ у Иосифа Флавия или у Филона Александрийского. Но наличие подобных цитат увеличивает вероятность того, что ко времени написания Послания Филиппийцам фразеология μορφή θεοῦ имела хождение как в иудейской, так и в греко-римской средах.

Павлово предпочтение слова μορφή объясняется тем, что это слово, пожалуй, как никакое другое, передает связь между внешней формой и внутренним содержанием. Действительно, в классическом греческом языке μορφή приобретает пограничное значение со словами φύσις («природа») и οὐσία («сущность») ¹³. В качестве иллюстрации здесь уместно привести пример использования μορφή в Евангелия от Марка 16:12, где говорится явлении Воскресшего «в иной μορφή». Совершенно очевидно, что в этом тексте «иная μορφή» подразумевает качественно иное содержание.

Опять-таки, мы не утверждаем, что Павел заимствует значение μορφή из канонов греческой философии, но, с другой стороны, трудно не согласиться с тем, что в Флп. 2:6 μορφή означает не что иное, как «внешнее проявление внутренней реальности или сути»¹⁴. В пользу этого говорят, по крайней мере, два обстоятельства. Во-первых, чтобы ни означала фраза ἐν μορφῇ θεοῦ, ее значение должно соотноситься с следующей фразой ἴσα θεῷ, т.е. тот, Кто обладал «формой Бога», по определению становился (немислимое дело!) в

¹¹ Филон Александрийский, «О Посольстве к Гаю», 93–114; Иосиф Флавий, «Иуд. Древности», 18.257–309. Римский историк Светоний также сообщает о том, что Калигула повелел заменить головы статуй, изображавших греческих богов, на свое изображение, а в храме в честь Калигулы его золотая статуя облакалась в те же одеяния, что и он сам («Калигула», 22.3–4).

¹² «О посольстве к Гаю», С. 14.

¹³ J. Behm, «μορφή», TDNT 4:749. Как отмечает Дж. Лайтфут, хотя μορφή не идентично по значению словам φύσις и οὐσία, но обладание μορφή подразумевает сопричастность к οὐσία. В этом, кстати, заключается различие между μορφή и σῆμα: в первом – акцент на внутренней сущности, во втором – на внешних проявлениях (см. J. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians. – London: Macmillan, 1913. – P. 110, 133).

¹⁴ Клеон Роджерс, мл. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. – Библия для всех, С-Пб, 2001. – С. 703.

конкурентные отношения с Самим Всевышним¹⁵. Во-вторых, что бы ни означала фраза ἐν μορφῇ θεοῦ, ее значение должно соотноситься с параллельной фразой μορφῇν δοῦλου λαβὼν (2:7). В этом втором случае употребление слова μορφῇ принципиально важно, потому что Христос воплощенный не просто принял внешний вид человека, Он воспринял μορφῇ человека, т.е. стал человеком.

Предположение о том, что слово μορφῇ служит для выражения внутренней реальности, находит свое подтверждение в том, что μορφῇ встречается в эллинистической и иудейской литературе в контексте передачи наследственных признаков от родителей к детям, и т.д. (см. 4 Мак. 15:4; см. также Филон Александрийский, «О посольстве к Гаю», 55). Этот смысловой нюанс слова μορφῇ идеально вписывается в характерную для Павла «христологию Сына Божия». И хотя в Флп. 2:6–11 прямо не звучит эта тема, ряд лексических параллелей с другими текстами дают основание полагать, что и в этом тексте Павел говорит о Христе как о Сыне Божиим¹⁶. Если наше предположение верно, то это служит дополнительным разъясняющим фактором, почему в Флп. 2:6 Павел прибегает к услугам слова μορφῇ: только Единородный Сын (Гал. 4:4), заимствуя Иоаннову терминологию, «сущий в недрах Отца» (Ин. 1:18), мог претендовать на уникальный статус ἐν μορφῇ θεοῦ.

Если μορφῇ, как мы согласились, есть «внешнее проявление внутренней реальности», то в чем может выражаться это «внешнее проявление»? А вот здесь нам в пору вспомнить, что при обращении Павла к теме духовного преобразования в его лексику неизменно втискивается слово δόξα. Думается, что это далеко не случайно, потому что в LXX δόξα (др.-евр. כבוד) представляется одним из атрибутов Бога, посредством которого Господь являл себя людям¹⁷. Выражение «слава Го-

¹⁵ Вопрос о том, является ли μορφῇ θεοῦ эквивалентом понятия ἴσα θεῷ или же создает соблазнительную перспективу для узурпации этого права, выходит за рамки настоящего исследования.

¹⁶ Так, например, в Рим. 8:3, где Христос представлен как Сын Божий, фраза ἐν ὁμοίωματι σαρκὸς ἀμαρτίας переключается с фразой ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπων γενόμενος (Флп. 2:7б). Причастие γενόμενος, в свою очередь, переключается с фразой ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ ἡνωκός (Гал. 4:4). См. аргументацию в М. Bockmuehl, *The Form of God*. – P. 11–23; С.А. Wanamaker, *Philippians 2:6–1*. – P. 184–185; М. Hooker, *Adam Redivivus*. – P. 227–230.

¹⁷ См. Wanamaker, *Philippians 2:6–11*. – P. 185–187.

сподня», как правило, встречается или же в событиях богоявления (Исх. 24:17; Иез. 1:26–28; 10:4), или же в спасительных действиях Бога (Втор. 5:24; Пс. 97:6; Ис. 40:5).

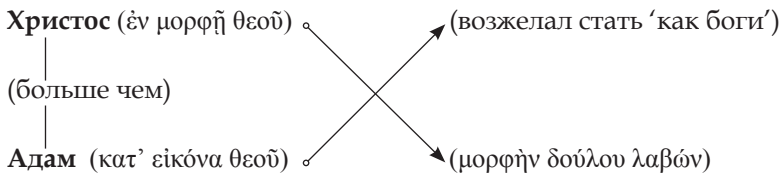
В этой связи уместно вспомнить обращение Павла к теме «славы Господней» во 2 Кор. 3 гл. В эпизоде с сияющим лицом Моисея (ср. Исх. 34:29) выражена ностальгическая надежда на возможность возвращения славы, которой некогда обладал Адам (Пс. 8:6). Но сияющий лик Моисея – это всего лишь прообраз «славы пребывающей», которая открывается только при обращении к Господу (2 Кор. 3:16). Вполне возможно, что здесь Павлово понимание отражает иудейские ожидания, выраженные в комментариях более позднего периода. Ожидание эти связаны с тем, что в веке грядущем человек вновь станет «одним из Нас» (Быт. 3:21), т.е. обретет в полноте искаженный образ и подобие Божие¹⁸. Для Павла же «новый век» уже обозначил свое присутствие, а потому верующие уже приглашаются стать, заимствуя терминологию другого НЗ автора, «соучастниками в славе, которая [еще] должна открыться» (1 Петр. 5:1). И когда она, эта слава, откроется во всей полноте, тогда и тела уверовавших будут «сообразны» Его телу славы (Флп. 3:21). Как здесь не услышать переключку ключевых новозаветных текстов: Тот, Который был ἐν μορφῇ θεοῦ, а потому и был облечен «славою прежде бытия мира» (Ин. 17:5), смирил Себя «до смерти крестной» (Флп. 2:8), «посему и Бог превознес Его» (Флп. 2:9), чтобы теперь Сын стал «сиянием славы и образом ипостаси Его» (Евр. 11:3)!

Как же соотносится в сознании Павла фразеология ἐν μορφῇ θεοῦ и εἰκὼν τοῦ θεοῦ? Ранее нами было высказано предположение о первичности «формы» по отношению к «образу». Именно в силу того, что Христос был искони ἐν μορφῇ θεοῦ, Он и является истинным правообладателем εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15). В Иоанновой терминологии Христос являет Собой оригинал: «видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14:9). Адам же, в силу грехопадения являет собой лишь искаженное, жалкое подобие того, кем он призван был быть.

¹⁸ В понимании раввинов грехопадение привело к утрате подобия Божия в человеке. Так, Мидраш Рабба на книгу Бытие перефразирует текст из Быт. 3:21 следующим образом: «Вот, человек был одним из нас» (21.3). И только в веке грядущем человек вновь услышит: «Вот, человек стал [вновь] одним из Нас» (21.7).

С приходом истинного правообладателя у верующих появляется уникальная возможность идти путем преобразования в «образ Сына» (Рим. 8:29).

Повторим еще раз мысль, которая была высказана ранее: аналогия между Адамом и Христом в Флп. 2:6 уместна, если только мы не ставим знак равенства между двумя. Обладая несравненно более высоким статусом, Христос в знак послушания Богу «смирил Себя даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8). Адам же хотя и был сотворен «по образу Божию», но, увлекшись обманом стать «как боги» (Быт. 3:5), вверг все человечество в последствия своего безрассудного выбора. Графически это можно выразить следующим образом¹⁹:



Но подобно тому, как падшее человечество восприняло «образ перстного», так возрожденное во Христе человечество встает на путь преобразования в «образ небесного» (1 Кор. 15:49). И в той степени, в которой верующие отражают «образ Сына», они отражают и сияние славы Господней!

Итак, подытоживая наше исследование, необходимо сказать о том, что текст из Послания Филиппийцам 2:6 – весьма сложный и многоплановый текст, при изучении которого важно обладать навыками работы с языком оригинала. В Флп. 2:6, используя слово *μορφῇ*, Павлу удалось передать смысловые нюансы, которые указывают на уникальность личности Иисуса Христа. В приведенной в качестве эпиграфа цитате из Василия Кесарийского слово *μορφῇ* служит для выражения того, что в богословии Отцов Церкви получит наименование «единосущности» Отца и Сына. Таким образом, Флп. 2:6 наряду с другими ключевыми текстами НЗ закладывает фундаментальные основы для развития тринитарного богословия ранней Церкви.

¹⁹ См. Hooker, *Adam Redivivus*. – P. 231.