

ипостась есть сама Любовь, в себе самой ипостасно совершающая всю полноту любви.

И снова, в смысле этого свершения, она есть Любовь Любви. Итак, место Св. Духа во Св. Троице определяется столь же существенно и столь же неустранимо, как и других ипостасей, и не должно быть места здесь никакому замешательству, никакому «и проч.» или «и т. д.», которые фактически господствовали в древней пневматологии. Ему принадлежит определенное место в жизни Св. Троицы как самооткрывающегося Духа.

### **4.3. Агнец Божий. О Богочеловечестве**

## **Глава третья. Боговоплощение**

### **4. Две природы во Христе: София божественная и София тварная**

<Фрагменты>

Боговоплощение есть не только принятие человеческой природы ипостасью Логоса, которая тем самым становится и человеческой ипостасью, но и соединение двух природ, Божественной, как нераздельной с ипостасью Логоса, и тварно-человеческой. Как нужно онтологически понять это соединение? Мы знаем уже из истории догмы, что это соединение не должно рассматриваться как их отождествление или упразднение самого их различия, т. е. монофизитски<sup>1</sup>. Ни божеская природа не растворяет и не упраздняет человеческую, чем упразднялось бы и самое соединение их в их различии, ни человеческая, конечно, не может упразднить божескую. Если первая мысль была великим соблазном не только для воинствующих монофизитов, но фактически и для православных (достаточно вспомнить всегда колеблющуюся точку зрения св. Кирилла и его последователей), то вторая не могла находить себе сторонников из-за явной несообразности своей, или уже выводила за пределы христианства, как у ебионитов<sup>2</sup> древних и современных. В то же время это соединение не терпит для себя и умаления, которое имеет место во всяком «несторианстве» (или адопцианстве<sup>3</sup>, где вместо соединения фактически устанавливается сосуществование или известное рядоположение, двух отдельных природ, Наконец, соединение двух природ нельзя понимать и как

их *смешение*, род химического соединения, так что в результате получается некая новая природа, ни божеская, ни человеческая\*. Таково в стилизованном образе «аполлинарианство».

Догматические усилия эпохи Вселенских Соборов<sup>4</sup> и были направлены к сохранению равновесия в соотношении обеих природ с устранением уклонов в сторону какой-либо одной из них, или же их разделения. Божественная мудрость, руководившая этими усилиями, удержала равновесие ненарушенным, и именно оно, начало равновесия двух природ в их своеобразии и самобытности, было провозглашено в качестве основного догматического определения на Халкид. соборе. Этот принцип *равновесия* естественно выражается только в отрицательных определениях, преграждающих уклоны на обе стороны: нераздельно, неслиянно, неизменно, неразлучно. Для данной цели отрицательные определения вполне соответственны. Однако, столь же естественно, если чувствуется и известная неудовлетворенность этими лишь *отрицательными* определениями, которые, как известно из логики, не могут дать содержательного, положительного знания (так наз. «бесконечное» суждение в логике). Разумеется, исторический комментарий делает вразумительным и конкретный, положительный, а не только отрицательный смысл этого определения, потому что отрицаниями здесь устраняется определенный тип христологического суждения и получает отрицательную оценку. Однако так как эти отрицания направлены как раз в противоположные стороны, то *положительно* определения вылучить из этих противоположных отрицаний логически невозможно, а догматически затруднительно. Однако, эти противоположно направленные отрицания\*\* не составляют и логического противоречия, которое бы исключало их совместимость и тем приводило бы самое суждение к абсурду. Отрицания, направленные в противоположные стороны в определении Халкидонского собора, имеют в виду не столько противоречивые, — как «да» и «нет», — суждения, сколько *различные*, хотя и противоположной направленности. Они еще допускают какое-то среднее или третье, *синтетическое*, суждение, хотя оно и *не выражено*

---

\* Своеобразную разновидность этого учения в новейшем богословии мы имеем у Дорнера, который понимает боговоплощение как процесс временного взаимного проникновения двух независимых природ, в результате чего возникает в них и из них богочеловеческая личность, обе их в себе соединяющая.

\*\* *Ατρέπτος* относят иногда к ипостаси Логоса (как, напр., Дорнер в полемике с кенотиками, якобы внесшими изменение в божественную ипостась). На самом деле все четыре отрицательные определения явным образом относятся к природам и их взаимоотношению.

в определении. В самом деле, «неразрывно и неслиянно» одинаково устраняет как полную раздельность, так и *полную* слиянность. Однако они еще оставляют место различению, или раздельности бытия (иначе не было бы места и соединению), также как и соединению, прямо провозглашенному в догмате.

Таким образом, извлекая положительное содержание из отрицательных определений, данных в Халкидонском догмате, мы приходим к заключению, что здесь, при устранении *полного* слияния природ, провозглашается их *соединение*, т. е. некий образ слияния или отождествления, хотя и при полном сохранении различий; при устранении *полного* разделения сохраняется некий образ раздельности, хотя и при существенной нераздельности. Одним словом, здесь ищется и провозглашается некий образ соединения при неслиянности и различения при нераздельности, который, тем не менее, свободен от склонения в ту или другую сторону. Однако о самом *положительном* соотношении двух природ в догмате умалчивается. Что значит это умолчание? Надо ли его догматически истолковать, как отказ от уразумения, или запрет определения? или же понять лишь исторически, как фактическое его отсутствие? Для нас нет сомнения, что на этот вопрос ответ может быть дан лишь во втором смысле, только фактического отсутствия. Во-первых, за это говорит история собора, и вся та совокупность обстоятельств, при которых было вынесено это определение. В них можно находить даже элемент исторической случайности, ибо, хотя Дух Божий действует невзирая на сцепление случайных причин, однако нельзя закрывать глаза и на эти последние. Во-вторых, *неоконченное* определение IV собора было фактически продолжаемо и восполняемо определением VI всел. собора о двух волях и энергиях, откуда следует, что самый вопрос отнюдь не являлся догматически закрытым». А в третьих, и это — самое главное, этот вопрос и далее все время подвергался догматическому обсуждению, да, в сущности, только он и обсуждался. И отрицательная формула Халкидонского собора не может быть поэтому понята как *запрет* положительных определений, но именно лишь как *предварительное* определение, неполное, неисчерпывающее, ждущее для себя продолжения. Изъятие вопроса о положительном отношении двух природ в заповедник апофатического (отрицательного богословия) поэтому не имеет для себя основания. В догмате боговоплощения мы действительно, оставаясь пред тем, что недоступно для тварного постижения, но это допустимо лишь после того, как постигнуто все, для него доступное. Итак, пред нами стоит догматический вопрос о *положительном* соотношении двух природ во Христе. Христос вос-

принял человеческую природу не произволом абстрактного всемогущества, которое не считается с природой вещей, но в согласии с последнею, потому что именно человеческая природа была *соответственна* для такого восприятия, онтологически была способна его вместить. И Логос сделался ипостасью для этой природы опять-таки не в силу того же абстрактного всемогущества, но потому, что именно человеческая природа призвана ипостасироваться ипостасью Логоса. И Он мог стать человеческой ипостасью, ибо сама человеческая природа имела в себе призвание и предназначение соединиться с Логосом. Логос изначально находится в положительном соотношении с человеческой природой, как и человеческая природа в недрах своих носит Его образ и ждет Его сошествия в мир. Поэтому то, что «Логос стал плотью»<sup>5</sup>, т. е. воспринял человеческую природу, не явилось, так сказать, онтологической неожиданностью, но напротив, было исполнением предназначения, начертанного на небе и на земле. Но, становясь человеческой ипостасью, Логос не только ипостасно соединял с Собою человеческую природу, но соединялся с нею и природно, принося с Собою в это соединение еще и собственную божественную жизнь или божескую природу. Соединяя Свою собственную природу с человеческим естеством, Логос, как Христос, совмещает в Своей жизни обе эти природы. Эти обе природы надо поэтому понять не только в их нераздельности и неслиянности, непрерывности и неизменности, одним словом, в их *самобытности*, но надо с тою же силою утвердить их соединение, которое осуществляется — ни много, ни мало, — *в единстве жизни* Богочеловека, в силу единства ее ипостасного центра. Христос — един, и, будучи в двух природах, живет единою жизнью, чем и свидетельствуется сама возможность их соединения. Обе природы, включенные в единую жизнь единой ипостаси, — так сказать, без раздвоения личности, — должны быть как-то между собою сродны, способны к тому жизненному отождествлению. В обеих природах, Божеской и человеческой, нетварной и тварной, должно быть нечто посредствующее или общее, что и может быть выделено за скобки, явление, как непреложное основание для такого их соединения. Это общее начало есть *софийность* как мира Божественного, т. е. Божественной природы Христа, так и мира тварного, т. е. Его человеческой природы. Мир тварный создан на основании первообразов Божественного мира, как тварный образ Божественной Софии в ее становлении, но эта Божественная София сама и есть Божественная природа Логоса. Т. о., *в основании* своем и *содержании* Небесная София и земная, тварно-человеческая, отождествляются, различаясь лишь *образом* своего бытия: то, что в небесах

есть сущее Величество, и Слава, и Мудрость, и Красота образов Божественного самооткровения, то в тварном мире, на земле, находится в *становлении*, в процессе, как вечные семена тварного бытия, погруженные в небытие, и возрастающие на основе тварной свободы. Логос предвечно открывает Отца, как Слово всех слов, т. е. всех божественных идей и образов в их всеединстве, и Он же определяет волею Отчею это Все к *тварному* бытию, — «вся тем быша и без Него ничтоже бысть еже бысть»<sup>6</sup>, т. е. Он Свое тварно как бы повторяет. Поэтому совершенно естественно и неизбежно как *отношение тождества* между Софией Божественной и тварной, так и все *различие* между бытием вечным, несотворенным, и тварным, становящимся, и, хотя еще не ставшим собой, но имеющим стать, чтобы тогда отождествиться с своим Первообразом, достигнуть полноты своего ософииения или обожения. Отсюда становится понятно, что Логос мог принять человеческое естество без онтологического противоречия с Своим собственным. Препятствие здесь состояло бы не в несовместимости природ, но лишь в различии обоих образов природного бытия. Логос, имея Божественную Софию как Свою природу, чрез боговоплощение вступает в процесс ее тварного становления и тем самым умалется в полноте Своего собственного бытия. По существу боговоплощение, рассматриваемое как снисхождение вечности Божией к становлению во времени, тождественно с творением мира Богом, как выхождением Божества во-вне самого Себя, в внебожественную область тварного становления. Здесь есть лишь та разница, что в сотворении мира последний остается вне Бога, лишь как *объект* его спасительного воздействия, а в боговоплощении Бог внутри Своей собственной жизни приемлет тварное становление и сам становится его *Субъектом*, сохраняя при этом всю извечную полноту Своего собственного природно-софийного естества. Вот что означает догмат о наличии двух природ при одной ипостаси. Предвечный Бог делается становящимся Богом, приемлет в Себя и для Себя, в Свою собственную жизнь, становление мира и, прежде всего, вводит в Свою жизнь времена и сроки. Логос становится Иисусом, рождающимся, живущим и умирающим в определенном месте и времени. Эта антитеза: вечность и время, полнота бытия и становление, есть предельное понятие, в которое упирается человеческая мысль в своем стремлении постигнуть тайну боговоплощения. Оно, действительно, остается тайной для человеческого постижения, поскольку здесь соединяется недоступная человеку неизменность вечности с ему единственно ведомым временным становлением. Это — тайна потому, что такое соединение само по себе превышает собственную *меру* человека и по-

стольку остается для него онтологически трансцендентным. Однако она есть для него и источник откровения, поскольку обращена к самому человеку и его жизни. Ибо и человек на дне временности своей, под покровом становления, ведает вечность и ей соприкасается. Поэтому он, и сам имея родину на небесах, а не только на земле, имеет в себе образ двуприродности, являет в тварном своем естестве Софию нетварную. Такова самая основа его бытия, которая раскрывается и естественному человеку в мистическом и философском созерцании (о чем и свидетельствуют вещи боговидцы-мистики и философы всех времен). Подлинное же откровение о совместимости вечности и становления, божественного и тварного в человеке, дает церковь. Жизнь во Христе, когда уже «не я живу, но живет во мне Христос», и благодатное озарение Духом, от которого рождается духовно человек, вообще *обожение*, предназначающееся еще в Церкви воинствующей, дает человеку опыт этой собственной своей двуприродности, совмещения божественной вечности и тварного становления. Но, конечно, неизмеримая разница существует между тварным человеком, знающим божественное начало лишь как дар и заданность, и Богочеловеком, имеющим эту божественную жизнь как Свою собственную природу, а человеческое становление, как дело спасающей любви и самоуничужения. То, что в человеке всегда является восхождением, то в Богочеловеке есть только божественное снисхождение. Потому соединение обеих природ во Христе не есть лишь абстрактная догматическая схема, но является жизненной истинной, вмещаемой нами на путях и нашего собственного религиозного опыта.

Таким образом, понятый догмат о двойстве природ во Христе при жизненном их единении в единой ипостаси Логоса раскрывается для нас и со стороны четырех отрицательных определений. Общий смысл их сводится к установлению нераздельности и неслиянности обеих природ, как нетварного и тварного начал. Они *нераздельны* в единстве жизни Христа, ибо они не различны, но тождественны по своему содержанию, как ноумен и феномен, как основание и следствие, как принцип и его раскрытие. Эта нераздельность не есть внешняя и произвольно данная, но имманентная, внутренне мотивированная норма соотношения Софии Божественной и тварной, соединенных в единстве жизни воплощенного Логоса. Но столь же имманентна и внутренне мотивирована и норма *неслиянности*, ибо как же могут быть слиянны, т. е. смешаны или механически соединены время и вечность, неизменность и становление? Они имеют поэтому свою норму взаимоотношения, которая одинаково не допускает

ни их совмещения в одной онтологической плоскости, ни их смешения или чередования. Сюда же присоединяется и иная мысль, содержащаяся в 4 отрицательных определениях, именно о неизменности природ. Это есть лишь иное выражение неслиянности, ибо при недолжном слиянии может получиться изменение природ. Неизменность уже содержится в неслиянности, и соединение двух природ, в силу которого Логос сделался Христом, не есть ни изменение, ни слияние их.

Но в то же время нельзя не видеть, что между двумя соединяющимися природами отнюдь не существует равночестности, ибо одна из них нетварная, другая, тварная, и это различие отражается на характере их взаимоотношения. Хотя они нераздельны, но не равны. Первенство божественной природы, кроме ее нетварности; проявляется еще в том, что именно ей принадлежит ипостась Логоса. В догмате VI вселенского собора о двух волях это неравенство природ отмечено в соотношении двух волей тем, что человеческая воля, при всей самобытности своей, «следует» за божественной (о чем ниже).

Принятие Логосом человеческой природы связано с ее софийностью. Она и есть то *tertium comparationis*<sup>7</sup>, в котором отождествляется образ и Первообраз. Однако мы знаем, что софийность человеческой природы, нерушимая онтологически, была нарушена в своем бытии силою первородного греха, и мир, будучи софиен в основании, сделался а-софиен, частью же анти-софиен в образе своего бытия. Поэтому может ли «падшая София», какою является человеческая природа во грехе, быть принята в ипостась Логоса? Достояна ли она соединиться с Божественной природой в ее софийной полноте и чистоте? Не потеряла ли она своего достоинства и с ним связанных возможностей?

<...>

В связи с вопросом о Богоматери, как носительнице тварной софийности, разрешается и пререкаемый вопрос о *человеческой индивидуальности* Господа. Господь, войдя в мир с его временностью и пространственностью и приняв человеческое естество, подлежащее истории, тем самым усвоил и *эмпирический* образ, стал историческим индивидом. Он родился в определенное время, в определенном месте и от определенных родителей, принадлежал к определенному народу с его культурой, говорил на определенном языке и т. д. и т. д. Словом, Он был исторической индивидуальностью, а по отношению ко всякому эмпирическому определению имеет силу принцип: *omnis definitio est negatio*<sup>8</sup>, т. е. ограничение. Если Христос по плоти был иудей, то, значит, Он не был грек, римлянин, славянин и т. д., и, если говорил по-арамейски, то, значит,

не говорил на других языках (возможно, даже и на греческом, на котором запечатлелись нам глаголы Его). Но эта эмпирическая индивидуальность есть только, так сказать, маска истории, без которой нет возможности вступить в эмпирический мир, или формальный эмпирический паспорт. В действительности, индивидуальность Христа не знает для себя никаких *онтологических* ограничений. Он был не просто человек, как один из множества людей, или каждый из них, но Он был Человек, как Все-человек, и Личность Его содержала в себе все человеческие образы, была Все-личностью. В Нем нет ничего местного, ограниченного, частного. Его эмпирическая оболочка совершенно прозрачна и неприметна, Он *одинаково* близок и доступен каждому, кто всматривается в Него. Во Христе Иисусе подлинно нет эллина и скифа, раба и свободного, даже мужчины и женщины, ибо Он для всех и каждого есть образ, говорящий непосредственно уму и сердцу, проникающий в сокровенное. На этом и основана вселенскость Евангелия, его высочайшая всечеловечность. В лике Христа каждый, приходящий к нему, человек усмотрит самого себя таким, каким он должен быть, каким его хочет Бог, и нет никого, кто был бы нам ближе его, если только мы в своей жизни *встретимся* со Христом, Который есть *Ближний* для всякого человека. Свидетельство религиозного опыта говорит, что во Христе, действительно, пред нами «совершенный» человек («се Человек»), со всей полнотой человечности и без всяких индивидуальных ограничений, которому ничто человеческое, кроме греха, не чуждо, а потому не чужд и всякий человек, подлинное бытие которого содержится в Его человечестве. Догматически это выражается так, что Христос воспринял всю человеческую природу без всякого ограничения, причем эту мысль следует расширить в том смысле, что в человеческой природе Христос воспринял все космическое бытие, поскольку человек есть мир стяженный, микрокосм. Он явился новым, «последним» Адамом (1 Кор 15: 45). Прародитель до грехопадения, хотя и был определенной личностью, конкретным я, но он нес в себе полноту человечности, был *всечеловеком*, в нем фактически жил весь человеческий род со всеми его возможными ликами. В этом смысле Адам, будучи личностью, не имел индивидуальности в отрицательном, ограничительном смысле слова, как плод распавшегося всеединства, ставшего дурной множественностью эгоцентризма. Наше падшее человечество ведает личность как индивид. Иначе индивидуальности мы даже и не знаем, ею гордимся, как единственным для нас доступным образом личности. Но не так было от начала, в софийном образе человека. Личность здесь должна была быть прозрачна для другой личности: все



во всех, и каждый во всех, такова онтология личности. В Адаме вместе с грехопадением затмился образ всечеловечества, он стал лишь индивидуальностью, которая могла рождать также только индивидуальности. И первый из рожденных Адамом был Каин, в котором эгоцентризм проявлен во всей силе, до братоубийства. Каин был первый индивидуалист с потомством своим каинитами. Такая индивидуальность связана с грехопадением, с утратой софийного образа человечеством. Но в Новом Адаме осуществляется этот образ софийного человечества, преодолевается дурная индивидуальность («Я творю волю не Свою, но пославшего Меня Отца»<sup>9</sup>, «кто хочет за Мною идти, да отвержется себя»<sup>10</sup>, — таковы начала новой жизни во Христе).

Христос, эмпирически будучи одним из многих в историческом человечестве, в действительности все его в Себе содержит в Своей человечности. То, что раскрывается в хронологической последовательности в истории, в Нем совокуплено в метафизическом единстве, — все человечество без всякого ограничения: прошедшее, настоящее и будущее. Вся человеческая природа интегрирована метафизически в Его природе, и все призванные к бытию человеческие лики находят себя в подлинности своей в лике Христа. Этот метафизический факт, такое онтологическое соотношение остается для греховного, раздробленного состояния человека трансцендентным, оно является лишь религиозным постулатом. Однако этот мета-эмпирический факт осуществляется для нас и в эмпирической действительности, и этот постулат есть ничто иное как Церковь, Тело Христово, в котором всяческая и во всех Христос (Кол 3: 11).

Для того, чтобы искупить все человеческое естество и преобразовать весь человеческий род, в Своем теле облекши его во Христа, Господь должен был воспринять человеческую плоть, хотя и Адамову, но не от падшего Адама, а *иначе*, в «подобии брoиoφpaтi чeлoвeкoв» (Фил 2: 7). Христос воспринял человеческое естество не так, как его имеет всякий человек, ограниченно укороченно, своелично, словом, *индивидуально*, или атомистически, но так, как ее имел первородный Адам, вышедший из рук Господа, т. е. *целостно*, и такую именно природу, такую «плоть» дала Христу его Пречистая Матерь. Отрицательным к тому условием явилось отсутствие человеческого зачатия «во грехе», т. е. рождение без отца. Первородный грех передается именно через человеческое зачатие, а с первородным грехом и дурная множественность, эгоцентризм и ограниченность. Отсутствие природного зачатия восполнено было Духом Св., вдохновившим Пресв. Деву к духовному зачатию. Последнее же состояло и том, что в Рождающей воспламенилась

самоотвергающаяся любовь к Рождаемому. Вследствие этой любви к Сыну получилась общность жизни, — даже и телесной, т. е. бессеменное зачатие. Однако необходимо было к тому подлинное условие: подлинная природа Пресвятой Богородицы с Ее личной и родовой святостью была восстановлена в ее софийности, оцеломудрена в такой степени, что оказалось возможно сошествие на Нее Св. Духа, сообщившее Ей полную софийность. Пресв. Дева Мария носила в себе образ Софии, была олицетворением тварной Софии, когда Она родила Господа. Поэтому и плодом ее рождения явился софийный человек, Новый Адам, Который отличался поэтому от всех человек *образом* Своей человечности. Это была истинная человечность, тождественная с человечеством каждого из нас (почему Христос и является для нас «братом», Евр 2: 12) и однако от нее отличающаяся тем, что она никого не исключает, но всех включает, ничем не ограничена, но имеет целостный образ Целомудрия, и это дала Своему Сыну Дева Мария.

Протестантская христология допускает, что Христос в Своем человеческом естестве необходимо вмещает целого Адама, — иначе искупление всего человеческого рода является совершенно непонятным: индивидуальный, так сказать, частичный человек не может иметь такого значения. Но она, благодаря своему не чувству к Богоматери, совершенно не может понять, *как* Христос мог воспринять целостное человечество. Это остается отнести на долю чудесного насилия над человеческой природой, *Deus ex machina*<sup>11</sup>, но подобное допущение неизбежно ведет к докетизму<sup>12</sup>: Христос воспринял естество, отличающееся от человеческого, и следовательно, не был истинным человеком, а потому не мог явиться и искупителем. В католическом богословии элемент этого божественного насилия над человеческой природой в догмате 1854 г. о непорочном зачатии Богородицы внесен в самое происхождение Пресвятой Девы, которая тем самым изъята из всего человеческого рода. Этим также колеблется самое дело боговоплощения. Впрочем, всеобщее почитание Богоматери в католичестве лучше, чем неудачный догмат, свидетельствует о значении ее в деле нашего спасения\*. Православное почитание Богоматери, как Царицы Небесной и тварной Софии, содержит в себе достаточное основание для догматического осознания мысли, что целостное человечество могло быть воспринято лишь

---

\* Она называется иногда даже *co-redemptrix*, выражение неточное и двусмысленное, однако оно может содержать тот смысл, что Пресв. Богородице принадлежит прямое и положительное участие в боговоплощении, как восприятии целого Адама.

от Той, в которой оно было восстановлено в софийном его образе. Однако православное богословие, — отчасти вследствие софиоборства, а отчасти полемической тенденциозности в борьбе с католическими односторонностями, — до сих пор не реализовало в догматической мысли то сокровище откровения о Богоматери, которое содержится в церковном ее почитании. И значение Богоматери, как тварной Софии, которая потому и способна была дать софийный образ целокупного человечества Родившемуся от нее, остается догматически невыясненным. Итак, объективное соотношение обеих природ во Христе и основание для них соединения есть их *софийность*: София Божественная соединяется с Софией тварной, Вечная с становящейся, Первообраз с образом.

Таково «да», подразумевающаяся в четырех «не» Халкидонского догмата.

Остается последний вопрос о двух природах во Христе: об их соединении. Халкидонский догмат ограничивается общим установлением факта наличия двух природ во Христе при одном лице, но совершенно не касается образа их соединения. Этот вопрос и остается достоянием богословских теологуменов<sup>13</sup>, составляет предмет богословского исследования. Прежде всего, здесь надо подвести итоги как сделанному, так — и еще больше — не сделанному по этому вопросу в патристическую эпоху. Хотя и принято считать, или, по крайней мере, делать вид, что все обстоит здесь благополучно, и все христологические вопросы по существу разрешены, однако на самом деле это далеко не так, и притом в самом центральном пункте, — в отношении к Евангельскому образу Иисуса Христа в свете основных догматических определений, принятых Церковью. Нужно еще произвести сопоставление и, так сказать, согласование христологических догматов и Евангелия, при котором бы раскрывался их библейский смысл. Здесь мы вступаем на мало возделанную почву, тем более, что библеизм, в котором воспитано новейшее христианское сознание (ибо никогда еще не было осуществлено такое изучение библейского текста, как в новое время, со всеми его научно-экзегетическими возможностями), делает нас особенно чуткими ко всяким несогласованностям и неясностям.

Из Халкидонского догмата, хотя он и не касается образа соединения природ, с неоспоримостью вытекает факт *единства жизни* Христа, при двух природах, но одной ипостаси, живущей в них обоих (потому эта ипостась у Леонтия Византийского и, вслед за ним у св. Иоанна Дамаскина называется иногда «сложной», — на самом же деле, конечно, сложной является эта двуприродность жизни, но не ипостась, сама для себя не допускающая никакой

сложности). Как понять эту сложную жизнь в отношении участия обоих природ? Уже само это двойство природ единой жизни представляет для мысли трудности небывалые, потому что его вообще не знает жизнь природного мира. Но главная трудность здесь создается тем, что эти природы не являются принадлежащими к одному онтологическому ряду тварного мира, ибо они несоизмеримы между собою, относясь к равным областям бытия: божественного и тварного. Как могут они совмещаться, единодействовать и взаимодействовать друг другу? Как огонь Божества облекает, но не попадает купину тварного бытия и как это последнее может подниматься до согласования с жизнью божественной природы? Не имеем ли мы здесь такой несовместимости, которая делает мнимым и самое вопрошание, превращая его в мифотворчество, подобное многочисленным языческим мифам о сошествии богов на землю и соединении со смертными? После того, как установлен догмат о двух природах в одной ипостаси, центр тяжести христологии, самое зерно ее *проблематики* находится именно здесь, — в проблеме богочеловеческой жизни, как она нам явлена в Евангелиях. Мы уже знаем из истории догмы, каковы были попытки справиться с этой проблемой об образе соединения двух природ. Первым заслуживающим внимания опытом было, конечно, аполлинарианство. Аполлинарий разрешил вопрос тем, что фактически лишил человеческое естество ипостаси. *Формально* он сделал это не в большей мере, нежели александрийство и халкидонство, поскольку фактически он понимал ипостась Логоса в качестве человеческой ипостаси. Однако интенция его христологии была не в том, чтобы явить ипостась Логоса одновременно и человеческой ипостасью, но в том, чтобы ею вовсе упразднить человеческую ипостась и тем умалить полноту человечности Христа, так что в ней нельзя было уже признать наличия «совершенного человека». Человеческая природа потеряла при этом значение самобытного природного начала, получила значение лишь орудийное. В отношении между природами внесена была механичность. Это все суть неточности христологии Аполлинария, которые, однако, плохо совмещаются с ее другими идеями о богочеловечестве, небесном и земном Адаме, предвечном человеке и т. д. Поэтому учение Аполлинария остается как бы узловым пунктом, из которого расходятся пути в разных направлениях, — с одной стороны в александрийство и разных отенков монофизитство, а с другой в сторону *Халкидонского богословия* (и только лишь не в антиохийство). Александрийское богословие со Св. Кириллом во главе было проникнуто искренним стремлением показать истину боговоплощения, как подлинное совмещение

Божества с подлинным, а не мнимым, докетическим, человечесством. И однако практически догматическое равновесие удавалось здесь поддержать только непоследовательностью или логической безответственностью. Но там, где происходит действительное испытание догматических положений, александрийское богословие неудержимо скользит в сторону фактического докетизма. Так было, напр., с вопросом о неведении Христа или об Его человеческом развитии: св. Кирилл принужден был признать, что и то, и другое было лишь способами манифестации Божества, Им допускаемыми чрез посредство человеческой природы, но не подлинными фактами в жизни Христа, и тем самым общий итог заключения приводился к докетическому *как бы*\*. Отсюда неизбежный уклон Кирилловского богословия к монофизитству, от которого сам он всячески воздерживался, но которой обозначился после него в евтихианизме\*\*, растворяющем человечество в Божестве и понимающем соотношение обоих природ лишь как огонь, пожирающий хворост. Сюда же относятся разные оттенки монофизитства, которые вытекали именно из неприятия Халкидонского догмата, из-за искренней невозможности понять и принять двуприродность при единоипостасности, как некую догматическую шараду. В нем они умели увидеть лишь плохо замаскированное несторианство.

Второй тип разрешения вопроса о двуприродности Христа мы имеем в антиохийской школе (и ее запоздалом варианте — адопцианстве, в общем, не вносящем в спор новых элементов проблемы). Антиохийство искало разрешения проблемы двуединства в изначальном двойстве, не только природ, но и ипостасей, которые путем нравственного соединения, согласия в любви, образуют новую ипостась, — ипостась единения. Эта последняя мысль составляет, несомненно, слабую сторону антиохийства, свидетельствующую о скудном понимании личности. Справедливо, что одна личность может в движении любви исходит из себя и, так сказать, перемещаться в другие личности, с ними отожделяясь в некотором многоединстве, так что получается единая многоипостасная ипостась. Первообраз такого единения имеем мы во Св. Троице, единосущной и нераздельной, которая есть единый триипостасный субъект, триипостасное единство любви. В тварном мире такое многоипостасное единство соответствует

---

\* Эта черта богословия св. К. с полной убедительностью показана у Bruce. *The humiliation of Christ, lecture II* (ср. также Appendix A, 366373). Ср. Ch. Gore. *Dissertations on subjects connected with the incarnation*. 1895. (The consciousness of our Lord in his horal life).

\*\* Bruce называет «Eutychianism — simply Cyrillianism gone made», p. 59.

идее Церкви, как тела Христова, и осуществляется в ее *соборности*. Однако эта аналогия не может быть христологически применена за отсутствием *tertium comparationis*, общего принципа. Оба рассматриваемые положения существенно различны в том отношении, что в христологической проблеме, по антиохийскому разумению, речь идет ни много ни мало, как о воссоединении двух субъектов, имеющих не только различные ипостаси, но и разные природы, между тем как в и учении о Св. Троице, и о Церкви, мы имеем многоипостасное единение при единстве и тождестве природы и жизни, хотя она ипостасируется не одною, но многими ипостасями. Эта разница имеет решающее значение, и она показывает всю непригодность антиохийской схемы для разумения единения двух природ во Христе. Единение разных субъектов с разными природами, в частности отношение человека к Богу, совершается на почве взаимного проникновения природ, точнее вхождения одной природы в другую, что мы и имеем в *обожении* человека, но при безусловном различии ипостасей. Человек в отношении к Богу никоим образом не теряет своего личного я, оно не угасает в свете Божества и не тонет в Его бездне. Человек относится к Богу как личность к Личности, я к Ты, даже и в полноте обожения, и любовь церковная, соединяющая в многоединстве многие ипостаси, также не представляет собой упразднения, но лишь раскрытие личности.

Халкидонское определение, дав догматическую *схему*, ничего не прибавило к догматическому ее истолкованию, которое осталось на долю последующего богословия\*. В последнем встречаются по этому поводу следующие важнейшие мысли. Во-первых, уже в полемике между св. Кириллом с одной стороны и блаж. Феодоритом и Несторием с другой обсуждается вопрос о *различении* двоякого рода свидетельств Евангелия о Христе: относящихся к Нему, как к человеку, или же как Богу. Сюда иногда присоединилась еще третья, совершенно неудачная категория, *средних*, относящихся одинаково и к Богу, и человеку. Впрочем, эта категория, столь недоразуменная при *данной* постановке вопроса, по-настоящему должна быть и единственной, ибо Христос есть Богочеловек, а не Бог и человек, или еще что-то среднее, смешанное. Св. Кирилл против Нестория отрицал подобное различие дорогой ценой фактического докетизма, однако он далеко не оставался победителем в споре с Феодоритом, причем обе стороны аргументировали

---

\* Bruce выражается о том образе Христа, который принимается в эту эпоху, как об «an anatomic figure in place of the Christ of the Gospel history» (1. с. 66).

также и взаимными анафемами. Это же самое различие было воспринято дальнейшим богословием (от папы Льва Великого до св. Иоанна Дамаскина) в специфической форме в отношении к чудесам Христовым, где применялась идея, которая соединяет в себе недостатки всех христологических ересей и представляет собой бессознательную попытку уклониться от проблемы. Сплошное недоразумение представляет собой не заслуживающая догматического обсуждения, хотя в высшей степени распространенная в патристической письменности *всех* направлений, манера не только иллюстрировать, но изъяснять отношения между Божеством и человечеством во Христе по образу огня и железа, раскаленного меча и т. д. Сюда же относится не менее распространенное и как будто более тонкое и менее физическое сравнение отношения двух природ во Христе с душой и телом. Помимо прочего, это объясняет неизвестное чрез неизвестное, ибо связь души и тела есть тайна сотворения человека, ему не более ведомая, чем тайна соединения обеих природ во Христе.

Остается еще эн-ипостасирование, — схоластическое примышление Леонтия Византийского, воспринятое (столь же схоластически) св. Иоанном Дамаскиным, а от него и всем новейшим школьным богословием. Но говорит ли что-нибудь современному уму этот замысел истолковать Божественную ипостась в качестве человеческой, приравняв ее физической акциденции, которая ипостасирует, вместо одной субстанции, две? Применение антиквированного для нас в этой части аристотелизма у Леонтия для нас бессодержательно, и о Христе нам просто ничего не говорит.

Но это и есть все, что завещала нам патристическая мысль в уразумение Халкидонского догмата о соединении двух природ, т. е. не о факте соединения, который есть самоочевидный постулат и мысли, и веры, но об *образе* этого соединения в отношении к единой ипостаси. Патристическая мысль обращается в разные стороны, берется за разные средства для разрешения вопроса без ощутительного успеха, пока вообще не изнемогает, и в этом изнеможении она и вовсе отходит от христологии.

Однако было здесь произнесено еще одно многозначительное слово, которое способно сделаться настоящим знаменем дальнейшей христологии. Это есть буквально только слово в письме псевдо-Дионисия Ареопагита к Гаю: «богомужная (феандрическая) энергия». *Богомужная* и значит собственно *богочеловеческая*, слово *Богочеловечество*, таким образом, было произнесено, как некий ключ к разрешению тайны. И это слово, выражающие исходное понятие для современной христологии (и потаенно содержавшееся уже в учении Аполлинария), было сразу же ус-

лышано. Св. Иоанн Дамаскин принял его как бесспорное и само собою понятное учение (между тем как оно выражает только самое начало христологической проблематики) и посвятил ему особый параграф в III книге «Краткое изложение православной веры», где дал ему распространенное словесное объяснение. Чрез него идея «богомужного действия» была принята как род *догматического завещания* всей патристической эпохи, однако, оставаясь мертвым капиталом, еще ждущим своей реализации. Впрочем, эта идея была частично и реализована в учении о μεταίδησις τὸν ἰδιωματῶν, communicatio idiomatum, или общения свойств. Ему особенное внимание посвящается также у св. Иоанна Дамаскина, который, само собою разумеется, при истолковании этого учения остается в тех границах, которые ставит его христологическая доктрина с фактическим преобладанием александрийского монизма. Общение свойств у него понимается, прежде всего, как влияние божеского естества на человеческое вследствие соединения двух неравных природ: человеческая природа принимает некоторые свойства божеского естества, что именуется *обожением*, θέωσις. Общая тема обожения может быть трактуема в разных направлениях: как в христологическом, так и пневматологическом. Св. Иоанн Дамаскин берет ее только в первом, конечно, бесспорном смысле, именно в отношении к совершенному освящению человеческого естества Господа Иисуса, вследствие чего Ему одинаково воздается божеское поклонение, в божеском и человеческом естестве без различия. Здесь, конечно, еще необходимо внести различие между пребыванием Господа in statu exinanitionis и exaltationis, унижения и прославления, чего св. Иоанн Дамаскин не делает. Однако бесспорный сам по себе принцип communicatio idiomatum, применяемый в сторону обожения, может быть введен в границы и получить правильное истолкование лишь в связи с его раскрытием в сторону влияния также и человеческого естества на божеское. А здесь то как раз мы наблюдаем полную невыясненность. Когда у св. Иоанна Дамаскина, а с ним и у всего, опирающегося на него, школьного богословия в раскрытии принципа общения свойств во Христе доходит очередь до влияния человеческой природы на Божескую, дело не идет дальше общих мест и неопределенных выражений, и, по правде сказать, соответствующее учение просто отсутствует, а его место лишь схематически обозначается во отрицание монофизитства. Да и на самом деле, при той постановке вопроса о двух природах, которая дана ему в святоотеческом богословии, здесь просто и нечего сказать. Ведь, здесь признается лишь восприятие или усвоение Логосом, наряду с Его божеской природой, природы человеческой, как внешней и чуждой, — как



род жилища или одежды, или же необходимого средства, ради искупления воспринятого. Обе природы, так сказать, *статически* сопологаются без всякого внутреннего соотношения. Но эти природы существенно неравны. Потому божеская природа влияет на человеческую, ее обожая, (подлинно как огонь накаляет железо), а для обратного влияния человеческой природы, как известного динамического взаимоотношения, не остается места. Поэтому на самом деле ни «феандрической» энергии, ни передачи свойству здесь не получается. Двойство природ остается непреодоленным, а практический выводом является лишь более или менее завуалированный монофизитизм. Патристическое богословие так и не нашло пути к учению о Богочеловеке и богочеловечестве, оно знало лишь Бога и человека, Божество и человечество, внешне сопряженные, но не внутренне соединенные. (Поэтому в схоластике, у Фомы Аквинского, оно практически уже сворачивает с Халкидонского пути и вступает на новый путь, — снятия двойства природ чрез учение о восприятии человечества в единую *ипостась*, т. е. вопрос о соединении естества был перенесен с природы на ипостась). И нужно еще заметить, что к положению вещей, созданному Халкидонским определением, ничего не прибавило и не изменило определение VI Вселенского Собора о двух энергиях и двух волях. Вынесенное уже в эпоху упадка христологической мысли и недостаточно богословски подготовленное, оно явилось лишь новым торжественным подтверждением Халкидонского догмата и некоторой его конкретизацией. Но оно не внесло новых элементов проблемы, и это же самое приходится сказать в еще большей мере про богословие догмата VII Вселенского Собора. Оба соборные определения, боговдохновенно провозгласив догматические истины, оставили их в виде догматических схем для будущего богословского постижения, которым, конечно, нельзя считать подводящее итоги достигнутого «изложение» св. Иоанна Дамаскина.

Соединение божеского и человеческого естества, понятое не статически, но динамически, неизбежно приводит к постановке вопроса, *как* совершилось это соединение и *чем* оно явилось и для Божества, и человечества? Конечно, некий общий и предварительный ответ на этот вопрос давался и святоотеческим богословием, особенно св. Кириллом. Принятие высшим естеством низшего, божеским человеческого, очевидно, является со стороны божественной неким снисхождением или уничижением, кенозисом<sup>14</sup>. Это столь ясно обозначено и в Слове Божиим, что свидетельства его было совершенно невозможно миновать. И святоотеческому учению свойственно учение о боговоплощении как кенозисе

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 ипостаси<sup>1</sup>

<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