

Божества (не только у св. Кирилла, но и раньше его, в западной письменности, особенно у св. Илария). Однако, при статическом понимании боговоплощения и при общей христологической неясности, приводившей постоянно к колебаниям в сторону докетизма (и именно у свв. Кирилла и Илария) идея кенозиса, самое большее, констатируется, но не раскрывается в святоотеческом богословии. Однако вся христологическая проблематика Халкидонского догмата необходимо приводит, как к своему основанию и предпосылке, к учению о *кенозисе* Божества в боговоплощении.

4.4. Невеста Агнца. О Богочеловечестве

Отдел I. Творец и творение

IV. Душа мира и ее ипостаси¹

<Фрагмент>

Мир есть тварное многоединство, и душа мира есть тварная София. Это нужно понять, прежде всего, из общего определения тварности. В отношении к Божественной Софии тварность есть во всяческом смысле умаленность и ограничение, кенозис, лишь этой ценой покупается ее самобытность, творения «из ничего». Тварность есть утрата «целомудрия», свойственного Божественной Софии, чрез погружение во множественность, временность и относительность частного бытия. Через последнее как бы утрачивается самоочевидное и ясное проявление софийности мира, получает силу хаотическая стихия, плещущая своими волнами и вздымаемая космическими бурями. Эта стихия являет себя и как растительная сила, заполняющая мир неисчислимыми видами растительного мира, и как рождающая энергия, вызывающая к жизни неисчислимые породы и количество живых существ. Мир представляет собой многоступенную лестницу жизни. В нем нет места мертвому веществу, но существуют лишь разные состояния жизни. Все это бесконечное многообразие жизни не разрывает мира на атомы, как бы насыпанные в бездну, пустоты и между собою ничем не связанные. Сама пустота нейтральна, она не разделяет и не связывает. Но существует **мир**, как положительное единство, к которому *принадлежат* все эти виды бытия, — образ утраченного, но искомого и обретаемого «целомудрия». Это

единство не есть **только** слагаемое из отдельных образов мирового, тварного бытия (хотя оно есть и слагаемое), и не есть лишь один из многих частных его видов. Оно существует поверх или в основе этого образа, как единая сила, реальный центр, план мира, его идея и образующая энергия. И эта единая сила, космоургическая² потенция, есть не иное что, как сама тварная София, которая есть образ Божественного бытия, сила «целомудрия». Она есть, в этом смысле, душа мира и его энтелехия, целепричина, которая осуществляется, *становится* в нем, она есть жизнь мира.

Для правильного уразумения этого учения о тварной Софии как душе мира, нужно сделать некоторые различия и устранить обычно напрашивающиеся недоразумения.

Мы говорим о душе мира, но не о духе его. Различие между душою и духом заключается в том, что душа **не** ипостасна, а дух ипостасен. София не есть ипостась, как не есть таковая и душа мира. Для духа душа соответствует его природе, которая живет в нем, ипостасируется им (и в этом смысле, хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее, ипостасируемость). В этом смысле душа мира, хотя и не есть дух, но ему соотносительна, как его жизнь, источник и содержание ее. Душа есть в этом связанное, органическое многоединство: не только содержание (= много), но и именно связь (= единство). Душа мира есть тварная София. Можно ли говорить о «душе», как о душе Божественного мира, относительно Божественной Софии, именно в применении к жизни Божественной? Прямо о ней говорить нельзя, ибо душа принадлежит к вышедшему из целомудрия, разделившемуся многоединству, которое она соединяет. В божественном же целомудрии нет места соединению, ибо нет и разделения. София есть «тело Божие» в его целости, как самооткровение Божие и Слава. Поэтому самое большее, что можно сказать о ней, это что она есть извечное основание для души мира, душа души*. Однако в собственном смысле понятие души соответствует лишь тварной Софии в ее отношении к миру.

Душа есть не только единая связующие, «логическое» начало, в котором все образы тварного бытия получают свой смысл, связь и соподчинение, находят свое собственное место в онтологической (а вместе с тем в данном случае и логической) лестнице бытия, но она есть и животворящее начало, жизнь, подаваемая

* В службе св. Софии Премудрости Божией, читаем в заключительной молитве «непостижимая и всепетая Премудрость Божия, София преименитая, девственных душа» (Далее прибавляется логологическое истолкование Софии в данном контексте «сиречь едиnorodный сын, Слово Божие»).

Жизни Подателем, Духом Святым. Это значение души мира отмечается в ветхозаветном истолковании крови, о которой говорится что она — душа животных, не исключая и человека «Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его» (Лев 17: 14). Отсюда ветхозаветная символика жертвенной крови и все значение Новозаветной Крови, которая излилась в мир, его животворя, как новая «новозаветная» душа его*.

Однако кровь принадлежит только живому, точнее, животному миру, включая сюда и человека. Каким же образом она являет собой седалище, место души мира? Очевидно, что это начало «крови» должно быть понято шире, нежели только кровь животных. То, что весь мир, безо всякого ограничения, одушевляется душой мира, означает, что он причастен жизни. «Бог смерти не сотворил» (Прем), а, следовательно, не сотворил и ничего мертвого. То, что мы считаем мертвым, точнее неорганическим, также содержит в себе начало жизни, хотя бы и на самых Низших ее ступенях, в темном ее состоянии. Эту мысль можно понимать в двояком смысле. Во-первых, это означает, что во всех ступенях бытия есть живое начало, — его уловить является делом научного естествознания, как и «окультного» узрения (и постигать язык этого «пламени вещей» дано не только поэтам, но и всякого рода оккультизму, даже независимо от его религиозного или даже антирелигиозного коэффициента)**.

Во-вторых, все тварное вещество способно оживать и приобщаться к жизни чрез живые и живущие существа: ангелов, ведающих стихии, человека и даже животных. Граница между живым и мертвым в природе подвижна, и природа непрестанно оживляется, очеловечивается человеком, становясь периферией его тела***.

Отсюда следует заключение, что душа мира живет и связует весь мир без всякого ограничения и есть его внутренняя закономерность, или энтелехия.

И все же опасно было бы ограничить наше постижение тварного мира одной лишь его *душой*, или тварной Софией, которая есть тварный образ Софии Божественной, как становящаяся, по ее образу и подобию (Образ и подобие в данном случае совершенно точно

* См. мои очерки «Евхаристический догмат», «Святой Грааль».

** Церковь смело и открыто исповедует эту мысль не только своей символической вещью (красок, металлов, веществ и т. д.), но и прямым обращением ко всем стихиям мира с призывом славить и хвалить Господа. Уместно ли было бы это в отношении к мертвой природе, и соответственна — или такая фразеология, если она лишена прямого смысла?

*** См. мою «Философию хозяйства».

соответствуют идее энтелехии: образ есть основание и данность, как идеальный, несозданный образ твари в Софии, подобие же есть становление этого образа, чрез которое он только и осуществляется в тварном мире, восходя от потенциального задания к актуальной действительности). Однако такое значение тварной Софии, как души мира, лишь умаляет ее в отношении к ее первообразу в Софии Божественной не только благодаря тварности, свергающей ее в состоянии становления, но еще больше благодаря тому выпадению из полноты ипостасной жизни, в которой Божественная София живет во Св. Троице. Тварная София, как душа мира, внеипостасна или не-ипостасна, она теряет то место в полноте жизни Духа, которое ей принадлежит, как природе, как сказуемому относительно подлежащего. Она бессубъектна, никому не принадлежит, так сказать, бесхозяйна. Она, как таковая, лишена той полноты тварного бытия, которое постулируется ею именно в качестве души тварного мира и состоит в ипостасированности. Выведенная во внебожественное бытие чрез творение мира «из ничего», тварная София выведена и из божественной ипостасности. Этим с необходимостью ставится вопрос, остается ли она в этом внеипостасном, безличном бытии совершенно лишена ипостаси, или же она ипостасируется, но уже внебожественно, получает свои собственные тварные ипостаси, которые соответствовали бы тварному образу Софии?

Очевидно, что это постулируется полнотой образа и подобия Божия, присущих творению не только в природном его бытии, но и в его ипостасированности **по образу и подобию Божию**³, о чем и говорится при сотворении человека. Образ и подобие в творении с необходимостью включает в себя в полноте своей не только софийную природу, но и ипостась, как ее субъект, и тварная София в творении мира получает от Бога свою собственную ипостасированность. В этом смысле она принадлежит себе, противостоит Божественной Триипостасной Личности своею собственной многоипостасной личностью. Как же надо понять эту последнюю в отношении к своей природе?

Вопрос этот заключается в том, что наряду с тварной природой, которая, как тварная София, творится Богом, так сказать, из Божественной Софии или на основании ее, ипостасирование этого тварно-софийного мира еще не дается его софийностью самой по себе, как таковой. Ипостасированность дается тварному миру иным актом, нежели сотворение его, этот акт присоединяет к не-ипостасному бытию ипостась, делает его ипостасным. Со стороны тварного бытия самого по себе его способность стать ипостасированным уже вытекает из его характера, как тварной

Софии. Божественная София извечно ипостасирована Св. Троицей в ее ипостасях. Ей *свойственно* ипостасное бытие, она его в себе предполагает. Но выведенная из лона Пресвятой Троицы и потеряв свою в ней ипостасированность, как может она вновь обрести ее, или, в известном смысле, восстановить? Сотворение ипостаси или ипостасей, как таковое, еще не включается в сотворение природного мира. Творение ипостасей является поэтому особым, дополнительным или параллельным актом, наряду с сотворением мира. Откровение дает нам прямое указание на эту двойственность или параллелизм, с одной стороны, рассказом о совете во Св. Троице о сотворении человека «по образу Нашему, и по подобию Нашему» (Быт 26–27), в отличие или дополнение к общему творению всего шестоднева или же одного шестого дня, творение человека в себя включающего, а с другой стороны, рассказом гл. 2: 7: «создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Оба рассказа полны глубокого значения, которое и должно быть показано*.

Есть коренная разница между сотворением мира, как **природы** для человеческого духа в ее софийности, и самого этого ипостасного духа. И эта разница выражается, прежде всего, в том, что дух не может быть создан, как природа, безлично, прямым повелением или самоопределением Бога в Софии: «рече Бог: да будет то и то», причем все эти отдельные творческие акты объединяются в едином свершении: да будет София Божественная тварною, и на основе мира Божественного тварный. Но так не творится личное бытие, человеческий, как и, что в данном случае одно и то же, ангельский дух. Божественная София в плероме своей, в бесконечной множественности лучей своего спектра, содержит возможности или темы для *индивидуальностей*, между собою отличающихся и, однако способных быть вмещенными в один и тот же мир. Однако *индивидуальность* не есть еще личность, но лишь ее «подставка» или возможность. Можно сказать, что индивидуальность в живом, существе есть душа, оживляющая тело, в качестве особого образа тварной жизни. Индивидуальна амеба, индивидуальны даже растения, индивидуален весь животный мир не только с его видами, но и индивидами, и в наибольшей мере индивидуален, сложен человек в психическом существе своем, по слову ап. Павла, «человек душевный». Хотя человек стоит и на вершине органической лестницы, однако, он разделяет

* Рассказ о сотворении ангельских духов, кроме самого факта их сотворения, в Библии отсутствует, и мы оставлены здесь своим собственным человеческим домыслам, на основании аналогии с человеком.

индивидуальное бытие со всеми ее ступенями. И основание для этой индивидуации — не в отрицательном только смысле: *omnis definitio est negatio*⁴, — но и в положительном, содержится в определенной теме, своей особой краске, или звучности, или слове — идее в мироздании, как это предвечно дано в Софии. В этом смысле индивидуальность софийна. Но в силу этого же она не есть лицо или личность или личный Дух, поскольку сама София не есть ипостась, но ипостасность, хотя и предвечно ипостасируемая Божественными ипостасями. Она не может сообщить творению того, что ей самой не свойственно. Природная индивидуальность дается природой, но тварная София сама еще должна быть ипостасирована. А это ипостасирование может явиться только личным актом, откровением самой Божественной Личности, Св. Троицы, в тварной Софии, в мире. Творение мира поэтому и состоит из двух актов, имеет по необходимости две стороны: сотворение тварной природы, как тварной Софии, и новых, тварных, личностей, способный ипостасировать эту природу, быть субъектами тварной Софии. Этот акт творения личных духов относится уже не к Софии, но к самой Личности Божией. И если мир сотворен «из ничего», т. е. «из» Божественной Софии чрез принятие ею становления, то тварные ипостаси, духи, мир ипостасирующие, непосредственно сотворены Богом из самого Себя: из Себя Бог «вдунул» душу живу, «по образу Своему» сотворил человека, дал ему ипостась. Не следует умалять перетолкованиями всей силы этого образа: он содержит в себе прямую мысль, что человеческий дух, личность, имеет не тварное, но *божественное* происхождение, хотя и сотворена, т. е. определена к бытию для твари, или в связи с сотворением мира. Здесь есть разница с природным тварным бытием, которое также имеет в себе нечто божественное, поскольку оно есть тварная София, и в ней действуют Божественные силы. Тварная София в известном смысле не повторяет Божественную, но есть совокупность творческих вариаций на ее темы. Однако, она изнутри определена Божественной Софией, как энтелехией⁵, и в смысле этой софийности своей есть София, хотя бы и в бледном переводе на языке тварности. Личность же, или личный дух, хотя и живет в Софии тварной, имея ее, как свою собственную «природу» или мир, но сам он не принадлежит Софии, будучи придан ей, как ее субъект. В этом заключается положительное отличие Софии Божественной от Софии тварной: первая ипостасируется Божественной личностью, принадлежит Богу, вторая же вверена тварным, человеческим личностям (вместе с ангельскими), самостоятельно ими ипостасирована. Место Божественного Лица в тварной Софии отводится человеку, и чрез такое именно ее ипо-

стасирование вполне конституируется окончательное творение мира, его самобытность и самопринадлежность. Тварная София, сама будучи лишь ипостасностью, а не ипостасью, ипостасирована также, как ипостасирована предвечно и София Божественная. Только она ипостасирована не Божеской, но человеческой личностью. В этом смысле тварный мир есть мирочеловек, или же человек есть мир стяженный. Человечность мира есть основная и обобщающая истина откровения о творении. Созданный в «последний день», «после» всего творения, стало быть, уже в предположении наличия ею и включенности в него для обладания «землею» и «владычествования» над творением, человек приыл от Бога «образ Божий», т. е. ипостасный дух⁶, обладающий своей природой и полнотой жизни в нем, или, как обычно именуется человек на языке патристики, он есть «тварный бог».

Итак, имея в качестве природы, источника и основания своей жизни тварную Софию, тварный Бог — человек получил и собственный личный дух. Теперь спрашивается: может ли быть вообще *сотворен* личный дух, которому свойственно самоположение (я есмь я, или просто я есмь в самопринадлежности своей) Может ли я, субъект, быть не-я, объектом, хотя бы даже для самого Творца? Поскольку само бытие я, его жизнь в его природе, связана с творением, печать тварности лежит и на самом уже возникновении я, если только оно возникло. Но оно возникло. Конечно, это возникновение происходит не во времени, ибо само я с высоты своей смотрится во время, есть для него неподвижное солнце, озаряющее его движение. Однако тварное я существует для и во времени, связано с *временностью*. Но при этом оно свободно от дискурсивности времени, слагающегося из ряда отдельных его моментов, или определений, и отнюдь не исчерпывается ими. Оно никогда не свободно от времени, но всегда ему принадлежит, с ним соотносительно, к нему обращено своим световым прожектором. Оно окачествовано *временностью*, как потенция времени. В этом сверхвременно-временном характере я заключается его антиномия, раскрывающая, применительно к временности, общую антиномию нетварно-тварности человеческого я. (Тот же антиномизм может быть отмечен и в отношении тварного я к пространственности: само личное самосознание, или тварный дух, не связано с местом, не находится в пространстве, и однако, смотрится в него, обозревает его, как бы вмещающая его в себя. Оно в пространственности, присущей тварному бытию). В полноте образа Божьего, данного человеку, софийна его природа, т. е. мир в своей принадлежности к человеку, и эта софийность мира в человеке принадлежит, конечно, полноте образа Божия. Но сама человеческая личность, я,

не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась. Она сообразна Личности Божией, есть ее образ. Бог как бы повторил в ней самого Себя, отразился в ней, причем в этом отражении изобразившийся образ и сам получил жизнь и бытие, стал личностью. Вот предельная формула для выражения творческого акта Божия в отношении к человеческой личности: Бог отразил самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив Тварный образ не есть только изображение, не имеющее своего собственного бытия, но ему свойственно именно это последнее, он также есть личность. Это самополагание Божие в живых Своих образах непостижимо для твари, так же, как и сотворение мира в Софии. Здесь мы снова имеем предельное понятие для нашей мысли, которая в полутьме нащупывает свои собственные корни, погруженные одновременно в Божество и в ничто. Антиномия, которая возникает в результате этого нащупывания, дает место, с одной стороны, люциферической Ich-Philosophie⁷, для которой человеческое я равнобожественно с Божеским, или просто само божественно, единобожественно, абсолютно в своей самобытности и самодовлеемости, или же к нигилизму, принимающему наше личное самосознание за рефлекс (чего и как?), или же иллюзию, вообще за функцию, соответствующую не личному, природному, даже материальному бытию. При этом не замечается, что между личным и не личным бытием, **я** и **не-я** (точнее **вне-я**) лежит бездна, совершенно непреодолимая для мысли. Ничем и никак не может быть объяснено возникновение **я** в **не-я**, как и обратное в него погружение или угасание. Хотя эмпирически бытие **я** связано с временностью, и солнце **я** как будто восходит из небытия и заходит в него же за горизонтом, однако, собственное самосознание, окачествованность **я** как такового, ничего не знает об этом возникновении и угасании. Оно сознает себя сверхвременно сущим, восходящим в этой неподвижной яйности своей как бы в вечности и не вмещающей в себя каких бы то ни было судеб времени. Поэтому к эмпирически ему известному факту своего до-бытия или небытия, с перерывами во времени, наше **я** относится с внутренне непобедимым *недоумением* или же вопрошанием. Оно извне об этом знает и как бы допускает, но не вмещает и не постулирует. В этом проявляется противоречивость и ограниченность нашего бытия в сем зоне, которая может быть побеждена и устранена лишь с будущем зоне бессмертия. Лишь последнее устранил самую возможность как бы обмороков **я**, в смерти ли или до рождения, и до конца явит его сверхвременную природу.

Итак, творение человеческого духа или личности⁸ (подобно как и ангельского) принадлежит «совету Св. Троицы», Боже-

ственному Субъекту, разумеется, не в отрыве от Его природы или Божественной Премудрости (в этом смысле не антисофийно или а-софийно), а, напротив, на основе извечного единения с ней, однако, в обращенности именно от лица к лицу, сосредоточенности на личном начале. Бог-Творец должен быть понят здесь не только, как Творец мира в Софии, но и как Творец живых образов Своих, личностей, по образу Своему в его триипостасности. В сотворении мира Бог как бы повторяет Свое собственное бытие в Софии, Свою природу, Софию Божественную, в Софии тварной, или в мире. В сотворении же личностей, ипостасных духов, человеческих и ангельских, Бог как бы повторяет Самого Себя, творит Себе **со-Я** по ипостасному образу Своему, наделяя их дыханием собственной божественной жизни. Он творит Себе со-богов, «богов по благодати»*. Это творение запредельно и непостижно для человеческого разума, поскольку оно находится за гранью нашего бытия, и само это последнее творческим актом Божиим обусловлено. Однако наша мысль способна вместить идею *жизнепричастности* тварного я к божественному духу, как бы некоей общности жизни, хотя и в бесконечно малой степени, доступной твари. Корни человеческого бытия погружены в бездонный океан Божественной жизни и питаются из него, как бесконечно малое в бесконечно великом, как отражение лучей великого божественного света. Такое соотношение еще вестимо в тварную мысль, сознающую одновременно и ограниченность, и беспредельность тварного духа.

Но что уже совершенно невместимо и запредельно ей, — это **происхождение** тварного я, насколько оно вообще имеет происхождение. Однако может ли оно его на самом деле иметь, или же, нося в себе печать вечности, наше я и вовсе **не** происходит? Оно, действительно, сознает себя не происшедшим и не происходящим, но самополагающимся и самодовлеющим. Это показание я, его самосвидетельство, не может быть заподозрено или упразднено, потому что око есть основа всякой самоочевидности, не имеющая над собой высшей инстанции и в этом смысле недоступная критике. **Я есмь** также означает и: **есть я**, — замкнутое кольцо самоположения: *я есмь сущий***.

* Ср. в Каноне Великого Четверга «рекл еси другом, Христе, яко Бог с вами боги буду» (Песнь 3, тропарь 3).

** Декартовское *cogito ergo sum*, точнее, «я есмь мыслящий», имеет в своей основе это тавтологическое по содержанию, однако, онтологическое по существу суждение: я есмь я, или: я есмь, или я есть, существует. В этой онтологической открытости я для есть заключается уже возможность

Я есть в этом смысле как бы собственное, самовозженное солнце, освещаемое своим собственным светом бытие, подлежащее всех возможных сказуемых, соединяемых с ним связкой*. Однако это самоположение, яйность, встречает для себя *границу* в **не-я**, в непрозрачности и в этом смысле данности этого последнего. Я как бы придано к **не-я**, или же **не-я** собою определяет я, с одной стороны, входя в его яйность, а с другой, избличая тем самым его ограниченность. Таким образом, в себе само я носит свидетель-ство, как своего самоположения, т. е. не-происхождения, бытия из себя, — так и происхождения, т. е. сотворенности. Я внутренне противоречиво, причем это есть не логическое, но онтологическое противоречие, т. е. антиномия. Оба члена антиномии должны быть осуществлены в учении о я. Если оно и сотворено, т. е. произошло **не** из себя, откуда-то извне, тем не менее, оно не могло быть со-творено, как вещь, так сказать, без спросу, но само должно быть привлечено к своему сотворению чрез самоположение. Должно быть спрошено его собственное согласие на свое бытие. А вместе с тем оно должно быть создано всемогуществом Божиим. Для нашего рассудка здесь не может быть **и-и**, но лишь: **или-или**, ибо одно кажется исключаяющим другое. И однако мы должны принять к руководству не это свидетельство дискурсивной мысли, которая не выносит противоречий и боится антиномий, но именно это самосвидетельство нашего сознания. А последнее возвещает не-преложно, что при сотворении я оно само было спрошено о своем согласии на бытие, причем это согласие и есть самоположение я, которое звучит в нем надвременно, как свидетельство его собствен-ной самопринадлежности. Из пустоты **ничто** звучит это **да твари**, вопрошаемой об ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается вместилищем тварной свободы, хотя бы и в отрицательной инстанции. Следует заключить, что в случае отсутствия этого **да** не существует и творения, и это несостоявшееся творение (укон, не ставший меоном⁹) тонет в пустоте **ничто**, пребывает в небытии, а потому и немислимо, и непознаваемо, как пустота ничто, ибо все положительное бытие исходит от его первоисточника — Творца. Ничто «отвечает» свое **да** уже силой и энергией божественного акта творения.

Но есть положительный акт творения человеческих (и ангельских) ипостасей, сообщения им силы бытия: «и сотворил Бог чело-века по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт 1: 27),

всякого предикативного его бытия я есть А, В. etc. Но я в бытийности своей самоочевидно.

* См. мою рукописную работу об именах, гл. о личном местоимении.

причем стиху этому предшествует другой стих о том же: «и сказал Бог; сотворим человека по образу *Нашему*, по подобию *Нашему*» (26). Здесь это множественное число, во-первых, включает *многo-ипостасность человека*, изображает его, как род, или семью, многоединство, связуемое любовью, по образу Св. Троицы, а, во-вторых, это Наш говорит о действительной *сообразности* тварного я Божественным ипостасям. Адам не только в грехопадении «стал, как один из нас, зная добро и зло» (Быт 3: 22), но и сотворен он, как «один из Нас», как ипостасный образ Божий, как *со-я* Св. Троицы, тварная и в этом смысле «четвертая» — многоипостасная человеческая ипостась, которая призвана и способна находиться в *личном* отношении к Богу. Текст Быт 1: 27 гласит: «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: *мужчину* и *женщину* сотворил их». Поскольку образ Божий относится необходимо и к тварным ипостасям, здесь следует отметить, что ипостасно он осуществляется не в одном, а в двух (и более) лицах, мужчине и женщине. Точнее, мы имеем здесь, прежде всего, вообще *ипостась*, личное *я*, без различия или вне различия того, мужчине или женщине придана эта чистая *яйность*. В качестве *Я* божественные ипостаси *не* различаются между собой, и одинаково входят в триединство троичного *Я*. Однако, не различаясь в общей своей *яйности*, ипостаси окачественны, имеют личные признаки (*γνώρισματα ἰποστατικῶ*): Первая, Вторая и Третья ипостась: Отца, Сына и Духа Св. Между тем в полном человеческом образе мы имеем лишь *две* окачественные ипостаси, — мужскую и женскую. Итак, прежде всего, почему не три, а две, которые, однако, в совокупности своей составляют человека: «сотворил Бог человека по образу Своему»? Не потому ли, что ипостась Отчая сама остается трансцендентна творению, хотя, Она именно и является Творцом по преимуществу*, а может быть, именно в силу этого, поскольку творение совершается Отцом чрез софийное самооткровение обеих ипостасей Сына и Духа Св.? Отец Себя открывает, как в Софии Божественной, так и в Софии тварной, в творении, через Вторую и Третью ипостась, *две* открывающие ипостаси. Не соответствует ли этому и при раскрытии человека, как единого человечества, иметь ему не три, но два его образа: «мужчину и женщину сотворил есть»? Эти два образа, следовательно, соответствуют Второй и Третьей ипостаси.

Но здесь встречает нас новое затруднение: в Слове Божиим, как и в отеческой письменности, обычно именно Логос рассма-

* См. об этом в Утешителе, глава об Отце и о творении, а также соотв. главу в Агнце Божиим.

тривается, как Небесный человек, Который дает Свой образ земному человеку, в качестве Нового Адама. Таким образом, ветхий Адам носит в себе образ Нового, хотя и искаженный грехом. Этим и объясняется вочеловечение именно Логоса, второй Ипостаси. Но откровение же заставляет нас присоединить к этому Первообразу человеческого образа Божия еще и жену, Еву, очевидно, во образ Третьей ипостаси, Которая, хотя и не вочеловечивается сама, однако, нисходит в мир на человека. Именно Она почивает на Приснодеве, которая и называется второй Евой (в отличие от первой), по аналогии со вторым Адамом. Таким образом, человечество ипостасируется не одной и не тремя, но двумя ипостасями, которые и находятся между собой в соответственном соотношении, — как в вечных первообразах во Св. Троице, так и в тварных образах в человеке. Во св. Троице ипостась Слова открывает Отца, а ипостась Духа Св. совершает это откровение, являя его сущую красоту или Славу. В атом смысле откровение Третьей ипостаси как бы «зависит» от Второй, Ей следует, а не предшествует (в онтологическом следовании). И наоборот, откровение Второй ипостаси как бы «зависит» от Третьей, ибо без нее остается не имеющим силы и жизни*. Эта аналогия удержана в отношении мужской и женской ипостасей, из которых мужу принадлежит первенство, и в порядке творения, и в главенстве: жена «взята от мужа» (Быт 2: 23), но человек (муж) имеет «прилепиться к жене своей» (24), так что вместе оба «будут одна плоть», т. е. одно человечество. Рождаемые во исполнение Божией заповеди о размножении дети мужского и женского пола лишь воспроизводят мужскую и женскую структуру духа и не вносят ничего нового в первоначальное типическое двуединство человека.

Итак, мы вынуждаемся прийти к заключению, что мужская ипостась существует по образу ипостаси Логоса, а женская по образу ипостаси Св. Духа. Из этого нельзя делать обратного заключения, именно, что Логосу и Духу Св. соответствует мужская и женская ипостась в Самом Божестве. Для такого заключения у нас нет никаких оснований, как и никакой нужды: это был бы ненужный антропоморфизм. Можно сказать только то, что в переводе на язык творения, или в применении к человеку, окачество-

* Как и читаем у апостола «всякому мужу глава Христос, жене глава муж, а Христу глава Бог... Муж... есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа... Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж через жену; все же от Бога» (1 Кор 11: 3, 8–9, 11–12).

ванность Второй и Третьей ипостасей соответствует, аналогична, параллельна (но отнюдь не тождественна) мужскому и женскому началу в нем. Этому же соответствует тот основной факт, что Сын Божий вочеловечился в мужское естество, а ипостасное схождение Св. Духа совершилось на женское естество Пресвятой Богородицы.

Итак, первообразами тварных человеческих ипостасей являются обе ипостаси, открывающие Бога-Отца в Божественной Софии, софийные ипостаси. Ипостась Логоса множится в мужеских ипостасях, для которых Она образует как бы многоединство или центр, и также ипостась Духа Св. множится в женских ипостасях, образуя и для них центр многоединства. Каждая из тварных ипостасей имеет для себя предвечный первообраз во Второй и Третьей ипостасях, по принадлежности. Как можно ближе понять это соотношение, это отражение Первообразов в образах? Посредствующим здесь может явиться следующее соображение. Всякая тварная ипостась есть не только личность, личный центр, **Я**, но и индивидуальность, т. е. имеет свою особую окачественность. Личность и индивидуальность между собою связаны, но не тождественны, и прежде всего, в том отношении, что личность есть в известном смысле субъект абсолютный и ничем не ограниченный в этой своей субъективности, способности ипостасировать, вмещать в свою личную жизнь (или яйность) всякое содержание. Эту богообразность личного самосознания возможно провести столь далеко, чтобы даже отвергать самую разницу между образом и Первообразом, яйностью Божественной и тварной. Бог говорит Свое **Я**, обращаясь к человеку (и ангелу), как к **я** же (или, что в данном случае одно и то же, — как к **ты**), и человек с своей стороны также обращается к Богу. В этом обращении неуловимо различие между **Я** первообразным и тварным, между Солнцем Небесным и его отражением в самом образе, и только в тварном происхождении и зависимости своей тварное **я** различествует от Своего Творца. Однако все различие между Божественным **Я** и тварным выступает в отношении их окачественности. Это различие может быть выражено так: Божественное **Я** не индивидуально, но универсально; оно бескачественно, ибо всекачественно; оно никак не окачественно, ибо все из себя качествует. Оно просто, так что простота эта для твари может быть выражена лишь апофатически, однако, не в негативном, но позитивном смысле: белый свет не есть цвет, но есть основание для всякого цвета, и в этом смысле он не есть и отрицание красочности. Напротив, всякий цвет есть не только некоторое положительное определение, но и отрицательное, ограничительное; красный цвет есть не только красный, но и не зеленый, не серый и др., которые рядом с ним существуют одни, как его собственные

дополнительные цвета, другие же, как совершенно ему чуждые. Словом, *omnis definitio est negatio*. Тварной множественности вместе с становлением свойственна и частичность, раздробленность, выступившее наружу многообразие. Оно имеет для себя внутреннее основание в многоединстве, однако, оно существует прежде всего, как множественность индивидуально окачественного бытия. Эта индивидуальность личного бытия не есть его высшее и последнее определение: напротив, она подвластна силе *целомудрия*, единства в целом, с «погублением» души своей для спасения ее, с смертью зерна пшеничного ради его прорастания. Оно становится самим собой в полноте, когда перестает быть выпяченным для себя, *теряет* Свою индивидуальность. Тогда она, этот собственный окачественный луч, светивший до сих пор лишь своим собственным цветом, загорается светом плеромы, приобщается цельности, в которой Бог есть все во всем.

Однако изначальное свое бытие тварная ипостась получает лишь на основе своей собственной личной окачественности, определенного личного свойства. Здесь важно указать на то, что эта ипостасная окачественность, как тема личного бытия, *принадлежит* полноте всеипостасной ипостасности, Божественной плероме¹⁰, ею дана и задана. В этом смысле даже собственное я твари не принадлежит ему, не есть самотворение им самого себя в «свободе», как чего-то нового в Боге и для Бога. И однако в то же время оно, это начало окачественного личного бытия, усвоено личностью самою, есть дело ее ипостасного самоположения. Здесь мы приближаемся к тому самому таинственному, что есть в акте творения Богом личности (в данном случае одинаково, как человеческой, так и ангельской). Бог предвечно есть и в этом смысле как бы имеет самого Себя во Св. Троице: три ипостаси от века исчерпывающе осуществляют Божественное ипостасное триединство. Ипостасей три, не больше и не меньше. В священном тричислии выражается вся полнота ипостасного начала в Боге. В этом — но только в этом и именно в этом лишь смысле — эти три ипостаси в Боге *необходимо* принадлежат собственному божественному бытию. Всякая же «четвертая», тварная ипостась не-необходима, избыточна, есть самоповторение Божие, каковым отнюдь взаимно не являются троичные ипостаси. Но Бог обладает творческой силой ипостасно самоповторяться, расширять область ипостасного бытия за пределы троичности, отражать Самого Себя в четвертой или четвертых, вообще сотворенных и в этом смысле небожественных ипостасях¹¹. Ипостасная любовь Божественная, в которой жертвенно истощают себя Божественные ипостаси, в Своем триединстве осуществляя себя в сверх лично личной

жизни Св. Троицы*, не ограничена для себя этим абсолютным актом тройственного самополагания. Она способна выйти за себя, из своих собственных пределов, т. е. в пустоту тварного **ничто**, также и в своей ипостасной жизни. Она способна, так сказать, возлюбить ничто, как «место» творения тварных ипостасей, творчески-экстатической любовью, и ипостасно умножиться. Слова Божии, обращенные к человеку при сотворении: «плодитесь и размножайтесь» (Быт 1: 28), в отношении к прочим творениям имеющие силу повеления и благословения всемогущества (22), здесь, в применении к человеку, как образу Божию, выражают не только благословляющее повеление, обращенное к человеку, но и собственное действие и самоопределение Божие, исход самой Св. Троицы в область тварно-ипостасного бытия «четвертых» тварных ипостасей. Именно эта совершенно особая Божественная активность в сотворении тварной ипостаси выражена на языке 2-й главы Бытия так: «и вдунул (Бог) в лице его дыхание жизни». Это «вдунул» символизирует невыразимый на человеческом языке акт экстатической любви Божией, исходящей за свои собственные пределы, чтобы воззвать творение к личному бытию. Бог как бы склоняется над бездной ничто и, в нем отражая Свой ипостасный вселик, зовет к бытию тварно-ипостасные лики, и эти отражения исполняются жизнью, загораются внутренним светом и в ответ на призыв Божий к бытию откликаются многоголосным ликом многоипостасного ангело-человеческого **я**: тварные **я** из бездны ничтожества взывают к Творцу своими собственными **я** к Божественному Ты, которое им отвечает как Божественное Я. Начинается диалог Творца с ипостасным творением. «Из глубины (небытия) возвах к Тебе, Господи, услыши глас мой» (Пс 127: 1).

Было уже указано выше**, что творение **лично** бытия необходимо отличается от природного, ибо последнее творится на основании Божественной Софии, между тем как в первом творится образ божественной ипостаси. Творение личности необходимо включает не только божественное призвание к бытию (точнее, божественное внеположение ипостасного бытия за пределы Божества, как акт творчества Божия), но и ответное (или «одновременное») самоположение тварной ипостаси, или согласие **я** на свое положение Богом. Ибо сотворение **я** и есть этот призыв к самоположению, которое есть самая жизнь **я**. Творческий акт Божий, призывающий к бытию тварное **я**, как бы включается в собственное его самополагание. в нем осуществляется, потому что иного

* См. главы с Троичности Богосл. мысль, I–II.

** См. также: Купина Неопалимая, Агнец Божий.

образа осуществления он и не может иметь. Я и есть самополагающееся я, его бытие является его самоположением, которое есть дело свободы, и не может быть совершено принуждением, хотя бы и со стороны всемогущества Божия. И в этом смысле творение я является, вместе с тем, и **самотворением**, человек соучаствует с Богом в своем собственном сотворении, точнее сказать, последнее включается Богом в Его собственный акт. Эта тайна образа Божия в ипостаси не поддается дальнейшему постижению, она есть предел для нашего самосознания и самопознания, его собою устанавливающей. Здесь нужно только устранив возможный соблазн человеческого самобожия, обожествления пустоты, или **ничто**, в качестве свободы. Самоположение тварного я, которое мы аналитически выделяем, как особый акт или момент творения, получает для себя силу, все-таки лишь в Боге, в акте Его ипостасного самооткровения, положения Своего образа вне Себя, в творении ипостасей. Но пределы Божьего творческого акта должны быть расширены до того, чтобы в содержание этого акта, в его **как**, могла быть включена не только, так сказать, пассивная сотворенность, послушная творческому *да будет*, но и собственный ответ твари, активное ее согласие на это *да будет*. Это есть особая роскошь любви Божией, которая как бы передает Свою собственную творческую волю творимому творению, его спрашивая о воле к самотворению, и это его **да**, его творческое самополагание, включает в свой собственный творческий акт. Бог *творит* человека чрез него самого, но Творец при этом есть все-таки Бог, а не человек, и потому нет основания говорить о собственном человеческом самотворении. Но в то же время Бог, творя по образу Своему ипостасное существо, которому подается дар свободы, эту свободу включает и в самое его сотворение свободное и творится в свободе, а не пребывает вещью ни в одном миге своего существования. Свобода возникает свободно и из свободы, если дар тварного разума непостижим образ этого свободного сотворения, и он кажется нам *contradictio in adiecto*¹², то не менее противоречивым должно казаться и возникновение свободы *после* сотворения в тварном ее носителе. Как может *начаться* свобода, и может ли она *начаться*? Может ли объект, которому присуща вещьность, облечься в свободу, и более ли это понятно, чем мысль о том, что они изначально создается в свободе? Нет, свобода **не** возникает и **не** начинается. Она безначальна и несет в себе подлинно образ безначальности Божией, — тварная свобода по образу Божественной свободы. А это значит, что в изначальном смысле она и **не** сотворена, но включена в самый творческий акт Божий, т. е., она не объект творения, но самое творение, богочеловеческий

творческий акт. Она излучается из вечного света свободы Божией и в этом смысле она премирна или претварна. Итак, в человеке, как ипостасном духе (а также и в ангеле), мы имеем случай еще одной онтологической антиномии: тварности-нетварности, вечности-временности, которые ограждают сад Божия творения. Но свобода в сотворении человека не ограничивается лишь одной ипостасностью, самополаганием я вместе с творческим актом его сотворения Богом, одной яйностью. Во Св. Троице ипостаси являются, с одной стороны, равноипостасными Я, личными центрами божественного самосознания, но в то же время окачествованы ипостасными признаками и в этом смысле различны, так что яйность и ипостасная окачествованность лишь в соединении образуют ипостась. Подобное же соотношение имеем мы и в тварных ипостасных образах, в человеческих ипостасях: и они между собою равно-яйны, но и различны, ибо индивидуально окачествованы. Какова эта окачествованность и к чему она относится? Прежде всего, как мы уже знаем, есть основной раздел двух типов личности, в полноте выражающих образ Божий в человеке; мужской и женский («мужчину и женщину сотворил их» Быт 1: 27)¹³, по образу ипостаси Сына и Св. Духа. Нам дано опознавать это различие, если даже не дано выразить его отчетливо в слове и мысли. Хотя и мужское, и женское начало одинаково лично, и в этом смысле есть одинаковое я, однако, тембр этого я звучит различно, и это есть факт самоочевидный. При этом мужская или женская окачествованность я не имеет в себе никакой сложности двух элементов, в смысле различимости осложняющего начала. Мужское и женское я одинаково непосредственно и просто, не есть композиция или смешение или сложение, но есть простой, хотя в обоих случаях и различный луч. Но уже именно в силу этой простоты и непосредственности самоположения, я с необходимостью включает в себя его мужское или женское окачествование, которое далее выражается и во всей жизни, во всем духовном образе того или иного я. Самополагание тварного я уже звучит мужским или женским голосом. Есть только две возможности я в самом творческом акте Божиим, в котором творится я по образу Божию, т. е. как мужское и женское. И если мы признаем неизбежным допущением участие тварного я в своем собственном творении чрез самоположение, то мы с необходимостью должны включить в это самоположение и определенную его окачествованность. Бог творит не отвлеченное я вообще, но конкретное, — мужское или женское я, и этим творческим зовом свыше приемлетя тварный ответ снизу, так сказать, изнутри творения, от его определенного образа. Однако, и этим не исчерпывается конкрет-

ная окачественность тварного я, ибо ему, помимо качества мужского или женского начала, свойственна еще индивидуальность, в порядке общего, мужского или женского рода. Индивидуальность, свойственная тварности, в отличие от Божественной сверх-индивидуальности или все-индивидуальности, определяется не только положительно, присутствием того или иного признака, но и отрицательно, отсутствием всех возможных остальных, т. е. ограниченностью. Каждая личность, как индивидуальность, есть определенный луч в радуге, занимающий свое место в целом, одно к себе призывающий, другое отталкивающий. Она имеет свою собственную тему бытия, не повторяющую другие темы, хотя им и созвучные. Эта тема есть мысль Божия о творении, его место в софийной плероме. Все эти темы, возможность которых заложена в целом Божественной Софии, ее «целомудрии», становятся «подставками» или ипостасями в личном бытии, и нет, и не может быть ипостаси без определенной темы, или, так сказать, пустого я, которое не имело бы для себя своей собственной, индивидуально окрашенной природности. Таким образом, мы должны прийти к заключению, что сотворение личности включает не только яйность, как таковую, и не только мужскую или женскую ее окачественность, но и определенную, индивидуальную ее тему, которая столько же выделяет ее от целого, сколько и связывает с ним. Эта тема *дается* Богом, входит в творческий Его акт. Но и в применении к ней мы должны распространить постулат тварной свободы, как самополагание. Она выражается в данном случае в образе личного *принятия* своей темы в собственном самополагании, в ее личном усвоении, свободным, самотворческим актом. Это принятие или усвоение, как свободное, может быть различно в своей полноте, и это различие не имеет для себя никакой иной особой причины, кроме самоположения. Ибо свобода, как «*liberum arbitrium*»¹⁴, беспричинна, в этом ее характер. Благодаря наличию свободы, творческие акты Божии относительно личных тварных существ, объединяясь между собою в Божественной полноте и совершенстве, тем не менее различаются в приятии их чрез тварную свободу самоположения. Эти акты могут быть, так сказать, различного свойства, в силу чего тварные ипостаси являются не только эмпирически, но и метафизически¹⁵ уже различны*. Свобода сопровождает их уже с самого вступления в бы-

* Об этом изначальном различии, предшествующем эмпирическому бытию и определяющему его и говорится в Рим 9: 10–13: «так было с Ревеккой, когда оба зачала в одно время (двух сыновей) от Исаака, отца нашего; ибо когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худо-

тие, и они входят в него уже *различно*, в состоянии большего или меньшего соответствия своей собственной теме или даже в некотором противлении ей, причем, однако, тема бытия от этого не изменяется и остается тою же даже при ее извращении. Существенно только то, что это не есть временно-исторический, но надвременно сверхэмпирический акт, который, однако, уже образует предпосылку и всего нашего бытия, его базис. История является раскрытием онтологии, ее предполагает и с нею координируется. При этом может возникнуть вопрос о соотношении этого «умопостигаемого», онтологического, характера, к тому эмпирическому, в котором свободно раскрывается первый. По мнению Шопенгауэра, вся свобода только и исчерпывается первым, ибо он не терпит изменения, но лишь раскрывается в эмпирии. Однако для такого мнения нет достаточного основания, и оно не может быть подтверждено эмпирически. Свободное самоположение, как умопостигаемый характер, определяется для времени и, хотя само оно вне временно или над временно, но **не выше** времени. Человеческая личность едина, и она *живет* во времени, в котором и *становится* собой. Это становление одинаково объемлет и метаэмпирию, и эмпирию, причем свободное самоположение, совершаемое в первой области, раскрывается в эмпирической причинности. Поэтому мы имеем здесь взаимодействие, взаимопроницаемость, а не простое сосуществование двух планов бытия. (В связи с этим должна быть понята и проблема зла и первородного греха, о чем ниже.)

Итак, образ Божий в человеческих ипостасях определяется божественными ипостасями Лотоса и Духа Св., ипостасирующих плерому, Божественную Софию, от которой заимствует свой образ и София тварная. Обе ипостаси различаются, как ипостасные центры, в своем **как**, но не в своем **что**, и обе ипостаси в этой софийности своей, в плероме включают в себе все свои тварные образы. Они суть **все-ипостаси**, точнее, единый первообраз всяческой ипостасности, которая в себе тем самым прозрачна для Логоса и Духа Св. Этот первообраз и есть единая истинная ипостась. Все человечество в мужском образе есть единая ипостась Христова, есть Христос, оно находит свои ипостаси в Его ипостаси, отражает ее и отражается в ней. И все человечество в женском образе есть ипостась Духа Св., которая открывается, становится прозрачна в образе Богоматери, и в этом смысле явлена в Ее ипостаси. Эти

го, — сказано было ей, «большой будет в порабощении у меньшего» (Быт 25–23), как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Мал 1: 2–3).

оба образа человеческой всеипостасности соединены между собой в едином Богочеловечестве тварном, так же, как в небесах, во Св. Троице, соединены в едином Богочеловечестве Небесном. Насколько человек «теряет свою душу Мене ради»¹⁶, он становится Христом, соединяется с Ним Также и тот, кто творит волю Отца Небесного, «есть Матерь Его и братья Его»¹⁷. Здесь действует закон отождествления различного, который есть любовь. И, наоборот, при угашении любви личностью люциферически утверждается своим противостоянием Первообразу, противлением ему. Малое я, тварь, хочет ощутить себя, как равнобожественное или даже вышебожественное Я, замыкаясь в ледяной пустоте мнимого величия. Но его действительная реальность и содержательность определяется все-таки тем, что он есть только образ Первообраза, его отражение, при этом еще взятое, так сказать, с минусом. Однако, эта связь и зависимость остаются ведомы этому самосознанию, которое обрекается тем самым на всепоедающую зависть. Ипостасное падение, свойственное Люциферу и воинству его, есть, поэтому именно ипостасная зависть, притом направленная к своему собственному Первообразу, Люцифер есть в этом смысле перво-антихрист. Возникает вопрос: как примирить это двуединство человеческой ипостаси во Христе и Богоматери, или Логосе и Духе Св., с свидетельством слова Божия о том, что во Христе Иисусе «несть мужеский пол, ни женский» (Гал 3: 28)?* Нужно, прежде всего, указать, что в данном случае речь идет собственно не об ипостаси, мужской или женской, но о человечности, о человеческой природе, как таковой, которая во св. крещении облекается во Христа, становится человечеством Христовым силою Его вочеловечения или боговоплощения. Разумеется, эта сила богочеловечества непосредственно связана именно с вочеловечением Христовым, которое завершается Духом Св. и в этом смысле нераздельно и от Третьей ипостаси. Однако, остается то различие, что Третья ипостась есть воплощающая, ипостась же Логоса есть воплощающаяся. Поэтому в широком смысле крещение совершается во имя Св. Троицы, а в непосредственном есть облечение во Христа, как и Церковь есть. прежде всего, Тело Христово, боговоплощение, но вместе с тем и храм Св. Духа, Пятидесятница. Однако, дело нашего спасения имеет своим средоточием именно Христа, жизнь нашу во Христе и жизнь Христа в нас, которая

* Вот полный контекст «все вы, во Христа, крестившиеся во Христа облечлись. Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семья Авраамово и по обетованию наследники» (27–29).

содевается Духом Св. И в свете этой жизни во Христе всего человечества не имеет силы различие мужского и женского.

Однако и в отношении к ипостасям в человеке известное иерархическое соотношение с приматом мужского начала имеет силу. Дело в том, что и во Св. Троице собственно Сын есть ипостасный образ Отца, на котором почивает, Его запечатлевая, Дух Св. Ипостась Духа Св. прозрачна для Сыновней ипостаси, она не являет нечто иное или новое, но уже раскрытое (Дух Св. «напоминает» слова Христовы). В этом смысле можно сказать, что ипостась Слова есть *содержательная*, а ипостась Духа есть *совершительная*, но она является все-таки второю, а не первую в двоице открывающих Отца ипостасей. И в сотворении человека по образу Божию мужская ипостась является первичной, женская от него производной и во всяком случае соотносительной и как бы дополнительной по отношению к мужской. Женщина создается онтологически после мужчины, уже в его предположении, «из ребра» его. И это же соотношение переносится в область боговоплощения: «муж есть глава жены», как «Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела» и далее (Еф 5: 23–32). В этом смысле имя мужа есть в известном смысле и имя жены (что и выражается гением языка в именовании жены по мужу). Так и ипостасный образ мужчины остается основным, руководящим и для ипостасного образа женщины. В этом смысле **все** человечество имеет **одну** всечеловеческую ипостась, одно всеипостасное имя: Христос, Который в боговоплощении нераздельно соединился с Богородицею¹⁸.

Это положительное всеединство ипостасей осуществляется в Церкви. Церковь есть, с одной стороны, **многоединство** всех индивидуальных ипостасей, а с другой, она есть **многоединство**, в котором индивидуальность многих ипостасей погашается, силою жертвенно смиряющей любви. При этом одновременно получают силу оба ипостасные центра. В любви ко Христу нет мужеский пол, ни женский: все находят свою ипостась в Христовой, так что «живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Гал 2: 20). И в этой любви ко Христу раскрывается и характер любви Рабы Господней, Богородицы, который состоит в том, что Она не только эмпирически, но и онтологически «смиряется», перестает быть для Себя, становится прозрачна для Сыновней ипостаси, ее собою открывает, как это в предвечной любви во Св. Троице свойственно Третьей ипостаси, Св. Духу. Его ипостасный характер, как ипостасной любви¹⁹, состоит в том, что Его ипостаси как бы нет, несмотря на то, или именно потому, что она есть таковая. Церковь есть тело Христово, но при этом и храм Духа Св. В ней «изображается Христос» (Гал 5: 19), но силою Духа Св. Таким образом, все ипо-

стаси погружаются во всеединую, но двуединую ипостась Церкви Христовой, на всех силою Духа Св. начертывается единое имя: Христос, но Христос воплощенный Духом Св., т. е. Иисус-Мария, Всечеловек и Богочеловек, Первообраз человеческий нетварный и образ Божий сотворенный.

Не стирается ли этим различием между мужским и женским началом в человеке то, что принадлежит полноте образа Божьего в нем? Если Христос есть всеипостась для всего человечества, то не упраздняются ли тем все женские ипостаси? И также, если Церковь всечеловечество находит себя в полноте лишь в Иисусе-Марии, то не теряют ли себя чрез это соразмерно мужские ипостаси? Следует ответить отрицательно на оба эти вопроса. Дело в том, что ипостасные характеры или имена никогда не бывают просты или единичны, но состоят из двух, из которых одно первенствует, другое же есть как бы обертон. Такова собственная ипостась и имя Логоса-Христа, как и Духа Св. в Марии. Это двуединство сохраняется в единстве. Мужское естество ипостасируется во Христе в Его отношении к Церкви, как главы тела Христова, женское же в отношении к Нему, как Жениху Церковному: «Тебе, Женише Мой, люблю»²⁰. Здесь два отношения, центробежное и центростремительное. И однако, оба они необходимо соединяются в каждой человеческой ипостаси, только лишь в разной тональности, с приоритетом любви Христа к Церкви, или Церкви ко Христу.

К характеристике тварных ипостасей надо добавить еще следующую черту. В Божественной Софии природа Божества совершенно прозрачна для божественных ипостасей и до конца ипостасирована ими. В этом случае можно сказать, что в Божестве не существует бытийной грани между природой и ипостасью, хотя это не исключает всей реальности природы и ипостаси в их различии. В тварном же бытии существует не только это последнее, но к нему надо ещё прибавить фактическое несовпадение между ипостасным бытием и ипостасированностью природы: природа мира в человеке не вполне ипостасирована человеческой ипостасью, область фактической ипостасированности чрезвычайно ограничена, хотя она и подлежит беспредельному расширению и непрестанно совершающемуся очеловечению природы. Ипостасное и природное бытие противостоят здесь одно другому, как различные сферы бытия, хотя и имеющие в пределе совпасть и отождествиться, но пока еще далекие от такого соотношения. Спрашивается, как же взаимоопределяются эти отдельные образы тварного бытия в тварной Софии?

Прежде всего, надо совершенно отстранить мысль о том, что бы область не-ипостасированного, природного бытия оставалась

совершенно чужда ипостасности, являя собой род мертвого вещества, существенно иноприродного всему живому и ипостасно живущему. Безусловно мертвого вообще в творении не существует, — Бог смерти не сотворил, а есть только разные ступени жизни на пути к окончательной ее победе, к полному ипостасированию бытия. «Мертвая», точнее, еще не ипостасированная природа, хотя и чужда ипостасной жизни, однако, таит в себе потенцию ипостасирования. В этом потенциальном смысле она уже есть ипостасность, т. е. может принадлежать (а в некоторой, хотя и минимальной степени, уже и принадлежит) ипостаси. Тем не менее она доселе фактически остается как бы автономна, но пребывает в полноте своего собственного, природного, неипостасированного бытия. Это бытие имеет некоторый природный, хотя и не ипостасный центр в *душе мира*, которая есть не что иное, как тварная София, еще не реализованная до конца в тварных ипостасях. Фактически это есть инстинктивная мудрость природы, ее внутренняя целепричинность (энтелехийность), которая по своей безошибочности превосходит сознательное, ипостасное разумение отдельных человеческих ипостасей. Здесь мы имеем особый вид подсознательной — в смысле отсутствия ипостасного центра сознания, — но в то же время еще не сознательной жизни, не механическую только причинность, но внутреннюю целесообразность, которая есть уже признак жизни, ее проявление. Можно в этом смысле сказать, что природа, как *natura naturans*²¹ — стремится к полноте своего осуществления в *natura naturata*²². Она восходит к ипостасированию двояко: природно в душе мира и сознательно в жизни и творческом воздействии тварных ипостасей. Эта двойственность характерна для теперешнего состояния тварного мира, когда душа его еще не приведена в полную связь с духом. Это не есть то окончательное состояние будущего века, прославленного бытия, когда Бог будет во всем*. Но даже и теперь, когда «тварь повинулась ради повинувшего ее и стеная чает свободы от сынов человеческих» (Рим 8: 20), осуществленная связь между природой

* По суждению бл. Августина, «мы тогда узрим мирские тела неба нового и новой земли, как Бога везде сущего и все телесное управляющего, посредством тела, которое тогда носить имеем, куда ни обратим взор, увидим, так духовные очи тел наших, — куда ни обратим, бестелесного Бога увидим... Бог тогда видим будет духом от каждого из нас в каждом из нас, и в нас самих, и в небе новом, и в земле новой, и во всем, которое тогда будет, творении. Будет зрим телом во всяком теле, куда б духовного тела зрение обращено ни было» (О Граде Божиим, кн. XXII, гл. 27) Трудно пойти дальше в постижении софийности твари, нежели это вдохновенно-дерзновенное суждение великого отца Церкви.

и человеком, как логосом мира и его ипостасью²³, остается, ибо она нерасторжима. Однако, доколе она пребывает в потенциальности, мир находится в состоянии раздвоенности и незавершенности.

<...>

4.5. Агнец Божий. О Богочеловечестве

Глава третья. Боговоплощение

2. Основание боговоплощения. Дева Мария¹

<Фрагменты>

<...>

Как бы мы ни уразумевали общую связь между боговоплощением и грехопадением человека, однако, это последнее, будучи, с одной стороны, конкретным основанием боговоплощения, являлось в то же время для него и препятствием. Логос не мог принять плоть, запятнанную грехопадением, отягченную первородным грехом, как и эта греховная плоть не могла найти в себе ни воли, ни сил к приятию боговоплощения. Если первым движением Адама после грехопадения было «скрыться» от лица Господня (Быт 3: 8), то у его потомков это чувство утвердилось, превратившись в трепетное сознание: «мы умрем, ибо видели мы Бога» (Суд 13: 22), и с удивлением говорил сам о себе Моисей народу: «сегодня видели мы, что Бог говорит с человеком, и сей остается жив» (Втор 6: 24), как и Исаия вопиет о совершившемся ему богоявлении: «горе мне, погиб я... глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис 6: 5). И сам Господь свидетельствует об этом отчуждении человека от Бога, сменившем райскую возможность прямой беседы с Богом: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33: 20). Чтобы тварь могла склониться к принятию боговоплощения, нужно было преодолеть этот тварный трепет «чад гнева» (Еф 2: 3), «врагов» Божиих (Рим 5: 10), любовью к Господу, ибо лишь «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин 4: 18). Но единственный путь к этому есть преодоление греха, отчуждающего от Господа. Для освобождения от первородного греха и примирения с Богом, которое могло совершиться лишь чрез боговоплощение, необходимо было ослабить этот грех до того, чтобы сделать его недействительным, хотя и не недействительным. Это и совершилось в Пречистой