

АГНЕЦ БОЖИЙ

О Богочеловечестве. Часть I.

Автореферат протоиерея Сергия Булгакова

Основная руководящая идея христологии автора книги «Агнец Божий» есть Богочеловечество, т. е. совершенное единение Божества и Человечества во Христе, а далее и вообще Бога и мира, и в этом смысле задача его построить Халкидонское богословие. Таким образом, тенденция его направлена одинаково как против пантеизма, так и протестантского трансцендентизма. Его проблема есть христологическая: как *возможно* Боговоплощение, что оно для себя предполагает и в себе заключает?

Автор начинает с обширного патрологического введения. Он находит христологическую проблему впервые поставленной у Аполлинария Лаодикийского. После него школы Александрийская (св. Кирилл) и Антиохийская (Феодор Мопсуестийский, Несторий, Феодорит и др., сюда же в известном смысле примыкает и папа Лев Великий) диалектически выражают, как тезис и антитезис, учения об единстве и двойстве природ во Христе. Эта антитетика преодолевается *синтезом* Халкидонского догмата о двойстве природ в единой ипостаси.

Однако здесь мы имеем лишь догматический, но не богословский синтез, который и поныне составляет еще искомое для богословской мысли. Попытка его у Леонтия Византийского в учении о «воипостасировании» двух природ Логосом есть лишь формальное схоластическое построение, запечатленное аристотелизмом, и не может удовлетворить

современную мысль. Св. Иоанн Дамаскин не вносит новых богословских идей в христологию, но лишь резюмирует своих предшественников. Споры монофелитские и дифелитские, вместе с определением VI Вселенского собора, движутся в плоскости прежнего богословия и не продвигают христологическую доктрину, но лишь дают Халкидонской формуле более конкретное выражение в отношении двойства не только природ, но и воли, богословски оставляя вопрос в недостаточной ясности, несмотря на труды св. Максима Исповедника. На этом творческая мысль в области христологии обрывается, и желанный богословский синтез в учении о Христе остается на долю будущего, и, в частности, нашей теперешней эпохи.

Основной вопрос христологии состоит в том, как можно понять соединение двух природ, Божеской и человеческой, в единой ипостаси Логоса, не только с отрицательной стороны, как оно определено в Халкидонском догмате, — четыре **не**: нераздельно, неслиянно, неизменно, непревратно, но и с положительной. Каково не только Халкидонское **не**, но и Халкидонское **да**?

В построении христологии автор совершенно решительно и открыто опирается на софиологию, учение о вечной и тварной Премудрости Божией.

Святая Троица имеет природу, или усию, которая есть не только неисчерпаемая глубина жизни, но и самооткровение Божества, она не есть ипостась, но принадлежит тройственной ипостаси, ипостасируется, причем ипостась, непосредственно обращенной к Софии, является Логос. Идеальное же Все Логоса совершается, а постольку и ипостасируется Духом Святым, и обе ипостаси открывают Отца. И таким образом в усию, как Софии, осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Святой Троицы. Она есть *ens realissimum* (наидействительно существующее*), как божественный мир, обладающий вечностью Божией. Она есть Слава Божия, как Божественное блаженство в триипостасной любви Божией к собственному Своему Божеству.

* Здесь и далее перевод редактора.

Вместе с тем София есть превечное Человечество, как Первообраз, по образу которого сотворен человек, и Логос есть в этом смысле Небесный Человек и помимо Своего воплощения. Божественная Премудрость, будучи вечным Первообразом тварного мира в Боге, является существенным основанием и содержанием творения, будучи погружена в становление. Божественный мир и тварный соотносятся между собой как вечная и тварная София. Будучи тождественны по основанию, они различны по образу бытия. Первый есть превечно сущий в Боге, второй, как возникший «из ничего», есть становящийся, однако и для него София есть и основание, и целепричина (энтелехия). Тварный мир имеет свое средоточие в человеке, сотворенном по образу Божественного Логоса. Человек имеет нетварный, от Бога исшедший и Богом призванный к ипостасному бытию дух, и свою природу, которая есть мир как тварная София, в своем душевно-телесном организме. София в Творце и в творении есть тот мост, который соединяет Бога и человека, и в этом ее *единстве* и состоит Халкидонское **да**, основание Боговоплощения.

Во Христе, в качестве нетварного ипостасного духа, присутствует сама Вторая ипостась, Логос, а Его обе природы суть София Божественная и София тварная, человечество небесное и земное, — одно и то же начало в двух образах, божественной полноты и тварного становления. Поэтому обе природы и могут положительно соотноситься через общение свойств (*communicatio idiomatum*) в обожении тварного естества божественным. София, как Богочеловечество, и есть то онтологическое основание Боговоплощения, которое делает понятным, как «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14). С этой точки зрения получает свое значение и то отождествление двух именовании: **Сын Божий** — **Сын Человеческий**, в применении ко Христу, которое мы имеем в Евангелиях о Богочеловеке.

Соединение двух природ в единой жизни единого Лица может быть понято лишь исходя из принципа самоумаления (кенозиса) Божеского естества в Богочеловеке до меры человеческого. Этот кенозис, однако, следует понимать не как оставление Логосом Своего Божества (как это трактуется в кенотических теориях), но как оставление Им Божественной Славы, полноты софийной жизни с погружением в становление. Этот

путь уничижения проходится Христом до тех пор, пока человеческое Его естество не становится способным к принятию прославления. Вочеловечение Логоса с принятием меры человеческого естества, как оставление полноты Божественной Жизни и Славы, «сошествие с небес», выражается в том, что граница человеческого для Него является и Его собственной границей. Потому принимается подлинность и Его человеческого развития, и невѣдения и молитвы. Чудотворение же рассматривается не как проявление Божеской власти над миром, но лишь как действие духоносного чудотворца, по аналогии с человеческим чудотворением.

При свете этой общей идеи, — о погружении божественного самосознания до меры человеческого, — рассматривается евангельский образ Христа с Его богочеловеческим самосознанием. Черты того же Богочеловечества устанавливаются и в учении о трех служениях Христа.

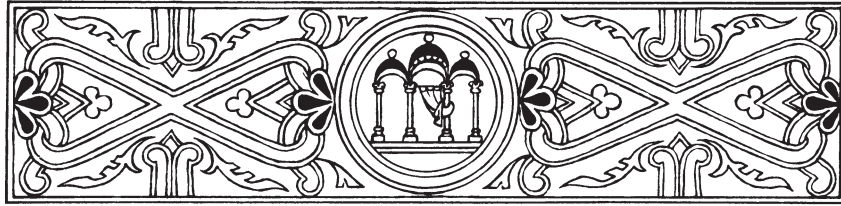
В частности, в *пророческом* служении отмечается Его человечность, в силу которой Божественная истина возвещает о Себе человеком не от Своего собственного Божественного Лица, как Бога, но по типу пророков, хотя, конечно, и превосходя их, — не как Бог, но как «равви» и «учитель», Богочеловек, в человеке и через человека являющий Божество Свое. К пророческому служению относятся и все дела Его, в частности и чудотворения, каковые свойственны были и другим пророкам, причем главное содержание Его пророческой проповеди есть Он Сам и Его богочеловеческий образ.

В *первосвященническом* служении жертвенного послушания любви к Отцу и человекам главное значение принадлежит искуплению, понимаемому также онтологически. Боговоплощение не есть только средство искупления от греха, но и возведение человека к Богочеловечеству, к которому он призван в сотворении. Однако будучи тварным существом, тварной Софией, человек отдален от Творца непроходимой пропастью, которая еще более углубляется вследствие греха, как последствия удобопревратности твари. И Бог-Любовь, сотворяя человека, в предвечном совете берет на Себя ответственность Творца за восстановление твари, удобопревратной в ее свободе. Жертвой превечно закланного Агнца Он искупает и эту природную тварность, и греховную удобо-

превратность, возводя человека к предназначенному для него Богочеловечеству. При этом искупление раскрывается не только как дело одной Второй ипостаси, но и совокупный акт всей Святой Троицы. Богочеловек в силу единства Своей человеческой природы с общечеловеческой природой отождествляется с Ветхим Адамом и силой сострадательной любви делает его грех Своим собственным. Он приемлет тяготеющий на нем гнев Отца, влекущий за собой богооставленность и смерть. Это принятие смертной чаши греха совершается духовно в Гефсимании, а телесно на Голгофе и завершается смертью. Христос выстрадывает телесно и духовно как бы эквивалент всех человеческих грехов, всех адских мук за грехи и через то упраздняет силу греха, делает его как бы несуществующим, примиряет с Богом людей, который своей свободой восхотят усвоить это примирение, это спасение. Бог прославляет Христа за это жертвенное послушание, которым Он восстанавливает человека и становится достоин и способен к принятию прославления. Последнее выражается в Воскресении и Вознесении, которые совершаются Отцом силой Духа Святого, но вместе с тем и соответствующей богочеловеческой силой и уже Самого Христа. Прославление принадлежит поэтому также к первосвященническому служению и предполагает еще не завершившийся кенозис, который окончательно преодолевается лишь в одесную Отца седении.

Что же остается на долю *царского* служения? В отличие от двух предшествующих, оно является не завершившимся, но продолжающимся, доколе Царствие Христово не совершится в мире, и Он не предаст Царство Отцу. Царское достоинство Христа явлено лишь ознаменовательно в Его царском входе в Иерусалим. Оно совершается Христовой силой в мире через верных Его служителей, и Апокалипсис содержит символы этого воцарения в мире, причем оно имеет быть явлено и до наступления конца ощутительно на земле, прежде чем исполнится век сей.

Дальнейшие части книги о Богочеловечестве имеют быть посвящены учению о Духе Святом, экклезиологии и эсхатологии.



АГНЕЦ БОЖИЙ¹

О Богочеловечестве Часть I

К читателю

И Дух, и Невеста говорят: прииди!

И слышавший пусть скажет: прииди!

(Откр. 22, 17)

Что могу я сказать о теме, устремлении, пафосе этой книги, — о Богочеловечестве Христовом и о нашем богочеловечестве? Спасение, соделанное Христом, совершается в отдельной душе, которая дороже мира, и путь Его есть подвиг борьбы с грехом, с трагическим расколом в душе падшего человека, в покорении плоти духу, в приятии креста Христова. Эта истина стояла и стоит в центре христианской жизни, ясно сознаваемая и не оспариваемая. Напротив, далеко не достаточно понимается другая стороны истины о спасении, как не только личном, но и вселенском, всецерковном, о Царствии Христовом в мире. Издавна началось в мире восстание церей земных и людей земли на Господа и Христа их. В сущности, возникает оно изначала в истории Церкви, однако не сразу в открытом мятеже, но лукавыми обходами стремясь умалить,

¹ Печатается по изданию: *Протоиерей Сергей Булгаков. АГНЕЦ БОЖИЙ. О Богочеловечестве. Ч. 1. Paris: YMCA-Press, 1933. 473 с.*

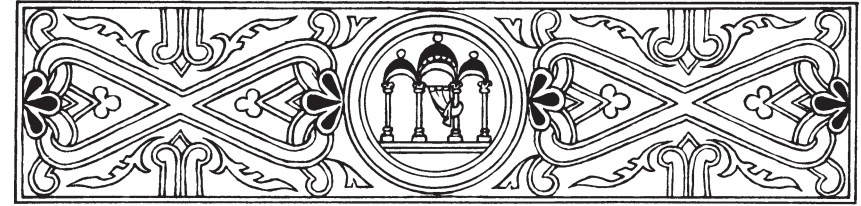
ограничить, подменить, обессилить пришествие Бога во плоти, упразднить Богочеловечество, удержать мир в руках князя мира сего. Докетизм и гностицизм, манихейство и трансцендентизм, индуизм и иезуанизм и под., многое множество сознательных и полусознательных противников Богочеловечества, под разными поводами: гнозиса, благочестия, аскетизма, морализма, спиритуализма, — упраздняли и упраздняют силу Боговоплощения, хотя развоплощения Логоса. И к тому же зовет и завистливое, богоборческое, антихристово человекобожие, себя утверждающее в качестве богочеловечества, вместо Боговоплощения Слова. И всей этой пестрой антихристовой рати удалось оглушить, запугать человечество, убедить его, что Христос ушел из мира, его оставив, и царство Его, которое не от мира сего, никогда и никак не совершится в этом мире. Остается в приспособление к этому факту умалить задания, признать ознаменования свершениями, помириться с половинчатостью и заведомым несоответствием, или же просто бежать — фактически или духовно, аскетически или богословски — из этого мира в пустыню нетовщины, равнодушия и надмения, ибо мир только и существует для аскетического его отвержения, огню блюдомый. И змеящимся шепотом по земле стелется вопрос: чей же мир, Богочеловека или человекобога, Христов или антихристов? Ужели правда, что Христос пришел спасти мир, и князь мира сего изгнан вон, и «последние времена» суть и последние его судороги, когда неистовствует он, зная, что для него наступили последние времена? И на кощунственный вопрос полуверы дается богоборческий ответ восстанием против святости, — брань зверя и лжепророка, Гога и Магога, окружающих стан святых, обольщением и страхом налагающих свое начертание, без которого нельзя «ни продавать, ни покупать», и вообще нет места на земле. И вся сила зла, и ереси, и неверия сосредоточивается ныне около этой лжи, как твердыни: мир не Христов, но свой собственный! А у тех, в ком царяющая ложь не до конца истребила веру во Христа, грядущего во славе и силе, в сердце непрестанной болью шевелится вопрос: кто отвалит нам камень от двери гроба, — бе бо велий зело? Но «все возможно верующему», и вере ведомо, что Богочеловечество есть Божие чудо в мире, и

что камень отвалит ангел, силою Христовой. И Тайнозритель, которому было открыто, чему надлежит быть вскоре, видел, что в небесах поклоняются стоящему наверху горы седмироговому Агнцу, как бы закланному, ибо «достойн Он принять и силу, и богатство, и премудрость, и крепость, и честь, и славу, и благословение», и «царство мира соделалось царством Христа», «владыки царей земных», с «царями и первосвященниками» Его. В христианстве зарождается новое чувство жизни, что не человеку надлежит убежать из мира, но что Христос приходит в мир на брачную вечерю Агнца, праздник Богочеловечества, — как Царь, а потому и как Судия. В борьбе за царство Христово верные обращаются ко Христу Грядущему, в чаянии Его восклоняются сердца, и в мире еще робко, но уже начинает звучать позабытая, но исконная, первохристианская молитва: ей, гряди! В ереси о мире, в неверии в «Царское служение» Христово, разучились христиане этой молитве, ибо она заключилась для них в страхе, который, однако, побеждается любовью. Но она остается пасхальным гимном Христова человечества, ибо Христос есть Царь, грядущий во Имя Господне.

Воскресни, Боже, суди земли, яко Ты наследилши во всех языцех.
Бог ста посреде богов, посреде же боги рассудить.
Да подвижатся вся основания земли.
Аз рех: бози есте и сынове вышняго вси.¹

Париж, Сергиевское Подворье.
17 / 30. IX. 1933.

¹ Из прокимнов Великой Субботы.



ВВЕДЕНИЕ

Диалектика идеи Богочеловечества в святоотеческую эпоху

Христология является главным предметом святоотеческого богословия IV–VII вв. Плодом этой богословской мысли являются христологические определения III, IV, V и VI Вселенских соборов, которые схематически закрепили во всеобщезначительной форме основные итоги этого богословского творчества, разумеется, на языке и в понятиях своего времени. Для точнейшего уразумения их *догматического* содержания необходимо знать проблематику и доктрины, которые имеются в виду этими определениями, а равным образом и то значение, которое тогда придавалось применяемым ими догматическим терминам. Для всего же этого надо считаться с *богословием* этой эпохи, имевшим многочисленных и ярких представителей. Различны оказались их исторические судьбы: одни прославляются как учителя Церкви, другие анафематствуются как еретики. Историкам известно, в какой мере к существенному здесь присоединялось случайное, а потому иногда и спорное, в этих квалификациях. Но одно остается вне всякого спора, это именно то, что все они — без различия их церковных судеб — творили одно *общее дело*, создавая *богословие эпохи*, и при этом влияли до такой степени один на другого, что невозможно понять ни богословских учений, ни соборных определений вне этого единства и взаимной связи. Эта простая мысль давно уже воспринята практически так, что наука *sine ira et studio* (без гнева и пристрастия. — *Ред.*) стала изучать богословие этой эпохи в качестве «истории догматов»

(Баур, Дорнер, Гарнак, Лоофс, Зееберг, Шване, Тиксерон, Голль и др.), интересуясь имманентным развитием богословских идей, независимо от того, еретиками или православными они высказывались. Наука истории догматов имеет большие заслуги для уразумения действительных судеб богословия эпохи, и как история диалектики идей, можно сказать, она подготовила почву для современного богословия с его особыми задачами. Однако сама она, благодаря своей догматической беспринципности и индифферентизму, как и своему историческому релятивизму, оставалась чужда положительного богословского интереса. Непосредственное ее влияние на догматическое сознание было скорее разлагающим, приводя к адогматическому скептицизму, характерному для протестантизма конца XIX в. (католическая же наука не является в этом смысле руководящей). Однако пришло время для православного уразумения истории догматов, в качестве догматической диалектики, в которой раскрывается для богословской мысли церковная истина. И это имеет силу, прежде всего, для христологии. Разумеется, при раскрытии этой диалектики нам приходится иметь дело с представителями разных учений, прежде всего как с *богословами*, выражающими ту или иную догматическую идею, причем лишь в окончательном раскрытии, — по верховному суду Церкви, — она постигается как истина или же односторонность (*αἵρεσις*), которая, самоутверждаясь, становится уже заблуждением.

I. Проблема христологии

Аполлинарий Младший, епископ Лаодикийский

Учение Аполлинария, несмотря на весь его личный авторитет как епископа и богослова, было осуждено Церковью на двух поместных соборах и на II Вселенском 381 г. (правда, в общей форме, лишь поименно в целом ряду других лжеучений). По этой, вероятно, причине мы не имеем подлинных сочинений этого плодотворного и ученого писателя

и принуждены довольствоваться только фрагментами (или псевдонимными сочинениями), тщательно собираемыми современными исследователями.¹ Но и на основании этих фрагментов нельзя не признать в Аполлинарии первостепенного богословского дарования, к тому же соединенного с литературным. Он представляет собой, бесспорно, одну из самых крупных величин в блестящем богословском созвездии IV в., которая еще более ярко выступает в сравнении с его критиками. Аполлинарий является в истории догматов первым, кто поставил проблему *Богочеловечества*, или т. н. *христологическую*, и наложил печать своей мысли на всю церковную христологию. Этим и определяется его исключительное значение в развитии догматов: *проблематика* христологии в ее своеобразии была усмотрена именно этим мыслителем. Поэтому естественно, что из нее исходит и ею определяется весь путь богословской мысли эпохи четырех Вселенских соборов, посвященных христологии.

Христологическая проблема о соотношении Божеского и человеческого в Богочеловеке естественно стала на очередь, как только закончились Никейской победой арианские споры и была утверждена истина единосутия Отца и Сына. Св. Афанасий Великий уготовал здесь путь своему другу и сподвижнику Аполлинарию. Богословская мысль первых веков довольствуется лишь самым общим представлением о соединении Божеского и человеческого во Христе.² Определяющим для нее является момент сотериологический: Бог воспринял всего че-

¹ См.: *Dräseke I.* Apollinarius von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig, 1892 и позднее, более точное исследование: *Lietzmann.* Ap. v. L. und seine Schule. I. Tübingen, 1904. Из святоотеческих памятников, содержащих фрагменты из Аполлинария, первенствующее значение имеет *Antirrheticus contra Apollinarium* св. Григория Нисского (*Migne.* PG. T. LXV), св. Григория Богослова письмо к Нектарии и Кледонию (СI, СII, ССII), блаж. Феодорита [Киррского] *Eranistes* и пр.

² Ср.: *Seeberg.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2-te Aufl. Bd. 2. Leipzig, 1910. S. 658.

ловека, чтобы всего его спасти и обожить. Таков основной мотив у св. Иринея, еп. Лионского («Афанасия II в.»), как и у самого св. Афанасия Великого. Самое соединение характеризуется большей частью как принятие плоти, или физическое соединение двух разных стихий, и вопроса об образе и смысле этого соединения еще не возникает.¹ При этом нужно еще считаться с совершенным отсутствием соответствующей богословской терминологии, что вообще играет такую огромную роль в истории христологических споров. Можно сказать, что терминология создается в самом процессе борьбы, путем постоянных недоразумений. Тринитарно-омоусианские споры ввели в богословский язык не-библейские термины — οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον (сущность, природа, ипостась, лицо. — *Ред.*), причем даже в этой области не было установлено точного словоупотребления до 2-й половины IV в. (достаточно вспомнить, что еще в анафематизмах Никейского собора усия и ипостась употреблены как синонимы). Эта неопределившаяся тринитарная терминология была перенесена в христологию (за отсутствием лучшего), и здесь, в новой области, обнаружилась и ее недостаточность, и ее неточность. Можно сказать, что христологическое богословие работало без терминологии, как бы в полутьме. Вместо отточенных логических орудий оно оперирует как бы неуклюжими каменными глыбами. Благодаря этому богословы друг друга неверно понимают, и если Дух Божий дал Церкви достигнуть догматических определений и при этих средствах, то это произошло скорее вопреки несовершенству логических инструментов, которое отразилось и в самих этих определе-

¹ Воззрения св. Иринея выражаются в следующей формуле: *Huius Verbi unigenitus qui semper humani generis adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum Patris, et caro factus (Contra haer. L. III. Cap. XVI, 6 / Migne. PL. T. XX. Cap. 939), Filius filius hominis factus est, comminixtus Verbo Dei (L. III. C. XIX / Loc. cit. Cap. 930)* («Таково Единородное Слово, что Ему навсегда присуща человеческая природа, что Оно объединено и слито со Своим творением согласно воле Отца, и Сын стал плотью, сделавшись Сыном Человеческим, соединенным с Божественным Словом». — *Ред.*).

ниях. Это не умаляет пламенности и напряженности самой богословской мысли. Но она выражает себя скорее описательно, нежели в точных понятиях, и это ведет за собой, конечно, ненужную растрату умственных усилий и догматические недоразумения.

Перед Аполлинарием впервые встает основной христологический вопрос: что есть Богочеловечество? Или: как возможно Боговоплощение? Что оно собой предполагает? Он превзошел наивно-физические представления своих предшественников, которые довольствовались сотериологическими постулатами Боговоплощения и констатированием его факта, но начал его анализировать, — откуда и родилась христология.

В учении Аполлинария уже предполагается преодоление и отвержение лжеучений, упразднявших самый факт Боговоплощения. Таковыми были, с одной стороны, евионитское учение, воскрешенное Павлом Самосатским: Христос есть простой человек, подобный пророкам, хотя и величайший из них, благодатный человек, на котором лишь почивала благодать или премудрость Божия.¹ Напротив, Аполлинарий твердо исповедует, что Христос есть «совершенный Сын Божий».² С другой стороны, истинность Боговоплощения упразднялась докетами, превращавшими тело Господне в призрак и видимость, хотя бы даже небесного происхождения (у гностиков). Аполлинарий исповедует подлинность Боговоплощения в принятии земной человеческой плоти от Девы Ма-

¹ Св. Григория Нисского антирретик, 36: «Если Господь не есть ум воплощенный, то Он будет мудростью, просвещающей ум человека, но она находится и во всех людях. Если же это так, то пришествие Христа не есть пришествие Бога, но рождение человека». «Ибо если мы будем верить, что Господь есть мудрость, — именно та, которая обретается во всех приемлющих благодать, то должно признать, что пришествие к нам Христа уже не есть пришествие Бога» (*Dräseke*, 388). «Если приявший Бога есть истинный Бог, то богов было бы много, потому что многие принимают Бога» (*Ibid.*, 43).

² Подробное исповедание веры τὸ κατὰ μέρος πίστις см.: *Dräseke*, 376, 22.

рии, Которая поэтому у него именуется Θεοτόκος, Богородицей¹ (трижды в сохранившихся отрывках).²

Итак, согласно православному учению, во Христе мы имеем соединение истинного Божества и истинного человечества. Как же они между собой соотносятся? Этот основной христологический вопрос определил собой доктрину Аполлинария. При этом он исходит из православного учения, отрицающего двойство личных начал в Богочеловеке, как оно утверждалось в Антиохийской школе, у Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, а последнее слово свое позднее сказавшей в несторианстве: «Не два сына: один — Сын Божий, истинный Бог и поклоняемый, другой же пришедший, как и многие люди, но единый Сын Божий и Бог, тот же самый, а не другой родился от Девы Марии в последок дней». ³ «Верую... в сошествие с небес и воплощение от Девы Марии, и явление среди людей Бога Слова и Спасителя нашего Иисуса Христа, самого сущего Бога и человека, не иного, как Бога, и не иного, как человека, но единую ипостась и единое лицо Бога Слова и плоти от Марии, — от Бога и жены». ⁴ «Бог... не два лица, как бы одно было Бог,

¹ «Исповедуем, что Сын Божий сделался поистине сыном человеческим, не по имени только, но воистину, принявши плоть от Девы Марии» (Ibid.). «Единая ипостась и единое лицо Бога Слова и плоти от Марии, от Бога и от жены» (Ар. Encyclion. См.: *Dräseke*, 399, 2–3).

² «И Дева, от начала родившая плоть, родила Слово и была Богородицей» (Против спорящих о воплощении Слова: *Dräseke*, 395, 13–14.) «Мы не говорим, что плоть Господа нашего Иисуса Христа с неба, но исповедуем, что от святой Девы Марии воплотился Бог Слово... почему Дева явилась Богородицей, и это есть тайна нашего спасения, — воплощение Бога Слова» (Ibid., 395, 3–5, 10; ср.: 25).

³ Послание к Иовиану (*Dräseke*, 341, 27–9). Здесь же, в этой связи и в этом смысле, мы встречаем и знаменитую формулу: *μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην* («Единая воплощенная природа божественного Логоса». — *Ред.*), которая, будучи принята св. Кириллом [Александрийским] в качестве Афанасиевской, надолго сделалась лозунгом православия.

⁴ Ар. Encyclion. См.: *Dräseke*, 397, 24–386, 3 (ср.: *Lietzmann*. Fr. 21).

а другое человек». ¹ Как же в этой *единой* личности Христа соединяются два Его естества, Божеское и человеческое?

Здесь мы имеем в доктрине Аполлинария одну общую предпосылку, которая является как бы исходной аксиомой в христологической дедукции, и которая, добавим теперь же, фактически, хотя и в иной, точнейшей формулировке, была принята и в православной христологии, а в частности, легла в основу Халкидонского догмата. Это есть положение: *δύο τέλεια ἐν γενέσει οὐ δύναται, два совершенных (полных) начала не могут стать одним*. Это абстрактное положение применяется им и к Боговоплощению: «Если бы с совершенным человеком соединился совершенный Бог, то было бы два, один — Сын Божий по природе, другой — по усыновлению». ² Это положение подтверждается у него частным аргументом, основанным на неравноценности обеих природ: природа Божественная неизменна (*ἄτρεπτος*), а человеческая природа, вследствие присущей ей свободы, изменчива (*τρέπτος*). Поэтому дело нашего спасения было бы не обеспечено, если бы оно было вверено изменчивой человеческой природе. ³ Поэтому она должна быть обуздана, подчинена Божественной, стать для нее орудием или обиталищем, а потому она и не может быть совершенна, т. е. полна. ⁴ Однако этот частный сотериологический аргумент, конечно, не исчерпывает собой об-

¹ Antirr. 56 (*Dräseke*, 392, 5–6).

² Antirr. 39 (*Dräseke*, 388, 35–8). «И что яснее того, что не иной соединился с иным, т. е. совершенный Бог с совершенным человеком?» (Ibid., 22. *Dräseke*, 284, 26–8). «Невозможно быть тому же Богом и человеком в целости» (*Lietzmann*. Fr. 9, ср.: Fr. 2).

³ «Он не принял человеческого ума, ума изменчивого и соблазняемого нечистыми помыслами, но ум Божественный, неизменчивый, небесный» (Ad. Diocaesar. 2; *Dräseke*, 393, 8–10). «Божественный ум самодвижен и самотождественен в движении, ибо неизменен. Человеческий же ум самодвижен, но не самотождественен, ибо изменчив» (Послание к Юлиану. См.: *Dräseke*, 400, 14–18).

⁴ «Единая сущность была бы Слова и орудия» (*Dräseke*, 363, 23). Ср.: *Lietzmann*. Fr. 107.

щей идеи Аполлинария о невозможности соединения двух совершенных природ во Христе. Сам по себе он составляет слабую сторону его христологии, потому что устраняет человеческую свободу. И удобопревертатность, изменчивость тварной природы, которая в Адаме привела к грехопадению, Аполлинарий превращает в неизбежность и необходимость грехопадения в человеке, а тем самым уничтожает и обесценивает *человеческий* подвиг Христа в послушании Нового Адама воле Отца, открывая дверь будущему монофизитству с его механическим пониманием спасения силой Божией, как *Deus ex machina*.

Однако основная мысль Аполлинария о невозможности соединения «двух совершенных», т. е. в полноте своей самодовлеющих существ, имеет не сотериологическое только, но прежде всего онтологическое значение: при двойстве природ в полноте их *не* осуществляется соединение. «Невозможно двум разумным и волевым началам соединиться в одно» (*Lietzmann. Fr. 2*), и «истинный Бог бесплотный, явившийся во плоти, совершенный истинным и божественным совершенством, не два лица и не две природы, ибо мы не учим поклоняться четырем: Богу и Сыну Божию, и человеку, и Духу». ¹ Если человек в полноте частей своих соединяется с Богом, то это будет «не человек, а человекобог». ² Аполлинарий отрицает соединение двух (*συνάρχεια*) — «человека, соединенного с Богом», но исповедует «Бога воплощенного». ³ Это единение не должно быть только совмещением двух, но их действительным единством: «смешение (*μίξις*) Бога и человека», ⁴ «смешение (*σύνκρασις*) или единство». ⁵ «Сущность Бога и человека не суть особые друг от друга, но единая, соответственно соединению (*σύνθεσιν*) Бога с человеческим телом». ⁶ Характер этого соединения выражается, при неустойчивости

¹ Fidei expositio (*Dräseke, 377, 7–10*).

² Antirr. (*Dräseke, 390, 32–3*).

³ Fidei expos. (*Dräseke, 377, 1*).

⁴ Syllog. (*Dräseke, 352, 11*).

⁵ In. div. incarn. adv. (*Dräseke, 396, 25–6*).

⁶ Ad. Heracl. (*Dräseke, 363, 22–23; Lietzmann. Fr. 119*).

терминологии этой эпохи, в употребительных в отеческой письменности описательных речениях: сложение, смешение, соединение и т. д., причем тело иногда определяется как орудие души¹ или даже храм.²

Здесь обозначена основная трудность христологии и центральная ее проблема: как можно понять *соединение* Божеского и человеческого естества в Богочеловеке, не превращая его в двойство и лишь некое соглашение (путь Антиохийской школы), соблюдая действительное единение и в то же время сохраняя подлинность и самобытность каждого из естеств без взаимного поглощения (путь монофизитства)? Эта проблема была поставлена Аполлинарием, и в этом его исключительное, определяющее значение. Естественно, что разрешение ее было еще не под силу даже и этому сильному уму, однако он подошел к ней, расчленив проблему и тем подготавливая ее к будущему разрешению.

На основной вопрос о том, как можно обеспечить единство во Христе при двойстве природ, Аполлинарий отвечал в том смысле, что Богочеловек есть единое, но *сложное* существо, «сложная ипостась» (согласно позднему словоупотреблению Леонтия Византийского и св. Иоанна Дамаскина). Возникает вопрос, как же ближайшим образом определить эту сложность? Отсюда начинается собственная доктрина Аполлинария, которая вызвала у его современников много недоразумений, и, кажется, так и не была до конца понята его критиками. Во всяком случае, основная мысль Аполлинария о единстве личности в Богочеловеке есть вполне православная, халкидонская мысль. Однако надо считаться с тем, что Аполлинарий выражает свою мысль, пользуясь совершенно иной терминологией, вернее, без всякой терминологии, описательно, причем его мысль выражается не в онтологических понятиях (ипостась, усия или природа), как в Халкидонском определении, но в антропологических (неудержимо сливающихся с психологическими). Его вопрос

¹ «Бог, восприняв орудие (*ὄργανον*), есть и Бог по энергии, и человек по этому орудию... Если же одна энергия, то и одна сущность свойственна Слову и орудию». См.: *Lietzmann. Fr. 117*.

² *Lietzmann. Fr. 2*.

о Богочеловеке направляется не в сторону теологии, но антропологии: каков человеческий состав Богочеловека как человека, ибо Он есть воистину и человек? Аполлинарий приходит к тому же заключению, к какому пришла и Церковь, а именно, что человек в Богочеловеке не может быть таков же, как и всякий человек, быть лишь одним из многих человеческих индивидов. В Его составе есть известная сложность и известное отличие. В церковном учении эта мысль выражается в учении о единстве Христовой ипостаси (unio hypostatica), как для Божеского, так и для человеческого существа, а святоотеческое богословие выработало для этого понятие *ὁ ἐν πλοσταισις* — во-ипостасирование человеческого естества в Божественной ипостаси (см. ниже). Согласно ему, человеческое естество во Христе присутствует в известном смысле неполно, лишенное своей собственной человеческой ипостаси, в этом заключается сила догмата о Богочеловеке; природа же человеческая приемлетя полностью. Эту же общую мысль Аполлинарий выражает, немотствуя терминологически, в понятиях антропологических с неизбежной неточностью и неясностью, которая и была виной того, что *все* внимание критиков было отклонено от центральной мысли на *частное* ее выражение, и благодаря этому *Аполлинарий остался непонят современниками*. Его имя остается в истории связанным лишь с известным психологическим учением о человеческом естестве Христа, странным и непонятным. Вот это учение.

Основным пунктом для Аполлинария (как и ранее для св. Иринейя и св. Афанасия, а позднее для св. Кирилла Александрийского и всего монофизитства) является текст Ин. 1, 4: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* — *Слово стало плотью*. Что означает это становление (генезис) Слова, Которое в Себе обладает Божественной неизменностью, но восприимлет плоть, «воплощается и вочеловечивается» (как оба эти понятия приравниваются согласно и Никейскому символу)? *Плоть* ближайшим образом обозначает тело и, следовательно, относится к тварной телесности человека, которая противопоставляется нетварной духовности Божества. Отсюда вочеловечение определяется, прежде всего, как восприятие

тела. Это учение мы находим особенно у св. Афанасия,¹ который довольствуется для учения о *σάρκωσις* (воплощение. — *Ред.*) понятиями

¹ Боговоплощение в раннем трактате св. Афанасия De Incarnatione понимается просто как восприятие тела или плоти, которая является орудием Логоса, одеждой или храмом (Cap. 8, 26). На протяжении всего трактата в каждом почти параграфе встречается эта мысль. Слово, вообще присутствующее во всем мире и составляющее образ Божий в человеке, является в теле. «Вселенная есть тело. А если прилично Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему явиться и в человеческом теле» (41). Но эта же мысль сохраняется и в *Orationes contra Arianos* (I, 42; II, 65–66, 69; III, 22, 31, 33, 38, 39, 53–54, 56; IV, 20, 35). Stülcken, который в специальной монографии (*Athanasiana*. 1899) произвел подсчет соответственных мест во всех сочинениях св. Афанасия, совершенно бесспорно показывает не только «отсутствие проблемы, как обе природы соединяются во Христе» (89), но и учение о вочеловечении Логоса лишь как принятию тела (103).

Напротив, св. Ириней, еп. Лионский, насколько можно судить при неточности его антропологического языка, скорее приближается к Аполлинарию, потому что он, различая в человеке тело и душу, признает еще третье, высшее, животворящее начало, Божественный Дух, по крайней мере, в духовном человеке. Но Христос в этом смысле пребыл истинным человеком, поскольку в Нем человеческое тело и душа явились приятельцем Логоса.

Si defuerit animae (hominis) Spiritus, animalis est vere qui est talis (Contra haer. L. V. Cap. VI / Ibid. Col. 1138). Secundum participationem Spiritus existentes spirituales... Cum autem Spiritus hic, commistus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est... Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis; neque enim et anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis; neque spiritus homo, spiritus enim et non homo vocatur; commistio autem et unito horum omnium perfectum hominem efficit («Поскольку Дух таков, то, смешиваясь с душой, Он соединяется с тварным телом, и изливанием Духа творится духовный и совершенный человек. Ведь и тварная плоть сама по себе не есть совершенный человек, но тело человека и часть человека, и душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека, и дух не называется человеком, сме-

σῶμα, тело, и σάρξ — плоть. Христология в собственном смысле здесь просто отсутствует. Аполлинарий делает первый шаг в этом направлении. Согласно учению последнего, Логос заместил в человеческом естестве Богочеловека высшее начало в человеке, которое он называет на языке эллинистической философии πνεῦμα или νοῦς (дух, ум. — *Ред.*) и которое соответствует *ипостасному духу* в природе человека. Благодаря неполноте дошедших до нас сочинений Аполлинария и его терминологической неточности, основная его христологическая мысль устанавливается нелегко. Что означает νοῦς, который замещается в человеке Словом? Одну ли из способностей души — разумность (как это обычно понимается, начиная со св. Григория Нисского) — или же действительно πνεῦμα, т. е. ипостасный дух, или, говоря языком Халкидонского догмата, Божественную ипостась и природу, причем эта ипостась воссоединяет в себе еще и природу человеческую.¹ Мы понимаем мысль Аполлинария именно в этом, Халкидонском смысле. Исходным пунктом в этом учении Аполлинария является понятие *небесного* человека, тексты о котором (1 Кор. 15, 47; Ин. 3, 13) останавливают его особенное внимание,

шение же и единение их всех и создает совершенного человека». — *Ред.*) (Ibid.).

В падении Адам утратил дух, оставшись состоящим лишь из души и тела, но Filius Dei incarnatus est... ut quod perdideramus in Adam... hoc in Christo Jesu reciperemus («но Сын Божий вочеловечился... и то, что мы утратили в Адаме... так восстановилось бы во Христе Иисусе». — *Ред.*) (в связи с этим стоит и теория гесаритуплатио (воспроизведение. — *Ред.*), как бы воспроизведение в человечестве Христовом всего человеческого рода).

¹ «Плоть не самодвижна, будучи подвижна и ведома... и сама по себе не есть совершенное живое существо. Для того, чтобы стать совершенным, она соединилась с верховным началом, сложившись с ним в единство, и сложилась с небесным верховным началом, сделалась для него собственным по своей страдательной способности, приняв Божественное начало, вселившись в него, как деятельное. Таким образом возникло новое живое существо из подвижного и двигателя, а не два из двух совершенных и самодвижных» (*Dräseke*, 384, 12–18).

в отличие от человека земного. «Человек, нисшедший с неба, не есть человек от земли. Однако он человек, хотя и с неба сошел, ибо Господь не отрицает такого названия в Евангелиях... Если же и с неба Сын Человеческий, и от жены Сын Божий, то как не тот же самый Бог и человек?... Но Он есть Бог *по духу, бывшему во плоти*, а человек — по плоти, воспринятой от Бога». «Как человек есть един, состоя из двух, души и тела... (то и Христос) не был бы в подобии человека, если бы не был умом, облеченным в плоть, как человек». «Посему и был человек, ибо человек, по Павлу, есть ум во плоти... посему был человеком и (притом) небесным».¹ «Из трех частей человек... И Господь, называясь человеком, состоит, так же, как и сей, из духа, души и тела... но Он есть и небесный человек, и дух животворящий... Если из всех тех частей, какие и у земных, состоит небесный человек, то он не есть небесный, но только вместилище живого Бога... Как Бог содельвается человеком, не переставая быть Богом, если Бог не заступает место ума в человеке?»²

Итак, Аполлинарий, с одной стороны, приходит к заключению, что Боговоплощение не может быть соединением *двух* целостных личностей, Бога и человека, но является неким конкретным соединением, «синтезом» из двух в одно, а с другой — он устанавливает отличие между Христом, как небесным человеком, и первым Адамом, земным человеком, со стороны их человеческого состава: во Адаме обитает тварный человеческий дух, а во Христе ему соответствует, в качестве духовного начала, νοῦς или πνεῦμα (Ум или Дух. — *Ред.*), Божественный Логос.³

¹ Антирр. 6, 7, 35, 37. Достаточно воспроизвести подряд эти отрывки, которые рассеяны в Антирретике, чтобы мысль Аполлинария выступила с прозрачностью. Он далее продолжает: «Если с Богом, Который есть ум — νοῦς ὄντος (умное бытие. — *Ред.*) (очень важное терминологическое замечание), был во Христе и человеческий ум, то дело воплощения в Нем не совершается» (Ant. 38). Отсюда заключение: «Не спасается род человеческий восприятием ума и всего человека, но приятием плоти» (39).

² Антирр. 56.

³ «Если из всех тех частей, какие и у нас, земных, состоит небесный человек (так что имеет и дух такой же, как у земных), то он не есть небесный, но только вместилище живого Бога» (Антирр. 48).

Таким образом, имеем следующую параллель:

Адам: πνεῦμα, νοῦς; душа, ψυχή; тело, σῶμα.

Христос: Λόγος, -"- -"- -"- -"- -"-

При одинаковом составе со стороны психофизической — животной души и тела — Адам и Христос отличаются в третьей, высшей части души. Во Адаме — человеческая ипостась, ибо дух, конечно, ипостасен, во Христе — Божественная Ипостась Логоса. Мы видим, в какой мере Аполлинарий предвосхищает основную схему Халкидонского догмата. Конечно, может быть указано, что говорится не об ипостаси или лице, но о духе или уме (около чего и сосредоточиваются недоразумения). Однако если мы вспомним полное отсутствие соответствующей терминологии в эту эпоху¹ и будем стараться уловить основную мысль, вместо

¹ Нельзя не согласиться со следующей общей характеристикой терминологии патристического богословия:

All through the literature of the patristic age it is constantly evident how seriously its authors are handicapped by their lack of abstract terms and their habit of concrete and materialistic thinking. Instead of conceiving of God in terms of love, in terms appropriate to personality, they are concerned with substances, with images borrowed from the fusion of metals, of the mixing of liquid or the hybridising of animals, images too crude to do justice to the subtleties of living relationships and often making their whole treatment of the experience of religion seem artificial («Из всей литературы эпохи патристики ясно видно, какие серьезные затруднения испытывали ее авторы от недостатка абстрактных терминов и пристрастия к конкретному и материалистическому мышлению. Вместо того, чтобы постигать Бога в терминах любви, в терминах, соответствующих личности, они сосредоточились на субстанциях, на образах их взаимодействия, подобно сплавлению металлов, смешению жидкостей или гибриду животных, образах слишком грубых, чтобы правильно описать тончайшие жизненные отношения. Это зачастую приводит к тому, что все их истолкование религиозного опыта кажется искусственным». — *Ред.*) (*Raven. Apollinarianism. Cambridge, 1923. P. 259–9*).

Можно сказать, что лишь неким божественным инстинктом, вопреки всему несовершенству терминологии и связанной с ней неясности мысли,

того чтобы придирается к частным выражениям, то можно понять, что у Аполлинария идет речь именно о верховном начале духа, ипостасном центре человеческой личности. Однако в Халкидонском определении говорится еще о двух природах во Христе, Божеской и человеческой, у Аполлинария же это различие отсутствует, и даже как будто устанавливается какая-то новая, смешанная природа (на это направлены пресловутые сравнения у критиков с минотаврами, коне-оленьями, козло-оленьями¹ и под.). Однако и это есть лишь способ изложения, объясняемый направленностью внимания автора на разъяснение богочеловеческого состава Христа как Нового Адама. Для Аполлинария, прежде всего, ясно, что в восприятии души и тела речь идет об усвоении всего ветхого Адама, — на этом построена вся его сотериология. По мысли Аполлинария, для спасения человеческого рода необходимо, чтобы Спаситель был не просто человек, но от него отличался бы Божественным духом:² «Не может спасти мир тот, кто есть человек и подвержен тлению, общему людям».³ «Не спасаемся и Богом, если Он не примешался к нам... Примешивается же к нам, когда соделывается плотью, т. е. человеком, как говорит Евангелие: когда *плоть бысть, тогда вселился в ны*»

патристическая эпоха совершила свою гигантскую догматическую работу, запечатлевшуюся в определениях Вселенских соборов. Сила Божия в немощах совершается, и сокровище веры носим в глиняных сосудах. Однако мы, храня сокровище, совсем не должны держаться за вековую глину, чего искренно делать мы просто и не можем, и должны поэтому продолжать богословскую работу так, как мы теперь это только и можем делать, т. е. уже понятиями современной мысли.

¹ Антирр. 14.

² «Если с Богом, Который есть ум (νοῦς), был во Христе и человеческий ум, то дело воплощения не совершается» (Antirr. 38). «Не спасается род человеческий восприятием ума и всего человека, но приятием плоти» (Ibid. 39). «Спасается род человеческий не через восприятие ума и всего человека, но через приятие плоти» (Ibid. 40).

³ Ibid. 51.

(Ин. 1, 14).¹ Таким образом, воспринятое Христом, как бы это ни определялось, для Аполлинария является человеком, т. е. вполне соответствует «человеческой природе» Халкидонского догмата: Бог воспринимает всю полноту человеческой природы в Свою ипостась, ею замещая собственное духовное естество, ипостасный дух человека, — *ипіо hypostatica* (единая ипостась. — *Ред.*). «Как, — говорит он, — Бог соделяется человеком, не переставая быть Богом, если Бог не заступает ума в человеке?»² «Вместо духа, т. е. ума, имея Бога, Христос с душою и телом справедливо называется человеком с небеси».³ Отличие от Халкидонского догмата не смысловое, а терминологическое, исторически совершенно неизбежное. Есть, впрочем, и еще одно отличие от него: у Аполлинария ничего не говорится о собственной, Божеской природе Логоса, ипостасно соединенной, по Халкидонскому определению, с человеческой. Но Аполлинарий вообще не говорит о Логосе в терминах *ипостаси-природы*, заимствованных из тринитарной терминологии и лишь позднее, в Халкидоне, примененных и к христологии. Однако он, несомненно, их не разделяет в общем понятии Логоса.⁴ Поэтому

¹ Антирр. 51. И далее Аполлинарий продолжает, в совершенном согласии с православным учением: «Но не истребляет греха людей, не соделавшись человеком безгрешным, и не разрушает владычество смерти над всеми людьми, если не как человек Он умер и воскрес... А смерть человека не может истребить смерти... Смерть человека не разрушает смерти, а не умерший не воскресает: из всего этого очевидно, что сам Бог (= Богочеловек) умер, почему, говорит, и невозможно было смерти удержать Христа» (Ibid. 51–52).

² Антирр. 56.

³ Ibid. 9. Эта же мысль, выраженная в отрицательной форме, гласит: «Второй человек с неба называется духовным (1 Кор. 15, 45–46), и это означает, что человек, соединенный с Богом, не имеет ума» (Ibid. 11).

⁴ Вот текст (Антирр. 58), который подтверждает наличие этой мысли о единстве в Логосе Божеской ипостаси и Божеской природы, и относительно которых его критик (св. Григорий Нисский) признается, что «их не может понять»: «Отческим Божеством привлекает к Себе овец... Если

если мысль Аполлинария о соединении Бога и человека в Богочеловеке Христе выразить в развернутом виде, то она содержит в себе Халкидонский догмат о единой ипостаси и двух природах.¹

Итак, *πνεῦμα* или *νοῦς* в христологии Аполлинария соответствует Божеской ипостаси, нераздельно соединенной с Божеской природой.² Однако Аполлинарий в этом остался и остается непонят, к чему были разные, преимущественно терминологические, причины. Попытаемся в них разобраться. Заслугой Аполлинария является то, что он христологическую проблему понял и как антропологическую и связал их между собой неразрывно. Небесный человек, второй Адам, и земной человек, Адам первый, рассматриваются им как две, так сказать, возможности *единого образа человека*. Поэтому на очередь становится проблема *о человеке*, конечно, в том ограниченном смысле, как она была доступна античному сознанию. В частности, возникает вопрос *о составе* чело-

Христос прежде воскресения был соединен с Отцом, то как Он не был соединен с Богом, который в Нем?»

¹ Св. Григорий Нисский, критику Аполлинария, сам, напротив, рассуждает так: «Как бывает на море, если кто каплю уксуса пустит в море, и капля сия делается морем, изменившись по качеству в морскую воду; так и истинный Сын и едиnorodный Бог пребывает тем же, явившись людям во плоти. Поелику же плоть, пребывая плотью по естеству, превратилась в море нетления, то вместе с нею и все, что являлось тогда как плотское, переменилось в Божеское и бессмертное естество» (Antirr. 42). (Ср. то же в послании к Феофилу). Капля в море есть обычное монофизитское сравнение.

² Епифаний в своем очерке, посвященном аполлинаристам («димеритам»), влагает в уста Виталия следующее характерное заявление: «Мы говорим, что Он — совершенный человек, если мы Божество примем вместо ума, и плоть и душу, так что совершенный человек будет из плоти, души и Божества вместо ума» (Adv. haeres. Lib. III. T. II. Haer. LXXVII / / Migne PG. T. 42. Col. 673). Английский исследователь также приходит к выводу, that *νοῦς* signifies to Apollinarius what he calls *ὑπόστασις* («Аполлинарий обозначает термином Ум то, что он считает ипостасью». — *Ред.*) (Raven. Apollinarianism. P. 238).

века, двучастном или триипостасном. Господствующего мнения по этому вопросу в то время вообще не было. Отдельные высказывания имеют попутный и неотчетливый характер. Впервые по-настоящему вопрос возник лишь у Аполлинария, который развивает определенную антропологическую и вместе христологическую доктрину о тричастном составе человека (дух, душа и тело). Трудно допустить у него по этому поводу какие-либо колебания, которые приписываются ему в раннюю эпоху, потому что трихотомизм имеет слишком центральное значение в его христологии.¹ Тем не менее, обычная стилизация и вульгаризация

¹ Это мнение основано на *Rufinus. Hist. eccles.* II, 20, согласно которому Аполлинарий начал с дихотомического учения, что «Христос имел тело вовсе без души», однако, ввиду противоречия этому в *Ин.* 10, 18 и 12, 27 изменил мнение, но, чтобы замаскировать перемену, стал говорить, что Христос имел душу лишь как оживляющее, но не разумное начало, которое заместил собой Логос. Это явно тенденциозное измышление, основывающееся на общераспространенной вульгаризации учения Аполлинария, повторено и у Сократа (*Hist. eccles.* II, 46) (хотя сам он и сомневается в надежности Руфина как историка, см.: *Hist. eccles.* II, 1), и у блаж. Августина (*De dono perseverantiae*, 67). Исследователи аполлинаризма Дрэеке, Лицман, Вуазэн эту версию принимают, но в ней справедливо сомневается Raven (*Op. cit.* 59), который ссылается еще и на то соображение, что Аполлинарий был, по всеобщему признанию, традиционист, но, признавая наследственное происхождение души (не духа), он тем самым неизбежно является и трихотомистом. Иероним (*Ep.* 82) и Немезий (*De pat. hom.* 47) определенно утверждают, что, по его учению, души рождаются от душ родителей, как тела от тел. Аполлинарий (*Mai. Nov. pat.* VII, 90) поддерживает мнение, что оживляющая душа есть земной элемент в человеке, связанная с веществом и передаваемая через рождение, но вдобавок есть другой элемент в человеке, естественный для него, но подаваемый Богом, — разум и воля. «Интеллектуальная способность не от мира, но свыше». И трихотомия составляла, согласно свидетельству Немезия (*De pat. hom.* 9), основу его христологии.

Во всяком случае, история догмы знает Аполлинария лишь как трихотомиста.

учения Аполлинария в церковной письменности такова, будто он утверждает восприятие Христом лишь одного тела без души. Однако даже по св. Григорию Нисскому, Аполлинарий представляет «основанное на многих сочинениях доказательство, что человек состоит из трех частей: из плоти, души и ума, что недалеко и от нашего мнения, ибо одно и то же: сказать ли, что человек состоит из разумной души и тела, или, считая ум особенно сам по себе, то, что умопредставляем в человеке, разделять на три части».¹ (Конечно, различие это отнюдь не только терминологическое.) И здесь же прибавляет, что, опираясь на эту доктрину, Аполлинарий делает из нее следующее христологическое применение: «Вместо духа, т. е. ума, имея Бога, Христос с душой и телом справедливо называется человеком с небеси» (*Antirr.* 9). Эта трихотомическая христология (чего обычно не замечают) совершенно соответствует Халкидонскому учению, которое подтверждено в этой части и постановлениями Пятого и Шестого Вселенских соборов. Здесь читается: исповедуем «истинного Бога и истинного человека, того же из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству»;² исповедуем «единение Бога Сло-

¹ *Antirr.* 8. «Из трех, говорит, частей состоит человек: духа, души и тела, как учит сему и апостол в послании к Фесс. (*1 Фесс.* 5, 23); далее приводит следующую часть песнопения трех отроков: «Благословите души и души праведных» (*Дан.* 3, 86), затем выражение: духом служить Господу (*Рим.* 1, 9); присовокупляет и слова Евангелия, которые научают, что поклоняющимся Богу духом достоин кланяться (*Ин.* 4, 24). (Сюда же надо прибавить текст *Евр.* 4, 12.) Изложив это, прибавляет, что есть нечто, кроме сего, — плоть, противоборствующая духу, впрочем, называет ее не бездушной, чтобы этим показать, что при душе и теле дух есть треть. Итак, говорит, если человек состоит из трех частей, а Господь — человек, то, конечно, и Господь состоит из трех частей: духа, души и тела» (*Ibid.* 46). Сам св. Григорий Нисский, как мы видели, также склоняется к трихотомизму (что не мешает ему резко критиковать его у Аполлинария): *De opif. hom.* 8, где он и сам ссылается на те же самые тексты (ср.: 14).

² *Denzingeri Enchiridion Symb.* Ed. 13, 148. P. 66.

ва с плотью, одушевленную душой разумной и осмысленной (λογικῆ καὶ νοερά), совершившееся по сложению или ипостаси». ¹ Иными словами, антропология, лежащая в основе этой христологии, есть трихотомическая: тело, разумная душа и ипостасный дух, который в Богочеловеке замещается Логосом, — говоря по-аполлинариевски, «вместо духа, т. е. ума, имея Бога, Христос с душой и телом». Тем не менее, эта основная христологическая идея остается непонятой современниками Аполлинария, терминологическое же выражение его мысли подает повод к ряду недоразумений. Прежде всего, что касается Божественной природы Христа, то здесь, хотя Аполлинарий совершенно явственно подразумевает Логос, но он называет Его (может быть, не без влияния неоплатонической терминологии) πνεῦμα и νοῦς: выражение догматически, конечно, недостаточно точное и определенное. Благодаря тому, что вся интенция Аполлинария относилась к раскрытию строения человека в Богочеловеке, он совсем не останавливается на связи ипостаси и Божественной природы в Богочеловеке и нераздельном присутствии в Нем обеих природ, — то, что раздельно выражено в Халкидонском догмате. Аполлинарий этого не отрицает, но и не развивает, хотя эта мысль совершенно соответствует его построению. В отношении к человеческому естеству в Богочеловеке то обстоятельство, что Божественное начало одновременно обозначается πνεῦμα и νοῦς, дает повод понимать νοῦς как замещение разумной способности в человеке (т. е. не отнологически, а психологически), и вся мысль Аполлинария получает такое истолкование, что Христос воспринял *неполное* человеческое естество, а именно тело и душу, *лишленную* человеческого разума, который и замещается Божественным. Так именно понимали мысль Аполлинария его современники и противники, св. Григорий Богослов² и отчасти даже

¹ Постановление V Вселенского собора: *Denzingeri*, 216 (P. 91); VI Вселенского собора: *Denzingeri*, 290 (P. 128).

² Св. Григорий Богослов только то и заметил у Аполлинария, что он, действительно или мнимо, лишает ума человеческую природу во Христе, и на этом построил всю свою критику с решающим сотериологическим

св. Григорий Нисский,¹ которые через это *reductio ad absurdum* (сведение к абсурду. — *Ред.*) облегчили себе критику, пройдя совершенно мимо того существенного и важного, что содержала в себе христология Аполлинария и что было позднее по-новому раскрыто в истории догмы. Нужно признать, что в имеющихся отрывках мысль Аполлинария не вполне ясна и как бы двоятся. С одной стороны, мы имеем его суждения, которые как будто только и могут быть поняты в Халкидонском смысле, где именно душа человеческая является разумным началом, воодушевляющим тело. «Не бездушна (ἄψυχος) плоть (Слова), ибо говорится, что она ратует против духа и воюет против закона ума» (Antirr. 7). «Разумно воодушевленная (νοεράς ψυχωθεῖα) плоть Его... В единении Слова с воодушевленной и разумной (ἐμπυχον καὶ λογικῆν) плотью... едино и тождественно есть тело и Бог, которого тело, без пременения плоти в бестелесное, но сохраняющей ей свойственное (ἴδιον), то, что от нас сообразно рождению от Девы, и то, что выше нас, сообразно срастворению (σύκρασιν) или единению Бога Слова» (Ibid. 396, 3–4, 24–26). При этом Аполлинарий настаивает на полноте и подлинности человечества Христа, воспринятого Им от пресвятой Девы Богородицы: «Исповедуем, что Сын Божий сделался сыном человеческим, не по имени, но по истине, приняв плоть от Девы Марии, и Он единый Сын Божий и Он же Сын Человеческий». ² Поэтому *противопоставлять* учению Аполлинария утверждение, что Христос воспринял плоть и разумную душу (как это делает даже св. Кирилл Александрийский), нет оснований, поскольку это есть и собственное мнение Аполлинария.

мотивом: «не воспринято — не искуплено» (τὸ γὰρ ἀτρόσληπτον ἀθεράπευτον) (Послание 3-е к Кледонию). «Доказывает, что сей приходящий свыше человек не имеет ума, и Божество Единородного, восполняющее в Нем место ума, составляет часть человеческого существа и именно третью, потому что в Нем есть душа и тело по человечеству, а ума нет, но место ума восполняет Слово Божие» (Послание 2-е к Нектариию).

¹ Антирр. 35.

² Expos. fid. / *Dräseke*. 376, 20–23.

Наряду с этим отдельным обозначением трихотомического состава человека и Богочеловека, Аполлинарий говорит в других отрывках на языке дихотомическом, свойственном его эпохе, и тогда просто выражается, как и св. Афанасий и др., о восприятии плоти. При этом у него главное значение приобретает внутреннее единство Богочеловека, устанавливающееся тем, что Божество в неизменности Своей является определяющим и движущим плотью, которая низводится на степень органа, приводимого в движение Логосом.¹ Христология приобретает характер моноэнергистический и монофелитский,² и может получиться впечатление, что Логос замещает Собой отсутствующие и ум, и душу.³ Аполли-

¹ Lietzmann. Fr. 108, 117, 150–151.

² Ibid. Fr. 117.

³ «Достаточно было и одного, Его воли (θέλημα) чрез вселившееся во плоти Слово ее оживотворить и двигать при заполнении Божественной энергией места души (τῆς ψυχῆς τόπον) и человеческого ума» (De anima. Lietzmann. Fr. 2). Здесь (вопреки Зеебергу, см.: Loc. cit. 163, not. 1), мы видим лишь общее выражение мысли об определяющем значении Божества в человеке. Характерно и продолжение этого отрывка: «Сказавши, что “Слово стало плотью”, не прибавил: “душою”. Ибо невозможно вместе обитать двум разумным и волевым началам (νοερά καὶ θελητικά), чтобы одно не противилось другому на основании своего собственного хотения и энергии. Ибо Логос не воспринял души человеческой, но одно лишь семя Авраама. Ибо храм тела Иисусова предобразован не имеющим души и ума и воли Соломоновым храмом». В этом отрывке одного из ранних произведений Аполлинария он излагает свои мысли на языке дихотомическом, так что может получиться впечатление о полном отсутствии не только ума, но и души; однако острейшие мысли и здесь направлены против двойства жизненных центров во Христе. Нельзя не признать, что эта ранняя формулировка учения Аполлинария существенно отличается у него от более поздней, когда он прямо учит о теле воодушевленном. Общий смысл подобных речений лучше всего изъясняется из следующего отрывка послания к Дионисию: «Существует единая природа, ибо, имея одно лицо, Он не разделяется на два, потому что ни тело не есть особая природа, ни Божество не есть особая природа, согласно воплощению, но

нарий здесь является, несомненно, представителем монофизитствующего — в известном смысле — течения в христологии, однако имея в этом своим прямым предшественником св. Афанасия, а продолжателем св. Кирилла Александрийского и все по-халкидонское (северианское) монофизитство, со всеми его терминологическими неточностями. Понять и утвердить единство Богочеловека при подлинности Боговоплощения и истинности приятой Им человеческой плоти — такова была задача его христологии, разделяемая с ним его продолжателями. Поэтому мы и встречаем у него иногда трудно приемлемые словесные выражения этой мысли, — и прежде всего известная его мнимо-Афанасиевская, но ставшая Кирилловской формула: μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη («Единая воплощенная природа божественного Логоса». — *Ред.*). Она разъясняется очень просто в совершенно православном смысле через подстановку вместо φύσις того ее значения, которое дает сам Аполлинарий: «В Священном Писании не свидетельствуется никакое разделение Слова и плоти Его, но Он есть единая природа, единая ипостась, единая энергия, единое лицо, целостный Бог и целостный человек» (Contra agoniz. / / Dräseke. 396, 15–18). (Так это, очевидно, понимает и св. Кирилл Александрийский.) Речь идет о том, что позднее стало называться unio hypostatic, имеющая последствием *обожение* человеческого естества Богочеловека. Это-то обожение и свидетельствуется у Аполлинария, опять-таки, в небезупречных терминологических выражениях, разделяемых им со всей его эпохой: это σύνθεσις, κρῖσις, μίξις (соединение, срастворение, смешение. — *Ред.*) и под., — все обычные выражения патристической письменности IV и V вв. Он особо настаивает на обожении *тела* Господа: «Животворит нас плоть Его чрез со-существовавшее с нами Божество: животворящее (начало) — божественно, но божественна плоть, ибо она соединена с Богом».¹ (Здесь

как человек есть единая природа (Ad Dionys / / Dräseke. 348, 27 – 349, 1–3). Подобно тому как тело состоит из разных частей (кости, нервы, кровь, кожа и пр.), но составляет одну природу человеческую, так существует и истина Божества с телом и не делится на две природы» (Ibid. 349, 8–9).

¹ Syllog. / / Dräseke. 353, 14.

речь идет, очевидно, о том, что стало называться позднее *communicatio idiomatum* (общение свойств. — *Ред.*). Однако эта мысль далека от монофизитства евтихианского типа, с поглощением или растворением человечества в Божестве. Напротив, Аполлинарий настаивает, что «при разности природ (*ἄλλης καὶ ἄλλης οὐσίας*) одно и то же поклонение, т. е. Творцу и творению, Богу и человеку, единое поклонение Христу, и сообразно этому в одном имени мыслится Бог и человек».¹ Здесь основное русло мысли Аполлинария является вполне церковным.

В подробностях развития своих мыслей Аполлинарий также налагает свою печать на дальнейшую христологию, причем заслуживает внимания, что восприняты были скорее слабые, нежели сильные стороны его аргументации. Так, он является действительным автором тех физических сравнений, которые имеют целью разъяснить соотношение двух природ во Христе и проникли решительно во всю христологическую письменность, без различия направлений, от св. Кирилла Александрийского до св. Иоанна Дамаскина. Это есть, прежде всего, пресловутое сравнение с огнем, накаляющим железо и проникающим его без изменения его природы (*Lietzmann. Fr. 128*), а затем сравнение двух природ, соединяющихся во Христе, с душой и телом в одном человеке (*Lietzmann. Fr. 129*).² Это были немотствующие попытки понять единство Богочеловека.

¹ *Contra Heracl. // Dräseke. 363, 24–27. Ср.: Contra agoniz. // Dräseke. 391, 1–26.*

² Это сравнение является совершенно неудачным, потому что оно не удовлетворяет основному логическому требованию от всякого сравнения, а именно — в нем отсутствует *tertium comparationis* (третье в сравнении. — *Ред.*), то общее, что свойственно обоим предметам сравнения. А именно: во Христе мы имеем соединение двух природ, между собой совершенно различных (Творец и творение), имеющих каждая для себя совершенно самостоятельное бытие. В человеке же ни тело, ни душа никогда не имеют для себя самостоятельного бытия, но только и существуют в соединении. Поэтому и самое различие души и тела, как самостоятельных субстанций, не только не самоочевидно, но требует пояснения и, конечно, далеко не так

Остается еще одна черта учения Аполлинария, которая трудно поддается уразумению, частью за скудостью и невыясненностью текстов, частью и по существу. Аполлинарий, *единственный* из всех представителей греческой и латинской христологии (кроме, может быть, Оригена), ставит для себя вопрос о соотношении предвечного Логоса и человека, или, что то же, о предвечном Богочеловечестве как основании Боговоплощения. На этот вопрос он наталкивается, прежде всего, эзегетически, при истолковании текстов о Христе как небесном человеке (см. выше), но и богословски, в стремлении понять Боговоплощение не как *deus ex machina*, но как изначально предустановленный акт. Ни в чем не был Аполлинарий так грубо непонят, как в этом. Ему приписывали мысль, что он земную плоть Богочеловека считает сошедшей с небес, и, конечно, без труда приводили ее к абсурду.¹ От этого обвинения

просто поддается определению. Кроме того, как бы их ни определять, тело и душа взаимно функционально обусловлены таким образом, что одна без другой не могут существовать, разрыв их означает смерть, после которой тело становится трупом, а душа — лишенной своего тела.

¹ Так, св. Григорий Нисский аргументирует: «Если плоть предвечна (*Nota bene*: этого Аполлинарий нигде не говорит, по крайней мере, в цитированных у св. Григория текстах), если прежде Авраам не бысть, был (родившийся от Девы), то следует, что Дева старше Нахора, следовательно, Мария прежде Адама. И что говорю? Как кажется, она старше и древнее самих веков, самого создания всего существующего. Ибо если воплотился от Девы, а плоть называется Иисусом, апостол же свидетельствует, что Он есть прежде всего, то, как кажется, этот пресловутый муж ведет к той мысли, что и Марию должно почитать совечною Отцу» (*Antirr. 13*). «Если плоть предвечна, то ни Божество не истощилось, ни Сын не явился в образе Божиим и не облекся в лицо раба; но чем был по естеству, тем явился ныне, не уничивив Себя... Ибо, конечно, в том, кто с плотью существует предвечно, он будет разуместь вместе с плотью и все ее свойства: утомление, печаль, смерть, жажду, сон, ощущение голода и другие, еще большие несообразности... Что скажут те, кто усматривает плоть от вечности, в каком возрасте тело было прежде век? Ибо в человеческой жизни прошел Он все возраста...» и далее (*Ibid. 13, ср.: 15, 18*). Аполли-

современной наукой Аполлинарий является «по суду оправданным».¹ Но, главное, оно достаточно исключается собственными, притом многочисленными, заявлениями Аполлинария о том, что Христос принял подлинную, истинную человеческую плоть от Девы Марии, от семени Авраамова,² почему Аполлинарий обычно укоряется именно в том, что, по его учению, Он имеет только тело без ума и даже без души. Что же лежит в основе этого недоразумения? Аполлинарий неоднократно выражает ту общую мысль, что Христос есть небесный человек, и потому для Его схождения на землю основанием является это небесное и предвечное человечество. Однако эта мысль выражается у него очень неявно и неточно (по крайней мере, в сохранившихся отрывках). «Как называть человеком от земли Того, о Ком засвидетельствовано, что Он есть

нарию даже приписывается далее мысль, что «Божеское естество есть плоть» (18), что «существует другая плоть, кроме человеческой» (19) и т. д. То же повторяет и св. Григорий Богослов (на основании какого-то имеющегося у него Аполлинариево сочинения), что «плоть, принятая Единородным Сыном Божиим, не впоследствии приобщена, но от начала было в Сыне телесное естество... как будто Он был уже Сыном Человеческим еще до снисшествия на землю и снисшел, принеся с Собой собственную плоть, ту, которую имел на небе, предвечную и принадлежащую к сущности» (К Нектария). Замечательно, что для этих обвинений не приводится ни одного подлинного текста, а только дается изложение своими словами.

¹ И католический историк Tixeront (Hist. des dogmes. II, 101), и протестантский — Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte. II, 165–166) видят в этом недоразумение.

² «Не говорим, что плоть Господа нашего Иисуса Христа с неба, но исповедуем, что Бог Слово воплотился от святой Девы Марии» (Contra agoniz. / / Dräseke. 395, 4–5). См. также: Ad Serap. / / Lietzmann. Fr. 159; анафематизмы в письме к Иовиану («если кто утверждает, что плоть Господа нашего свыше — ἄνωθεν, — а не от Девы Марии, или что Божество превратилось в плоть, или слилось с нею, или пременилось... анафема»; Ad Dionys. (Lietzmann. Fr. 164), ad Terent. (Lietzmann. Fr. 163), tom. Synod. (Lietzmann. Fr. 262–263); Fidei espos., IV (Dräseke. 375, 20–23).

Человек, нисшедший с небеси, Который именуется Человеком и Сыном Человеческим?.. Человек, нисшедший с неба, не есть человек от земли. Однако, Он человек, хотя и с неба нисшел, ибо Господь не отрицает такого названия в Евангелиях» (Antirr. 6). «И прежде существует (говорит) человек Христос, не так, как будто бы был кроме него другой дух, т. е. Бог, но так, как бы Господь в естестве Бога-человека (Богочеловека?) был дух божественный» (Ibid. 12). «Божественное воплощение, как говорит Аполлинарий, имело начало не от Девы, но было и прежде Авраама, и всякой твари» (Ibid. 15). «Он (Аполлинарий) говорит, что человек есть сияние славы Божией и... в плотяном Боге изображается ипостась Божия» (Ibid. 19). «Поелику был человеком, и (притом) небесным — ἐπουράνιος» (Ibid. 37). «Он есть и небесный человек, и дух животворящий» (Ibid. 48). Как понимать эти суждения?¹ Нельзя видеть здесь того, что Аполлинарию приписывалось противниками. Мысль его идет к предвечному человечеству Логоса, того небесного человека, по образу которого сотворен человек земной. Он приближается здесь к тому учению о Богочеловечестве, которое подразумевается как общее основание всей христологии: единение Божеского и человеческого естества в Богочеловеке есть не внешний и онтологически произвольный акт соединения несоединимого, как вполне чуждого и различного, но онтологически обоснованное и предустановленное единение Первообраза и образа, Человека небесного и земного. Относительно этого единства святоотеческое богословие не знало иного ответа, кроме общей ссылки на всемогущество Божие. Заслугой Аполлинария является, что он усмотрел здесь особую проблему, которую и выразил в учении о соотношении небесного и земного человека, т. е. о Богочеловечестве. В этом он стоит

¹ Из историков догматов только Dörner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Aufl. 2. Erster Th. Berlin, 1851. S. 1002) относится с должным вниманием и вдумчивостью к этому учению: «Logos ist ihm (Ap.) selbst die ewige Menschheit, wahrscheinlich als der allgemeinen Menschheit Urbild: der Logos ist ihm wie Gott, so auch Urmensch» («Логос предстает у Аполлинария как вечная человечность, может быть, как прообраз человечности: Логос для него и Бог, и прачеловек». — Ped.). Ср.: S. 1007.

особняком в святоотеческом богословии, непонятый, да, очевидно, и сам не додумавший до конца этой значительной мысли.

Итак, значение Аполлинария в христологии определяется следующим: 1) Он впервые поставил вопрос о единстве Богочеловека, как состоящего из двух природ, хотя и неточно разрешил его.¹ 2) Он понял

¹ С замечательной проницательностью Баур говорит о «небесном человеке» и его «небесном теле», см.: *Baur F. Chr. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung. Gottes.*, 1841. S. 588 fg. «Es ist die höchste Spitze der Speculation, zu welcher sich die Theorie des Ap. erhebt, wenn sie ohne Bedenken den Satz aufstellt und ausspricht, so gewiss Gott und Mensch wesentlich eins sind, so gewiss Gott und Mensch wesentlich eins sind, so gewiss ist Gott Fleisch, nicht bloss äusserlich und zeitlich Fleisch, sondern seinem ewigen Wesen auch Fleisch... zum Wesen des Geistes gehört es, Fleisch zu werden. Daher ist nicht mit Gott so eng verbunden, als das Fleisch, es steht nicht bloss in einem äussern zufälligen, sondern substantiellen, innern organischen Verhältniss zur Gottheit. Gott ist an sich Gottmensch... Geist und Fleisch verhalten sich daher in Gott wie Idee und Wirklichkeit. In sich, der abstracter Idee nach, ist Gott Geist, erst in der konkreten Realität des Fleisches oder der menschlichen Natur realisiert sich die Idee Gottes zum wahrhaft konkreten Leben» («Высшей точки спекулятивной мысли теория Аполлинария достигает, когда в ней без сомнения формулируется, что Бог и человек поистине сущностно едины, что есть божественная плоть, которая принимается Богом не только временно и лишь по видимости, но принадлежит самой Его сущности. Сущности Духа принадлежит возможность становиться плотью. Поэтому ничто так тесно не связано с Богом, как плоть. Плоть соотносится с Богом не внешне и случайно, но состоит в субстанциальных, внутренне органичных отношениях с Божеством. Бог как таковой — это Богочеловек. Тем самым дух и плоть соотносятся в Боге как идея и действительность. Бог в Себе, как абстрактная идея, есть дух, но в подлинно конкретной жизни идея Бога реализуется в конкретной реальности плоти или человеческой природы». — *Ред.*) (Loc. cit. S. 597–600).

Для Баура философия Гегеля открывает здесь глаза на софиологическое существо проблемы Аполлинария, которое осталось непонятым ни для патристического, ни для неокантианского рационализма.

этот вопрос как антропологический и своим учение о составе Богочеловека превосхищает Халкидонскую схему, хотя сам он по неустановленности терминов и недостаточной ясности антропологической мысли дал неточный ответ на него. 3) Он первый поставил вопрос о взаимном соотношении Божеского и человеческого естества, как основании их соединения в Богочеловеке, хотя сам он не пошел далее двусмысленных и глухих суждений на эту тему, не имея здесь для себя в патристике ни предшественников, ни продолжателей. Указанными чертами Аполлинарий наложил печать своей мысли на всю последующую христологию, в которой можно узнать дальнейшее развитие и уточнение, или же полемическое неприятие его идей. И несмотря на то, что внешняя судьба Аполлинария, как осужденного Церковью еретика, как будто его из нее удаляет, действительное его влияние в Церкви остается значительным, и притом более положительным, чем отрицательным. Заблуждения его не нашли для себя сторонников в догматике, напротив, положительные стороны его были восприняты и живут в ней. В этом смысле Аполлинарий существенно отличается от Ария, с которым его иногда сравнивают в отношении христологии: хотя Арий и разбудил догматическое сознание, вызвал к жизни омоусианское движение и явился косвенным виновником Никейского символа (и можно только пожалеть о том, что *не все* вопросы Ария на нем были услышаны и отвечены, в частности, софиологический и космологический), но собственное учение Ария представляет собой прямое отрицание истины, чистую ложь без всякой двусмысленности. Напротив, в учении Аполлинария все двойственно, будучи смешением истины и заблуждения, и в этом отношении он не так уж отличается от иных отцов, которые почитаются как учителя церковные. Ибо ведь обычно и им дано выражать церковную истину лишь антитетически, в диалектическом процессе, следовательно, односторонне, и это всего яснее можно видеть на прямом продолжателе Аполлинария, к которому он стоит чрезвычайно близко, а именно на св. Кирилле Александрийском, а шире — во всем противополжении Антиохийской и Александрийской школ.

После Аполлинария и исходя от него, христология развивается с полной диалектической четкостью, в своей антиномичности. На одной стороне стоит тезис: *единство Богочеловека*, выраженный богословием св. Кирилла, далее монофизитским и монофелитским; на другой стороне — антитезис: *двойство природ* в Богочеловеке, выражаемый антиохийским богословием — Диодором Тарским и Феодором Мопсуестийским, Феодоритом, Несторием, дифелитами, адопционистами. Церковная истина объемлет собой и тезис, и антитезис: двуединство Богочеловека и единство ипостаси в двойстве природ, провозглашенные догматами IV и VI Вселенских соборов. Однако эти догматические схемы оживают для нас, наполняются своим содержанием, лишь когда мы имеем перед собой всю диалектическую антитетику патристической христологии, в которой живет догматическая мысль. Поэтому ни одна из этих богословских доктрин, взятая сама по себе, независимо от того, кому она принадлежит — прославленному ли Церковью в качестве ее отца и учителя, или же отверженному ею в качестве еретика, не выражает в своей односторонности истины церковной, не будучи включена в диалектическое целое. Истина пребывает превыше личных мнений (*αἴρεσις*). Однако *вход* в историческую диалектику христологии лежит через богословскую доктрину Аполлинария, и в этом его пребывающее историческое значение, и, конечно, заслуга перед Церковью.

II. АНТИНОМИЯ ДВУЕДИНСТВА В ХРИСТОЛОГИИ

А. ХРИСТОЛОГИЯ ЕДИНСТВА (МОНИЗМ)

Св. Кирилл Александрийский

Послеаполлинариевское богословие, узревшее христологическую проблему в ее своеобразии, пошло двумя основными путями, которые выражаются в истории как противоположение Александрийской и Антиохийской школ. Христос — един, но вместе с тем Он есть Бог и человек. После попытки Аполлинария разрешить проблему двуединства, понятой как *смешение* двух природ, богословская мысль стала перед нею лицом к лицу, во всей ее неумолимости: единство *или* двойство? Причем казалось, что *богословски* здесь возможно только *или-или*, что одно начало подавляет или даже исключает другое. Таким образом, возникает «диалектическая» христология, которая одновременно развивается в обоих направлениях, взаимно предполагающих — в своей заведомой антитетичности — одно другое. Представителем христологии *единства* (монистической) является св. Кирилл, архиепископ Александрийский, бывший душой III Вселенского собора, и его монофизитствующие сторонники; христологию *двойства* представляет антиохийство. В богословской деятельности св. Кирилла поражают две особенности. Первая состоит в том, что при всей односторонности, неточности и иногда прямой беспомощности своего *богословия* св. Кирилл во все эпохи своей деятельности остается столпом православия — он исповедует церковное учение во всей чистоте и без отклонений, и в этом смысле, руководимый неким высшим разумом, он правильно ведет церковный корабль во время догматической бури. Ему присущ некоторый инстинкт истины, даже ранее ее уразумения, и именно этим определяется его значение как отца Церкви. Вторая же особенность состоит в общей слабости и уязвимости его богословствования. Именно, если мы станем рассматривать св. Кирилла не только как учителя Церкви, но и как богослова, насколько, конечно, одно может быть отделено от другого, наша оценка

раздвояется. При всей исключительной догматической чуткости, благодаря которой св. Кирилл обнаружил опасность дифизитизма в его еретическом уклонении, в «несторинстве», его богословие в положительной части своей отличается весьма большой неясностью. Прежде всего, он является несамостоятелен в своем догматическом творчестве. В отличие от Аполлинария, так же как и представителей антиохийства (Диодора Тарсского, Феодора Мопсуестийского, блаж. Феодорита, даже Нестория), развивавших в богословствовании свои собственные умозрения и догматические идеи, св. Кирилл определяется преимущественно полемически. Он развивает не столько кирилловское, сколько антинесторинское или вообще антиантиохийское богословие и находится в идейной зависимости от своих противников в самом существенном, а именно в проблематике. Поэтому и для уразумения собственных идей св. Кирилла надо считаться с идеями его противников. При этом общепризнанной особенностью богословия св. Кирилла является его нечеткость и исключительная терминологическая неточность. Здесь он отчасти разделяет судьбу своей эпохи, еще не располагавшей для христологии выработанной терминологией (хотя бы в такой степени, как это уже было сделано для триадологии), но к этому присоединяется еще и его собственный стиль. Эта неточность столь велика, что позволяет, при отсутствии особого истолкования, понимать его мысль во всяком случае иначе, нежели понимал ее он сам, почему он и мог явиться опорой для позднейшего монофизитства. Он выражает свои догматические мысли и даже ответственные формулировки не терминологически, но описательно, так сказать, «своими словами», причем одно понятие переливается в другое. И это относится даже к самым основным понятиям христологии: *лицо* (πρόσωπον) у него равнозначно *ипостаси* (ὑπόστασις), а ипостась — *природе* (φύσις), а в то же время они и различаются, и притом употребляются по-разному в разных случаях, оставляя собственную мысль писателя в некотором clair-obscur. К этому надо присоединить еще и то, что учитель Церкви в св. Кирилле нередко спорит с богословом: первый постулирует такие положения, которые, строго говоря, не только не вытекают из его богословия, но в него и не вмещаются. Так,

где другие, стремясь последовательно и ответственно провести свою догматическую идею, впадают в ереси и попадают в тупики, св. Кирилл спокойно соединяет из его собственного богословия неоправданные, но зато соответствующие церковному учению положения, причем он делает это, однако, не только во имя подчинения разума непостижимой истине церковной, но и в порядке безответственности в богословствовании, которое требует, конечно, логической самооправданности. С этой чертой мы не раз встретимся в основных его христологических определениях. Все эти черты богословия св. Кирилла являются общепризнанными в истории догмы.¹ Однако гораздо важнее понять богословие св. Кирилла не в его слабостях и односторонностях, а в его положительном значении, которое состоит в том, что в нем выражен определенный, диалектически оправданный момент в антитетике христологии, а именно тезис *единства* Богочеловека.

Полемическое самоопределение св. Кирилла в отношении к прошлому выражается в отрицании арианства, которое уже перестало быть актуально, и аполлинарианства, от которого св. Кирилл отрицается при всяком удобном и неудобном случае. Это объясняется отчасти и тем, что сам он своими противниками (блаж. Феодоритом и вообще восточными отцами) обычно обвиняется в аполлинарианстве. Последнее берется им в весьма упрощенной и стилизованной форме, в какой сам Аполлинарий, по крайней мере, после Константинопольского собора 381 г., своего учения уже не излагал. Именно, его сущность видится в том, что Христос воспринял только тело без души. Поэтому св. Кирилл всегда и неизменно, когда говорит о Боговоплощении, прибавляет, что Христом восприняты плоть с разумной душой, или тело, душа и ум.²

¹ Сочинения по истории догмы Гарнака, Зееберга, Лоофса, Тиксерона, Дорнера и др. Ср. также: *Jugie*. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912; *Lebon*. Le monophysitisme séverien. Louvain, 1909.

² Quod Maria sit Deipara // *Migne*. PG. T. 76. Col. 265. Ср.: De recta fide ad Theodos. Imper. XVI–XXIV // *Migne*. PG. T. 76. Col. 1156–1168. «Не из одного только Божества и плоти во единое Христа и Бога и Сына соединяющийся, но из двух совершенных, человечества и Божества, во

В других случаях св. Кирилл говорит (хотя и без прямой полемики с Аполлинарием), что во Христе соединились совершенный Бог и совершенный человек. Однако это (в сущности мнимое, как основанное на недоразумении) отталкивание от Аполлинария, вызванное скорее потребностями самозащиты, не устраняет действительного сродства с ним у св. Кирилла. Внутренне оно обосновано тем, что оба они выражают постулат единства в христологии, хотя и реализуют его по-разному. Поэтому отнюдь не случайно, что св. Кирилл, восприняв, в качестве Афанасиевой, Аполлинариеву формулу единства Богочеловека: «единая воплощенная природа Бога Слова», сделал ее своим в некотором роде христологическим знаменем, выражавшим постулат *единства* Богочеловека. Это заимствование, которое, конечно, не может почитаться опорочивающим собственное учение св. Кирилла, для него является, несомненно, характерным. Бессознательное влияние Аполлинария в существенном, конечно, важнее расхождения с ним в пунктах второстепенного значения или даже прямо мнимых. Если сопоставить учения св. Кирилла и Аполлинария, то должно сказать, что св. Кирилл совершенно свободен от еретических уклонов Аполлинария, но он уступает ему как богослов уже по одному тому, что сам он, в сущности, возвращается к еще до-аполлинариевской постановке христологической проблемы. Аполлинарий оставил позади ту неопределенность в учении о единстве Богочеловека и о Боговоплощении, которая господствовала до него (даже у св. Афанасия), и спрашивает уже не *что*, но *как*, хотя сам и не может дать удовлетворительного ответа. В богословии св. Кирилла это христологическое *как* (которое нашло для себя ответ в Халкидонском догмате, уже предполагающем всю проблематику Аполлинария), снова как буд-

единого и того же непостижно составляемый» (Col. 1168). Ср. также: Ad reginas de recta fide / / *Migne*. PG. Т. 66. Col. 1413, где говорится, что по Аполлинарию «Логос соединился с храмом бездушным и без-умным (ἄψυχον καὶ ἄνοον)». Ср.: Защищение 12 глав против восточных епископов. Анафематизм 3-й (Деяния Вселенских соборов. Т. II, 64): «С мнениями Аполлинария у нас нет ничего общего».

то исчезает, и в этом, формальном, смысле проблематика св. Кирилла (хотя и не его доктрина) является шагом назад в развитии христологии, реакцией в сторону упрощения, неразличения элементов проблемы. Поэтому св. Кирилл мало заботится о том, чтобы связать отдельные элементы своей доктрины, что составляет основную особенность Аполлинария. В общем, надо признать, что отрицание аполлинаризма совсем не является характерным для собственного богословия св. Кирилла, скорее оно есть для него лишь средство самообороны от противников, добросовестно или недобросовестно (по-видимому, первое гораздо в большей мере, чем второе) отождествлявших доктрину св. Кирилла с осужденным Церковью учением Аполлинария. Внутреннего преодоления аполлинаризма, как и дальнейшего развития его, собственное учение св. Кирилла также не содержит.

Христология св. Кирилла возникла и определилась в полемике с антиохийством, притом взятом в наименее углубленной, популярной, но в силу этого влиятельной и опасной форме «несторианства». Можно сказать, что вся она и есть анти-«несторианство», развившееся в целую доктрину. Поэтому большинство сюда относящихся творений св. Кирилла (Т. 95–97 у *Migne*. PG) представляют собой анафематизмы («XII глав») и их защиту на разные стороны в письмах, посланиях и (немногих, впрочем) трактатах. Центром же и исходным пунктом христологии св. Кирилла остаются его 12 анафематизмов против Нестория, читанных и одобренных в Ефесе на Кирилловском (III Вселенском) соборе, и, в свою очередь, контр-анафематствованных там же на соборе («сopci-liabulum») восточных, архиепископом Антиохийским Иоанном, блаж. Феодоритом и самим Несторием.

Исторически, как известно, борьба между св. Кириллом и Несторием возникла по поводу имени Θεοτόκος — Богородица. Однако это как будто мариологическое разногласие отражает лишь основное христологическое различие в понимании *Богочеловечества*, в теoантропологии. Против антиохийской теoантропологии, понимавшей Богочеловечество как согласие (συνάρησις) *двух* лиц в одно, св. Кирилл утверждает в своих «XII главах», или анафематизмах, единство «Эммануила», причем уже

в первоначальном выражении этой мысли проявляются отличительные черты его христологии.¹ «Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотью ипостасно (καθ' ἰποστάσιον), посему Христос едино со Своей плотью, т. е. один и тот же Бог и вместе человек» (Сар. II). «Кто во едином Христе, после соединения (естеств) (μετὰ τὴν ἕνωσιν), разделяет лица, соединяя их только союзом (συνάρτησις) по достоинству, т. е. во власти и силе, а не, лучше, природным соединением (καθ' ἕνωσιν φυσικῆς), — анафема» (Сар. III). «Кто изречения евангельских и апостольских книг... относит раздельно к двум лицам или ипостасям... анафема» (Сар. IV). В этом, в высшей степени ответственном и тщательно составленном документе уже выражены основные черты христологии св. Кирилла, которые затем огромное число раз повторяются в многочисленных его сочинениях. Это есть, прежде всего, идея единства Богочеловека, которая раскрывается с неотчетливостью, прежде всего — терминологической: это единство определяется как единение *по ипостаси*, причем ипостась, с одной стороны, есть *лицо* (Сар. IV: *лицам или ипостасям*), с другой стороны — *природа*,² почему и получается в итоге: ἕνωσις καθ' ἰποστάσιον³ = ἕνωσις φυσικῆ (единство по ипостаси = единство по природе. — *Ред.*), формула, которая блаж. Феодоритом и всеми восточными отцами воспринималась как реставрация аполлинарианства. Притом в разных местах св. Кирилл употребляет эти выражения с разными оттенками смысла. Отсюда явствует, что ему остается вообще чуждо то основное различие между природой и лицом (ипостасью), которое легло в основу Халкидонского догмата. И при отсутствии этого различия все его

¹ Migne. PG. Т. 77. Col. 120–121.

² Из многочисленных примеров этого словоупотребления см.: Adv. Nest. // PG. Т. 76. Col. 65; I. III. Сар. VI. Col. 161. Epist. XL. Ad Acac. // PG. Т. 77. Col. 193: «Если кто в двух лицах или ипостасях...» и здесь же рядом: «различие природ, т. е. ипостасей».

³ «Единство природное или ипостасное» истолковывается св. Кириллом как «истинное единство», в противоположность «относительному» (σχετικῆ), в ответах Феодориту и Андрею Самосатскому: PG. Т. 75. Col. 332, 401, 405.

христологические определения остаются смутны, двусмысленны и для противников неубедительны. Однако, как путеводная звезда, горит неугасимо догматическая идея *единства* Богочеловека и подлинности Боговоплощения, которую св. Кирилл отстаивал, может быть, более волевым усилием, нежели догматическими достижениями в эту бурную эпоху. Иногда он допускал измененное выражение этой основной мысли, *применительно* или «икономически». Так было, например, в униональном исповедании 433 г., где говорится вместо «единого естества воплощенного Бога Слова» и вместо «природного единения» — о соединении «двух естеств», а о Христе — как совершенном Боге и «совершенном человеке». Однако не в официальном документе св. Кирилл снова возвращается к своему излюбленному словоупотреблению, свидетельствуя о неизменности своей основной точки зрения.¹

Религиозная самоочевидность единства Христа, истинного, т. е. полного, существенного, природно-ипостасного, для св. Кирилла, в противоположность несторианскому двойству, которое преодолевается при отсутствии этого единения лишь неким союзом (σύνθεσις), есть для св. Кирилла сотериологическая (как и для св. Григория Богослова). Боговоплощение имеет целью восстановление человека и спасение его от

¹ См., напр.: Epist. XLV ad Succensum I (Migne. PG. Т. 77. Col. 232); Epist. XLII (II ad Succ.) (Col. 240); Epist. XL ad Acac. (Col. 193). «Верим, что после этого соединения, как бы уничтожив разделяемость надвое, пребывает единое естество Сына как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося... одно естество у Слова, но воплотившееся и вочеловечившееся». «Мы сделали им (восточным) снисхождение не для того, чтобы они разделили одного Христа на двух (да не будет!), а чтобы только сознали, что не произошло ни слияния, ни смешения, но что плоть осталась плотью, как заимствована от жены, и Слово пребыло Словом, как родилось от Отца... И уже после того, как допущено было единение, соединенное больше не разделяется, а один уже Христос, и одно Его естество, именно как Слова воплощенного. Это исповедали восточные епископы, хотя выразили это темновато (!)» (Послание к преосв. Евлогию // Деяния Вселенских соборов. III, 403–404).

греха, без которого не было бы и Боговочеловечения.¹ «Если бы прав был Несторий со своим разделением во Христе Бога и человека, то искупительные дела принадлежали бы человеку, и не имели бы спасительного значения. Мы не были бы искуплены страданием простого человека, и не была бы за нас пролита кровь Логоса, и не было бы принесено в жертву Его тело. Он умер за нас не как человек, будучи один из нас, но как Бог во плоти, отдавая собственное тело как выкуп за жизнь всех».²

Однако эту религиозную самоочевидность следует раскрыть и оправдать богословски, что св. Кирилл и пытается сделать в своей христологии. Основная ее идея состоит в целостном, конкретном единении Божеского и человеческого естества, причем, однако, это понятие *естества* берется в неразличности природы и ипостаси, а соответственно этому и понимается соединение естеств. Здесь перед св. Кириллом предстают трудности и проблемы с разных сторон. Вследствие отсутствия ясной антропологии,³ а также недостаточного различения ипостаси и природы в Боге и человеке (откуда и сбивчивость терминологии), основная мысль его христологии не может стать ясной. Она не становится яснее от многочисленных повторений, причем св. Кириллу приходится, ее не развивая, лишь восполнять отрицанием приписываемых ему противниками мнений. Основную мысль о единении Божеской и человеческой природы, нетварного и тварного начал противникам казалось естественным понимать или как превращение Божества в плоть — ста-

¹ *Migne. PG. T. 75. Ср.: De recta fide ad reginas I. T. 76. Col. 1205 (исповедание веры).*

² *Ad regin. I / Migne. T. 76. Col. 1296, 1208; C. Nest. V, 2; Quod unis Christus. T. 75. Col. 1336; Inc. unig. Col. 1216.*

³ Обычная у св. Кирилла дихотомическая формула человеческого естества, как тела с разумной душой, имеет значение только меры ограждения от подозрения в аполлинарианстве, но не получает у него самого никакого употребления. В большинстве случаев, приведя ее, он немедленно переходит на просто *σάρξ* (плоть), как выражение человечности.

ло быть, с приведением его мысли к абсурду,¹ — или же как поглощение Божеством плоти, т. е. будущее евтихианство. Против первого мнения св. Кириллу приходится провозглашать истину неизменности Божества в воплощении. «Слово соделалось человеком, не претерпевая превращения в то, чем было, ни изменения: потому что Оно всегда есть то же и не способно терпеть и тени изменения. Но утверждаем, что не произошло никакого смешения, или слияния, или сращения Его естества с плотью, а говорим, что Слово соединено было с плотью *непостижимо и неизреченно и как только Само ведает*»,² «домостроительственно».³ Эта мысль о непостижимости и неизреченности соединения, при котором Бог содевается человеком, не претерпевая изменения, повторяется на протяжении всей полемики св. Кирилла с противни-

¹ Несторий в своих анафематизмах против св. Кирилла так истолковывает его учение, будто само «Слово Божие превратилось в плоть» (I), и «Оно стало едино с плотью во всех отношениях» (II) (Деяния Вселенских соборов. I, 461–462). Равным образом и блаж. Феодорит в своем опровержении кирилловских 12 глав приписывает ему то же мнение (*Ibid.* II, 128). Первый диалог Эраниста, озаглавленный «Ἄτρεπτος (Неизменный)» (*Migne. PG. T. 83*), направлен блаж. Феодоритом, в числе других, видимо, также и против св. Кирилла.

² Изъяснение 12 глав, первое (*Ibid.* 31). Феодорит влагает в уста Эранисту в защиту *τροπή*, изменяемости Бога, что «все Ему возможно, как обратить в кровь воду Нила, день — в ночь, море — в сушу, увлажнить безводную пустыню», и что Слово при воплощении «не чрез пременение стало плотью, но оставаясь, чем был, стал, чем не был» (*Migne. T. 83. Col. 40*).

³ *Ibid.* Вот типичный пример изъяснения этой же мысли у св. Кирилла: «Божественное и превысшее естество не допускает и тени превращения; но Слово Божие приняло естество плоти, не переставая быть тем, чем Оно есть... Не нужно сходства, без труда отыскиваемого, и соединения образов, сообразных между собою, а нужно соединение сущностей... произошло не слияние, не смешение, не превращение, не замещение, но неизреченное и неопишемое соединение Его с плотью, имеющей разумную душу» (Феодорита, еп. Киррского, опровержение 12 глав, защищение первое: Деяния Вселенских соборов. II, 132–133). Ср.: Там же. 138, 157; I, 442.

ками.¹ Последние так и не могут принять этой антиномии, облакаемой в апофатику, и продолжают видеть здесь смешение природ. Поэтому св. Кириллу оказывается необходимо отрицаться этого смешения, это он и делает, также повторяя почти тождественные заявления, что Слово соединилось с плотью ἀτρέπτως, ἀμεταβλήτως, ἀσυγχύτως (неслиянно, неизменно, непреложно),² причем не имело места ни κρῆσις ἢ σύγχυσις ἢ φυρῖος ἢ μεταβολή — ни срастворение, ни слияние, ни смешение, ни превращение.³

Отрицая всякое изменение в Божестве, св. Кирилл тем не менее исповедует истинное ипостасное, природное соединение. Попробуем, насколько возможно, точнее понять его мысль. Прежде всего, надо указать на ту роль, которую играет у него аполлинариевское сравнение Боговоплощения с соединением души и тела в человеке. Оно повторяется у св. Кирилла неисчислимо количество раз, иногда по несколько раз на одной и той же странице,⁴ причем он и не замечает не только его неприложимости, но и прямо неверности: соединение двух самостоятельных и совершенных природ *не* подобно соединению двух начал, которые только и могут существовать лишь в соединении и в этом смысле вовсе не являют собою двух природ. Оно еще, может быть, и соответствует *только* доктрине Аполлинария, хотя и воспринято было от него *всеми* православными отцами Церкви от V до VIII в. Впрочем, это сравнение остается без влияния на основную христологическую доктрину, которая утверждает целостное, а не частичное, и не ипостасное только

¹ Начиная со Scholia de incarn. unig. 430 г. (*Migne*. PG. T. 75. Col. 1373). Поэтому и к св. Кириллу может быть отнесена феодоритовская ирония в 1-м диалоге Эраниста: *Migne*. T. 83. Col. 37.

² Epist. 45, 1 ad Succens. // *Migne*. T. 77. Col. 232.

³ Epist. 40 ad Acac. // *Ibid*. T. 77. Col. 193. Ср.: Quod unus sit Christus // *Ibid*. T. 76. Col. 1292.

⁴ Scholia de incarn. unig. // *Ibid*. T. 75. Col. 1373–1375, 1397; Quod unus sit Christus // *Ibid*. Col. 1292; Epist. ad Succ. II // *Ibid*. T. 77. Col. 241; Epist. XVII ad Nest. // *Ibid*. Col. 116; Adv. Nest. // *Ibid*. T. 76. Lib. II. Cap. I. Col. 64; Cap. VI. Col. 85; De recta fide ad Theod. // *Ibid*. T. 77. Col. 1169, и т. д.

(как у Нестория), но и природное соединение обоих естеств. «Естество Слова или ипостась (что означает самое Слово) по истине соединилось с естеством человеческим без всякого превращения или изменения... и есть истинный Христос — Бог и человек».¹ Это природное соединение вызывает у блаж. Феодорита следующее недоразумение: «Природа есть нечто, движимое необходимостью и лишенное свободы... Если таким образом произошло природное соединение... то Бог Слово вынужден был необходимостью, а не человеколюбием соединиться».² На это св. Кирилл разъясняет, что природное соединение, т. е. «истинное, непричастное превращение и совершенно неслиянное стечение ипостасей... называется (так), чтобы не дать места неистинному, обитательному соединению», но не отрицает того, что «Единородный истощил Себя не без воли и добровольно соделался человеком».³ Таким образом, термин «ипостасное соединение» получает смысл ограниченно-полемический, антинесторианский.⁴

Для христологии св. Кирилла существенно определить, *как* же именно следует понимать соединение двух природ во Христе? Для нее характерно, что Христос — один из двух природ εἷς ἐξ ἁκροῖν⁵ или εἷς ἐκ δύο φύσεων (один из обеих, один в двух природах. — *Ред.*), обычная формула св. Кирилла. Две природы *до* воплощения противопоставляются здесь единству *по* воплощению. Однако и это единство не устраняет двойства природ, которые соединились неслиянно и несмешанно, так что «разли-

¹ Феодорита опровержение 12 глав, изъяснение Кирилла // Деяния Вселенских соборов. II, 138.

² Феодорита опровержение 12 глав, анафематизм 3-й, возражение // Там же. II, 140–141.

³ Там же, 144–145.

⁴ Epist. IV ad Nest. (*Migne*. PG. T. 77. Col. 45), где говорится, что восприятие плоти произошло καθ' ὑπόστασιν (по ипостаси. — *Ред.*), а не ἐν προσλήψει τοῦ προσώπου μόνου — не через восприятие одного только лица (как у Нестория).

⁵ Schol. de inc. unig. XXX // *Migne*. PG. T. 75. Col. 1398; Ep. ad Acac. // *Ibid*. T. 77. Col. 193.

чие природ не устраняется через их единение».¹ Однако, настаивает св. Кирилл, это двойство устанавливается только «в созерцании» (в «теории», θεωρία μόνη),² но его не допускается «различать не в одном лишь созерцании»³ (чему противоположно несторианское различие в самой действительности, как двух лиц). Это ἐκ в отличие от ἐν («из» в отличие от «в». — *Ред.*) может быть понято и в смысле аполлинарианства, и оно же получило важное значение в истории монофизитства. Что же оно у св. Кирилла в действительности означает? Этому вопроса не возникает относительно Божественной природы Логоса, Который, сущий в вечности, и по воплощении «остался, чем был»,⁴ но он возникает относительно человеческой природы. Хотя ей приписывается полная реальность, именно до Боговоплощения, однако неоспоримо, что она, не существовавшая тогда как индивидуальная человечность Христа, может быть понимаема лишь в отвлеченном, платоническом, смысле общего прежде частного, или совокупности известных свойств.⁵ Эту реальность она получает только по воплощению, т. е. именно тогда, когда св. Кирилл запрещает признавать ее существование иначе, как «в теории», и настаивает на μία φύσις, хотя и σεσαρκομένη (единая природа, хотя и воплощенная. — *Ред.*).

Эта апория св. Кирилла не сознается им самим,⁶ одинаково отрицающим как механическое соединение Божеского и человеческого у Апол-

¹ Ep. IV ad Nest. // *Migne*. PG. T. 77. Col. 45 C.

² Quod unus sit Christus // *Ibid.* T. 75. Col. 1292 B.

³ Ep. 46 ad Succ. II // *Ibid.* T. 77. Col. 245. Ср. подбор аналогичных текстов у В. В. Болотова: Из церковной истории Египта // Христианское Чтение. 1895. I. С. 65, прим. 1.

⁴ Ep. II ad Succ. // *Migne*. PG. T. 77. Col. 240 B.

⁵ Ср. истолкование у *Loofs*'a: Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887. S. 41–48 и возражения ему у *Lebon*'a: Le monophysisme séverien. P. 305 ff. Дорнер (Loc. cit. 2-er Th., 66) считает, что человечество Христово, по св. Кириллу, ist zu einem blossen Prädikate Gottes geworden («человечество Христово у св. Кирилла сведено к чистому предикату Бога». — *Ред.*).

⁶ Блаж. Феодорит в возражении против III анафематизма указывает ему: «Единство принимается в разделенном и никогда не мыслится, если

линария, так и химическое смешение их, как позднее у Евтихия. С одной стороны, Логос, оставаясь неизменным и в воплощении, как бы не замечает для Себя этого факта, он не существует для Его предвечности, но в то же время ему принадлежит вся сила реальности. Человечность получает значение только одежды или даже храма,¹ но остается каким-то акцидентальным нулем, хотя в то же время соединяется с Логосом нераздельно (как душа и тело в едином человеке): в Боговоплощении между Богом и человеком нет никакого моста или основания для их соединения, каковым у Нестория является *συνάρχεια* (соединение. — *Ред.*). Оно остается у св. Кирилла как некий внешний акт. Поэтому и человечество объединяется у него или до совокупности атрибутов, не имеющих для себя ипостасного субстрата,² но усвоенных Логосом, это есть «природные свойства» (ιδιότης ἢ κατὰ φύσιν или ποιότης φυσική, ὁ τοῦ πῶς εἶναι Λόγος (природные свойства, природные свойства Логоса. — *Ред.*)), или же оно есть σάρξ, плоть, хотя и наделяемая разумной душой, но, конечно, не выражающая собой полноты человеческого естества. Однако эта полнота его (τέλειος) у св. Кирилла утверждается вопреки всякому докетизму. Здесь в христологии св. Кирилла существует неясность, неустранимая истолкованиями и проистекающая из недостаточности основных посылок его антропологии и феоантропологии. И эта же неясность, которая только увеличивается неточностью, многословием и повторениями, прикрывается изъятиями о непостижимости тайны Боговоплощения, *ξένως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν* (неведомо, сверх-

ему не предшествовало разделение. Таким образом, принимая единство, он наперед принимает и разделение. Отсюда почему же говорят, что не должно разделять ипостаси или природы, зная при этом, что совершенная ипостась Бога Слова существовала прежде веков и что восприняла совершеннейший образ раба?» (Деяния Вселенских соборов. II, 141).

¹ Virgo sancta peperit templum verbo unitum («Пресвятая Дева породила храм единого Бога». — *Ред.*) (Schol. de inc. unig. // PG. T. 75. Col. 1374).

² Dörner (Loc. cit., 77) говорит об einer *Insubstantiatio*, nicht bloss Enhypostasierung (der menschlichen Substanz) in den Logos («о некоем во-существовании, а не просто о воипостасировании (человеческой субстанции) в Логосе». — *Ред.*).

разумно. — *Ред.*] Отсюда понятна и неукротимая тенденция к монофизитизму, которая сдерживалась в самом св. Кирилле его верностью православному догмату, однако скорее вопреки логике его собственного богословия.¹ Но она проявилась после него, у Евтихия и монофизитов. Строго говоря, он и сам не различает двух природ во Христе, а только Божескую, воспринявшую свойства плоти.

Тем не менее, св. Кирилл сам хочет совершенно последовательно и до конца сделать выводы из учения о реальности и полноте человеческой природы и ее соединении с Логосом. Перед ним встает вопрос уже не о Богочеловечестве, но о Богочеловеке, образ которого дают нам Евангелия, и о Его жизни. Евангельская история и ее уразумение при свете той или другой христологической доктрины представляет собой вообще проверку и испытание ее верности, и естественно, что понимание богочеловеческой жизни в ее конкретном двуединстве оказывается различно, в зависимости от разных христологических предпосылок, в сторону преобладания двойства или же единства. Св. Кирилл выражает преимущественно идею *единства* Христа. В этом он продолжает традицию Аполлинария, от которого, однако, отличается и в положительном, и в отрицательном смыслах. Превосходство его над Аполлинарием, конечно, состоит в его православии, которое заставляет его отвергнуть идею сложения Христа из отдельных элементов Божеской и человеческой природ. Зато Аполлинарий превосходит его в последовательности и ясности мысли: единство жизни Христа и истекающее отсюда освящение человеческого естества (*communicatio idiomatum* (общение свойств. — *Ред.*) в его христологии по-своему достаточно обоснованы,

¹ Блаж. Феодорит обвинял св. Кирилла в слиянии естеств: если под единством ипостаси имеется в виду «то, что тут образовалась середина между плотью и Божеством, то мы возражаем ему со всей ревностью и обличаем в богохульстве. Ибо середина необходимо предполагает слияние, а слияние уничтожает особенность того и другого естества... Если произошла середина, то Бог уже не Бог, и храм указанный — не храм, а и храм представляется Богом, и Бог храмом» (Опровержение XII глав. Гл. XII // Деяния Вселенских соборов. II. С. 136–137).

между тем как этого нельзя сказать про св. Кирилла.¹ Согласно учению св. Кирилла, воплотившийся Логос не разделяется, но сочетает обе природы воедино и как бы смешивает одни с другими свойства природ (*ὅσπερ ἄλλήλοισ ἀνακίρνως τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα*) (Inc. unig. // *Migne*. PG. T. 75. Col. 1244). «Природы» здесь понимаются как «особенности»² (см. выше). Определяющим началом в этом единстве является Логос. Отсюда истекает задача — понять жизнь Богочеловека в евангельском повествовании, исходя именно из этого единства. Последнее заменялось двойством ипостасей, соединенным не природным, но лишь относительным единением морального согласия в учении антиохийцев, а в частности — Нестория. Против этой мысли направлено послание³ к Несторию и, в частно-

¹ Отсюда и неизбежные колебания в суде истории над его доктриной. Его с одинаково достаточным основанием считали своим родоначальником монофизиты, противники Халкидонского догмата, как и его сторонники (таково же суждение и современной науки). «Wissenschaftlich betrachtet, wird allerdings durch diese Kombination die Christologie des C. schlechterdings unverständlich. Glaubte man bei *ziner* Natur angekommen zu sein, so hört man, dass es *zwei* unvermischte Naturen seien, und will man, dass es zwei unvermischte Naturen seien, und will man von hier aus die Sache begreifen, so stösst man wieder auf die *eine* Natur... C. war ein Monophysit, der dyophysitisch lehren wollte» («С научной точки зрения подобная комбинация делает христологию св. Кирилла совершенно непонятной. Если решают принять одну природу, выясняется, что существуют две несмешивающиеся природы, если же принимают две несмешивающиеся природы и, исходя из этого, рассматривают вещи, внося сталкиваются с одной природой. Св. Кирилл был монофизитом, который учил дифизитски». — *Ред.*) (*Seeberg*. Loc. cit. 217–218. Ср. также: *Harnack*. D. G. 4-te Aufl.).

² «Особенности же, приписываемые Божественным Писанием то Его человеческому естеству, то Его Божественному могуществу, по нашему убеждению, соединились в Нем в одну личность... Он был Бог и вместе человек» (О воплощении Бога Слова // Деяния Вселенских соборов. II, 196).

³ «Исповедуя, что Слово соединилось с плотью ипостасно (*καθ' ἰποστάσις*), мы не разлагаем по частям и не различаем человека и Бога, осо-

сти, 4-й анафематизм св. Кирилла: «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми или о Христе, или Им самим о Себе, относит раздельно к двум лицам или ипостасям, одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога Отца, анафема».¹ Эта общая мысль получает раскрытие, помимо других мест, в полемике св. Кирилла с блаж. Феодоритом. Последний в своих возражениях на 4-й анафематизм ставит следующий вопрос: кому можно приписать Гефсиманское борение (Мф. 26, 39) и крестный вопль (Мф. 27, 46), или Ин. 12, 27, или Мк. 13, 32? «Кому припишем голод и жажду? Кому бодрствование, сон, неведение и страх? Кто нуждался в помощи ангелов? Кто признавался в неведении?» (Мф. 24, 36). Все это относится, по блаж. Феодориту, «не к Богу Слову, а к образу раба».² Он же терпел и страдание, «не Христос, но человек, воспринятый от нас Словом».³ В ответ на это св. Кирилл утверждает, что «все принадлежит

бенно, когда они соединены между собой единством достоинства и поклонения... не называем Христом отдельно Слово, сущее от Бога, и также Христом отдельно другого, сущего от жены, но признаем одного только Христа». См.: Послание Кирилла к Несторию об отлучении, IV // Деяния Вселенских соборов. I, 442–443.

¹ Правда, что в униональном Символе 433 г. (в послании к еп. Иоанну Антиохийскому // Деяния Вселенских соборов. II, 375) Кирилл словесно отступил от этой формулы: «Известно, что знаменитые богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе обыкновенно делают общими, как принадлежащие одному лицу, другие же, по причине различия двух естеств, принимают раздельно, и те из них, которые приличны Богу, относят к божественности Христа, недостойные же — к Его человечеству». Апологетические истолкования этого словесного различия см. у *Mahé*: Cyrille d'Alexandrie // Dict. de Théol. cath. III, 2. Col. 2514. Изложение этой стороны учения св. Кирилла в русской литературе см. у проф. М. Тареева: Основы христианства. Т. I. Уничтожения Христа. 1898. С. 60–105.

² Деяния Вселенских соборов. II, 150–151.

³ Там же, 191.

одному Христу, и то, что приличествует Богу, и то, что относится к человечеству», последнее принадлежит не другому лицу, а «мере человечества Его».¹ Но эту общую мысль св. Кирилл развивает далее лишь ценой явных противоречий и несогласованных понятий, чего хотели избежать более ответственные богословски антиохийцы.² Относительно человеческого неведения Христа св. Кирилл говорит, что если Христос един по причине истинного соединения, «то выходит, что Ему принадлежит знание и вид незнания... знает Сам по Божеству, как Премудрость Отчая, но, став под уровень неведущего человека, домостроительно совершает то, что свойственно и другим»,³ и «все свойства человеческие принимает затем, чтобы веровали, что Он поистине соделался человеком, восприял Себе человеческое».⁴ Но эта мысль содер-

¹ Там же, 153.

² Поэтому он может говорить, например, о «нераздельном соединении вещей различных». «Утверждаем, что два естества соединились, и верим, что после этого соединения, как бы уничтожив разделяемость на двое, пребывает одно естество Сына, как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося» (Послание к Акакию // Деяния Вселенских соборов. II, 392). Кто разрешит себе в своих рассуждениях свободу от логического закона противоречия, приобретает, конечно, большую гибкость в своих заключениях, однако, уже не может притязать на убедительность. Таково именно положение св. Кирилла в полемике с блаж. Феодоритом. Еще пример из того же послания: «Итак, если внимательно исследовать образ воплощения, то мысли человеческой представляются два начала, соединенные между собой совершенно неизреченно и неслиянно; впрочем, соединения их она никогда не разделяет, а допускает и признает приличным существование одного из того и другого, и Бога, и человека» (Там же, 394). Этой «мысли» разумом реализовать нельзя, потому что она содержит внутреннее противоречие, которое даже не прикрывается словами.

³ Там же, 151.

⁴ Вопрос о человеческом неведении Христа (дня и часа второго пришествия, а также частные случаи вопрошания: сколько хлебов, где положили Лазаря и под.) вообще разрешается в духе «икономической» целесообразности и относительности: «Он не отстраняет от Себя и казаться

жит в себе оттенок докетизма,¹ что еще более усиливается следующим общим заключением: «Приписывать истощание Богу-Слову, Который не знает превращения или страдания, — значит заключать и говорить нечто о человеке, по домостроительственному присоединению к плоти. Хотя Он и сделался человеком, однако сущность таинства никоим образом не вредит Его природе. Он пребывал тем же, чем был, даже и отдаваясь человечеству для спасения и жизни мира... мы не уменьшаем

незнающим, ибо это приличествует человеку... Он не стыдится приписать Себе неведение, которое соответственно человеку» (Adv. Antropomorph. 14, на *Мк.* 13, 32 / / *Migne. PG.* Т. 76. Col. 1111). «Ради некоторой икономии говорил, что не знает, где положили Лазаря, как о часе и дне второго пришествия» (Thesaurus, ass. 22. / / *Ibid.* Т. 75. Col. 376). «Он знает все, как Премудрость Отчая, но ставит под уровень неведущего человечества, икономически совершает то, что свойственно и другим» (Defen. anath. IV с. Theodor. / / *Ibid.* Т. 76. Col. 416; Деяния Вселенских соборов. II, 154). По поводу этого икономического докетизма можно согласиться с еп. Гором, что здесь у св. Кирилла «a tendency to allow its spiritual and intellectual reality to be merged in his emphasis to the Godhead» (тенденция признавать во Христе реальность духовного и интеллектуального неведения поглощается в его усиленном акцентировании Божественного ведения». — *Ред.*) (*Gore Ch. Dissertations on subjects connected with the incarnation.* London, 1895. P. 152). Перечень текстов из сочинений св. Кирилла относительно «икономического неведения» Христа см. у *Bruce: The humiliation of Christ.* 5 ed. Edinburg, 1905. P. 366–163.

¹ Подобным же образом рассматривается и вопрос о человеческом развитии и возрастании Христа (*Лк.* 2, 52). «Он возрастал в мудрости и благодати. Не подумай, чтобы в Нем совершалось прибавление мудрости, потому что Слово Божие ни в чем не имеет недостатка. Но так как Он постоянно являлся более мудрым и благородным для Его видевших, сказано, что Он возрастал, — развитие было на самом деле относительным для тех, кто Ему удивлялись, более чем для Него самого» (Thesaurus. 75, 328). Ср.: *Quod unus sit Christus* / / *Migne. PG.* Т. 75. Col. 1322). Нельзя не видеть докетического оттенка и этого суждения, вопреки воле самого св. Кирилла.

божественное Его естество и славу ради Его человечества и не отвергаем домостроительства, но веруем в воплощение самого Слова, ради нас совершившееся». ¹ Конечно, здесь нет ответа на возражение блаж. Феодорита, который и не подвергал сомнению божественности Бога Слова. Вопрос богословский, точнее — христологический, состоял в том, как можно уразуметь в одном божественном Лице, наряду с Его Божеством, реальность и человечества, которое в тварной относительности своей как будто должно раствориться, уничтожиться в абсолютной самодовлеемости Божества? Как возможно Богочеловечество в одном лице, и как понимать жизнь этого Богочеловечества (его, так сказать, феноменологию), которую имеем мы в Евангелии? Становится под защиту мысли, что соединение двух естеств превышает разумение, совершилось «странно и выше ума», для богослова, сделавшего именно это главным предметом своего исследования, также, конечно, несоответственно. Поэтому св. Кирилл фактически колеблется между двумя логическими центрами своей христологической мысли, которую он хотел бы сделать единой: между единством Слова воплощенного и двойством Его природ, которые остаются нераздельны и неслиянны. ² Например, в послании к Акакию св. Кирилл пишет: «Одни названия более приличествуют Божеству, другие — более человечеству, а иные, наконец, как бы средние, свидетельствуют, что Сын есть Бог и человек вместе — и в одном и том же», ³ хотя и «другое дело разделять самые естества, а другое дело — допускать различие в названиях». ⁴

Самым трудным здесь является, конечно, вопрос о том, к чему же во Христе следует отнести страдания и крестную смерть? Может ли стра-

¹ Деяния Вселенских соборов. II, 57.

² Выражения будущего Халкидонского постановления о нераздельности и неслиянности обеих природ во Христе являются обычными у св. Кирилла, но их употребление восходит раньше — не только к антиохийцам, Дидиму и Амфилохию Иконийскому, но даже к Аполлинарию (*Lietzmann. S.* 294). Ср.: *Seeberg. I. S.* 217, 2; *Harnack. Loc. cit.*, 353.

³ Деяния Вселенских соборов. II, 395.

⁴ Там же, 397.

дать и умереть Божество? Именно на этом вопросе произошло самое решительное столкновение антиохийцев со св. Кириллом, 12-й анафематизм которого гласит: «Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых, так как Он есть жизнь и животворящ: да будет анафема». На это блаж. Феодорит решительно возражает: «Страдание свойственно подверженному страданию. Бесстрастное выше способности страдать. Поэтому потерпел страдание образ раба, т. е. в соединении с образом Бога... не Христос, но человек, воспринятый от нас Словом». ¹ На это св. Кирилл отвечает ссылкой лишь на соединение с телом, как будто сближаясь с Аполлинарием и временно упрощая основную идею о соединении естеств: «Всем должно исповедовать, что Слово Божие есть Спаситель, пребывавший бесстрастным в Своем божественном естестве, но пострадавший плотью, ибо, по причине истинного соединения, для Него стало собственностью тело, которое вкусило смерть». ²

Св. Кирилл многократно и, по обычаю, многословно говорит о Боговоплощении как добровольном *обнищании* (кенозисе) Сына Божия, согласно *Флп.* 2, 6, в силу чего «Он не воображением или мнимым образом умалил Себя, а на самом деле». «Особенности (обоих естеств) соединились в Нем в одну личность», «Он был Бог и вместе человек». ³ Однако св. Кирилл не идет дальше констатирования этого факта, оставаясь безответен перед своим противником, и, в качестве единственного ответа, спасается в парадоксию веры: «Невместимый, приняв плоть от Марии, определяет заключиться в девическом чреве. Беспредельный содержится плотью», и т. д. ⁴ В конце концов, богословский спор разрешается св. Кириллом апелляцией к авторитету веры: «Не исследуй, прошу, этого дела... такое соединение (души и тела) необъяснимо... Душа

¹ Деяния Вселенских соборов. II, 191.

² Там же, 193.

³ О воплощении Бога Слова // Деяния Вселенских соборов. II, 196.

⁴ Там же, 197.

и тело неразлучно с Божеством». ¹ Аргумент приводится лишь сотериологический. Из религиозно-несомненного факта подлинности нашего существования и нашего спасения следует, что если Слово не сделалось плотью и не страдало в искушениях, то Оно и искушаемым не может помочь, и Его страдания не принесли нам никакой пользы. «Разве тень страдает?» ²

Всякий, кто знаком с творениями св. Кирилла, знает, насколько трудно установить истинную мысль св. отца в его многочисленных повторениях и, главное, при богословской неточности его языка и мысли. Насколько велико значение св. Кирилла как отца Церкви, *σφοδρῆς τῶν πατέρων* (истинный отец, отмеченный Божьей печатью. — *Ред.*), настолько же неверно преувеличивать его как богослова. Можно даже сказать, что богословие его не удалось, потому что все оно держится на неясностях и противоречиях терминов, и понятий, и самой мысли, закрываемых повторениями и многословием. У него это не только личное свойство стиля, но и главное его богословское средство в защите церковной истины недостаточными богословскими средствами, как в смысле общих понятий, так и предпосылок. Он идет Халкидонским путем ранее Халкидонского догмата и Халкидонского богословия (насколько оно вообще существовало). Тем не менее, более последовательно богословствовавшие противники св. Кирилла уклонялись в ереси, он же держал догматический руль церковного корабля, однако не только вследствие глубины своего церковного сознания, но и благодаря способности не чувствовать неясностей и противоречий и вообще своей богословской слабости, которая в иных случаях оказывалась для него спасительной. Там же, где богословие св. Кирилла развивалось совершенно последовательно и, следовательно, односторонне, выводы из его посылок также приводили к ереси. Евтихианство, как и позднейшее монофизитство (и даже аполлинарианство), конечно, гораздо более последовательно выражают кирилловское богословие, не-

¹ Там же, 199.

² De r. f. ad Theod. imp. Cap. VIII–IX // *Migne*. PG. T. 76. Col. 1144–1145.

жели он сам, о котором можно поэтому сказать, что в самых ответственных случаях он умел богословски не быть своим собственным последователем.¹ Воля и какой-то догматический инстинкт, а не интеллект,

¹ Менее всего догматического значения в богословии св. Кирилла можно приписать вопросу о *Θεοτόκος*, который был полемически выдвинут им в борьбе с Несторием и определил содержание первого анафематизма. Для Нестория вопрос о Богородице имел исключительно христологическое, а не мариологическое значение, и он в своем I контр-анафематизме отвергает это выражение лишь в определенном христологическом истолковании (а именно, «что само Слово превратилось в плоть». См.: Деяния Вселенских соборов. I, 461). В ином, более точном, смысле Несторий соглашается на этот термин и «принимает его в литургическом употреблении» (Болотов. Лекции по истории Церкви. IV, 184), и вообще не был повинен в недостаточном почитании Богоматери. Во всяком случае, вопрос о Богородице есть только одно из частных проявлений общей христологической проблемы.

Также трудно определить точно значение доктрины св. Кирилла для III Вселенского собора, где он был, казалось, вождем и победителем. Трудность эта связана, во-первых, со своеобразным характером этого собора, благодаря чему можно спорить, где именно искать его постановления — в актах ли Кирилловского собора или же в униональном послании 433 г., которым объединилась разделившаяся на соборе Церковь. Впрочем, и на самом Кирилловском соборе победа его не была закреплена в догматических формулах. Осуждение Нестория было сделано суммарно, без точности догматического формулирования его заблуждения, а собственные анафематизмы св. Кирилла хотя и были сочувственно заслушаны собором, но отнюдь не получили авторитета соборного постановления (каким его облачают иногда, напр., *Denzinger* в *Enchyridion*'e). Да оно и не может быть ему приписано, потому что в своих догматических неточностях — *ἕνωσις φυσικῆ* (природное единство. — *Ред.*) — оно при свете дальнейших церковных определений (IV Вселенского собора) звучит монофизитски, да и было, в сущности, фактически отменено самим св. Кириллом в его униональном послании, в котором проф. Болотов видит «основу текста халкидонского определения» (Указ. соч., 224, 1). Это синтетическое послание следует считать окончательным итогом III Вселенского собора с

являются руководящими в его богословии, которое в христологии развивало одну мысль: *единство* Христа. Но этот тезис, как он односторонне утверждается у св. Кирилла, диалектически сопряжен с противоположным антитезисом о двойстве природ, двуединстве Христа. Этот антитезис выражен был в Антиохийской школе.

В. ХРИСТОЛОГИЯ ДВУЕДИНСТВА (ДИФИЗИТСТВО)

Антиохийское богословие

Антиохийское богословие в своих представителях: Диодор Тарсский, Феодор Мопсуестийский, Несторий, блаж. Феодорит, — проявило себя в IV–V вв. с влиятельностью и блеском, но затем себя исчерпало и после Халкидонского собора сходит со сцены, уступая влияние монофизитству. Тем не менее, невзирая на эти исторические судьбы, антиохийской доктрине принадлежит существенное место в диалектике христологии. Она является необходимым антитезисом в отношении к кирилловскому (и позднему северианскому) богословию, без него в развитии христологии получилась бы опасная односторонность, обнаружившаяся в монофизитстве.

Характер антиохийской христологии определяется тем вниманием, которое уделяется в ней *человечности* во Христе. В единстве *Богочеловека* в александрийском богословии все ударение делается на первой части этого сложного слова и понятия, в антиохийской же — на второй. У св. Кирилла на долю человечности во Христе остается *ποίησις*, совокупность атрибутов, лишенная не только ипостасности, но и собственной природности. Поэтому понятие это неизбежно колеблется между

большим внутренним основанием, нежели односторонние и полемические анафематизмы против Нестория.

аполлинарианством и докетизмом, с растворением человеческой самобытности в Божественной самосущности. Вопреки этому, Антиохийская школа стремится и в Боговоплощении сохранить всю силу этой самобытности, отстаивать подлинность человечества в Богочеловеке. Эта задача совершенно не удавалась Александрийской школе, где соединение двух естеств фактически сопровождалось или поглощением одного другим, или призрачностью человечества. И против такого, в этом смысле ложного, единства Антиохийская школа ищет спасти реальность человечности во Христе, но на этом пути приходит не только к двойству, но даже и к разделению обеих природ. Диалектическое соотношение обеих борющихся между собой направлений приводит к тому, что *ни одно* из них не может быть принято без одновременного принятия и другого. Каждое из них, хотя и по-разному, одинаково ложно в своей отвлеченности, но получает диалектическую истинность лишь в своей взаимной сопряженности. Эта истина находится не посередине, но в их антиномическом единстве, и его мы имеем в Халкидонском догмате, в котором александрийское и антиохийское богословие сращены как сиамские близнецы и живут в догматическом сознании Церкви в своей нераздельности.

Естественно, что учение о человеке, момент антропологический, занимает видное место в антиохийской доктрине, тогда как у св. Кирилла антропология вообще более или менее отсутствует. Для того, чтобы понять Боговоплощение как подлинное соединение Божеского и человеческого естеств, антиохийцы и стремятся показать, во-первых, что человек по природе своей призван к Боговоплощению, а во-вторых, что и в нем должен сохранить свою самобытность. В первом отношении следует отметить то значение, которое придается здесь *образу Божию* в человеке, причем он при своем творении еще не вмещает в себя того, к чему он призван, но должен еще взойти от низшего к высшему, что и совершается в Боговоплощении. К этому присоединяется еще момент личной свободы и нравственной ответственности, которая неотъемлема от человека (и в этом величайшая непримиримость антиохийцев против Аполлинария, который жертвовал человеческой свободой ради Бо-

говоплощения, а до известной степени и против св. Кирилла, фактически низводившего человечность до простого атрибута). Постулатом антиохийской христологии было сохранение человеческой свободы во Христе со всей реальностью человеческой жизни. Это было связано с тем вниманием к исторической стороне евангельского повествования, которое характерно для антиохийской экзегезы. Столь же самоочевидным постулатом была для Антиохийской школы *полнота* совершенной человеческой природы, чего она не мыслила себе без ипостаси (которая, впрочем, охотнее обозначается здесь *πρόσωπον* (лицо. — *Ред.*)): неразделимость природы и лица есть здесь аксиома антропологии. Феодор Мопсуестийский в одном месте прямо говорит так: «Когда мы различаем природы, то мы говорим о совершенной природе Бога Слова и о совершенном Его лице: οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ἰπόστασιν εἰπεῖν, ибо не бывает безлична ипостась (т. е., в данном случае, природа), и, равным образом, о человеческой природе и о лице».¹ Наличие *лица*, однако, обозначает здесь не столько индивидуальность или личность, сколько реальную конкретность природы. Этот постулат антропологии следует иметь в виду, чтобы правильно оценивать истинный смысл христологических построений антиохийцев. Однако нужно при этом прибавить, что при всей радикальности этой аксиомы и в антиохийском богословии столь же отсутствует сколько-нибудь выработанное и ответственное учение о человеке и о его составе, как и в александрийском, и все это делает и самое учение в высшей степени невнятным. К этому следует еще прибавить неустановленность, а иногда и беспомощность терминологии,² чтобы понять, что обе спорящие стороны нередко друг друга не понимают и сражаются как бы во тьме, с плохо и неверно видимым противником. Печать не только взаимного ожесточения, но и глубокого взаимного непонимания лежит на полемике между сторонниками монистической и дифизитской христо-

¹ *Theodori Mops.* De incarnatione, ex libro VIII / *Migne*. PG. T. 66. Col. 981.

² Ср. сопоставления у *Jugie*: Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912. P. 174 sq., 180.

логии, и основное недоразумение состоит в том, что когда антиохийцы говорят о *личном* характере человеческой природы во Христе, то они имеют в виду, прежде всего, ее конкретную реальность, а противники видят лишь особую человеческую индивидуальность. Но ни те, ни другие одинаково не имеют отчетливого учения о личности вообще и о человеческой в частности, и все они смутно различают, а порой и смешивают понятия природы как общего, родового свойства, индивидуальности как конкретного, единичного, экземплярного бытия, и, наконец, личности как самосознающего природу духа. Все это покрывается понятием *ипостаси*, которая иногда синонимизирует в одну сторону с *природой*, а в другую — с *лицом*, и поэтому так трудно соглашаться целиком как с той, так и с другой стороной, и можно лишь отдавать предпочтение общей тенденции той или другой школы.

Во всяком случае, для Антиохийской школы оказалось необходимым полноту человечества во Христе, как имеющего всю конкретность природы, т. е. *лицо* во всей неопределенности этого термина, сопоставлять с полнотой Божеской природы, также имеющей лицо. Это лицо есть сам Божественный Логос. Однако, можно думать, что когда говорится о Божественном лице, следует понимать, в первую очередь, не столько *ипостась* Логоса, сколько Его *личную природу*. Поэтому в учении о соединении двух личных природ во Христе в первую очередь речь шла о *природах*, а не о *личностях*. Однако, неудовлетворительность терминологии, как и недостаточность общего учения о личности, сделали то, что учение это всегда оставалось двусмысленным и, что еще хуже, отливало меняющимся смыслом, а это вносило неизбежную смуту. Думается, что прежде всего антиохийцы сами себя до конца не понимали в своем разделении природ, как будто ведущем к раздвоению Христа, вопреки их собственной воле, так же, впрочем, как и их противники с их природным единством воплощенного Логоса. Благодаря этой двусмысленности возникают *мнимые* проблемы как для сторонников дифизитной христологии, так и для их противников, именно о соотношении обеих личных природ во Христе, причем мнимость этих проблем самым делом обличена Церковью в Халкидонском определении, в кото-

ром эта мнимая проблема не разрешается, но просто снимается и упраздняется (для догмата, но, конечно, еще не для богословия).

а) Диодор Тарсский

Подтвердим сказанное подлинными суждениями самих антиохийцев, предварение которых видят в некоторых мыслях Павла Самосатского (при всем различии доктрины в целом). Уже во фрагментах раннего зачинателя антиохийской христологии *Диодора Тарсского* мы встречаем характерную постановку проблемы вместе с основными понятиями. Именно он сталкивается с основной апорией антиохийской христологии — *двух сынов*, и ее пытается преодолеть.¹ Основоположником учения является Феодор, еп. Мопсуестийский, насколько можно судить по немногим сохранившимся фрагментам этого плодovitого писателя.²

б) Феодор Мопсуестийский

Тема христологического учения Феодора Мопсуестийского та же, что у Аполлинария и св. Кирилла: «Слово плоть бысть». Однако он отказывается видеть здесь указание на какое-либо слияние или поглоще-

¹ «Совершенный прежде веков Сын воспринял (ἀνεἰλήφεν) совершенного (сына) Давидова, Сын Божий — сына Давидова. Скажешь — значит, я возвещаю двух сынов? Но я не говорю о двух сынах Давида, ибо не сказал, что Сын Божий — сын Давида, и не говорю о двух сынах Бога по сущности, ибо не говорю, что два из сущности Бога, но говорю, что предвечный Бог Слово вселился от семени Давидова... По благодати Сын есть человек от Марии, по природе же — Бог Слово. Что по благодати, то не по природе, а что по природе, не по благодати» (*Theodori Tarsensis Fragmenta* // *Migne*. PG. T. 33. Col. 1560).

² Кроме общих сочинений по истории догматов (см. особенно *Dörner*. Op. cit. Th. II), см. на русском языке: *Гурьев П.* Феодор Мопсуестийский. М., 1890; *Доброклонский А.* Сочинение Факунда, еп. Гермианского, в защиту трех глав. М., 1880; *Patterson L.* Theodore of Mopsuestia. London, 1926.

ние, или превращение одного начала в другое. Слово стало плотью лишь *κατὰ τὸ δοκεῖν*, по-видимости,¹ ибо Оно не изменилось в плоть. Соотношение совершенного Божества и совершенного человечества Феодор Мопсуестийский определяет (также библейским) словом: вселение (*ἐνοίκησις*), а человек есть *храм* Божий. Благодатное вселение Бога в человека имело место относительно святых мужей в Ветхом и Новом Заветах, однако во Христе мы имеем совершенно единственный и исключительный случай такого обитания: как по полноте — Слово имело в Иисусе нераздельно (*ἀχώριστον*) всю Свою энергию, так и по непрерывности — уже от начала соединяется с Ним еще с зачатия в утробе.² Как определить характер этого соединения, которое Феодор Мопсуестийский охотнее называет не *ἕνωσις* (единение), но *συνίεσις* (со-единение)? Он рассматривает три возможности: соединение существом, энергией и благоволением — *ἐδόκῃα*, и первые две возможности отвергает, поскольку несовместимы в ограниченном тварном бытии ни сущность, ни энергия Божии, и остается лишь благоволение.³ Нельзя не видеть, что в этом учении Феодор Мопсуестийский терпит неудачу, потому что благоволение есть понятие моральное, а не онтологическое, поэтому оно проходит *мимо* основного онтологического вопроса о соединении, и притом совместимо с разными его типами.⁴ Но у него благоволение превращается в теснейшее, в сущности уже онтологическое единение: «Соединившись по благоволению с Богом Словом, Он (Христос) стал нераздельным с Ним, имея во всем с Ним одну и ту же волю и одно и то же действие, сильнее чего нет никакой связи».⁵ «Что такое *как сын*? Это значит, что Слово, обитая в Иисусе, соединило с Собою все, что приняло, и приготовило Его войти в причастность всему достоинству, которое Он, Сын, по природе, обитающей в Иисусе, делает

¹ *Theodori Mops. De incarnatione // Migne. PG. T. 66. Col. 984.*

² *Ibid. Col. 976.*

³ *Ibid. Col. 972.*

⁴ На это указывает, между прочим, *Loofs. Paul v. Samosata. Leipzig, 1924. S. 248–249.*

⁵ *Theodori Mops. Op. cit. // Ibid. Col. 1013.*

общим для них. Он делает Его одним лицом с Собою силой единства, до которого Он Его возвышает. Он Ему сообщает всякое первенство. Он благоволил все совершить через Него, и суд, и испытание всего мира, и Свое собственное пришествие».¹ Предваряя частично Халкидонскую формулу, Феодор Мопсуестийский говорит: «Мы говорим о собственной сущности Бога Слова, и собственной человека: различаются природы, едино же лицо, получающееся из единения». Эту мысль он поясняет так: «Когда мы пытаемся различать природы, то говорим, что совершенное лицо человека и совершенное Божество. Когда же мы обращаемся к единению, то свидетельствуем, что единое лицо и две природы».² У Феодора Мопсуестийского, как и у всех древних церковных писателей, имеется, конечно, и сравнение единения природ во Христе с телом и душой в человеке, однако в противоположном смысле тому, как их применяли Аполлинарий и св. Кирилл: соединение, которое не есть смешение, не уничтожает различия природ.³ Но у Феодора Мопсуестийского есть и собственное сравнение для единения природ, а именно с браком, где двое соединяются воедино.⁴

Из самобытности человеческого естества, сохраняющегося в единении природ, Феодор Мопсуестийский делает очень важный вывод, что Богочеловеку свойственна была подлинная человеческая жизнь, с проявлением реальной человеческой свободы и нравственной ответственности. Поэтому он устанавливает для нее развитие и достижения. Человек во Христе подлинным подвигом духовной борьбы осуществлял в себе обожение. Слабая сторона этой мысли, в высшей степени плодотворной, как устраняющей *deus ex machina*, Божественное насилие над человеческой природой, является то, что Феодор Мопсуестийский, постулируя соединение Логоса с человеком уже в самом рождении, не

¹ *Ibid. Col. 976.*

² *Ibid.* Этот текст характерен для смешения лиц и природы, которое доходит до их отождествления.

³ *Contra Apoll. Ex. I. IV // Migne. PG. T. 66. Col. 1000.*

⁴ *De incarn. Ex. I. VIII // Ibid. Col. 981.*

умеет этого связать с человеческой нравственной свободой Иисуса, поскольку она не может проявляться в утробном и младенческом состоянии. Он ищет исхода из трудности в том, что Бог по силе Своего предвѣдения в качестве особой привилегии (аналогия с католическим догматом о непорочном зачатии Богородицы, 1854), соединился с Иисусом уже в младенческом возрасте.¹ В доктрине Феодора Мопсуестийского это допущение, без которого он, очевидно, не мог обойтись, несомненно, уже образует брешь. В остальном же он применяет начало нравственной свободы, силой которой Иисус проходил путь к Своей славе, с известной непоследовательностью, чрезмерно утверждая объективную силу искушения зла для Того, Кто уже от рождения стал храмом Божиим. Основная мысль Феодора Мопсуестийского относительно земной жизни Иисуса в том, что Он возрел в святости в течение ее, и венец этой святости был достигнут лишь по смерти Его, когда Он стал совершенно непорочным и неизменяемым в помышлениях.² Единение Бога Слова с человеческим естеством есть не только изначальный факт, но и процесс, продолжающийся

¹ Деяния Вселенских соборов. V, 91 (ср.: *Добротклонский*. Указ. соч. С. 176).

² «Пришедши в возраст, когда является у людей различие доброго и недоброго, даже раньше этого возраста, быстрее других людей Он проявлял способность такого различения. Ему, преимущественно перед другими, дано было быстрее, чем обычно для этого возраста, видеть соответственно более других людей, поскольку Он произошел не через общее человеческому роду смешение мужа и жены, но образовался действием Св. Духа» (*Migne*. PG. T. 66. Col. 976–977). «Он имел необыкновенное склонение к добру благодаря единению с Богом Словом, чего удостоился по предвѣдению Бога Слова, свыше соединившегося с Ним» (*Ibid.* Col. 978), почему «имел особое отвращение ко злу и любовь к добру, а имея содействие Слова, оставался непревратен для склонения ко злу. Имея легчайшую способность к добродетели, как в соблюдении закона до крещения, так и в благодатном состоянии после него, явил Себя после воскресения и вознесения на небо достойным единения на основании собственной свободы, своей воли, что раньше имел (лишь) в силу благоволения Божия, осуществив уже полное единение с Логосом, не имея от себя отделенной или удаленной энергии Бога Слова, но

с в течение всей земной жизни Иисуса до смерти и воскресения. Совершенное единение вместе с обожением человеческого естества *приобретается* свободным подвигом послушания воле Отца, хотя итог этого процесса есть полнота этого единения, выражающаяся в единстве лица при двойстве природ. Феодор Мопсуестийский по-своему предвосхищает Халкидонскую формулу.¹ Феодор Мопсуестийский определяет² это последнее единение как *ἀχώριστος συνάρσις* (нераздельное соединение. — *Ред.*), в силу которой он энергически отрицает двойства сынов, но утверждает единство Сына Божия, воплотившего Логоса.³

Пафос догматической системы Феодора Мопсуестийского заключается, несомненно, в утверждении нравственной свободы, самобытности и самоопределения в человечестве Господа. Это есть пафос человечности, благодаря которому он не допускает поглощения ее Божественной природой и превращения ее в орудие (Аполлинарий) или же атрибут (св. Кирилл). Эта черта, присущая и всей Антиохийской школе, приводит его к дифизитству, дает ему предвосхитить будущее дифелитство и неотъемлемо входит в церковную христологию. Однако его собственная христология, несомненно, *двоится*, как и всей Антиохийской школы. Нагляднее всего это отражается на его отношении к выражению *Богородица*, которое тогда вообще стало употребительным в церковной письменности. Подобно Несторию, он его совсем не отвергает, однако известным образом истолковывает и через то ограничивает. Именно рядом с *Θεοτόκος* он допускает и *ἀνθρωποτόκος* (человекородица), каждое в своем особом смысле,⁴ но считает «безумием говорить, что Бог

имея все совершенным в Себе через Бога Слова благодаря единению с Ним» (*Ibid.* Col. 977).

¹ «Поэтому, когда мы пытаемся различать природы, мы говорим, что есть совершенное лицо человека, совершенное лицо и Божества. Но когда мы взираем на единение, тогда свидетельствуем, что едино лицо и две природы» (*Ibid.* Col. 981).

² Ср.: *Expositio Symboli* // *Ibid.* Col. 1017.

³ *Ibid.* Ср.: *De incarn.* Ex. I. XX // *Ibid.* Col. 985.

⁴ «Первое (человекородица) соответственно природе вещи, а второе — по отношению (*ἀναφορῆ*). Первое потому, что Она зачала во чреве человека,

родился от Девы»,¹ видя в этом порождение аполлинарианства. Для него здесь вопрос христологический — именно о сохранении двойства природ и «совершенной человечности». Таким образом, то, что казалось Аполлинарию христологическим абсурдом, — соединение двух совершенных природ, то для Феодора Мопсуестийского является исходной аксиомой и основным постулатом христологии. Однако выражал он свою доктрину с такой неясностью терминологии (которой соответствовала и неясность самой мысли), что она оставалась двусмысленной. Этим можно объяснить, как могло случиться, что Феодор Мопсуестийский, почитаемый при жизни в качестве православного богослова и отошедший в мире с Церковью, оказался анафематствован в качестве еретика уже после его смерти (на V Вселенском соборе). Развитие христологической доктрины поставило новые точки над *i* и по-своему осветило мысль Феодора Мопсуестийского с содержащимися в ней неясностями и противоречиями. Действительно, если придать понятию *πρόσωπον* значение лица в смысле духовной личности, а не только конкретной природы, то учение Феодора Мопсуестийского о двух лицах, которые соединяются в одно, содержит в себе противоречие. Моральное единство любви, благоволения, послушания может установить согласие жизни двух, но не онтологическое их единство, которое в данном случае требуется. Единение трех Ипостасей в Божественной любви устанавливает единство их жизни, но отнюдь не сливает их в одну ипостась при наличии единства природы, или единосушца. Во Христе же мы имеем, вдобавок к тому, различие природ, тварной и нетварной. Поэтому слияние их по типу адопцианизма, или же отождествления человеческой ипостаси с Божеской, становится неясным. Таким образом, христологию Феодора Мопсуестийского, при всей правоте ее заданий, постигает неудача. Впрочем, не меньшая богословская неудача постигла и его противников — Аполлинария и св. Кирилла, также исходивших из правильного постулата — единства во Христе. Неудача эта в том и другом случаях диалектическая, и диалектически оба правы,

второе же потому, что сам Бог в рожденном Ею человеке, неопиcуемый по природе, но присутствующий в Нем по направлению воли (*σχέσιν τῆς γνῶμης* (нераздельное соединение. — *Ред.*))» (De incarn. Ex. I. XV // Ibid. Col. 862).

¹ Fragm. contra Apoll. Ex. I. III // Ibid. Col. 997.

поскольку они взаимно друг друга постулируют в движении мысли, но оба становятся неправы, как только превращают эту диалектику в догмат. Однако догмат должен превзойти диалектику и преодолеть ее в синтезе, но богословски это не дано было этому времени, как, впрочем, не было дано и всей патристической эпохе.¹

в) Несторий²

Судьба Нестория, ученика Феодора Мопсуестийского, как известно, представляет «трагедию» (как сам он озаглавил свое, не дошедшее

¹ Осуждение Феодора Мопсуестийского на V Вселенском соборе относится более к области общей церковной истории, нежели к истории догмы, и анафематизмы этого собора, относящиеся прямо или косвенно к Феодору Мопсуестийскому — 3, 4, 5, 6 — скорее имеют характер богословской полемики, нежели догматических определений, и в своей положительной части обнаруживают наклон к Александрийской школе. Бесспорно, что христология Феодора Мопсуестийского, взятая вне исторического и диалектического контекста и понятая в смысле двойства ипостасей во Христе, представляет собой уклон еретический, в особенности в свете Халкидонского определения. Впрочем, V Вселенский собор являет собой рецидив III Вселенского собора и снова несколько наклоняет чашу весов в сторону дохалкидонского богословия, что опять выравнивается в противоположную сторону VI Вселенским собором.

² Кроме отрывков из сочинений Нестория, имеющихся в актах Ефесского собора, проповедей и под. (все это собрано у *Loofs*: Nestoriana. 1905), основное значение для учения Нестория имеет лишь недавно изданная на сирийском языке «Книга Гераклида Дамасского» (французский перевод: *Nau*. Le livre de Héraclide de Damas. 1910). Греческий оригинал отсутствует, и сохранился лишь сирийский перевод, с которого и издан французский (и английский *Hodgson*'а и *Drives*'а. 1925). Из новейшей литературы о Нестории, считающейся с «Гераклидом», следует назвать: *Jugie*. Op. cit.; *Tixeront*. Op. cit. Т. III; *Bethune Baker*. Nestorius and his teaching. 1908; *Loofs F*. Nestorius and his place in the history of christian doctrine. Статья «Nestorius» в *Dict. de Théol. cath.*; *d'Alès A*. Le dogme d'Ephese. 1931; *Seeberg*. Loc. cit., и др.

до нас, жизнеописание), которая связана с его борьбой со св. Кириллом, принадлежащей церковной истории. В этой борьбе был полемически выдвинут на первое место лишь терминологический по существу вопрос о Θεοτόκος, Богородице, имевший свое значение для Нестория лишь по своему христологическому смыслу. Несторий отнюдь не хотел умалять почитания Пресв. Богородицы и даже не отвергал безусловно выражения *Богородица*, настаивая лишь на уточнении его значения, причем только в полемике с определенной христологической доктриной он выдвигал, как более точное, выражение Θεοδόχος (Богоприимица. — *Ред.*) или «человекородица и Богородица».¹ Основное расхождение между монистической христологией св. Кирилла и антиохийством, представителем которого является Несторий, сводится к разному пониманию соотношения природ во Христе. Для Нестория, как и для Феодора Мопсуестийского, не существует природы без ипостаси, или, как он обычно выражается, без πρόσωπον — лица. При этом понятие *лица* остается у него столь же терминологически смутным, как и *ипостаси* у св. Кирилла.² Бесспорно лишь то, что без πρόσωπον Несторий не мыслит конкретной, истинной природы. Поэтому, поскольку природы Божеская и человеческая конкретны и реальны, они обладают и соответственными лицами, находящимися между собой в свободном согласии и соединении (συνάρτησις). Это соединение таково, что оно означает новое лицо, именно *лицо соединения*,

¹ Несторий указывает (в Гераклиде, 91–92), что он не был возбудителем этого спора, но застал его в полном разгаре, и должен был в него вмешаться, чтобы его погасить.

² По суждению Jugie (Loc. cit. 96), для Нестория «les mots: essence ἔννοσις nature, hypostase (καθ' ὑπόστασιν), personne (ἔννοσις physique) sont en réalité synonymes. Ils désignent la nature concrète, individuelle et douée de personnalité, aucun ne signifie l'essence concrète ou abstraite par opposition à l'individu et à la personne» [«слова “сущность”, “природа”, “ипостась”, “личность” — в действительности являются синонимами. Они обозначают конкретную, индивидуальную природу, наделенную свойствами личности, и ни одно из них не описывает конкретную или абстрактную сущность через противопоставление индивиду и личности»].

Христа, Который постольку отличается от Логоса вне воплощения и от Иисуса как человеческого лица. Но от самого рождения Христова возникает эта ипостась соединения — Христос, лицо богочеловеческое. Несторий обвинял св. Кирилла в смешении природ, св. Кирилл обвинял Нестория в удвоении лиц во Христе. Оба они по-разному ставили и разрешали проблему *Богочеловечества*, как единения Божеской и человеческой природы. Для Нестория не было сомнения в том, что «у двух природ существует одна власть... и одно лицо» μοναδικὸν πρόσωπον, ина persona Unigeniti (единородная личность. — *Ред.*).¹ И его формула: «разделяю (различаю) природы, но единю поклонение» — выражает эту именно мысль о единстве в двойстве и *при* двойстве, в отличие от единства *из* двойства или *по* двойстве у св. Кирилла.

Ранее Ефесского собора мысль Нестория в борьбе со св. Кириллом выражалась случайно и отрывочно. Нам она знакома более всего из контр-анафематизмов, которыми Несторий ответил на XII глав (анафематизмов) св. Кирилла.² Гораздо интереснее и существеннее мысли Не-

¹ *Loofs*. Nestoriana, passim (171, 176, 196, 224, 280, 281).

² В первом из них анафематствуется мнение, что «Эммануил есть истинный Бог, а не: с нами Бог, т. е. что Он обитал в подобном нашему естеству так, что соединился с нашим естеством, воспринятом от Девы Марии; кто будет называть Ее также матерью Бога Слова, а не Эммануила, и будет говорить, что само Слово Божие превратилось в плоть, которую Оно восприняло для обнаружения своего Божества, чтобы по виду стать как человек, анафема». Во втором, что «плоть стала причастна Божественному естеству, и оно стало едино с плотью во всех отношениях... что один и тот же есть по естеству Бог и человек» (очевидно, в смысле смешения или отождествления природ). В 4-м анафематизме имеется в виду частное проявление этого смешения: «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные о Христе, как о состоящем из того и другого естества, принимает как бы об одном естестве, и страдания пытается приписывать Богу Слову, как по плоти, так и по Божеству: анафема». В 5-м анафематизме: «Кто дерзает говорить, что после восприятия человека Сын Божий есть един по существу, тогда как Он — Эммануил: ана-

стория, выражаемые им в посмертном *Гераклиде* и выношенные им в долгие годы единения. Это есть его богословская апология перед Церковью, как бы замогильный голос изгнанника. Обширный трактат этот, обильный мыслями, производит, однако, впечатление черновых заметок, избыливающих повторениями и неясностями, хотя можно удивляться свежести мысли, сохранившейся среди тяжелых испытаний изгнания. Основные пункты богословского расхождения со св. Кириллом

фема» и т. д. Основная интенция этих анафематизмов, как мы видим, направлена против монофизитского смешения, которое Несторий ошибочно или справедливо усматривает у Аполлинария и св. Кирилла, и, как таковое, оно соответствует православному учению. Но в положительном выражении этой мысли у Нестория обнаруживается характерная беспомощность, свойственная всей Антиохийской школе. Анафематизм 4-й: «Кто признает Христа, Который по существу Своему есть Эммануил, единым не вследствие союза лиц, и не исповедует Его состоящим из двух лиц, Бога Слова и воспринятого им человека, сочетанных воедино в Сыне, причем единение их в Нем сохраняется без смешения естеств, анафема». Остальные контр-анафематизмы представляют собой частные выражения той же мысли. В отрывках из сочинения Нестория о догмате, читанных на соборе в Ефесе, находим выражение этой же мысли о несмеси природы и потому двойстве лиц, однако при единстве лица Христова, ипостаси единения. «Ради носящего почитаю носимого, ради сокровенного почитаю видимого. Бог неразделим от видимого; посему не разделяю чести Неразделяемого, разделяю естество, но соединяю поклонение» (Деяния Вселенских соборов. I, 580). «Бог Слово и прежде воплощения был и Сын, и Бог, и соприсущ Отцу, но в последнее время Он принял зрак раба. Впрочем, хотя прежде Он был и назывался Сыном, но после принятия плоти Сам по Себе в отдельности не должен называться Сыном, дабы не ввести нам двух сынов. Но как с Ним соединился Тот, Кто был изначала Сыном, то по отношению к достоинству сыновства, а не по отношению к природам в Нем нельзя допустить и разделения; говорю “по отношению к достоинству сыновства”, а не “по отношению к природам”. Посему-то Бог Слово называется и Христом, так как имеет постоянное общение (συνίφεια) со Христом».

здесь выступают яснее и существеннее, нежели в их непосредственной полемике.

Согласно общей тенденции Антиохийской школы против Александрийской, Несторий стремится догматически утвердить истинную *человечность* во Христе и обвиняет противника в без-человечности, в том, что он «не признает совершенного человека в природе и действиях, и что Бог у него не был природой человеческой, но в природе человеческой и действиях, так что Бог Слово был обеими природами».¹ «В воплощении Кирилл ничего не усвоит поведению человека, но все Богу Слову, так что Он пользуется человеческой природой для собственного поведения». Несторий упрекает Кирилла (вместе с Арием, Евномием и Аполлинарием), что «они лишают значения генеалогию Христа и обетования, соделанные патриархам, что из их рода плотью придет Христос». Поэтому и евангелисты указывают все обстоятельства, подтверждающие эту человечность, и о Деве Марии свидетельствуется, что Она была обручена человеку, чей род и занятие, и местожительство были известны, чтобы нельзя было сомневаться, что и Она была женщина. «Они уничтожают все это природным и личным единением, они берут то, что свойственно природе человека, и приписывают природе Бога Слова... Они устраняют Божеские свойства и заменяют их человеческими».² «Если (всякое различие) устранено, то и единения уже не существует, это есть (результат) единения, но не единение».³ «Такое единение упраздняет природы, и я его не приемлю».⁴ «Такое природное единство неизбежно отмечается пассивностью природ и необходимостью, в нем нет добровольности или свободы, оно может быть установ-

¹ Le livre de Héraclide, 165.

² Ibid., 85–87.

³ Ibid., 136–137.

⁴ Ibid., 142. Несторий по этому поводу (многokrатно) неодобрительно упоминает обычное у св. Кирилла сравнение с телом и душой, которые отнюдь не сохраняют в своей природе каждое свои свойства, но находят в природном единстве и живут общей жизнью в некоем смешении (Ibid., 143).

лено лишь актом творения, действием Божьего всемогущества, перед которым нет места свободе».¹ Постулатом истинного Богочеловечества является полнота обеих природ, условием которой является наличие у них конкретного образа бытия — *πρόσωπον*. «Различны между собою слово и идея Божества и человечества, — и раздельное является таковым. Я говорю о двух природах — одной, которая одевает, и другая, которая одевается. Каждая из них познается в различии природ не без *πρόσωπον* и ипостаси. Единство *πρόσωπον*’ов имеет место в *πρόσωπον*, а не в сущности и не в природе. Не должно понимать сущность без ипостаси... но природы существуют в их *πρόσωπον* и в их природах и в *πρόσωπον* единения. Что касается природы *πρόσωπον* одной, то другая пользуется им в силу единения, и таким образом существует лишь одно *πρόσωπον* для двух природ».² Это *единство* *πρόσωπον* единения, которое предполагает двойство природных *πρόσωπον*, но их преодолевает в некоем новом и сложном единстве, есть основной и своеобразный мотив христологии *Гераклида*, повторяющийся многократно.³

Что же такое *πρόσωπον*, это многомысленное и трудное понятие у Нестория? Прежде всего, «*πρόσωπον* не существует без сущности, и однако сущность и *πρόσωπον* не одно и то же».⁴ Самое содержательное определение *πρόσωπον*, которое мы находим у *Гераклида*, в связи с частыми его ссылками на *Флп.* 2, 6–7, есть форма или *образ* (*μορφή*) существования той или другой природы (*Ibid.*, 147), модальность (и в этом смысле понятие более общее, чем личность, и во всяком случае менее определенное). Христос принял «образ раба», будучи в образе Божиим,

¹ Le livre de Héraclide, 142–143, 144–145. Заслуживает внимания, что образ храма и вселения в храм тела, характерный для антиохийцев, хотя и не составляющий их исключительной принадлежности, упоминается в *Гераклиде* лишь в виде редкого исключения (*Ibid.*, 139, 260), зато слово *πρόσωπον* встречается на каждом шагу.

² *Ibid.*, 194–195.

³ *Ibid.*, 53, 55, 66, 76, 127, 129, 136–137, 138–139, 140–141, 146, 152, 182, 282.

⁴ *Ibid.*, 150.

«не по сущности, не по природе, но по сходству и *πρόσωπον*, чтобы участвовать в образе раба, и чтобы образ раба участвовал в образе Божиим, с тем, чтобы необходимо было одно *πρόσωπον* с двумя природами, ибо образ есть *πρόσωπον*» (*Ibid.*, 145, 147). Конечно, такое определение слишком абстрактно, оно не содержит в себе понятия живой личности, а лишь образ ее бытия, пустую форму. Однако оно оказывается для Нестория плодотворным при развитии основной его мысли о единстве «*πρόσωπον* единения» (или, как он часто выражается, *πρόσωπον* икономии — домостроительства), при наличии двух природных *πρόσωπον*. Они, так сказать, налагаются или влагаются одно в другое, опрозрачиваются взаимно и, будучи различны природно, *in actu* (в действительности. — *Ред.*) отождествляются, однако свободно, а не по природной необходимости, послушанием и благоволением, любовью.

Несторий-Гераклид с чрезвычайной настойчивостью и многократно развивает ту мысль, что оба природных *πρόσωπον* образуют *единое* *πρόσωπον* единения, Христа, и это единство должно быть поэтому сделано исходным положением всей его христологии. «Слово *плоть бысть и вселися в ны*. Раз Он стал плотью и обитал среди нас, Он принял плоть через усвоение в Свое собственное *πρόσωπον*, которое существует для двух: с одной стороны, для сущности Божией, а с другой — для единения и усвоения плоти; отсюда самая плоть, которая есть плоть по природе, вследствие единения и усвоения *πρόσωπον*, есть одинаково Сын; хотя Он находится в двух, Он зовется единый Сын и единая плоть. По этой причине единый Сын Божий и Сын Человеческий, один и тот же из двух, зовется от двух, потому что Он усвоил свойства обоих *πρόσωπον* в Свое *πρόσωπον* и потому обозначается и тем и тем, как Своим собственным *πρόσωπον*. Он говорит с людьми то от (имени) Божества, то человечества, то от обоих... Он есть Сын Божий и также Сын Человеческий и говорит (в обоих качествах)».¹

¹ *Ibid.*, 50. Ср.: *Ibid.*, 53, 55, 66, 127, 129, 138–139, 140–141, 145–146, 167, 169, 192–193, 194–195, 282. Из этого перечня (конечно, не исчерпывающего) видно, как часто повторяется у Нестория эта мысль.

«Единение имеет место для *πρόσωπον*, а не для природы. Мы не говорим об единении *πρόσωπον*'ов, но природ. Ибо в этом единении существует только одно *πρόσωπον*, а в природах одно и другое, так что *πρόσωπον* познается в их совокупности. Именно через Свое *πρόσωπον* Он принял плоть, образ раба, это от него Он говорил, когда научал, когда действовал, когда творил дела. Он дал Свой собственный образ образу раба, и об этом образе Он говорил, как о Своем *πρόσωπον* и от (лица) Божества. *Πρόσωπον* есть, действительно, общее, одно и то же. Образ раба принадлежит и Божеству, и образ Божества человечеству. Одно и то же *πρόσωπον*, но не сущности, ибо сущность образа Божия и сущность образа раба пребывают в их ипостасях».¹ Нельзя было более приблизиться в предвосхищении к посланию папы Льва Великого и будущей Халкидонской формуле, нежели в этих немотствующих выражениях. Поэтому несколько не удивительно, если Несторий выражает свое полное сочувствие посланию папы Льва Великого,² как и должен был бы выразить его Халкидонскому собору, до которого он лишь немного не дожил.³ Недаром же его участником был друг и единомышленник Нестория, хотя и вынужденный от него отречься, — блаж. Феодорит.

¹ Le livre de Héraclide, 152.

² Ibid., 298, 303, 316, 327, 330. См. также appendix III, письмо Нестория константинопольскому населению: «Мое учение есть то же, которое определено почтенными мужами патриархом Флавианом и папой Львом» (Ibid., 361).

³ Ср. еще: «В том, что касается человечности, Он не божественен по природе, но по явлению... В человечности Он подобен всем. Существует только одно *πρόσωπον* в двух природах. Он есть Бог, Господь, Христос, потому что Он не пользуется *πρόσωπον*, допускающим разделение, но Он им пользуется как Своим собственным *πρόσωπον*. Все свойства сущности Ему принадлежат по силе единения, а не по природе». «Бог Христос не есть вне Бога Слова, но Он обозначает единение двух естеств: Бога Слова и человека, ибо Бог и человек образуют Христа» (146). Надо заметить, что мысль Нестория, и сама по себе запутанная, затемняется еще двойным переводом, через посредство которого мы ее воспринимаем.

Несторий-Гераклид делает своеобразную попытку *богословски* интерпретировать эту халкидонскую мысль об единстве ипостаси при двойстве природ, связывая ее с исходным тезисом антиохийского богословия о двойстве *πρόσωπον* и свободно-нравственном характере этого соединения.¹ В этих целях он выдвигает своеобразную, хотя и смутную, идею взаимного вхождения или перекрестной встречи обоих *πρόσωπον* в *πρόσωπον* единения, причем и эта мысль тоже многократно повторяется в разных вариантах Несторием-Гераклидом. Природные *πρόσωπον* пользуются взаимно друг другом в том, что им свойственно, подобно тому, как в видении купины неопалимой «огонь был в кусте, и куст был огнем, и огонь был кустом, и каждый из них был куст и огонь, и не было двух кустов и двух огней».² Следует заметить, что Несторий решительно отвергает мысль, будто единение с Божеством во Христе может быть приравниваемо обитанию духа Божия в пророках³ или святых, поскольку оно есть, так сказать, просопическое соединение. «В *πρόσωπον* единения одно находится в другом, и это одно понимается не как умаление, или смешение, или подавление, но действие принятия и даяния, приме-

¹ «Это единение (природ) не есть природное единение с плотью, но свободное, насколько они соединены через *πρόσωπον*, а не через природы» (Ibid., 34). «Природы, которые соединены добровольно, получают единение не в одной природе, но чтобы (достигнуть) единения свободного в *πρόσωπον* икономии» (35).

² Ibid., 141. Это есть собственное сравнение Нестория. Но он не раз останавливается и на излюбленном сравнении св. Кирилла — тела и души, применяя его, однако, и по своему: 35, 142, 145, 266. Отличие соединения души и тела, образующих одно природное *πρόσωπον*, от соединения двух природ с их природными *πρόσωπον* во Христе в том, что последние не образуют природного *πρόσωπον*, но *πρόσωπον* единения (Ibid., 145).

³ «Никогда не видано, что кто-либо пользовался *πρόσωπον* Бога в своем собственном *πρόσωπον*, никто из пророков, никто из ангелов» (Ibid., 49). Вообще то сближение, которое в полемических целях делалось в Ефесе между учением антиохийцев и Павла Самосатского, неверно и не ухватывает сути обоих учений.

нение единения одного с другим, *πρόσωπον*'ы принимают и дают одно и другое, но не сущности. Мы рассматриваем это, как то, а то, как это, тогда как существуют и то, и это».¹ Таким образом, «*πρόσωπον* Божества есть человечество, а *πρόσωπον* человечества — Божество; оно иное по природе, и иное по единению»,² и «воплощение понимается как взаимное пользование двух (*πρόσωπον*) через дар и принятие его».³ Мы видим, что здесь Несторий приближается к той мысли о взаимовходности природ, которая позднее излагается как *communicatio idiomatum* (см. ниже). Но последнее относится к природам, Несторий же применяет эту мысль к единению природных *πρόσωπον*, чтобы разрешить проблему о *πρόσωπον* единства, которая встает перед ним из общих посылок Антиохийской школы.⁴ Богословской заслугой является уже осознание самой проблемы *единства* ипостаси при *двойстве* природ, чего мы, кроме Нестория, в такой ясности не встречаем ни у кого, — ни раньше, ни после него, во всю святоотеческую эпоху. Очевидно в то же время, что его мышление *богословски* совершенно не справилось с этой проблемой, которой даже вовсе и не заметило александрийское богословие, в частности, св. Кирилл в своем прямолинейном монизме. В теории Нестория нет ответа на вопрос, каким же образом могут быть взаимовходны *πρόσωπον* Божеское и человеческое, принадлежащее Творцу и творению, если между ними существует онтологическая пропасть. Несторий говорит о любви, самоотречении и послушании, как условиях *πρόσωπον* единения, но и этим все же не преодолевается эта пропасть. При строгом проведении

¹ Le livre de Héraclide, 223. Та же мысль встречается: Ibid., 50–51, 61, 141, 168, 182, 194–195, 213, 218–219, 266, 282.

² Ibid., 268.

³ Ibid., 233.

⁴ Любопытно, что сродные Гераклидовым идеи о происхождении единого лица из двух природ развивает выдающийся протестантский богослов прошлого века (конечно, не могший знать трактата Нестория-Гераклида) I. A. Dorner. См. в его: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. II, 1. Berlin, 1856. S. 1260–1261 и *System der christlichen Glaubenslehre*. II, 1. Berlin, 1880. S. 436 ff.

двойства природных *πρόσωπον* — противники антиохийства в этом были правы — это двойство остается непреодоленным, и согласие двух, как угодно далеко проведенное, не становится тем *πρόσωπον* единства, которого, идя уже далее антиохийства, навстречу Халкидону, ищет Несторий, хотя и он его не находит. Однако, в истории мысли иногда самоискание уже есть и обретение. Проблема взаимовходности природных *πρόσωπον* обесценивается у него скудным, чисто формальным пониманием *πρόσωπον*, при котором оно приближается к простой модальности. Последнее, впрочем, свойственно всему патристическому богословию: *temporis vita, non hominis* (заблуждение времени, но не человека. — *Ред.*). Во всяком случае, здесь Несторий-Гераклид является прямым предшественником папы Льва Великого и стучится в двери Халкидона не только исторически, но и догматически.

Идея «*communicatio prosoporum*» (общение лиц. — *Ред.*) интересно применяется Несторием-Гераклидом в учении об уничижении, представляющем собой догматическую экзегезу *Флп.* 2, 5–6, к которой он многократно возвращается. Идея принятия образа раба Тем, Кто имеет образ Бога, им истолковывается именно как осуществление *πρόσωπον* единения, которое является Богоснисхождением: Царь становится слугой и совершает послушание до крестной смерти, человек облачается в Бога. Благодаря благоволению снисхождения Христос «есть равно Бог и равно человек: образ Бога в снисхождении, в уничижении и внешнем виде, и образ плоти, как человека. И человек в возвышении есть то, что есть Бог, благодаря Имени, которое превышает всякого имени. Посему Он смирился в добровольном уничижении даже до смерти крестной, пользуясь *πρόσωπον* того, кто умер и был распят, как Своим собственным *πρόσωπον*. И Он послужил в Своем собственном *πρόσωπον* тому, которое принадлежало умершему, распятому и превознесенному. Таким образом, Христос имеет две природы, образ Божий и образ раба, тот, что превознесен, и тот, что превозносит».¹ «Царь и Господь принял *πρόσωπον* слуги, как Свой собственный, дал Свой *πρόσωπον* слуге и явил

¹ Ibid., 54–55.

ему, что Он сам есть тот, а тот — Он сам, в *πρόσωπον* слуги Он поддерживает немощи, а в *πρόσωπον* Царя и Господа слуга обожается». ¹ Несторий говорит по поводу крещения Господня: «Таково полное послушание, чтобы ничего не требовать для своего собственного *πρόσωπον*, но (лишь) для *πρόσωπον* того, кого он имел *πρόσωπον*, и совершать волю Свою (Слова), потому что *πρόσωπον* Слова был, собственно говоря, его, и Он почитал Его *πρόσωπον* (Слова), как свое собственное *πρόσωπον* (Христа); однако *πρόσωπον* едино. Поэтому Отец указал Его с неба словами: “Ты еси Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих” (Мф. 3, 17)». ²

В христологии Нестория-Гераклида, таким образом, обозначилась *диалектически* важная сторона основной христологической антиномии: он попытался понять двуединство как единство не природ, но их личных центров. Как возможна подлинная и полная жизнь природ без личных центров, и как возможно единение природ, в виде единения этих центров, при полной реальности каждой из них? Это диалектическое разворачивание проблемы имеет важное богословское значение и, забегая вперед, можно указать теперь же, что в пределах патристического богословия вопрос остался неотвечен и даже по настоящему не замечен. Вместо этого он был просто запрещен через анафематствование всего антиохийского богословия, после его относительного и очень ограниченного торжества в Халкидоне, на III и V Вселенских соборах (хотя фактически оно и имело еще раз некоторый относительный ренессанс на IV соборе).

г) Блаж. Феодорит

Блаж. Феодориту принадлежит видная роль в несторианской распри, как другу, единомышленнику и защитнику Нестория (хотя на Халкидонском соборе по соображениям сложным, относящимся к церковной «икономии», он и принужден был его анафематствовать, скорее как отвлеченный образ «несторианства», нежели как историческое лицо).

¹ Le livre de Héraclide, 52.

² Ibid., 61. Ср. еще: Ibid., 20, 58, 66, 76, 147, 189, 210.

Его личные отношения к св. Кириллу также носили напряженно-неприятный характер, хотя опять-таки по соображениям «икономии», начиная с известного времени, после смерти св. Кирилла, он признавал его учителем православия (в «Эранисте»). Но эти сложные отношения, где личные убеждения осложнены «икономией», принадлежат церковной истории. В развитии догмы блаж. Феодорит, при всей его учености и богословской одаренности, не вносит новых мотивов, которые не наличествовали бы у других представителей Антиохийской школы. В общем, он поддерживает мысль Нестория о двойстве природ во Христе, причем, однако, у него гораздо слабее выражена мысль о двойстве природных *πρόσωπον*, но зато гораздо решительнее выступает учение о единстве Богочеловеческой ипостаси. ¹ Правда, мы не находим у блаж. Феодорита богословского учения о том, *как* надо понимать это соединение двух природ в ипостасном единстве (чему делается попытка в *Гераклиде*), но в блаж. Феодорите антиохийство уже освобождается от крайностей и вливается в то общецерковное русло, которое ведет к Халкидону. Здесь мы имеем парадоксальный исторический факт: хотя св. Кирилл внешне был победителем в Ефесе, однако его собор не дал догматического определения (ибо таковым нельзя же считать ни его 12 глав, со всеми их догматическими неточностями, притом только заслушанных на соборе, ни тем менее осуждения Нестория во всей догматической его неопределенности). Догматическим достижением собора является лишь то исповедание, которое соединило отцов восточных и западных, разделившихся в Ефесе. Это есть униональный Символ 433 г., присланный Иоанном Антиохийским св. Кириллу и им принятый. Этот акт, конечно, не есть торжество кирилловского богословия, и он, по видимому, составлен блаж. Феодоритом, а эта формула, читанная на Халкидонском соборе, ² есть кирилло-феодоритовская (таков был суд и

¹ См.: Опровержения 12 глав Кирилла // Деяния Вселенских соборов. II, 128–194. Выше мы их уже касались.

² Замечательно, что по прочтении этого послания св. Кирилла к Иоанну (нужно видеть, как истолковывает по-своему это послание сам св. Ки-

синтез истории, ее List der Vernunft («хитрость разума». — *Ред.*)), она, конечно, предваряет халкидонскую. И если по силе той же исторической диалектики были анафематствованы контр-анафематизмы блаж. Феодорита против св. Кирилла, тоже по мотивам своеобразно понятой «икономии», то это, конечно, не увеличило реального влияния кирилловского богословия и не умалило реальной победы блаж. Феодорита, которая была, конечно, не его личной победой, но всего антиохийства, и она завершилась в Халкидоне. Так как их догматическая борьба выражала внутреннюю богословскую диалектику самого догмата, то церковная история оправдала и, даже более, признала правоту (а вместе и относительную неправоту) обеих борющихся сторон, хотя нельзя отрицать, что эта диалектика в фактической истории выглядит случайной и даже соблазнительной и содержит много случайных осложнений.

В *Эранисте*, написанном уже после смерти св. Кирилла († 444 г.), т. е. около 448 г.,¹ за три года до Халкидона, мы имеем отголоски этой борьбы, причем еще раз вскрывается собственная проблематика антиохийства и самого блаж. Феодорита. Эта вещь состоит из трех диалогов между Православным (конечно, сам блаж. Феодорит) и «Эранистом» — попрошайкой,² стилизованный образ александрийства. Темы их: 1) Неизменный, 2) Неслитный, 3) Бесстрастный, — посвящены христологии. В первом рассматривается вопрос о неизменяемости Божией. Ей, как будто, противоречит мысль о воплощении, при котором, в силу соединения с плотью, получается изменение. Это выражение парализуется Эранистом указанием на всемогущество Божие, которое может сделать изменение не-изменением. Неуместность такого анти-онтологического понимания всемогущества справедливо указывается Право-

рилл в письмах к еп. Акакию и еп. Евлогию (Деяния Вселенских соборов. II, 381–496), чтобы понять, насколько оно ему самому трудноприемлемо) отцы воскликнули: «Мы веруем так, как Кирилл! Вечная память Кириллу!» А Феодорит, в свою очередь, сказал: «Анафема тому, кто говорит о двух сынах» (Деяния Вселенских соборов. III, 277).

¹ Глубоковский Н. Блаж. Феодорит, еп. Киррский. Т. II. С. 151.

² *Migne*. PG. Т. 83.

славным, который, со своей стороны, понимает воплощение как «восприятие» (ἔλαβεν) плоти. При этом Бог остается в Своей природе неизменным. Здесь мысль приближается к вопросу о самом основании Боговоплощения, причем оба ответа равно неудовлетворительны, точнее, первый есть откровенный отказ от ответа, а второй — обход вопроса: «принятие» плоти, конечно, отличается от «становления» плотью, но и оно все же *есть* некое изменение, не в самом Божественном существе, но в образе его отношения к человеку. Вопрос должен быть освобожден от формальной словесной диалектики и возведен к высшим основаниям теoантропологии: «как возможно» Богочеловечество, каковы его общие предусловия? Но этот вопрос вовсе не возникает ни в антиохийстве, ни в александрийстве, хотя лишь исходя из него они могли бы по-настоящему понять и себя, и взаимно друг друга. Оба они еще остаются в той плоскости, в которой христология приводит — не к антиномии, которая неизбежна, но к логическому противоречию, которое недопустимо. Александрийствующий Эранист принужден, утверждая неизменность Божию, прикрывать ее от изменения ссылкой на всемогущество Божие, которое понимается как способность упразднить противоречия. Православный же, отличаясь от Эраниста только в степени, а не принципиально, принимает количественное отличие за качественное, и этим думает преодолеть противоречие, причем вдобавок ко всему оба они одинаково дорожат реальностью воплощения и отрицают докетизма, их настаивающего. Оба они для того, чтобы богословски принять *Богочеловечество*, исходят не из Богочеловека, но из Бога и человека, причем лишь по-разному складывают эти оба слагаемые. Но при этом сложении конечная, тварная величина *человек* обращается в нуль перед бесконечной величиной абсолютности и потому неизменности Творца, или же, будучи с нею сопоставляема и постольку онтологически приравниваема, уже сама вносит изменение в эту абсолютную величину, что есть логическое противоречие. Вопрос обнажен в *Эранисте* во всей безответности. Второй диалог — о неслиянности — поворачивает тот же вопрос о соединении природ с другой стороны. Эранист изобличается в смешении природ, поскольку он признает две природы до соединения,

и после него — одну. Предвосхищая Евтихия, Эранист исповедует настоящий монофизитизм с поглощением человечества Божеством, подобно тому «как море вбирает каплю меда».¹ Этому Православный противопоставляет соединение двух природ: совершенного Божества и совершенного человечества, неслиянно и, следовательно, в их самобытности... Однако спрашивается, в чем же состоит самое соединение, какова его сила, поскольку оно выражается в реальном соединении, а не во внешнем только сопоставлении? Нельзя не удивляться, если здесь, на противоположном полюсе аполлинаризма, мы находим вместо ответа аполлинариевское сравнение (оно же и кирилловское) соединения естеств во Христе с душой и телом в человеке. Различая душу и тело, «мы не разделяем, но одно и то же называем разумным и смертным, точно так же нужно поступать и в отношении к Христу, усвояя Ему и Божеские, и человеческие качества».² Ясно, что это сравнение для данного случая вообще не годится по своей неточности,³ благодаря чему оно оказывается одинаково пригодным для самых различных учений (Аполлинария, св. Кирилла, блаж. Феодорита и др.), и в особенности оно не годно для данной цели — показать самобытность двух природ при единстве Христа. Но еще хуже другие сравнения, как заимствованные из аналогий физического мира: свет, наполняющий воздух, железо, раскаленное в огне,⁴ и т. д. Неужели все это может иметь какое-либо отношение для постижения ипостасного единства двух природ, и не показывает ли это, насколько самый близкий к Халкидонскому учению богослов, почти накануне Халкидона, остается далек от богословского осознания основной христологической проблемы — о единстве личности и лич-

¹ Деяния Вселенских соборов. II; *Migne*. PG. Т. 83. Col. 153.

² *Ibid.* Col. 145. Этот же образ встречается и в письмах: 21 (*Migne*. PG. Т. 83. Col. 1201) и 130 (*Ibid.* Col. 1345). Ср.: *Глубоковский*. Указ. соч. Т. I. С. 60, прим. 68–69. «Каждый человек имеет душу и тело, однако же никто до сего дня не называл Павла двумя Павлами...» и т. д.

³ Блаж. Феодорит старательно опровергает мнение Аполлинария о трехчастном составе души в пользу двухчастного (*Ibid.* Col. 108).

⁴ *Ibid.* Col. 156.

ной жизни при наличии двух различных природ и природных жизней. В этом смысле итог совместной работы александрийства и антиохийства не привел к ценным богословским результатам.

Последний диалог — Бесстрастный — уже не имеет принципиального значения после неудачи двух первых, хотя и касается очень остро и популярного вопроса, все время выдвигавшегося в богословской полемике, — именно о страданиях Спасителя. В какой мере и в каком смысле им причастно было Его Божество? Ответ на это Православный дает в ссылке на единство лица Христа, в силу которого Он принимает все свойственное человеческой природе, в частности, и страдания, и спасительную смерть. «Когда мы утверждаем, что страдало тело, плоть или человечество, то не отделяем от него Божеское естество». Здесь воспроизводится точка зрения, уже нам известная из полемики с Несторием, представляющая собой последовательное применение учения об ипостасном соединении обеих природ, но новых элементов проблемы в себе не содержащая. Здесь блаж. Феодорит оказывается ближе к св. Кириллу, чем к антиохийству.

Блаж. Феодориту суждено было, присутствуя на Халкидонском соборе, тем самым засвидетельствовать, как антиохийское богословие, вышедшее из представления не только о двух природах, но и о двух природных лицах, совершенно влилось в александрийско-антиохийскую, а вместе с тем и не-александрийскую, и не-антиохийскую формулу об одном лице и двух природах. Совершилось ли это принятие путем фактической уступки и отказа от первоначальных определений, каковыми является принятие унионального Символа св. Кирилла, или же достижением богословского мировоззрения? Но если так, то где и когда этот шаг совершился? Когда и как антиохийское богословие преодолело свое учение о двух природных лицах в Богочеловеке, которое к тому же роковым образом следует из его собственных предпосылок? На это ответа нет, как не известен тот мост, по которому можно было бы перейти от двух природных лиц к единой ипостаси единения. Несторий в безвестности своего изгнания пытался построить этот мост в своем никому тогда неведомом *Гераклиде*, но у самого блаж. Феодорита такого мотивированного

перехода мы не видим. Он разделил судьбу своего противника — св. Кирилла, т. е. склонился перед церковной истиной с фактическим отказом от личного богословского мнения. Веяние Духа Божия, ведущего Церковь, оказалось для обоих отцов сильнее их личных богословских мнений. Оба они обладали тем божественным инстинктом церковной истины, который сильнее их собственного сознания и даже не вмещается в нем. Халкидонский догмат есть новое рождение (предшествуемое униональным Символом 433 г.), которое одинаково не вытекает ни из антиохийского, ни из александрийского богословий *в их собственных пределах*. И это иначе и не могло быть, ибо обоим им суждено было явить свою догматическую диалектику, в которой одинаково нужны и важны тезис и антитезис в напряженности их противоположения, но одинаково неверны и не нужны в односторонности своего самоутверждения. Нужен был синтез, который не мог быть найден на путях александрийско-антиохийского богословия, и потому им и не был найден. Однако, невозможное человекам возможно Богу, и то, что оказалось непосильно для богословия, было явлено через головы богословов и поверх их — в предвосхищение будущих достижений богословия — божественному инстинкту истины, вдохновению отцов Халкидонского собора.

III. ХАЛКИДОНСКИЙ СИНТЕЗ

а) Догматическое послание папы Льва I Великого

Этот божественный инстинкт, или сверхсознание, ведущее Церковь, проявилось в двух догматических памятниках: в письме папы Льва I к архиепископу Константинопольскому Флавиану 449 г. и в определении IV Вселенского Халкидонского собора.

Первый документ связан с обличением евтихианства и событиями ефесского «разбойничества» (лже-собора 449 г.). Архим. Евтихий вывел в своем учении тот уклон *богословия* св. Кирилла (хотя и не соб-

ственного его учения), который вел к монофизитству. Подлинный богословский смысл формул $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma, \ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma \ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta} \ \eta \ \kappa\alpha\theta' \ \upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ и единение $\acute{\epsilon}\kappa \ \delta\upsilon\omicron \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$, которые различаются по соединении $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha \ \mu\acute{o}\nu\omega\nu$ (единая природа, единение природное и ипостасное, единение в двух природах, которые различаются по соединении только в теории. — *Ред.*), — все эти *богословские* устои кирилловской христологии могут вести только к монофизитству того или иного типа, и однако сам св. Кирилл не был монофизитом. Он умел быть богословски непоследовательным и вмещать в свое учение то, что не вмещалось в его богословие (кончая антиохийской формулой 433 г.). Напротив, Евтихий, хотя сам, по-видимому, вовсе не был богословом, проявил доктринальную последовательность в монистической тенденции кирилловской христологии. Главное утверждение Евтихия, которому он остался верен и перед судом Константинопольского собора архиеп. Флавиана, было таково: «Господь наш состоял из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую едино естество»¹ ($\mu\acute{\iota}\alpha\nu \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) (что сделалось впоследствии *communis opinio* (общее мнение. — *Ред.*) монофизитства и чему, несомненно, благоприятствовал общий смысл Ефесского Кирилловского собора с его благосклонным принятием XII глав св. Кирилла). Поэтому, когда от Евтихия собор потребовал анафематствования этого мнения, то он не без основания возразил, что он опасается при этом анафематствовать св. отцов и, в частности, свв. Афанасия и Кирилла.² Он был осужден за несогласие с «истинными догматами». В изложении своего учения архим. Евтихий проявил большую сумбурность и неясность мысли в вопросах о Боговоплощении, причем утверждал, что во Христе совершенный Бог соединился с совершенным человеком, а в то же время полагал, что тело Господа, хотя и единосущное Деве Марии, нам не еди-

¹ Деяния Вселенских соборов. III, 287; *Mansi*. VI, 784.

² «Я читал блаженного Кирилла, св. отцов и св. Афанасия: они признавали два естества прежде соединения, а после соединения и воплощения они признавали уже не два, а одно» (Деяния Вселенских соборов. III, 289).

носушно («тело Бога не есть тело человека, но человеческое»)¹. Не приближается ли и это к кирилловскому «усвоению свойств» человеческих, но без особой человеческой «ипостаси»-природы?

Доктрина Евтихия оказалась только симптомом, показывавшим, насколько стрелка догматического компаса уже отклонилась в сторону св. Кирилла, и даже далеко за него. Она требовала направления от тезиса к антитезису, от монистического александрийства в сторону дифизитства. Это и было уже намечено деянием флавиановского Константинопольского собора, осудившего учение Евтихия. На это последовала бурная реакция воинствующего монофизитского александрийства в образе Диоскора и его «Разбойничьего» собора, и ответом на это действие и явилось догматическое послание папы Льва Великого, адресованное архиеп. Флавиану² и даже не прочитанное на Диоскоровом соборе, но получившее руководственное значение на соборе Халкидонском.

Это удивительное послание (Ер. 28), блещущее, прежде всего, классическим стилем, антитетикой, лапидарными формулами, представляет собой славу Римского престола, занимаемого тогда великим папой, и в некотором смысле обозначает поворотный пункт в развитии догмы на пути к Халкидону. Здесь дана та православная формула двойства природ при единстве ипостаси, которая легла в основу Халкидонского определения. Догматическая доктрина послания в нем не доказывается и даже не развивается, но декретируется как развитие Римского символа. Тот, кто ожидает здесь обрести синтетический исход из христологической диалектики, в смысле преодоления ее антитетики, в действительности этого не найдет, потому что папа Лев в своем послании остается

¹ Деяния Вселенских соборов. III, 322.

² *S-ti Leonis Magni* Ер. XXVIII (Lectis dilectionis tuae) // *Migne*. PL. T. 54. Евтихий здесь осуждается за то, что, исповедуя две природы во Христе до воплощения, после воплощения он утверждает *natura in eo singularis* (природа в ее единстве. — *Ред.*) (Сар. VI, 777), но ведь это же есть аполлинариевская формула, воспринятая св. Кириллом, о единой природе Воплотившегося. В таком же смысле учение Евтихия излагается и архиеп. Флавианом в письме к папе Льву Великому: *Ibid.* Ер. XXVI. Col. 745.

вообще *вне* богословия с его диалектикой, по крайней мере, восточного, и его послание хотя и отражает влияние западной традиции (Тертуллиан, Новациан, Августин), но не знаменует собой движения богословской мысли с его проблематикой (как это согласно признается историками разных направлений)¹. *Богословского* синтеза здесь нет, и доктринальное определение отыскивается осязательно, *религиозной* очевидностью, которая не стала еще очевидностью мыслительной, богословской. Отсюда проистекают его неясности и неточности.

Центральным аргументом, как и следует ожидать при таком положении, является сотериологический: «Не полезно для спасения и равно опасно признавать Господа Иисуса Христа или только Богом без человека, или только человеком без Бога» (Сар. V), «от нашего у Него меньшее Отца человечество, от Отца у Него равное с Отцом Божество» (Сар. IV). «Для воздаяния должного нашему состоянию природа неповреждаемая соединилась с природой, доступной страданию, и, что требовалось для нашего спасения, один и тот же посредник между Богом и человеком, человек Иисус Христос, и умереть мог в одном (*ex ipso*) и не мог умереть в другом (*ex altero*). Итак, в целостной и совершенной природе истинного человека родился Бог, весь в Своем (*totus in suo*), весь в нашем... Он воспринял образ раба без скверны греха, возвышая человеческое, не умаляя Божеского» (Сар. III). Это соединение совершилось «с сохранением свойств той и другой природы и сущности»² (Сар. III), однако, при «единстве лиц (*personae*), мыслимого в той и другой природе» (Сар. V), именно «лица Бога и человека (*Dei et hominis una persona*)» (Сар. IV), и при несмещении естеств: «В Нем нераздельно пребывает свойство Божеской и человеческой природы»³.

¹ В этом согласны и протестанты: Дорнер, Гарнак, Лоофс, Зееберг, — и католики: Тиксерон, Батифоль, Мишель и др.

² *Utriusque naturae et substantiae* (двойственность природы и субстанции. — *Ред.*), — видимо, здесь просто плеоназм.

³ Историки справедливо указывают близость этих мыслей о нераздельности и неслиянности двух природ во Христе к учению Тертуллиана, развиваемому им в борьбе с монархианами: *Adversus Praxeam*, cap. XXII:

Обе природы часто выступают в послании с характерным обозначением: *ῥογμα-μορφή*, образ, в явном соответствии *Флп. 2, 6–7*: «Тот, кто пребывая в образе Бога, создал человека, Он же самый в образе раба соделался человеком». «Он воспринял образ раба без скверны греха, возвышая человеческое, умаляя Божеское» (Сар. III). «Та и другая форма действует в общении с другой так, как ей свойственно» (*agit (ἐνεργεῖ) utraque forma (μορφή) cum alterius communiōne quod proprium est*) (Сар. IV).

«Слово производит то, что свойственно Слову, и плоть выполняет то, что свойственно плоти». «Одно блистает чудесами, другое подвергается унижениям... но один и тот же есть истинный Сын Божий» (Сар. IV), Бог, поскольку (*per id*) является Сыном Божиим, Которым вся быша, а человек, поскольку Слово стало плотью, родившись от него, быв под законом (*Гал. 4, 4*). «Нет ни малейшей неправды в этом единении, насколько совместно (*invisem*) существует и смирение человека, и величие Божества». «Иное в Нем является источником общего тому и другому унижения, и иное — общей тому и другому славы» (Сар. IV).

Послание не дает определения основных понятий *persona* и *natura* (каковые в греческом переводе *πρόσωπον* — *φύσις* звучать несколько иначе, чем в латинском подлиннике). Замена или пояснение *natura* через *ῥογμα* отнюдь не содействует ясности. Текст ап. Павла *Флп. 2, 6–7*, об унижении Христа, строго говоря, не содержит в себе христологии, он говорит только об *образе* этого унижения «в подобии человеческого» (*ἐν σχήματι*) для Христа, как образе послушания. Поэтому тем, что св. Лев пользуется этим понятием для определения природ, он отнюдь не вносит ясности (и даже не устраняет и докетической интерпретации, несмотря на все заверения об истинности этого соединения). Напрашивается на сопоставление доктрина папы Льва Великого о двух формах во Христе с аналогичной, нам уже известной, доктриной Нестория-Гераклида (см. выше), который недаром свидетельствовал о

videmus duplicem statum, non confusum, sed coniuncium, in una persona («Против Праксея, гл. 22: Увидим в одной личности двойное состояние, нераздельное и неслиянное». — *Ред.*).

своем согласии с посланием папы Льва. Для Нестория-Гераклида эта идея была ключом к уразумению того, как из двух природ-форм возникает *πρόσωπον* единения, отличное и вместе тождественное с обоими *πρόσωπον* природными. Нужно сказать вообще, что Антиохийская школа во *всех* своих представителях никогда не отвергала единства лица Христа, Сына Божия, и сама всегда отрицалась двойства сынов и лиц во Христе, которое им приписывалось противниками в качестве единственно возможного и потому необходимого вывода из их богословия, но сами они этого вывода не делали. Теория Антиохийской школы о двух ипостасях, свойственных двум конкретным, истинным природам, по своему заданию была лишь попыткой понять, *как* могут соединиться в *одной* ипостаси *две* природы, причем эти две природные ипостаси соединялись до полного отождествления в ипостаси единства. Можно находить, что эта теория не в состоянии показать и доказать этого отождествления двух лиц в одном, и потому фактически оставляет двойство лиц непреодоленным, но интенция ее не в этом, а в том, чтобы понять, *как* может единое лицо соединить две природы, или как оно из них возникает. Согласно этой интенции, антиохийская доктрина есть теория не двойства лиц, которые суть только как бы слагаемые, но единства их или суммы, причем аналогичная проблема совершенно отсутствует в христологии св. Кирилла, и это есть ее несомненная слабость, ведущая к односторонности монофизитства. Теперь, что же мы имеем у папы Льва, который в блестящей антитетике воспроизводит учение о двух природах во Христе со всей силой, увенчивая их единым лицом — *persona*? Имеется ли у него какое-либо богословское учение об этом, что означает это единство лица при двойстве природ, которое религиозно вытекает у него из соображений сотериологических?¹ Папа Лев I стоял *вне* напряженного богословского творчества в области христологии,

¹ *Quia unum harum sine alio receptum non proderat ad salutem, et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse* («Поскольку одно, без другого взятое, не дает спасения, и одинаково было бы губительно, если бы верили,

которое было присуще греческому Востоку, он, с известной богословской наивностью, в массивных религиозных образах излагая свою доктрину, разрубал Гордиев узел христологии. Что же в ней представляет собой это единство лица, при двух природах? Об этом мы можем лишь косвенно заключить на основании анализа послания. Прежде всего, следует отметить наличие определений, которые звучат антиохийски (в частности, гераклидовски).¹ Далее мы имеем ряд сопоставлений того, что свойственно Божеству и человечеству во Христе, которое воспроизводит антиохийскую доктрину скорее в ее изначальном, нежели позднейшем виде. На одной стороне, человечества, стоит рождение плотью, «алкать, жаждать, утомляться и спать», «плакать от чувства жалости по умершем друге», «висеть на древе», а Божеству свойственно совершать чудеса.² Намечаются два параллельные ряда, которые между собой смыкаются в единстве жизни Богочеловека: «Хотя в Господе Иисусе Христе одно лицо Бога и человека (*Dei et hominis*)»,³ однако иное

что Господь Иисус Христос или Бог без человека, или только человек без Бога». — *Ред.*) (Сар. V).

¹ Сар. V: *propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam* (Гл. 5: «благодаря умпостигаемому единству личностей той и другой природы») и далее: *ut agnosceretur in eo proprietates divinae humanaeque naturae individua permanere et ita sciremus, Verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei Filii confiteremur et carnem* (и чтобы не было неизвестным, что в нем сохраняются неразделенными свойства Божественной и человеческой природы, а также, что Слово есть не то же, что плоть, и чтобы мы не признавали за одно Сына Божия и плоть. — *Ред.*). Это понятие *persona* (личность. — *Ред.*) вполне мирится с доктриной Нестория Гераклида (которая, конечно, отличается от «несторианства»).

² Это различие того, что в чуде принадлежит Богу и что человеку, приводит к какому-то чередованию, а через то и смешению природ, и не представляет собой блестящей страницы в богословствовании папы Льва.

³ Проф. Болотов (Указ. соч. С. 269) переводит: «Богочеловека», но это есть уже богословская интерпретация, именно понятия Богочеловека у папы Льва и не получается.

(*aliud*) в Нем является источником общего тому и другому уничтожения, и иное общей тому и другому славы», причем различие природ простирается даже в область личного самосознания и по-антиохийски двойит единое лицо: «Не одной и той же *природе* свойственно говорить: “Я и Отец одно” и говорить: “Отец Мой больше Меня”» (Сар. IV). Выходит, что каждая природа говорит здесь от своего собственного «я», хотя оба эти «я» как-то соединяются в единое «Я». Подобным же образом звучит и следующее место: «От нашего (в Нем естества) у Него меньшее Отца человечество, от Отца у Него равное с Отцом Божество». Что же именно означает собой *una persona* и как она соединяет в себе две природы, это и после догматического послания папы Льва остается неизвестным. *Богословского* движения мысли оно, во всяком случае, не означает, хотя и знаменует собой важный шаг на пути церковного догматизирования. Формула папы Льва, подобно антиохийской формуле, которая была еще более неточна, оказалась нужным, можно сказать, благодатным соглашением, в котором могли укрыться, истолковывая ее по-своему, обе стороны: и подлинный дифитизм классического антиохийства, и монизм последователей св. Кирилла, хотя все-таки оно означает победу тенденций антиохийского богословия, а потому и вызвало в дальнейшем реакцию ревнителей монизма, выразившуюся в движении монофизитства.

б) Халкидонское определение

Оно является тем *синтетическим* исходом из диалектической анти-тететики, которую мы имеем в христологии антиохийства и александрийства. Оно говорит обоим в известном смысле *и да, и нет*, возводя их к высшему единству. В этом смысле Халкидонская формула содержит догматический *синтез*, существенно подготовленный всем предшествующим развитием христологии и представляющий высшее достижение догматического сознания в области христологии, причем III и V Вселенские соборы являются по смыслу своему к нему *prolegomena* и *epilegomena*, род исторического предисловия и послесловия. Соотносительно к Халкидонскому определению они могут быть церковно оцениваемы

не самостоятельно, а только в общем с ним контексте, как триединый собор. Однако вот что необходимо иметь в виду: имея силу богодохновенного, *догматического*, определения, Халкидонская формула отнюдь не является, соответственно своему содержанию, *богословским* достижением. Напротив, оказавшись богословски упредившей свое (а до известной степени даже и наше) время, она осталась в богословской мысли невыясненной и нереализованной — скорее схемой, нежели доктриной.¹ Об этом лучше всего свидетельствует и сама внешняя история IV Вселенского собора. В ней мы имеем (хотя, может быть, и в меньшей степени, чем в истории III и V соборов) влияние внешних и случайных причин, светской власти и иерархических соревнований. Собор был задуман как реакция против раннего монофизитства, стилизованного в образе евтихианства. Однако часть его членов (в том числе и бывшие участники Диоскорова собора, всего за два года перед тем оправдавшего Евтихия) были приверженцами александрийской христологии, которая определяла себя по св. Кириллу, в отталкивании не только от стилизованного (и в таком виде, может быть, вообще никогда в истории не существовавшего) «несторианства», но и от всего антиохийского богословия вообще, также как и от дифизитского послания папы Льва Великого. Антиохийство же, получившее для себя авторитетного союзника в лице последнего, нашло для себя в это время поддержку и светской власти. Поэтому и определение явилось согласительной формулой, в которой оказались в несколько противоестественном соединении учение св. Кирилла и антиохийствующее послание папы Льва.² На

¹ Нельзя не согласиться с Seeberg'ом, который говорит: «Das Problem der Christologie hat das Chalcedonense aufrecht erhalten, nicht hat es dasselbe gelöst. Man kann es einem Bauplan vergleichen, nicht dem Bau selbst («Христологическая проблема была халкидонцами правильно поставлена, но не была соответственно решена. Это можно сравнить с планом здания, но не с самим зданием». — *Ред.*)» (Loc. cit. 347). Конечно, эти слова могут относиться лишь к богословской доктрине, а не к самой формуле.

² По прочтении послания св. Кирилла епископы иллирийские воскликнули: «Мы веруем, как Кирилл! Вечная память Кириллу!» «Мы веруем,

соборе были прочитаны два послания св. Кирилла, одно к Несторию (однако *без* анафематизмов), которое типично для св. Кирилла в том отношении, что он свой александрийский монизм излагает не в положительных тезисах, но в ряде отрицаний, логически из него следующих или, по крайней мере, возможных выводов. Поэтому оно при величайшей богословской неточности в силу этого отрицательного характера остается на средней линии православного богословствования и в этом отношении отличается от послания с анафематизмами, в котором выявляются особенности собственного богословия св. Кирилла и которое было торжественно прочитано на Ефесском соборе.¹ В Халкидоне же это последнее было заменено прочтением послания к архиеп. Иоанну

как Кирилл, мы так уверовали, так веруем». Восточные же епископы прибавили: «Флавиан (как известно, определенный антиохиец) так веровал. Флавиан защищал это». Епископы же восточные воскликнули: «Лев так верует» (Деяния Вселенских соборов. III, 227). А после прочтения послания св. Льва все согласно исповедовали веру Льва, прибавляя: «Через Льва говорит Петр, апостолы так учили, Лев истинно и богоблаженно учит, так же учил Кирилл. Лев и Кирилл учат единогласно». Конечно, это согласие св. Кирилла и св. Льва представляет собой халкидонскую «стилилизацию». На это отсутствие единогласия между св. Кириллом и св. Львом указывает и Болотов: чтобы определить, в чем «Лев расходится с Кириллом, нужно было бы пересмотреть всю догматическую деятельность Кирилла, и тогда открылось бы, что не всякая строка из сочинений Кирилла должна быть принимаема Церковью к сведению, а тем более к догматическому руководству... Св. Кирилл в полемике с Несторием дошел до крайностей... Так, он не желал позволить Несторию разделить евангельских изречений на смиренные и высокие и отнесение первых к человечеству Христа, а последних — к Божеству Его, тогда как сам в послании к восточным признает такое разделение» (Указ. соч. С. 288–289).

¹ Отсюда заключение протестантских историков (Леофса, Зееберга и др.), что «die vierte ökumenische Synode die dritte geradezu annulliert. Nicht hat die Wirkungen Cyrills in der Geschichte so stark paralysiert, als das Konzil in Chalcedon, obwohl es ihn pries und Nestorius vedammte (IV Вселенский собор практически аннулировал третий. Ничто так жестко не парализовало влия-

Антиохийскому, включавшего в себя согласительную формулу 433 г., для св. Кирилла отнюдь не типичную. Таким образом, св. Кирилл в Халкидоне был представлен усиленно антиохийствующим, хотя почитание его имени и имело значение для одобрения александрийствующих. Основное догматическое определение св. Кирилла, «единение природное», было молчаливо отвергнуто в Халкидоне, а его же формула «ипостасного единения» была истолкована в прямо противоположном смысле — единения не природного, но в одном лице.¹ Молчаливо была отвергнута и формула св. Кирилла: «Две природы *до* единения и одна *после*»,² и даже «единения *из* двух природ», замененное единением в двух природах.

ние св. Кирилла в истории, как Халкидонский собор, хотя он и прославил Кирилла, и анафематствовал Нестория. — *Ред.*)» (*Seeberg. Loc. cit. 246*).

¹ На это обращает внимание *Loofs*, см.: *Nestorius and his place in history. 1914. P. 94, n. 1.* Выражение *ἐν κατὰ σύνθεσιν* (по сложению. — *Ред.*), истолкованное не как природное, но личное единство, сделало кирилловскую *epistola dogmatica*, где встречается это выражение (*Migne. PG. T. 76. Col. 48 B*), приемлемой для Феодорита; последний был признан на соборе православным после анафематствований Нестория, но без отречения от контр-анафематизмов против св. Кирилла. Напротив, V собор, который представляет собой новую реакцию в сторону св. Кирилла, их-то и анафематствовал. В частности, он, хотя и не восстановил в прежнем смысле *ἕνωσις φυσικῆ* (природное единство. — *Ред.*) св. Кирилла, но истолковал его как *κατὰ σύνθεσιν* (по сложению), см.: *Anath. IV (Denzinger, 91)*.

² Эта формула св. Кирилла в Халкидоне была приравнена к евтихианской, на основании чего Диоскор, который в данном случае был лишь верным последователем христологии св. Кирилла и, конечно, отнюдь не был евтихианином, был за такового объявлен. «Сановники сказали: Диоскор говорил: “из двух естеств” принимаю, но “два” не принимаю. А папа Лев говорит, что во Христе два естества... Итак, кому следуете: Льву или Диоскору? Епископы воскликнули: “как Лев, так (и мы) веруем. Противоречащие — евтихианисты”» (Деяния Вселенских соборов. IV, 101). (К слову сказать, что изложение вины Евтихия у папы Льва содержит в себе эту же кирилловскую формулу: «Исповедую Господа нашего Иисуса Христа преже-

Однако эта победа западного и антиохийского богословия не была делом согласия,¹ — напротив, мнения были разделены, и если одни становились под знамя послания св. Льва, то другие думали укрыться от него под защиту кирилловского авторитета, и чаша весов была окончательно склонена лишь вмешательством представителей светской власти. Об этом свидетельствует сама история собора. Прежде всего, послание св. Льва, несмотря на огромный его авторитет, поддержанный и светской властью, отнюдь не устраняло всех догматических сомнений и недоумений о его православии, даже со стороны зависящих церковно от Рима епископов иллирийских, а также и палестинских, причем ими были указаны как раз наиболее уязвимые по двусмысленности своей тексты послания, в частности, и знаменитое *agit utraque forma* (действует посредством двух форм. — *Ред.*).² Однако эта попытка догматическо-

де соединения из двух естеств, а после соединения — одно естество», — послание Халкидонского собора к императорам, см.: Деяния Вселенских соборов. III, 667.) Диоскор же заявлял: «Я могу доказать из Афанасия, Григория [Богослова] и Кирилла, что после единения должно говорить об одной воплотившейся природе Логоса. Я буду отвергнут с отцами, но я защищаю веру отцов и не уступлю ни в одном пункте» (*Mansi. VI, 683*). При этом он отрицал и слияние, и смешение, и разделение.

¹ Гарнак (*Loc. cit. 291*) даже утверждает, что значительное большинство епископов держалось образа мыслей Кирилла и Диоскора, но, конечно, подобная оценка может быть только приблизительной.

² «Та и другая форма действует в общении с другой, как каждой свойственно: Слово, как свойственно Слову, плоть, как свойственно плоти». — Второй текст: «Для нашего спасения требовалось, чтобы один и тот же посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, и умереть мог по одной стороне, и умереть не мог по другой стороне». И, наконец, третий текст: «Ибо хотя в Господе Иисусе Христе одно лицо, Богочеловеческое, однако иное в Нем служит источником общего тому и другому уничижения, и иное источником общего тому и другому славе». Напротив, кирилловские послания в их недоговоренности и догматическом *clair-obscur* сомнений не вызывали и являлись нормой православия, и было даже предложение одного епископа (Аттика) сличить послание папы

го обсуждения по существу была устранена в самом начале предусмотрительностью архонтов и более не возобновлялась. Далее, следует помнить, что инициатива составления *нового* догматического определения принадлежала светской власти, а не отцам собора, которые сначала противились тому, предпочитая остаться при прежних, приняв к руководству послания св. Кирилла, восполненные посланием папы Льва в приспособительном к ним истолковании. После того как настойчивость архонтов восторжествовала, особой комиссией епископов был составлен проект определения (не сохранившийся), в котором александрийское течение нашло для себя выражение в формуле $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ (из двух природ), и на этой почве возникло разногласие внутри собора, которое было приглушено лишь ультимативным требованием императора Маркиана достигнуть соглашения через посредство согласительной комиссии, с угрозой в противном случае распустить настоящий собор. Тогда лишь был выработан комиссией 23-х при участии архонтов новый проект, который и был принят в качестве догматического определения собора.¹ Эта внешняя история Халкидонского определения достаточно свидетельствует, что происхождением своим оно не обязано *богословскому* умозрению (хотя и коренится, конечно, по существу, в богословии эпохи), но скорее практической необходимости. Практический Рим, а не умозрительный Восток, вместе с Империей, непосредственно стимулировали это новое догматическое рождение, явившееся, действительно, как бы помимо воли и сознания участников (*List der Vernunft* (хитрость разума. — *Ред.*)). Это было, действительно, догматическое чудо, превышающее естественные силы и возможности догматического сознания эпохи, но именно поэтому оставшееся им не вмещенным и не восприня-

Льва с 3-м посланием св. Кирилла против Нестория (с анафематизмами), хотя этому решительному уклону в сторону св. Кирилла и не дано было осуществиться.

¹ В существующем греческом его тексте также читается $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$, но это чтение теперь признается испорченным и должно быть исправлено на $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\sigma\upsilon\nu$ (в двух природах).

тым, как это явствует из истории дальнейших догматических движений. В этом смысле халкидонское $\mu\acute{\alpha}\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ —\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (единая ипостась — две природы. — *Ред.*) более всего подобно никейскому $\omicron\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ (единосущный. — *Ред.*), также упредившему свое время.

Является ли Халкидонская формула богословским ответом на диалектическую безысходность александрийско-антиохийской христологии, желанным *богословским синтезом*, или же только догматической формулой, схемой или темой для дальнейшего богословствования? Естественно, на этот вопрос ответ может быть дан лишь на основании его анализа.

Во вступлении указывается, что, избрав в качестве руководящих два читанные на соборе послания св. Кирилла и послание папы Льва, собор имеет в виду устранить заблуждения: разделение единого лица на двух сынов, признание Божества подлежащим страданию, допущение смешения или слияния природ, признание во Христе небесной природы, признание двух природ до соединения, а после соединения одной (причем последнее, единственное из всех, анафематствуется). Здесь перечисляются крайности, возможные для разных богословских направлений, хотя в действительности даже и не существовавшие, кроме последнего: это — стилизованные аполлинарианство, кириллианство, несторианство. Последнее же, анафематствованное, мнение собственно и содержит доктрину св. Кирилла, которую сделали своей потом монофизиты, — несмотря на руководящее значение обоих умеренных посланий св. Кирилла, острие здесь направлено и против его доктрины.

Далее идет основное определение, представляющее собой в самых существенных выражениях перифраз частью унионального исповедания 433 г. (из послания св. Кирилла к восточным), частью послания св. Льва (однако без характерных *agit utraque forma* и под.) и вообще имеет характер согласительной формулы между Востоком и Западом,¹ алек-

¹ Вот текст определения: «Последуя св. отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинного Бога

сандрийством и антиохийством, хотя перевес дается, безусловно, последнему. Это явствует не только из основной мысли о единой ипостаси при двух природах (с формулой $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\upsilon\circ\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$), но и основной неясности антиохийского богословия относительно значения единой ипостаси при двух природах: является ли она просто единой в смысле св. Кирилла или же сложной, возникающей из соединения двух природных ипостасей. Возможность такого понимания совершенно не исключена, например, следующим определением (взятым из послания папы Льва): «Соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство ($\acute{\iota}\delta\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma$) каждого естества и соединяется ($\sigma\upsilon\nu\tau\rho\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$) в единое лицо и одну ипостась». И, что особенно замечательно, эта же формула может быть истолкована и в смысле $\acute{\iota}\delta\acute{\iota}\omicron\upsilon\iota\eta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \rho\omicron\iota\omicron\tau\eta\tau\omega\nu$ св. Кирилла, с той, конечно, разницей, что $\acute{\upsilon}\rho\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$, у св. Кирилла равно $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, здесь равно $\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\nu$ (усвоение свойств, ипостась, природа, лицо. — *Ред.*). Понимание лица или личности, вообще не свойственное древности, и здесь остается совершенно неясным.¹

и истинного человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлично познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и в одну ипостась, не на два лица рассекаемого и разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного, Бога и Слова, Господа Иисуса Христа».

¹ В. В. Болотов так говорит об этом: «Нужно заметить, что отцы говорили языком своего времени, что личное самосознание в психологии (?) этой эпохи не стояло таким существенным определителем самостоятельности духовного бытия; что в $\acute{\upsilon}\rho\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ на первом плане стоит момент “бытия самого по себе”, “бытия для себя”, а не признак самосознания. Естественно, что отцы не предусматривали тех точек зрения, на которые

Халкидонский догмат, богословски являя собой сложнейшую теологию, религиозно имеет за собой очевидность сотериологическую, разлагается на ряд постулатов сотериологии: 1) необходимо для спасения человека через его приобщение Божественной жизни (обожение), чтобы во Христе «обитало Божество телесно», т. е. Божественное Лицо, *нераздельное* со Своей Божественной природой; 2) необходимо также, чтобы воспринято было полностью «совершенное» человеческое естество, без всяких ограничений; 3) поэтому необходимо, чтобы это не была какая-либо частная человеческая индивидуальность, которая есть вместе с тем и ограниченность, но 4) в то же время для полноты своей человечности оно не может оказаться без-ипостасным, поэтому 5) ипостась Логоса становится также и человеческой ипостасью. Таким образом, сотериологически постулируется двойство природ при единстве лица ипостаси.

Извне Халкидонский догмат является как будто желанным синтезом из тезиса о единстве и антитезиса о двойстве Христа, обозначившихся в христологической диалектике, он говорит им обоим свое *да*. Однако этот догматический синтез *богословски* есть только рядоположение двух, по-прежнему между собой соперничающих, богословских идей, причем это соперничество обнаруживается уже на следующий день после Халкидонского собора. Исполнить его догматический приказ оказывается непосильно — не за страх, а за совесть — тем, кто еще про-

прежде всего становится современный мыслитель. Отцы лишь начертали те основы, разъяснением которых с успехом занимались последующие полемисты и догматисты... Следовательно, не предвещая всех частностей, Халкидонский собор установил обязательную для всех основную точку зрения на лицо Богочеловека, устраняющую всякую догматическую конструкцию, которая повела бы к признанию двух сынов, двух ипостасей. И если мы “ипостась” в смысле самостоятельного духовного бытия понимаем как личность, как самосознающее “я”, то, следовательно, халкидонское определение обязывает нас рассматривать лицо Богочеловека как единое “я” с единым самосознанием» (История древней Церкви. IV, 293–294).

должал богословствовать. Та антиномия, которая содержится в догмате и внешне обозначается наличием в самой сердцевине четырех лишь отрицательных определений (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* (неслиянно, неизменно, неразрывно, нераздельно. — *Ред.*)), без всякой попытки положительного, представляет собой то острое, с которого непроизвольно соскальзывает мысль при попытке истолкования. Это догматическое чудо, каким безусловно является Халкидонское определение, если рассматривать его естественное возникновение, является внешним компромиссом, механическим соединением двух несродных и взаимно враждующих концепций, которые неожиданно и чудесно вместо механического дали химическое соединение, образовали догматический кристалл. Но не нужно обманывать себя мыслью, будто бы Халкидонский догмат в пору своего возникновения был богословски оправдан и даже вполне осознан. Вернее, он был извне и до известной степени насильственно навязан собору, но в этом сцеплении событий явилась рука Божия, веяние Св. Духа, Который дышит, где хочет, и никто не знает, откуда Он приходит. Халкидонский догмат есть не только норма вероучения, по которой должно себя мерить церковное сознание, но он дан человеческой мысли и как высшая и предельная проблема богословского и философского постижения. Ошибочно думать, что александрийство или антиохийство, богословские школы этой эпохи, с ее изумительной догматической одаренностью, но и неизбежной исторической ограниченностью, подготовили и исчерпали в своем истолковании этот догмат. Вернее сказать, они явились для него только поводом, выразили только первые предчувствия о его значении в теологии, антропологии, теоантропологии. Провидению было угодно, чтобы догмат этот возник не из богословия, но как бы *над* богословием — хотя и *для* него, — как религиозный символ (или некий догматический «миф») для всех веков, и он принадлежит нашему времени не меньше, чем времени своего возникновения, следует даже сказать, что и больше. Хочется думать, что именно наше время призвано — в своем стремлении к богословскому синтезу — исторически являться халкидонской эпохой, оно призвано к новому религиозному и богословскому раскрытию и овладению этим

даром церковным. Исторические судьбы этого догмата для своей эпохи оказались своеобразны в том отношении, что он ее одновременно и заканчивает, и опережает. С Халкидонским собором исчерпывается расцвет христологического богословия, который был связан с александрийством и антиохийством в их противопоставлении. Первое продолжает свое существование в монофизитском эпигонстве, второе же просто сходит на нет после халкидонской победы. Но эта победа, *чудо* Халкидонского догмата, *богословски* настолько упредила свое время, что принятие его вместо мира в Церкви приносит новую бурю. Самое замечательное здесь есть то, что реакция против Халкидонского догмата — разные виды монофизитства — питается не столько еретическим его неприятием, сколько догматическим или даже терминологическим недоразумением.¹ С одной стороны, в монофизитских кругах по старому (еще по кирилловской традиции) отождествляли термины «природа», «ипостась» и «лицо», и поэтому Халкидонская формула чисто терминологически им представлялась абракадаброй; с другой стороны, по существу, они считали ее несторианской, и боролись против нее во имя православия, выраженного в кирилловских формулах. Эта реакция в сторону кирилловского богословия, выправляющая богословское сознание от возможных несторианских недоразумений, получила удовлетворение на V [Вселенском] соборе императора Юстиниана в символическом осуждении «трех глав» с несколько измененным изложением Халкидонской доктрины в сторону кирилловского богословия (конечно, не в существенном).² Многообразный спектр монофизитского богословия (см. у

¹ Ср. особенно: *Lebon*. Le monophysisme séverien. Louvain, 1909; *Jugie*. Monophysisme / / Dict. de théol. cath. Fasc. 87–88. Paris, 1929.

² Хотя ἕνωσις φυσική (природное единство. — *Ред.*) кирилловских анафематизмов здесь и не была восстановлена, но ипостасное соединение было истолковано в 4-м анафематизме с наклоном к кирилловскому природному соединению. Собор исповедует: «Соединение Бога Слова с плотью, одушевленной, разумной и мыслящей душой, произошло по сложению, т. е. (!) ипостасно (κατὰ σύνθεσιν ἢ γοὺν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι = secundum compositionem sive sec. substantiam), как учили св. отцы» (*Denzinger*, 91, n. 216).

Lebon'a) изобилует тонкими богословскими мыслями, наряду с грубыми уклонениями в сторону еретического монофизитства, но оно не выявляет новых диалектических моментов в основной христологической проблематике, хотя и представляет собой интересный материал для историка догмы.

в) Учение Леонтия Византийского о во-ипостасировании

В проблематике христологии заслуживает внимания писатель VI в., может быть, менее творческий, чем корифей монофизитства, но выявивший в своих сочинениях богословскую проблему халкидонского догматического синтеза, а именно об *ипостасном единении* двух природ. Мы имеем в виду полемиста VI в. Леонтия Византийского-Иерусалимского — личность, исторически не вполне ясную в биографическом смысле. Он ведет полемику с обоими уклонами от Халкидонского догмата — как с несторианством, к которому он сам некогда приближался, так и с монофизитством, причем сам он в изложении халкидонского учения обнаруживает тенденцию в сторону кирилловского богословия и является в этом смысле одним из предвестников V собора.¹ Леонтий Византийский принадлежит (вместе с Боэцием на Западе и св. Иоанном Дамаскиным на Востоке) к родоначальникам схоластического богосло-

Этот неясный термин «соединение по сложению, что значит по ипостаси» (Ibid.) не имел влияния в дальнейшем богословии (разве только в отдельных определениях у Леонтия Византийского и у св. Иоанна Дамаскина) и дает словесное удовлетворение кирилловствующему монофизитству.

¹ Исследование относительно подлинности сочинений Леонтия Византийского (*Migne. PG. T. 86, 1–2*) было произведено *Loofs*'ом. *Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887*. Кроме истории догмы (Гарнак, Лоофс, Зееберг, Тиксерон, Шване), ср. монографии: *Junglas. Leontius von Byzanz. Paderborn, 1908; Rügammer. Leontius von Byzanz. Würzburg, 1894; Ermoni. De L. V. et de eius doctrina christologica. Paris, 1895. Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский, его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916.

вия, которое школьными определениями пытается исчерпать и преодолеть догматические трудности. Однако, в то же время, потребности последовательного, самоотчетного мышления (предвосхищающего будущей критики) ведут его к уточнению и расчленению проблем. Здесь мы дышим уже иным воздухом, нежели в первоначальных стихийных порывах святоотеческого богословия. Преемственность и зависимость богословия от античной философии (и прежде всего от Аристотеля) проявляются у Леонтия Византийского даже с большей ясностью, нежели это можно наблюдать у разных представителей святоотеческого богословия. Речь идет у Леонтия Византийского более всего о том, как уразуметь и выразить в понятиях единение двух природ в одной ипостаси без того, чтобы не впасть в одноприродность монофизитства или же двуипостасность несторианства. На этот вопрос Леонтий Византийский и отвечает своей теорией *во-ипостасности* (*ἐνυποστάσια*), которая по его философско-богословскому замыслу представляет собой — в общем смысле — восполнение или уточнение соответствующего учения о категориях, применительно же к христологии ищет найти исход из трудностей Халкидонского определения.

Леонтий Византийский исходит из аристотелевского различения *сущности* и *ипостаси*, воспринятого еще каппадокийцами.¹ Сущность (*οὐσία*) определяется как бытие чего-либо,² и к ней относится все, чему принадлежит общее имя сущности или определение ее, сколь бы ни многочисленны были различия сущностей. «Мы говорим о наличии сущности и Бога, и ангела, и человека, и животного, и растения» (абстрактно-формальный и притом физический, а не метафизический характер этой категории лучше всего свидетельствуется этим сопоставлением в один ряд субстанции Бога, ангела, человека, животного и т. д.). Следующую ступень в конкретности занимает род (*γένος*), а еще следующую — вид

¹ Ср. мои «Главы о троичности», экскурс: учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Православная мысль. № 1.

² *Leontius. Adversus argumenta Severi* // *Migne. PG. T. 86. Col. 1921 C.*

(εἶδος), которые имеют свои родовые и видовые признаки.¹ Конкретное бытие принадлежит *ипостаси*, которая также отличается своими собственными признаками, обычно называемыми Леонтием Византийским, вслед за Аристотелем, акциденциями (συμβεβηκότα) (хотя он и различает в них неотделимые и отделимые). Ипостась вообще соотносительна с усией или сущностью (или природой). «Природа — φύσις — соответствует по значению бытию, ипостась же *частному* (самобытному) (καθ' ἑαυτὸν) бытию, первая значит *вид*, вторая же содержит специфический признак (ἴδιον) общего. И кратко сказать: к *одной* природе собственно относятся единосущные (вещи), о которых говорится в общих понятиях; определение же ипостаси содержит по природе тождественное, *по числу* же различающееся или состоящее из разных природ».²

Характерными синонимами для понятия *ипостаси* у Леонтия Византийского является лицо — πρόσωπον и индивид — ἄτομον (Col. 1305 C). Из этого видно, что понятие ипостаси для Леонтия Византийского во все не означает духовного бытия, личности, но есть, как и у Аристотеля, формально-логическая, абстрактная категория *индивидуального* бытия вообще, и в этом смысле совпадает с аристотелевским же различием *первой* и *второй* сущности, т. е. конкретного бытия, которому и принадлежит подлинное существование, и абстрагированного общего, природы, существующей не в себе, но лишь в индивидах.³

¹ «Одинаково причастны сущности (усии) и животное, и телесное и бестелесное, и разумное, и неразумное, и притом не более или менее, но одинаково и вообще, и, собственно говоря, по определению» (Ibid.).

² *Leontius. Contra Nest. et Eutych.* / Ibid. Col. 1280 A. «Характер ипостаси заключает в себе понятие акциденции, будут ли они отделимыми или неотделимыми. Ипостась характеризуется фигурой, цветом, величиной, временем, местом, родителями, образом жизни и всем, что к этому относится. Свойства природы принадлежат тому, что относится к самой сущности, а свойства ипостаси принадлежат тому, с чем она вступила в единение или связь» (Adv. argum. / Ibid. Severi. Col. 1485 B). «Ипостаси суть природы, с признаками» (Adv. Nestor. / Ibid. Col. 1485 B).

³ Ср.: *Loofs*. Op. cit. S. 68. Отсюда проистекают новые соотношения между понятиями природы и ипостаси: «Не одно и то же ипостась и во-

Если понятие ипостаси совпадает у Леонтия Византийского с конкретным бытием, т. е. реальностью, то такое совпадение совсем не означает духовного бытия, или же личного начала: τό τινοϛ или καθ' ἑαυτὸν (некто или нечто самобытное. — *Ред.*) в общем смысле отнюдь этого в себе не содержит, «лицо» есть лишь один из *видов* ипостасного бытия и остается у Леонтия Византийского в такой же мере неопределенным, как и у его предшественников. Поэтому и он в вопросе о личности и личном духе остается на почве античности с характерным для нее отсутствием этой проблемы, и это тем более поразительно, что понятие ипостаси является для Леонтия Византийского в его христологии центральным.

Из аристотелевской предпосылки о реальности одного лишь ипостасного бытия Леонтий Византийский делает основное заключение, которое для него (как и для антиохийства) является родом аксиомы: природа не бывает вне-ипостасна, οὐκ ἔστι φύσις ἀνύποστατος (1280 A). Ипостасность становится синонимом реальности (здесь проявляется антиплатоническая тенденция аристотелизма).¹ Однако Леонтий Византийский усматривает, наряду с простым единоипостасным или единосущным бытием, еще особый род *сложного* бытия, устанавливаемого путем соединения природ. При этом возможно, что соединяются две (или более) субстанции, которые существуют хотя и не само-ипостасно, однако и не без-ипостасно, но именно *во-ипостасно* (ἐνυπόστασις).² Согласно этой

ипостасное (ἐνυπόστατον), также как различна сущность и во-сущностное (ἐνούσιον). Ипостась означает кого-то (τόν τινα), во-ипостасное же — сущность; ипостась определяет, что оно, не будучи акциденцией, имеет бытие в другом, а не в себе самом усматривается» (Contra Nest. et Eutych. / Ibid. Col. 1278 D).

¹ Такой антиплатонический смысл этой онтологической аксиомы Леонтия Византийского справедливо отмечен у *Schlossman S. Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Denken*. 1906. S. 82. Отсюда следует, насколько трудно изображать Леонтия и платоником, как иногда делается, несмотря на весь его философский эклектизм.

² Примером такой во-ипостасности в глазах Леонтия Византийского является человек, имеющий одну общую ипостась (какую же?), но состоя-

мысли, совокупность известных свойств, присущих данной природе, хотя и без-ипостасной, вступает в во-ипостасное соединение с другой природой уже *не* в качестве отдельных свойств или акциденций, но сохраняя, так сказать, свое собственное природное лицо, пребывая не свойствами лишь (или природностью), но природой. Леонтий Византийский хочет таким образом спасти бытие этой без-ипостасной природы, присоединив ее к другой ипостаси. Он приставляет к ней, так сказать, чужую голову, сохраняя ее собственное тело. Это именно и означает понятие *во-ипостасирования* в чужие ипостаси. Однако вся эта конструкция основана на *retitio principii* (круг в доказательстве. — *Ред.*), а именно на совершенно произвольном превращении совокупности *свойств*, без-природной и без-ипостасной, в особую «природу». На чем это может быть *логически* основано? Где тот критерий, которым это устанавливается? Его не только нет в распоряжении Леонтия Византийского, но все это построение совершенно несовместимо с ясной и последовательной (хотя, конечно, и недостаточной) схемой Аристотеля: есть вещи — ипостаси, имеющие бытие, или «первые сущности» (ипостаси), и есть природа вещей, которая устанавливается абстракцией от конкретного бытия, это — «вторая сущность». Очевидно, последняя, по Аристотелю, вовсе и не может получить какого-то вне-ипостасного признания, на основании которого она вошла бы *как природа* в *другое* ипостасное бытие. Здесь Леонтий Византийский поражается своей собственной аксиомой: нет природы без-(вне)ипостасной, иными словами, «природа» не может существовать как таковая, — как известный комплекс свойств, *независимо* от ипостасного своего воплощения; поэтому вместо природы можно говорить только об отдельных *свойствах* (ποιότητες), а не об их совокупности — природе. С точки зрения Аристотелевых категорий,

щий из двух сущностей — тела и души (этот пресловутый пример и здесь также невнятен и многомысленен, как и у других). Здесь же фигурирует и пресловутое сравнение раскаленного огнем железа, и еще лампада со светильней и огнем, факел, состоящий из дерева и огня, связка дров, дом из кирпичей, и т. д. (1304 BC).

можно признать многоединство в составе сложной ипостаси, например, множество отдельных людей составляет толпу или полк, но будет нелепостью допустить, что эти люди имеют без-ипостасную природу до соединения и во-ипостасировались в ипостась толпы или полка.¹

Если такое сомнение может быть высказано даже относительно общего *физического* понятия ипостаси, каковое мы только и знаем в античности, то еще большую силу оно получает, когда мы имеем дело с ипостасью в смысле человеческой личности: очевидно, что в пределах категорий Аристотеля не может быть *человека* вообще, но человеческая природа существует лишь в определенных индивидах (поэтому на почве аристотелизма и возникла ересь тритеитов). Понятие человечности как *всечеловеческой природы* определенно выводит за пределы учения Аристотеля в область христианского платонизма, в свете которого только и может быть в известном смысле принят логический примат человечества в сравнении с отдельными индивидами. Но этот переход выводит нас за пределы доктрины Леонтия Византийского. В пределах же этой последней понятие ἐνϋπόστασις есть противоречивое злоупотребление категориями Аристотеля, которое, как таковое, не пользуется нимало, несмотря на все то влияние, которое оно получило

¹ На этом основании те, кто видят эту непоследовательность, хотя и истолковывают учение об эн-ипостасировании на основании уже не аристотелевской, но неоплатонической философии. Так делает *Junglas*, для которого ясно, что доктрина Аристотеля (*Categ.* 8a, 17) совершенно не дает места для конструкции во-ипостасности. Но Порфирий признает, что одна усия может быть частью другой усии, не теряя себя и не изменяясь, что и применяет к телу и к душе. Напротив, *Rüggamner* (*Op. cit.* 168) считает существенным для учения Леонтия Византийского устанавливаемое им различие между ἰδική φύσις (определенное свойство, природа. — *Ред.*) и ипостасью (*Adv. Nest.* // *Ibid.* Col. 1548 D, 1549 AB). Заслуживает замечания, что св. Иоанн Дамаскин, в философии аристотелик, принимает учение Леонтия Византийского об эн-ипостасировании как не вызывающее никаких сомнений: Краткое изложение православной веры. Кн. III.

в дальнейшей схоластике.¹ Но помимо этих формально-логических сомнений в правильности понятия во-ипостасирования в иной ипостаси, могут быть предъявлены таковые и по содержанию, или по существу дела. Что такое есть по Аристотелю, как и по Леонтию Византийскому, ипостась, ее *principium individuationis* (принцип индивидуации. — *Ред.*)? Если оставить ничего не выражающее *καθ' ἑαυτὸν* Леонтия Византийского, которое есть во всяком случае лишь симптом или последствие ипостасного бытия, но не его основание, то *principium individuationis* есть определенный признак (*ἰδικόν*) или совокупность их, которые должны быть *присоединены* к природе с ее родовыми или видовыми признаками, их конкретизируя. Например: человек (природа), негр (вид), дядя Том (индивид); или: вода (природа) + температура ниже нуля = лед, и т. д. Это сложение свойств предполагает их известную соотносительность, но отнюдь не произвольное соединение, например: человек может быть ипостасирован как негр, но не может быть как рысь или горилла; разные человеческие индивиды могут войти в состав коллективной, сложной ипостаси: толпа, но коровы не могут сюда войти, а имеют лишь составить *стадо*, в которое не может войти человек. Одним словом, ипостасные признаки, которые составляют ипостась, конкретны и действительно индивидуальны, и они совершенно не поддаются абстрактному эн-ипостасированию чего угодно: нельзя голову козла насадить на оленя, и трагелафы существуют только в воображении, также как и абстрактное эн-ипостасирование вообще в действительности не существует.

¹ Поэтому новейший католический автор, желая понять и принять конструкцию Леонтия Византийского, вынужден признать, что «с'est ne point d'Aristote mais plutôt de Platon qu'il depend. C'est à Platon qu'il emprunte son anthropologie sur la modèlle de laquelle il construit sa christologie» («он зависит вовсе не от Аристотеля, но скорее от Платона. Именно у Платона он заимствует свою антропологию, по модели которой он строит свою христологию». — *Ред.*) (*Grumel V. / / Dict. de la théol. cath. IX, 1, 425*).

Но понятие *ἐνλόστασις* (самое выражение заимствовано у разных отцов предшествующей эпохи)¹ служит у Леонтия Византийского конструктивным средством при построении христологии как учения об ипостасном соединении двух природ, а вместе и полемическим оружием, которым он отражает «несторианскую» доктрину о двойстве ипостасей и монофизитскую о слиянии природ. В нем он находит и ответ на вопрос, оставшийся неотвеченным, а именно — богословское истолкование Халкидонского догмата, основание для своего рода халкидонского богословия.

Идею во-ипостасности, как среднего, или третьего, состояния между ипостасностью и без-ипостасностью, Леонтий Византийский применяет и к истолкованию Халкидонского догмата о двух природах, имеющих одну, Божественную, ипостась Логоса. Божеская природа предвечно Им ипостасируется, но и человеческая природа, хотя она и лишена своей собственной, человеческой, ипостаси, имеет для себя ипостась в том же Логосе, она в нее во-ипостасирована. Это во-ипостасирование человечества в Логосе дает «сложную (*σύνθετος*)» ипостась *Христа* в двух природах, причем «обе предсуществуют единению в Христе: в Божеской и общечеловеческой» (Col. 1801 В). Предсуществование человеческой природы Христа есть вообще один из темных и противоречивых пунктов в доктрине Леонтия Византийского. Он, с одной стороны, отрицает предсуществование человечества Христа до Его воплощения, ибо никогда человечество Христа не существовало отдельно от Его Божества. Но в то же время он принужден признать, что человечество Христово не есть частный случай *χρηστότης*, но общечеловеческая природа *ἀνθρωπότης* (божественная, мессианская сущность, человечность. — *Ред.*), потому что иначе оно не имело бы к нам никакого отношения.² Вмес-

¹ Ср. сопоставления у Соколова (Указ. соч. С. 315–317). Также у Junglas (Op. cit. 154 ff.).

² Христос, по Леонтию Византийскому (вслед за Кириллом Александрийским), относится не к природе, но к ипостаси. «Имя Христа личное, а не природное, и не имя вида, но личности» (1709 А). «Христос не образует со-

те с тем, оно должно быть и индивидуальной, а не только общей природой, «иначе придется признать, что и Иуда с Пилатом, Анна и Каиафа не менее воплотились и распяты за нас» (Col. 1801 A). Поэтому Слово из нашей природы восприняло в собственную ипостась некоторую частную (ιδικήν) природу (1485 C) через рождение от Девы.

Таким образом, человечество, во-ипостасированное во Христе, получает свою ипостась, и постулат несторианства исполняется, но эта ипостась не человеческая, и вместо двойства ипостасей получается единая, хотя и «сложная». Христос, по Леонтию Византийскому, все-таки отличается от Логоса до воплощения, хотя в то же время остается и неизменным, как до воплощения, так и после него (Col. 1525 A). «Человечество Спасителя от начала существовало не в своей особенной ипостаси, но в ипостаси Слова» (Col. 1568 A). Однако этот постулат гораздо легче высказать, нежели выполнить. Если рассуждать абстрактно-алгебраически, то ничего нет легче, как сказать, что $H(umanitas)$ (человечность. — *Ред.*), которая обычно ипостасируется в конкретных человеческих ипостасях А, В, С и т. д., на этот раз ипостасирована в $X(ристе)$: $H + A$; $H + B$; $H + X$. Однако метод абстракции здесь служит не к разрешению, а к уклонению от существа проблемы. Как осуществима и осуществима ли такая формула: $H + X$, если X не есть человеческая ипостась, но Божеская? И разве можно соединять природные и ипостасные признаки во всяких комбинациях, или же для этого есть свое собственное основание, и тогда каково оно? На это ответа у Леонтия Византийского мы не находим, и здесь всплывает все то же *petitio principii*, выше уже обнаруженное.¹ В запасе остается только один ответ — своего рода

бой вида (εἶδος), как же могут обе Его природы быть названы одной (подобно тому, как тело и душа в человеке образуют одну человеческую природу, общую для всех людей)?» (1292 B). То же у св. Иоанна Дамаскина: Краткое изложение правосл. веры. III, 3, 16. Это есть аргумент против монофизитства!

¹ Общая христологическая конструкция Леонтия Византийского выражается в следующих словах: «Если ипостась Слова определяет свойство, (отличающее) от Отца, и отличается от Отца на основании этого определяющего свойства, каковое есть ипостась (положение, типичное для буду-

testimonium paupertatis (доказательство бедности. — *Ред.*) богословия, именно неуместная в данном случае ссылка на всемогущество Божие: «Если виновник природы и личности есть один Бог, что удержит Его перенести одну природу в другую ипостась или одну ипостась в другую природу? Здесь совершенно все возможно» (Col. 1593 C). Но это есть простое уничтожение проблемы, которая, однако, поставлена. Тем не менее, нельзя до конца укрыться в *asylum ignogantiae* (убежище незнания. — *Ред.*), потому что и при таком применении *Deus ex machina* остаются во всей силе недоумения, возникшие в богословском сознании после Халкидона и отнюдь не устраненные, а только словесно прикрытые теорией Леонтия Византийского. Прежде всего, как ипостась Логоса, т. е., согласно Леонтию Византийскому, Его личное свойство, которое ипостасирует в Него природу Божества и само соотносительно личным свойствам других ипостасей во Св. Троице, может оказаться соответственным, чтобы соединиться с человеческой природой и, следовательно, стать соотносительным личным свойствам отдельных человеческих индивидов?¹ Не переносится ли этим все тот же вопрос только в другую

щего католического богословия. — С. Б.), Оно становится иным, чем у Отца. Но не тем же отличительным свойством отличается Оно от плоти? Как будет определяться Логос по отношению к плоти, разве же Он будет от нее отличаться как ипостась? Если же не этим свойством отличается Он от плоти, Он, очевидно, будет отличаться от плоти другим свойством природы, соединяющей Его с Отцом. Отсюда явствует, как мы говорим о двух природах во Христе и одной ипостаси, ибо свойством, отличающим Его от Отца, Он соединяется с плотью, природным же свойством, соединяющим Его с Отцом, Он отличается от плоти» (*Capita contra Severum*. Cap. XX // PG. T. 86. Col. 1909). Леонтий здесь следующим образом алгебраизирует христологию: если Христос в отношении к Отцу есть $D(eitas) + V(erbum)$ (Божество + Слово. — *Ред.*), то в отношении к плоти Он есть $C(arno) + D(eitas) + V(erbum)$ (Плоть + Божество + Слово. — *Ред.*).

¹ Леонтий Византийский для выражения этой своей мысли довольствуется следующим изъяснением: «Что говорится об ипостаси вообще, относится к той и другой природе; все, что говорится в отдельности о при-

инстанцию, по-прежнему оставаясь безответным, чем и обессиливается полемика Леонтия Византийского как против монофизитов, так и несториан (ибо и те, и другие имели в виду существенные отношения, а не формально-логические обходы)? Но *как* возможно онтологически, что Божеская ипостась Логоса становится и человеческой, оказывается соответственной для ипостасирования человеческой природы или, что то же, как человеческая природа может вместить Божескую ипостась? По существу вопрос этот здесь обходится посредством формально-логической абстракции. Даже если принять, что одной ипостасью и могут ипостасироваться разные природы, все-таки отсюда не следует еще, что всякой ипостасью могли быть ипостасированы всякие природы, но должно быть для того нарочитое соответствие, в силу которого только некоторые, определенные ипостаси могут ипостасировать лишь некоторые, также определенные природы. В чем же это соответствие, и почему Божеская ипостась Логоса может быть соответственной именно для человеческой природы?

Здесь встает *богочеловеческая* проблема по существу, которой во все не замечает удовлетворенный своими схемами полемист Леонтий Византийский. Не менее неумолимо встает и другая трудность при этой концепции: на чем держится, чем устанавливается в своей самобытности человеческая природа, в себе без-ипостасная и во-ипостасируемая лишь ипостасью Логоса? Мы уже отметили трудности и колебания Леонтия Византийского в вопросе о предсуществовании или не-предсуществовании человеческой природы во Христе: первое вытекает из того, что Христос при воплощении принимает уже существующую, а не вновь созданную человеческую природу; второе же из того, что эта природа лишь после воплощения Слова, в Нем ипостасируясь, получает конкретное бытие. Но что же представляет собой эта до-ипостасная и еще

родах, относится и ко всей ипостаси. Так что Он есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый — в разных отношениях. Об одном и том же говорится не одинаково, но по-разному» (Ibid. Col. 1945 CD).

не-ипостасная человеческая природа во Христе? Почему это есть *природа*, которая вообще соотносительна ипостаси и вне ее не существует («вторая сущность» Аристотеля), но при этом есть весь ветхий Адам, а не отдельные только свойства, которые присоединяются к Божескому естеству в качестве акциденций, с тем, чтобы так или иначе смешаться и раствориться в нем. Так и учили монофизиты, понуждаемые именно этой трудностью, — все-таки отстаивать самобытность без-ипостасной природы, притом тварной, при соединении с Божественной (мы видели эту же трудность еще в учении св. Кирилла Александрийского). Конечно, Леонтий Византийский руководился здесь православным догматом о двух природах во Христе, однако *богословского* истолкования его и ему найти не удалось, и существование природы человеческой во Христе у него остается непоказанным.

Итак, попытка Леонтия Византийского построить онтологическую христологию оканчивается неудачей, хотя формально она имеет за собой известную заслугу точнейшего выражения догмата. Главная и существенная причина этой неудачи — *temporis vitium, non hominis* (заблуждение времени, но не человека. — *Ред.*) — заключается в отсутствии учения о *личном* духе, живущем в ипостасной природе. Понятия ипостаси и природы, применяемые к духовному бытию, здесь заимствованы из природного мира, суть физические категории, которые не ухватывают и не способны ухватить проблему об отношениях мира духовного и природного. Здесь граница античного богословия, которое оказывается роковым образом недостаточным для богословского истолкования христианских догматов. У Леонтия Византийского, как и у Боэция,¹ можно

¹ *Boetii Liber de persona et duabus naturis Christi // Migne. PL. T. 64. Col. 1343–1344: persona est naturae individua substantia* (и это соответствует греческому *πρόσωπον*. — *С. Б.*). *Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant* (*Боэций*. Книга о личности и двойной природе Христа. Личность есть индивидуальная субстанция разумной природы. Сущности могут находиться и в универсалиях, но только в индивидуальном и частном они существуют (как субстанции). — *Ред.*).

наблюдать известный сдвиг в сторону персонализма, который выражается в определении ипостаси не только как особого отличительного признака, но и самостоятельного бытия καθ' ἑαυτὸν τὸ πῶς εἶναι, однако шаги эти слишком нерешительны и неопределенны, чтобы их можно было преувеличивать.¹ Тем не менее, учение Леонтия Византийского о во-ипостасности было воспринято в отеческом богословии и, в частности, излагается св. Иоанном Дамаскиным в качестве уже непререкаемого.² Оно сделалось символом ортодоксии, хотя неприметно восстанавливает в своих правах принципы аполлинарианства, не в мнимом и вульгаризованном его виде — отрицания человеческой души во Христе, — но в его подлинном значении: замены Логосом человеческой ипостаси во Христе, а потому и известной неполноты человеческого естества в Нем. Это именно и свидетельствует Леонтий Византийский своим учением об эн-ипостасировании: человечность во Христе представлена непол-

¹ *Loofs* (Op. cit. 73 ff.) усматривает у Леонтия Византийского, наряду с физическим пониманием ипостаси, при котором между монофизитством и несторианством *gibt es kein Mittelding* (не существует ничего среднего. — *Ред.*), еще известный признак самосознания и даже живой личности, выводящий за пределы физических понятий, конечно, с непоследовательностью *incommensurabler Begriffe* (несоразмерное понятие. — *Ред.*) (S. 74). Ему возражает *Junglas*, который считает, что понятие во-ипостасности имеет у Леонтия Византийского не психологическое, но физическое значение, и исчерпывается понятием *Inexistenz* (существование. — *Ред.*).

² Краткое изложение православной веры. III. Гл. IX (почему-то со ссылкой на трактат «О сектах», теперь не признаваемый за подлинный). Здесь излагается, на основании общего учения об эн-ипостасировании, что «плоть Бога Слова не получила бытия в своей особенной ипостаси и не стала ипостасью, иной по сравнению с ипостасью Бога Слова; но, в ней получив ипостась, стала, лучше сказать, принятой в ипостась Бога Слова, а не существующей самостоятельно, в своей особой ипостаси. Поэтому она и не существует без-ипостасно, и не вводит в Троицу иной ипостаси». Подчеркнутые слова подают повод быть поняты и евтихиански.

но, именно природой, лишенной ипостаси, которая замещается Божественной ипостасью Логоса — запоздалая и, конечно, бессознательная реабилитация христологии Аполлинария.¹

Учение о во-ипостасности ставит у Леонтия Византийского новую и весьма интересную проблему о взаимоотноении природных свойств, *κοινωνία* и *ἀντίδοσις* (общение и взаимообмен. — *Ред.*) природных свойств во Христе (*communicatio idiomatum*), занявшее прочное место в догматике. Все те трудности, которые возникают при определении взаимоотношения двух природ во Христе и ведут к монофизитству или несторианству, здесь переносятся в идею ипостасного единения, которая дает возможность для Леонтия Византийского воспользоваться удобными сторонами того и другого, не жертвуя догматом о двух природах, по крайней мере, по его букве.² «Собственные свойства каждой природы становятся общими всего целого, общие же свойства целого являются принадлежащими каждой природе порознь по причине неслитности свойств в той и другой» (Col. 1941 A). «Что говорится вообще об ипостаси, относится к той и другой природе; все то, что говорится в отдельности о природах, относится и ко всей ипостаси. Так что Он есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый в разных отношениях. Все говорится не об одном и том же, но о разном по-разному, не так, как об одной и простой природе, но по различным природам, соединенным и сохраняющим в своем единении естественное

¹ На это обратил внимание *Seeberg* (Op. cit. 259): *die Grundanschauung (von L.) noch hinter Cyrill zurückgeht und sich mit Apollinarius berührt* (Основные воззрения Леонтия Византийского возвращают назад за кирилловское богословие и соприкасаются с Аполлинарием. — *Ред.*).

² *Loofs* (Op. cit. 74) по этому справедливо замечает: «Mit Hülfe der *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* kann er von einer Persönlichkeit (*ὑπόστασις*) Christi fast alles aussagen, was die Monophysiten von ihrer *μία φύσις* aussagten im Sinne des *ἐν δύο φύσεσιν* ihm zu behaupten: er dleidt stets unwiederlegbar, denn der Begriff der Persönlichkeit est mit physischen Metteln überhaupt nicht messbar» [***].

свое свойство» (Col. 1945 CD). Этот принцип является для него ключом к пониманию и евангельских событий.¹

Обобщенное выражение этой мысли находим в кратком отрывке писателя этой же эпохи псевдо-Дионисия Ареопагита: «Он не был человеком, как не был и не-человеком, будучи среди людей превыше (ἐπέκεινα) человека, но будучи выше человека (оставался) истинно человеком. И в общем делая божеское не как Бог — οὐ κατὰ Θεοῦ, а человеческое не как человек, но как вочеловечившийся Бог, явил нам некую богомужную (θεαυδρικίην) энергию».² Эту столь любезную монофизитам и им действительно сродную мысль о теандрической энергии воспринял, в развитие общей мысли об общении свойств во Христе, св. Иоанн Дамаскин.³ В этом он видит проявления Богочеловечества,⁴ которое понимает как ипостасное соединение двух отдельных природ, при своей отдельности вступающих во взаимодействие силой ипостасного единения. «То, что свойственно человеку, Иисус Христос совершил не так,

¹ В частности, он делает неудачные его применения, превращая евангельские события в пестрое чрезполосное соединение действий различных природ: «Так, хождение по морю было действием Божества, а то, что Он умер, свойством человеческой природы; оставшись же нетленным, Он проявил силу Своего Божества» (Col. 1341 C) и под.

² *Dionysii Areopagitae* Epist. IV. Caio monacho // *Migne*. PG. T. III. Col. 1072.

³ Краткое изложение православной веры. Кн. III. Гл. IV. О взаимном общении свойств; Гл. XIX. О богомужном действовании.

⁴ «Признавая в Господе нашем Иисусе Христе два естества и одну ипостась, сложенную из двух естеств, когда имеем в виду естества, называем (их) Божеством и человечеством; когда же разумеем ипостась, составившуюся из (двух) естеств, то называем Его или Христом — от обоих естеств вместе, также Богочеловеком и Богом вочеловечившимся. Говоря о Божестве Его, мы не приписываем Ему свойств человечества, и, говоря о плоти или человечестве Его, мы не приписываем Ему свойства Божества. В отношении же к ипостаси мы приписываем ей свойства обоих естеств» (Гл. IV. С. 247–248).

как обычно совершает человек, так как Он не был простой человек, равно и свойственное Богу совершал не так, как Бог только, потому что был не только Бог, но вместе Бог и человек», «каждое естество действует с участием другого», и «Божеские действия совершались посредством тела, как бы посредством орудия» (разве же это не аполлинарианство?). «Итак, богомужное действие означает то, что, так как Бог соделался мужем, т. е. вочеловечился, то и человеческое его действие было Божественным, т. е. обожествленным и не лишенным участия в Божеском Его действовании. Равным образом, и Божеское Его действие не было лишено участия в человеческом Его действовании, но каждое из обоих действий созерцалось вместе с другим».¹ Хотя св. Иоанн Дамаскин соответственным образом и излагает учение о двух волях и действований во Христе, но его истолкование богомужного действия, общее у него с Леонтием Византийским, есть все-таки род перелицованного монофизитства, да иным и не может быть при том недостаточном, физическом понимании ипостасного духа, которое ему свойственно. Конечно, бесспорно, положение об *обожении* человеческого естества в Иисусе, хотя и оно понимается скорее физически, нежели духовно (недаром тотчас же является в соответственном месте пресловутое сравнение раскаленного меча, притом «жжение принадлежит огню, а сечение железу»)² И как только делается попытка уточнить образ и смысл этого обожения, *несмотря* на догмат о двух волях и действований, появляются суждения монофизитского характера, свидетельствующие о поглощении или подавлении человеческого естества Божеским.³ Особенно замечательно толкование чудес и других еван-

¹ Там же. Гл. XIX. С. 284–285.

² Там же. Гл. XIX. С. 285; ср.: гл. XVII. С. 281.

³ Вот пример: «Христос естественно имел способность хотения и как Бог, и как человек; впрочем, человеческое Его хотение следовало и подчинялось Его божескому хотению, будучи приводимо в движение не собственным Его распоряжением, но желая того, чего хотела божеская Его воля» (Гл. XVIII. С. 282).

гельских событий, где мы имеем то вид монофизитства, то механическое смешение или простое чередование двух природ, их чрезполосицу (в этом Дамаскин имеет для себя предшественников не только в Леонтии Византийском, но и в св. Кирилле и св. папе Льве Великом).¹

Но если еще можно понять, что может значить общение свойств при обожении человеческого естества, то гораздо труднее понять обратное — влияние человеческого, тварного естества на Божественное, о чем св. Иоанн Дамаскин говорит только, что оно «не лишено участия» в последнем. И вообще, в догматических руководствах при изложении учения об общении свойств обычно оказывается неодолимой трудностью выразить, каким образом человеческое естество в Иисусе может влиять на Божеское естество — разве только через кенотические учения, в которых Божество становится потенциальностью, человечество же — фактической актуальностью. Но об этом не здесь.

Вопрос о теандрическом, богомужном действии во Христе был совершенно правильно поставлен у Леонтия Византийского и псевдо-Ареопагита и воспринят от них св. Иоанном Дамаскиным, ибо он неиз-

¹ Примеры эти многочисленны. «Сила чудотворений была действованием Его Божества, дела же рук Его и то, что Он сказал: хочу, очистися (Мф. 8, 3), было действом Его человечества. Преломление хлебов и то, что прокаженный услышал: хочу, было результатом Его человеческого действия, а умножение хлебов и очищение прокаженного было результатом действия Божеского» (Гл. XV // *Migne*. Т. 44. Col. 1049, 1052; Русск. перев. С. 270). «Результатом человеческого действия Господа было то, что Он взял руку отроковицы и поднял, Божеского же — возвращение ее к жизни» (XV. Col. 1056; Русск. перев. С. 273). «Не человеческое естество воскрешает Лазаря, и не Божеская сила проливает слезы» (Col. 1057; Русск. перев. С. 274). «Он ходил земными ногами по текучей воде — не потому, что вода превращалась в землю, но потому что превышающей естество силой Божества она уплотнялась до того, что не разливалась и не уступала тяжести вещественных ног» (Col. 1061; Русск. перев. С. 275–276). Ср. еще гл. XIV. Col. 1040–1041; Русск. перев. С. 266). Ср. мою работу «О чудесах Евангельских».

бежно возникает в христологии. И он не есть один из частных вопросов, но содержит в себе самый общий и последний итог христологической проблематики и есть как бы мера всего христологического учения. В него, можно сказать, упирается вся христология, из него исходит и им кончается, и действительное его содержание или предмет есть евангельская история, явление Богочеловека на земле, Его жизнь и чудотворения. Конечно, само в себе оно навсегда остается для человека *тайной*, преодолевающей не только его сознание, но самое бытие (ибо человек не может быть двуприроден и не вмещает в себе Божества). Однако и тайна раскрывается, хотя бы во внешних покровах, и это раскрытие тайны совершается в откровении догмата и в приемлющем его разумом богословии. И нужно сказать правду, что в общем и последнем итоге святоотеческое богословие *не* справляется с этой проблемой *communicatio idiomatum* — ни у Леонтия Византийского, ни у св. Иоанна Дамаскина, которые узрели эту проблему (также как и раньше ни у Кирилла Александрийского, ни у блаж. Феодорита с Несторием нет ясного, четкого и до конца продуманного ответа на этот вопрос). Мы имеем у них либо чередование, либо смешение природ во Христе, либо их чрезполосицу — в качестве учения о Богочеловечестве (или богомужном действии). Но, конечно, ни то, ни другое, ни третье не является таковым, но содержит в себе или монофизитство, или несторианское дифизитство, или даже аполлинарианство.

IV. ДОГМАТ О ДВУХ ВОЛЯХ ВО ХРИСТЕ

а) Монофелитство и дифелитство

Догмат о двух природах во Христе нашел для себя новое выражение и подтверждение в определении VI Вселенского собора (680 г.) о двух волях и энергиях. Оставляя в стороне внешнюю, церковно-политическую историю монофелитского спора, остановимся лишь на его догма-

тических итогах. Монофелитство было, прежде всего, скрытым монофизитством, и, как таковое, оно не представляет самостоятельного догматического интереса. Однако, помимо этого, в нем вскрывается новая сторона христологической проблемы, диалектически закономерная: как следует соотносить единство ипостаси и двойство природы в едином Богочеловеке? Этот вопрос в своей остроте не возникал у Аполлинария, поскольку у него двойство природ при единстве лица было поглощено хотя и сложным, но единым составом Богочеловека, причем человечество было только орудием для Логоса. Его также не существовало и для св. Кирилла в силу его преобладающей тенденции к единству природ, наклонявшей его мысль скорее в сторону монофелитства (как на это и указывали сторонники последнего, например, Пирр в споре со св. Максимом Исповедником).¹ В этом же смысле использовалось и учение псевдо-Дионисия Ареопагита о новой, богомужной энергии во Христе. В числе склоняющихся к практическому монофелитству мы неожиданно видим и Нестория с его учением об ипостаси единения, слагающейся из двух природных ипостасей, через их согласие — *συνάρτηα*. Этой идеей достигалось (конечно, лишь кажущееся) преодоление двойства ипостасей. Но это до-халкидонское монофелитство лишено было той сознательности и остроты, какую давало ему монофизитство. Монофелитство явилось тактическим средством противодействия Халкидонскому догмату, как и, наоборот, дифелитство оказалось средством его защиты через дальнейшее его раскрытие.

Вопрос поставлен был сначала о наличии двух энергий (*лат.* *operatio*), или действий. Св. патриарх [Иерусалимский] Софроний, ранний боец за православие в эпоху монофелитских споров, в своем синодальном послании, читанном на VI Вселенском соборе, говорил лишь о двух энергиях или действиях во Христе. Понятие энергии не получает у него при этом особого определения и даже не приобретает значения богословского *terminus technicus* (технический термин. — *Ред.*) (ни в

смысле Аристотеля, ни в позднейшем его употреблении в паламитских спорах). Оно употребляется им, а позднее вводится на VI Вселенском соборе в догмат как нечто само собой разумеющееся. Можно сказать, что понятие *энергии* означает *действительный* залог в отношении к понятию *природы*, соответствующему залогу *страдательному* или *среднему*. Энергия есть действие природы, — природа в действии. Следовательно, вопрос об энергии получает здесь лишь такое значение: действительная ли или пассивная природа, и как определить это действие обеих природ? Таким образом, двойство действий с самоочевидностью вытекает из двойства природ: «Различие сущностей всегда обыкновенно замечается из различия действий... мы учим и тому, что всякое изречение и действие, будет ли оно какое-нибудь Божественное и небесное, или человеческое и земное, происходит от одного и того же Христа и Сына и одной сложной и единичной Его ипостаси. Воплотившись, Он пребыл Богом Словом и естественным образом Сам по Себе проявляет нераздельно и неслитно то и другое действие, сообразно со Своими естествами: по Божественному Своему естеству, по которому Он единосущен Отцу, — Божественное и несказанное, а по человеческому, по которому Он сделался единосущен нам, людям, — человеческое и земное, тому и другому естеству желательное и согласное».¹

¹ Деяния Вселенских соборов. IV, 319–320. В развитии этой мысли св. Софроний подтверждает ее таким образом, что, «будучи познаваем в двух естествах, одним из них Он творил чудеса, а другим совершал уничтоженное» (С. 324, ср. вообще: с. 317–327). Выражая это распространенное в патристической письменности мнение, св. Софроний устанавливает не столько двойство действий, сколько двойство действий, причем в каждом из этих действий обнаруживается, чередуясь, только одна природа. «Все изречения и действия суть Его, хотя одни из них и приличны Богу, а другие опять приличны человеку, а иные занимают какое-то среднее положение, как имеющие в себе и приличное Богу, и человеческое» (С. 325).

Но эта очередь, конечно, не есть двойство действий, всегда совместных, а не прерывающихся или перемежающихся. Таким понимани-

¹ *Maximi Confessoris Opuscula dogmatica et theologica* // *Migne*. PG. T. 91. Col. 88, 101; *Disputatio cum Pyrrho* // *Ibid.* Col. 344.

В дальнейшей стадии монофелитского спора, определяющей бо-гословием св. Максима Исповедника, он осложняется тем, что вводится новое понятие *воли* (θέλημα или θέλησις), наряду с прежним ἐνέργεια, и говорят уже о двух волях и энергиях, как это выражено в определении VI Вселенского собора. Напрасно ожидать, чтобы новое понятие *воли* или воления получило для себя предварительное выяснение, которое было бы способно удовлетворить испытующую мысль: идет ли речь о воле как психологической способности, или духовной (онтологической) силе? Но самая большая трудность и своеобразие состоит в том, что здесь говорится не только о человеческой, но и о Божественной воле, и притом явно в одном и том же смысле, как о двух хотя и различных, но вместе и параллельных волях. Этот антропоморфизм, сравнительно еще незаметный, когда говорится неопределенно о двух действиях, становится совершенно явным, когда речь идет о двух волях. И этот параллелизм двух волей, Божеской и человеческой, проводится столь решительно, что одним из аргументов св. Максима является следующее сопоставление: если бы воля относилась к лицу, а не к природе, то во Св. Троице было бы три воли; но так как во Св. Троице воля одна, то отсюда следует, что воля соотносится природе.¹ В этом рассуждении не по-

ем уничтожается самое существо проблемы о том, как же именно совмещается «нетварная и тварная» (по позднему употреблению св. Григория Паламы) энергия, или действие, в единой жизни Богочеловека, то «богомужное действо», которое хотя и называет (С. 325), однако проходит мимо его проблемы св. Софроний.

¹ «Как волит Отец — как Отец или как Бог? Но если как Отец, то Его воление отличается от Сына, ибо Сын не Отец. Если же как Бог, то Бог и Сын, и Дух Св., следовательно, воление должно быть признано принадлежащим природе или природным» (Disputatio cum Pyrrho // Migne. PG. T. 91. Col. 313). Аргумент относительно одной воли при тройстве лиц несостоятелен и в том отношении, что при тройстве отдельных лиц триединое Божество есть все же единый триипостасный субъект. Поэтому сама параллель каждого из лиц Св. Троицы с человеческим субъектом неубедительна ввиду того, что здесь сравнивается несравнимое.

гается разницы между Божественным и тварным субъектом в рассуждении воли, словно речь идет о субъектах, принадлежащих одному и тому же роду, например, о разных людях. Этот односторонний антропоморфизм, вносящий психологизм в недра Св. Троицы, составляет слабую сторону в формулировке догмата, хотя и не искажает основной его мысли, именно о двойстве самоопределений при единстве жизни, причем двойство это выражается *описательно*: как две воли и две энергии, двоякое жизненное самоопределение единого субъекта. «Воля» является при этом лишь частным выражением общей мысли об этом реальном жизненном двойстве в единстве.

Св. Максим дает ряд школьных определений воли и воления. Θέλημα — воля, или воление (θέλησις), называется «природная способность возбуждаться сообразно природному естеству... Волею называется разумное (λογικὸν) или жизненное стремление».¹ «Природная воля есть сущностное (οὐσιώδης) стремление к сообразному с природой».² Это определение одинаково применяется и к Божеству, и к человеку. Но уместно ли в отношении к Божеству говорить о природном стремлении к чему-либо, лежащему, следовательно, вне Его обладания? Практически, когда речь идет о *двух* волях, главный интерес относится не к Божескому естеству, которое не может быть умалено, но к человеческому, которое поглощалось Божеским, согласно представлениям монофизитства и монофелитства. Отстоять человеческое естество во всей *полноте* его жизни, т. е. не только природном бытии, но и волевом самоопределении, изгнать монофизитство из нового его убежища — таков главный смысл и задача богословия дифелизма. Частные же аргументы и контрверсы являются к тому исторически данным и условным средством. К числу таких средств относится и схоластическая контрверса о том, ипостаси или природе принадлежит воля. Монофелиты (в частности, Пирр) считали волю принадлежностью ипостаси, откуда лукаво выво-

¹ Opusc. theol. et polem. ad Marinum presbyterum // Ibid. Col. 13–14.

² Variæ definitiones // Ibid. Col. 193.

дилось единство воли во Христе (а далее, конечно, и единство природы) из единства Его ипостаси. Православные же со св. Максимом во главе соотносили волю природе и отсюда выводили и двойство воли во Христе из двойства природ.¹ Нам теперь этот спор представляется схоластическим. По существу, обе стороны неправы. И воля, и энергия есть проявление жизни духа, заключенного в себе и раскрывающегося для себя (или *ad extra*). Но дух есть живое и нераздельное единство лица и природы, так что *in concreto* нет природы безличной, как и личности бесприродной, и только из абстракции можно их различать и даже противопоставлять. Очевидно, что волевое движение столь же невозможно без личного импульса, как и личный импульс невыполним без соответствующего природного устремления.² Единая ипостась Христова, имея две природы, живет «сложной» жизнью («нераздельно и неслиянно»), почему она осуществляет эту свою жизнь одновременно и параллельно в двух естествах, при единстве жизненного ипостасного самоопределения (в этом именно смысле отцами она называется, хотя и неточно, «сложная ипостась»). Но центр тяжести лежит, действительно, в при-

¹ Св. Максим следующим образом рассуждает об одной или двух энергиях во Христе (Disp. с. Ρυγτ. / /Ibid. Col. 340–341): «Утверждающие одну энергию за каковую же ее почитают: Божескую, человеческую? Или же ни за ту, ни за другую? Но если за Божескую, то вы называете Христа только Богом; если человеческую — уже совсем не Богом, а только простым человеком; если же ни за ту, ни за другую, то вы не существующим объявляете Христа». Христологический аргумент против моноэнергетизма состоит в том, что «если Христос имеет одну энергию и по воплощении, то Он или не имел собственной энергии до воплощения, или же имел ее и тогда. Но отсюда вытекает, что Он, будучи неразделен со всей Св. Троицей, Свое Богочеловечество распространяет и на Отца и Духа Св.». Первое предположение, очевидно, недопустимо. Второе же соображение грешит неточностью рассуждения, не различая, что у Христа, действительно, остается общим со всей Св. Троицей и что является лишь Его ипостасным достоянием.

² Ср. рассуждения *Tixeront'*: Hist. des dogmes. III, 172–2.

знании или непризнании двух природ, т. е. не только Божеского, но и человеческого естества.

Трудность в понимании воли как функции природы (а не личности) указывалась в том, что при нем отрицается свобода, поглощаемая природной необходимостью.¹ В понимании св. Максима, воление присуще всему природному бытию, а тем более Божественному. Однако эта важная сторона учения остается у него недовыясненной и способна вызывать недоразумения. Очевидно, в *разном* смысле можно говорить о воле и свободе воления в мире одушевленном и неодушевленном, разумном и неразумном. Можно говорить о воле как общей первооснове бытия (нечто напоминающее волюнтаристическую метафизику Лейбница или Шопенгауэра), но, конечно, такая в подлинном смысле *природная* воля отличается от воления свободных существ настолько, что и не может быть с нею объединяема в одном общем понятии, как это делает св. Максим. Далее, в области свободной, сознательной, самоопределяющейся воли мы имеем, с одной стороны, Божественную самодовлеющую свободу, которая ничем не ограничена, ни извне, ни изнутри, а потому находится по ту сторону различения или противопоставления свободы и необходимости, пребывающих здесь в состоянии актуального тождества. С другой стороны, мы имеем тварную свободу, которая, будучи ограниченной, выражается в противоположении свободы — как воления, необходимости — как ее границе, условию, объекту. Эта свобода, далее, выражается в вольном, творческом целепоставлении и самоопределении, которое соответствует состоянию *становления*, свойственного тварному бытию. И наконец, на этом пути лежат возможности

¹ Пирр в споре со св. Максимом возражает ему, что если воля принадлежит природе, она подчинена необходимости (*ἡναγκασιμένον*), следовательно, и действия Христа также несвободны (Disp. с. Ρυγθo / /Ibid. Col. 393). Св. Максим возражает, что «не только Божественная несозданная природа не имеет ничего несвободного, но и разумная тварная, которая по природе имеет разумное желание. Согласно ей, мы, желая, рассуждаем — ищем, спрашиваем, судим, располагаем» (Ibid.).

правого и неправого становления, греха и праведности, добра и зла, протекающие как из тварной ограниченности, так и свободного избрания, причем свобода здесь оказывается ведением добра и зла, соблазном древнего змия. Здесь возникает вопрос: возможно ли свободное преодоление этого образа свободы, возможно ли для творения стать *по ту сторону* добра и зла?

Хотя св. Максим отождествляет волю Божественную и тварную в качестве ὄρεξις φύσικῆ (природное устремление. — *Ред.*), благодаря чему для него и появляется возможность говорить о *двух* волях, т. е. соотносить между собой как однородные или, по крайней мере, параллельные величины, волю Божескую и тварную, тем не менее, и он останавливается перед вопросом о точнейшем определении *человеческой* воли во Христе в отношении к ее характеру. Человеческая воля во Христе, будучи проявлением Его совершенного человечества, является ли тождественной с человеческой волей в ее удобопревратности и тем более склонности ко греху, связанных с ограниченностью, невведением и похотью в человеке? Так как последнее исключается, то и человеческая воля во Христе отличается от общечеловеческой воли. Последняя в проявлении своем совершает выбор (προαίρεσις) между разными возможностями, руководясь рассуждениями разума (γνώμη), причем эта избирающая, гномическая воля *не* обладает безошибочностью. На этом основании св. Максим отрицает во Христе эту *гномическую*, рассуждающую волю и оставляет для Его человечества только природную, инстинктивно-прямолинейную, безошибочную волю, утверждая в то же время ее свободу.¹ К этому нужно еще прибавить, что вследствие unio hypostatica

¹ «Приписывающие Христу γνώμη (рассуждение. — *Ред.*) Его почитают за простого человека, определяемого, подобно нам, решениями, находящегося в невведении, сомнении и противоречии. Но мы просто по природе одарены стремлениями к добру, относительно же образа (πῶς) добра испытываемся через рассуждение и волю. Поэтому-то в отношении к нам применимо избирающее рассуждение (γνώμη) относительно способа пользования волею, хотя не в смысле природы, ибо и природа бесконечно изменчива. В Христовом человечестве, существующем не просто

(единая ипостась. — *Ред.*) Христос имел Свою человеческую волю не только сообразно природе, но и выше ее (ὕπερ φύσιν)¹ (эта прибавка в своей неопределенности едва ли не подрывает самые основы учения о человеческой воле во Христе).

Это схоластическое и, конечно, совершенно условное различие между природой и гномической волей, соответствовавшее философским ресурсам эпохи и для нас догматически необязательное (оно и не было введено в догматическое определение VI собора), выражает ту общую и совершенно бесспорную мысль, что человеческая воля Нового Адама, при природном единстве ее с волей ветхого Адама, отличается от нее в силу своей безгреховности. Эта безгреховность есть как природная — в силу безгреховного рождения Господа, бессеменного зачатия, освобождающего от связанности первородным грехом, так и личная — в силу совершенной святости Богочеловека, «единого безгрешного». Состояние Адама до грехопадения можно назвать скорее *до*-греховным, нежели безгреховным, и таковым оно является лишь в отрицательном смысле отсутствия греха, но не его преодоления. Оно возводится здесь к положительной святости Человека, обожженного в Боговоплощении, причем, однако, это обожение не упраздняет человеческой природы в ее истинности, как это принимали монофизиты. В силу этого человеческой воле Христа свойственна безусловная святость, выражающаяся как в безошибочности решений, так и в полном отсутствии *силы* соблазнов, даже когда они представляли перед Ним (в искушении в пустыне, в противлении Петра, в призывах сойти с креста на Голгофе). Эта святость соединяется и с совершенной свободой, которая сопровождается, однако, не только безошибочностью и в силу этого отсутствием выбора, но и отсутствием удобопревратности. Удобопревратность, как воз-

сообразно по нам, но Божески (θεϊκῶς), не может быть применимо выражение γνώμη. Ибо самое бытие, т. е. Божественную сущность, Он имел природно вместе с направленностью к добру и чуждостью злу» (Disp. c. Ругг. // Ibid. Col. 368–369).

¹ Ibid. Col. 1053 B.

можность греха, отчасти преодолевается уже и в тварном бытии, в соответствии духовному возрасту и достижению.

Таково состояние св. ангелов, как и святых человеков (правда, лишь в загробном мире). Преодоление удобопревертности, являющееся достижением духовного возраста, не недоступно тварной и человеческой природе. Эта возможность становится абсолютной действительностью в человечности Христовой, однако без насилия над ее природой, но, наоборот, как ее истинное раскрытие. Для того чтобы принять эту мысль, совсем не нужно отрицать или умалять подлинные свойства человечности Христовой, в частности, применимости к ней возрастания и природных границ тварного естества. Господь в подлинности Своего безгреховного и святого человечества проходит путь свершения его полноты дотоле, пока от лица просветленного человечества Своего Он может сказать о Себе: «Дана Мне всякая власть на небеси и на земле».

Учением о «двух волях» (и энергиях) во Христе, точнее, о самобытности в Нем человеческой воли, для св. Максима ставится на очередь вопрос о взаимном соотношении этих двух воль (или о «теандрической энергии», каковое выражение псевдо-Дионисия Ареопагита принимается и им).

Однако в учении о том, как именно обе воли во Христе не только различаются, но и соединяются в новом «теандрическом» действии, св. Максим не идет далее распространенного истолкования этого единства в отношении к чуду. Согласно этому пониманию, плоть берется Христом как некоторая «сотрудница» (συνεργήτιν). «Творит сам как Бог всемогущим Своим повелением, животворя же прикосновением присоединенной Ему ипостасно плоти, чтобы показать и ее способной к животворению через сущностную Его энергию, к чему, собственно, и относится и прикосновение, и голос, и т. п. И так Он показал природные энергии Христа Бога, состоящего из двух (ἕξ ἁψφῶν), соединенных всецело, — Божество Его через всесовершенство повеление, человечество через прикосновение, показал их соединенными взаимным соединением и проникновением».¹ «Как душа (совершает) свойственное ей, (пользу-

¹ Opusc. theol. et polem. // Migne. PG. T. 91. Col. 88.

ясь) как бы органом собственным телом и его природной энергией, тем проявляет свою природную энергию. Ибо протягивание руки, и прикосновение, и взятие, и приготовление ею брения, и преломление хлеба, и вообще все, что совершалось рукой или другим членом, или частью тела, относилось к природной энергии человечества Христова, через которую как человек действовал Он сам, по природе Бог, совершающий и Божественное природно».¹ Учение о двух волях и энергиях практически применяется здесь с наклоном к аполлинарианству или монофизитству, причем человеческая природа получает лишь *орудийное* значение. Не лучше и другой, также свойственный патристической античности аргумент, заимствованный от физического сравнения, а именно ссылка для пояснения согласного действия двух воль на пример раскаленного железа, в котором соединяется энергия огня и железа, «хотя они и нераздельны друг от друга в раскаленном сечении или же в режущем горении».² Аналогичным образом, «в одном действии не могут соединиться два противоположных или различных (начала): так, огонь не может жечь и вместе охлаждать, как и лед вместе охлаждать и согревать. Подобно и Логос, ставший человеком, не одной энергией совершает чудеса и (терпит) страсти, различающиеся по природе».³ И напротив, «как возгорение соединяет в себе огонь и горящее, и как охлаждение соединяет в себе холод и охлаждаемое, и как хождение соединяет в себе идущего и проходимое (пространство), и как видение соединяет в себе мысль и ее предмет, ибо невозможно мыслить отношения без соотносящихся, а соответственно этому и обожение, и обожаемое».⁴ — Почти излишне настаивать, что как аполлинаристическое истолкование чудес, так и все сравнения эти, физические или логические, нимало не выясняют соединения или согласия двух природ в единстве жизни Христовой.

¹ Disp. с. Pyrr. // Ibid. Col. 345.

² Ibid. Col. 341.

³ Ibid. Col. 344.

⁴ Ibid. Col. 316.

Поэтому в общей оценке богословского вклада св. Максима в учение о двух волях мы, почитая его энергию в защите правого тезиса о двойстве воли и энергий во Христе, в то же время не можем утверждать, что у него имеется об этом цельная богословская доктрина, и особенно по самым важным вопросам, а именно как возможно одновременное осуществление обеих волей во Христе. Будущий догмат является у него хотя и утвержден, но богословски не подготовлен, и сам он остается далеко не тверд и последователен в его применении.

Св. Иоанн Дамаскин, в общем излагающий учение о двух волях и действиях во Христе согласно св. Максиму,¹ дает со своей стороны некоторые пояснения относительно совместного действия обеих волей. Насколько они не сводятся к абстрактному изложению, повторению разными словами общей формулы о двух волях, останавливает у него внимание следующая мысль: «Так как Христос — один, и Хотящий соответственно каждому из двух естеств — один и тот же, то мы должны сказать, что и предмет хотения в Нем один и тот же. И не потому, что Он хотел только того, что хотел по природе как Бог, ибо не свойственно Божеству хотение есть и пить и т. п., но имел и такие хотения, кои относились к составным принадлежностям природы человека, без противоречия свободе выбора, но вследствие свойств естеств. Ибо тогда Он естественно хотел этого, когда хотела и Его Божественная воля, и позволял плоти страдать и делать то, что ей было свойственно».² Здесь единый предмет двух волей определяется так, что воля Бога *попускает* природные движения, которые, конечно, и не могут быть названы волеием в настоящем смысле, как жажда или алкание. В других местах выступает на первый план *орудийный* характер «плоти» (которой в таких случаях подменяется, отчасти как у св. Максима, собственно человеческая воля или вообще человечность). «Говорим об обожествлении воли — не в том смысле, что естественное движение изменилось, но в том, что оно соединилось с Божественной Ею и всемогущей волей и сдела-

лось волей вочеловечившегося Бога».¹ «Он естественно имел способность хотения и как Бог, и как человек; впрочем, человеческое Его хотение следовало и подчинялось (Божескому) Его хотению, будучи приводимо в движение не собственным Его распоряжением, но желая того, чего хотела Божественная Его воля». «Когда попускала это Божеская воля, тогда (человеческая воля) естественно испытывала то, что свойственно ей».² Выяснив такое не столько согласное действие двух волей, сколько соподчиненное их взаимодействие, св. Иоанн Дамаскин снова повторяет, что обе воли действовали свободно, именно «душа Господа хотела, свободно приводимая в движение, но свободно хотела именно того, что Божеская Его воля желала, чтобы она хотела».³ Но в следующей главе «О богомужном действовании» св. отец снова возвращается к той же мысли. «Плоть принимает участие в действиях Божества Слова, потому что Божеские действия совершались посредством тела, как бы посредством орудия, а также потому, что один был Тот, Кто

¹ Гл. XXII (Col. 1069; Русск. перев. С. 280). И эта мысль характерно еще иллюстрируется так: «Поэтому, когда Господь хотел утаиться (Мф. 7, 24), Он не мог сделать того по Своей человеческой воле, ибо Богу-Слову угодно было показать, что в Нем действительно находилась немощь человеческой воли. Но по Своему хотению Он совершил очищение прокаженного по причине соединения человеческой воли с волею Божества» (Ibid.). В этом, как и в других случаях истолкования чудес, св. Иоанн Дамаскин принимает, что обе воли являют себя действующими чередуясь, так сказать, перебойями.

² Гл. VIII (Col. 1037; Русск. перев. С. 282). Тирада эта продолжается так: «Когда человеческая Его воля отрицалась смерти, и Божеская Его воля соизволяла на сие и попускала, тогда Господь естественно молил об отвращении смерти и находился в борении и страхе. Когда Божеская воля Его хотела, чтобы человеческая Его воля избрала смерть, тогда страдание сделалось для нее добровольным». Теандрическая воля подобна здесь верви, которая скручена из двух нитей, поочередно покрывающих одна другую. Это, конечно, не есть единение двух разных и самобытных в природности своей волей.

³ Ibid. Col. 1076 (С. 283).

¹ Краткое изложение православной веры. Кн. III. Гл. XVI–XIX.

² Кн. III. Гл. XIV (Migne. PG. T. 94. Col. 1036; Русск. перев. С. 264).

действовал».¹ В общем, нельзя этот ряд малосогласованных и разноречивых мыслей считать достаточным комментарием к учению св. Максима, каковым они являются по своей задаче, и основной вопрос о *соединении* двух волей остается и здесь неразъясненным и, может быть, даже еще более затемненным.

б) Определение VI Вселенского собора

На основании сказанного следует признать, что в творениях отцов против монофелитства далеко не была завершена положительная богословская доктрина о двух волях, Божеской и человеческой, в Богочеловеке, также как не дано и достаточно ясного и точного определения понятий, и в особенности осталось неясным соотношение обеих волей, которое получило поэтому чрезмерно антропоморфное выражение. С такой лишь подготовкой вопрос пошел на окончательное обсуждение и догматическое решение VI Вселенского собора.

Были ли в деяниях собора в какой-либо мере устранены эти трудности? Едва ли на этот вопрос можно ответить положительно. В частности, послание папы Агафона, которое оказалось основоположным в соборном суждении, воспроизводит ходячие идеи дифелитского богословия без уточнения и углубления.²

¹ Ibid. XIX. Col. 1080 (С. 285).

² Установив двойство естеств в Богочеловеке, папа Агафон отсюда делает заключение, что «Господь Иисус Христос имеет в Себе как два естества, так и два естественные хотения и действия, т. е. Божеское и человеческое, — Божеское хотение Он имеет от вечности общее с единосущным Ему Отцом, человеческое же принято от нас вместе с нашим естеством во времени» (Деяния Вселенских соборов. VI. Деяние 4-е. С. 66–67. Ср.: с. 75, 82, 85). Таким образом, без всякого затруднения он ставит в параллель две воли, Божескую и человеческую, вводя тем явный антропоморфизм или, по крайней мере, «психологизм» в богословие. Далее это частное понятие воли и действия он подчиняет более общему и менее определенному понятию «свойств», так что Господь в Евангелиях прояв-

Насколько не готов был к *богословскому* разрешению вопрос о моноили дифелитстве, свидетельствует контроверса с Макарием Антиохийским, признанным отцами собора ересиархом и в этом качестве изверженным. Когда ему был поставлен (в 8-м деянии) собором вопрос о волях во Христе, он отвечал, ссылаясь на признанное православным ареопагитское учение, в силу которого «воплотившийся Бог Слово со-

ляет «то человеческие, то Божеские свойства, то те и другие вместе» (Там же. С. 73). В общем, основная мысль послания сводится к тому, что невозможно и противно порядку природы, чтобы естество не имело «свойства и действия» (Там же. С. 99). Практически папа Агафон делает обычное применение этой идеи как чередования двух волей, подобно своим предшественникам и современникам (Там же. С. 77–81). Замечательно, что общая мысль о чередовании двух природ или действий свойственна всей эпохе, т. е. не только православным, но и монофизитам. На VI Вселенском соборе монофелит Макарий приводит следующие слова Севера (из второго послания к комиту Икумению): «Следует проклинать тех, которые допускают, что один Христос в двух естествах, и говорят, что каждое из естеств делает то, что ему свойственно. Правда, большое различие находится в том, что делает и совершает один и тот же Христос. Одно из этого свойственно Богу, а другое человеку: например, телесное хождение, шествие по земле и путешествие мы признаем за (действие) человеческое, а дарование (возможности) здраво ходить расслабленному ногами и совершенно лишившемуся возможности ходить — за свойственное Богу. Но, однако, воплотившееся Слово совершало и то, и другое, и не относится одно к тому, а другое к другому естеству» (Там же. С. 278). В послании папы Агафона имеется еще более тонкое различие. Обычно в такого рода рассуждениях принимается, что Христос ходил по водам как Бог, но ступал как человек. Но папа Агафон еще прибавляет: «Евангелия указывают и на Его человеческую волю, когда говорят, что, ходя по морю, Он имел желание, как истинный человек, догнать Своих учеников (*Мф.* 14, 25; *Ин.* 6, 19)» (Деяния Вселенских соборов. VI. Деяние 6-е. С. 78). Приводим это суждение лишь для того, чтобы показать на этом ярком примере, что представляет собой обычное патристическое понимание чуда.

вершал и Божественное не как Бог, и человеческое не как человек, но совершал некоторое новое богомужное действие». ¹ Это-то действие, в православной догматике отнюдь не разъясненное в отношении к двойству природ, но, хотя и молчаливо, принятое, Макарий истолковывает в смысле *одного* хотения, вернее, с ним отождествляет. Нельзя отрицать, что *opus probandi* (бремя доказывания. — *Ред.*) противоположно тезису — и, конечно, не одним анафематствованием — лежал здесь на его противниках. ² По мнению Макария, все изречения, содержащиеся в Евангелиях, следует присваивать одному лицу, одной воплощенной ипостаси Слова, ибо «человеческие и в то же время Божественные (изречения) говорились одним». ³ (Нельзя поэтому не вспомнить обще-

¹ Деяния Вселенских соборов. VI. Деяние 6-е. С. 177.

² При выяснении своего учения Макарий излагает идеи, которые были распространенными и в православной письменности, в частности, орудийное понимание плоти, а с ней и всего человеческого естества (что особенно явно в патристическом истолковании чуда), вплоть до пресловутого сравнения двух волей и природ с душой и телом. Он приводит слова св. Григория Нисского: «Страдание принадлежит плоти, Богу — действие» (Там же. С. 183; *Mansi*. II, 536 AB). Это понимание тела как органа Божества, аполлинаризм, отнюдь не преодоленный, как мы видели, и у отцов, является именно характерным для монофелитства, которое не умело соотнести двух волей, и, в частности, соединить их в понятии новой «теандрической» энергии. Ср. удостоверение Кира, данное феодосиянам (Там же. С. 400–401), отрывки из слова Феодора Фаранского («производитель и творец его — одного действия — Бог, а орган — человечество», см.: Там же. С. 405), из послания Павла Константинопольского (приписываем Христу «одну волю, чтобы не приписать одному и тому же лицу Господа нашего Иисуса Христа противоположности или разности волей и не вводить двух хотящих» (Там же. С. 406), и т. д.

³ Там же. С. 184–185. Конечно, это более справедливая, хотя и недоразвитая мысль, нежели обычное в патристике чередование или двоение, иногда даже троение сказанного от лица Господа: по Божеству, по человечеству и еще в среднем смысле. Постулат единства лица выражен Макарием здесь совершенно правильно.

го заключения новейшего католического, притом консервативного, историка, что «гетеродоксию монофелизма» следует искать прежде всего... в терминологии. ¹)

Обсуждение основного догматического вопроса о двух волях и их соединении в новой «теандрической энергии», фактически отсутствовавшее, заменено было цитатами из святоотеческой письменности (вместе со спорами о точности и полноте цитирования) и осуждением монофелитствующих как еретиков. После этого отцы составили догматическое вероопределение, которое, начинаясь с подтверждения пяти Вселенских соборов, изложения веры отцов никейских и константинопольских, а также и халкидонских, в следующих словах излагает догмат: «Проповедуем, согласно учению св. отцов, что в Нем два природные (*φυσικὰς*) хотения или воли и два естественные действия *нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно* и два природных хотения не противоположны — чего да не будет! — но человеческое Его хотение *следует* (*ἐπόμενον*) и не противоречит и не противоборствует, ² вернее же, *подчиняется* (*ὑποτασσόμενον*) Его Божественному и всемогущему (*παντοθεῖ*) хотению. Ибо, по учению премудрого Афанасия, надлежало воле пло-

К изложению веры Макарий представил список святоотеческих свидетельств о едином хотении во Христе, что, конечно, вполне было возможно сделать, принимая во внимание отсутствие определенного учения, нерасчлененность вопроса вместе с известной неточностью их языка. Его упрекали с противной стороны — не без основания, — что цитаты им подобраны и вырваны из контекста искусственно. Обращает внимание, что в числе их имеются тексты, причинявшие трудность еще св. Максиму в его полемике с Пирром (*Migne*. PG. T. 91. Col. 344, ср.: *Opusc. theol.* // *Ibid*. Col. 124 CD), в частности, выражения св. Кирилла Александрийского в толковании на Евангелие от Иоанна (*Migne*. PG. T. 73. Col. 577 C): «Христос проявил через оба (*δι' ἁμφοῖν*) единую и сродную энергию».

¹ *Jugie M. Monothélisme* // *Dict. théol. cath.* Fasc. 88. P. 2311.

² Проф. Болотов в своем переводе вносит оттенки: *μη ἀντιπίπτον* — не стоит в противоположности фактической, *μη ἀντιπαλαίον* — не противится преднамеренно.

ти быть в действии, но подчиняться воле Божественной... Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два природных действия (ἐνεργείας) нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, т. е. Божественное действие и человеческое действие... — То и другое естество хочет и производит свойственное себе в общении с другим».

Анализируя это определение, следует прежде всего отметить, что в нем одна и та же формула, заимствованная из Халкидонского догмата («нераздельно, неслиянно» и т. д.), применена дважды: в отдельности — относительно воли и относительно энергии, причем оба определения соединены внешне без всякой попытки установить их взаимное соотношение или дать им точнейшее определение. Вернее всего следует заключить, что воля и энергия употреблены синонимически, как ἐν δὴ δύοῖν, описательно выражающее природу или естество.¹ Вторая черта, вытекающая из первой, состоит в том, что к обеим волям и энергиям в определении их взаимоотношения применены четыре *не* (отрицательных определений) — нераздельно, неслиянно и пр., как и к двум природам, чем лишней раз подчеркивается основная мысль догмата, что двойство воли и энергий, в сущности, тождественно или, во всяком случае, происходит из двойства природ, как это и намекается в настойчивом определении воли и природ как «естественных» φύσικαί (природных), и догмат VI собора оказывается тем самым спецификацией и амплификацией Халкидонского догмата (внешне это несколько затемняется распространительными пояснениями со ссылками на св. отцов, собственно не имеющими прямого догматического значения, — нами они опущены).

Таким образом, важнейшей мыслью определения VI собора является *двойство* воли и энергий, в соответствии двойству природ. Это есть,

¹ Обращает внимание неточность, напоминающая небрежность, в определении воли: θέλησις ἢτοι θέληματα — воление или желание (волевой импульс или его содержание). Это подтверждает нашу общую мысль, что о воле (как и энергии) говорится не в собственном, точном (психологическом или онтологическом) смысле, но лишь в общем значении активного проявления природы.

тем самым, новое и еще более подчеркнутое выражение мысли, что *человечество* во Христе — притом не только как естество, но и активность этого естества в его свободе, т. е. воле и энергии, или, можно также сказать, творчестве — сохраняется в своей самобытности наряду и в соединении с Божеством. Можно в известном смысле утверждать, что это было и неожиданным торжеством *антиохийства*, только что погребенного на V Вселенском соборе и воскресшего на VI-м, притом еще более решительным, нежели в Халкидоне. В диалектике соборного мышления VI собор явился антитезисом к V-му и фактически выправил односторонность последнего. Однако дальше выражения общего принципа *двойства*, т. е., иными словами, сохранения человечности во Христе во всей его силе от поглощения Божеством (об обратной возможности, т. е. о поглощении Божества человечностью, не могло быть и речи), собор не пошел, да и не мог пойти, не превосходя своей богословской эпохи, с которой он был связан. И в этом — как и в том, что было сказано, так и в том, что было не досказано, — выражается богумудрая истинность этого определения. Оно есть гигантский прожектор, освещающий путь как прошлого, так и будущего. Оно утверждает полноту человечности Человека в Богочеловечестве, не умаленную рядом с полнотой Божества, обитающей телесно. Однако соборное определение не ограничивается установлением двойства воли, но указывает и общее их соотношение. Монофелиты (Макарий Антиохийский) не хотели *считать* волю, справедливо опасаясь при этом «несториански» раздвоить самого Богочеловека, для них важнее было увидеть их согласие в единстве Христовой жизни, Его «сложной», как выражались тогда, ипостаси, и эту же самую мысль хотели удержать и православные отцы через дионисиевское учение о теандрической энергии, единой из двух, живого Христова единства в единой Его ипостаси. Однако отсутствовало (как отсутствует и до сих пор) *богословие* этого единоипостасного двуединства, и даже недостаточно осознана его проблема. Соборное определение устанавливает общую *иерархию воли*, при сохранении самобытности обеих. При этом речь идет, конечно, о *человеческой воле*, ибо догмат относится не столько к двум *волям* — о «воле» или «энергии» Божества

можно говорить только метафорически и антропоморфически,¹ — но именно об одной, в точном смысле, воле, т. е. человеческой, как сохраняющей свою самобытность при единении с Божеством. Установление соотношения иерархии воли было необходимо, чтобы устранить недоумение монофелитов, не могут ли две воли противоречить между собой или же хотеть разного. В ответ на это указано, что человеческая воля (во Христе) уступает, не противоречит и не противодействует, а следует и «подчиняется» Божественной воле, так что «Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась» и «то и другое естество производит свойственное себе в общении с другим». Конечно, нельзя не видеть всей неточности и неокончателности этих определений: «не противоречит, следует, подчиняется», особенно если помнить, что речь идет о соотношении *тварной* человеческой воли в отношении к Божественной всемудрости и всемогуществу. Мы знаем, что дифизитское определение Халкидонского собора вызвало после него новую бурю монофизитства, питавшегося, главным образом, его незаконченностью и потому неточностью. И то же самое неизбежно должно было бы возникнуть и после VI собора по аналогичному вопросу о двух волях и двух природах. В самом деле, далеко нелегко было реализовать в богословском мышлении ту мысль, что тварная человеческая воля в ее отношении к Божественной имеет ей «подчиняться и не противоречить» и в то же время сохранять свою самостоятельность. Здесь широко открываются двери новому монофелитству и догматической смуте, и если

¹ Рассмотренное в эту эпоху различие и противопоставление двух природ и двух волей совершалось только по признаку чудес и страданий, как будто вся жизнь Божества в Богочеловеке исчерпывалась чудотворениями, а вся человечность только немощью и страданиями. Это упрощение, граничащее с извращением, не может быть удержано в понимании Богочеловечества. Тем не менее, следы этого представления вошли в текст соборного ороса, правда, не в его существенную, догматическую, часть, но в попутные рассуждения (хотя и не прямо). Напр.: «Одному и тому же приписываем чудеса и страдания, соответственно тому и другому естеству» (и далее).

это не имело места, то скорее вследствие всей исторической обстановки, а главным образом вследствие оскудения и изнеможения богословской мысли Востока, после многовекового догматического напряжения. Дело шло уже к примирительно-схоластической компиляции типа «Краткое изложение православной веры» св. Иоанна Дамаскина, где богословские проблемы не обостряются, но сглаживаются, разрешаемые на основании письменности и определений прошлого.

Итак, догматическое движение после VI Вселенского собора обрывается, и только потому его определениями вопрос почитается окончательно решенным. Это соответствует действительности лишь в той мере, поскольку им установлены прочные вехи, указующие путь к построению христологии как теоантропологии. Однако, нельзя здесь видеть уже самого построения. Скорее, вопрос лишь поставлен для дальнейшего богословского обсуждения, а именно — о реальном соотношении двух природ, двух волей, двух энергий, в их полноте, свободе, иерархическом соотношении и двуединстве. Догматическое определение здесь еще более, чем в Халкидоне, опередило богословие эпохи. Эту задачу история догмы передала и донныне не наступившему еще будущему. Но догмат VI собора остается для него путеводной звездой, зажженной богословным решением VI Вселенского собора: *не одна, но обе* воли и энергии. Конечно, это исчисление является само по себе грубым и несоответственным подлинной мысли догмата (и в этом смысле, может быть, и справедливо, что здесь не следовало бы *исчислять*), однако важна сама мысль, что человеческая воля и энергия сохраняют свою самобытность и в соединении с Божеством, Им вдохновляемые и руководимые, будучи *θεοκίνητα* — богодвижны,¹ как соглашались обе стороны.

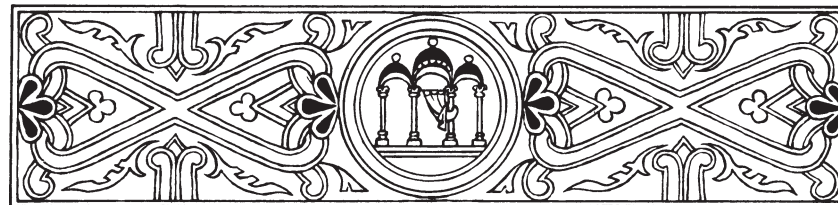
¹ Неясность понимания определения VI собора характерно иллюстрируется разногласием в толковании его у двух современных католических авторов: *Tixeront's* (Op. cit. P. 172–175) и *Jugie* (Op. cit. P. 2311). Последний находит у первого «une saveur nestorienne» (несторианская премудрость. — *Ред.*) в том, что он понимает ложь монофелитства «de nier en J.-Chr. homme toute spontanéité et tout acte de volonté libre» («как отрицание в Иисусе Христе человека, всей спонтанности и всех проявлений свободы воли». — *Ред.*) (Тиксерон

* * *

Шестым Вселенским собором заканчиваются собственно христологические определения этой эпохи, вернее, прерываются выразительным многоточием. Точка здесь еще не поставлена, цикл догматического развития остался незавершен. Особняком стоит определение VII собора об иконопочитании. Внешне оно относится к вопросам дисциплины и культа, внутренний же его догматический смысл, недостаточно выявленный, также принадлежит христологии. Он относится не к подлинности воплощения, к чему он сводился для его современников (богвдохновенное определение собора еще раз и здесь упредило богословие эпохи), но к единству образа Божьего и человеческого, к *лицу*, а не к двум природам Богочеловека.¹ Этим возводится как бы догматический купол над предшествующими догматическими определениями.

говорит даже о «deux séries parallèles» (двух параллельных действиях. — *Ред.*), см.: p. 173), ибо гармония двух действий состояла бы «du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses actes et ses résolutions conformément au vouloir et les actes divins» («в свободном и спонтанном согласии человека, осуществляющего свои поступки и решения в соответствии с Божественными решениями и действиями». — *Ред.*) *Jugie* на это возражает, что «un seul agent responsable des actes humains comme des opérations divines» есть «le moi divin», и человеческая воля и природа «est vraiment subordonnée à son empire, à son entreprise tout-puissante» (единственный посредник, ответственный за человеческие поступки и божественные действия, есть Божественное Я, и человеческая воля и природа воистину подчиняется своему Главе, своему всемогущему Создателю. — *Ред.*) Это не уничтожает свободы человеческой воли, которая действует «librement et non automatiquement» (свободно, но не автоматически. — *Ред.*), хотя здесь, без сомнения, есть «le point mystérieux de la psychologie humaine» (загадочный момент человеческой психологии. — *Ред.*) (sic!) Спасителя. Его природа остается «богодвижной», и нельзя упрекать за это выражение монофелитов. Однако, нет ли и здесь, в свою очередь, une saveur monothéite (монофелитская премудрость. — *Ред.*)?

¹ Догматический смысл определения VII Вселенского собора я пытался раскрыть в специальной работе «Икона и иконопочитание» (Париж, 1931), и здесь к этой теме уже не буду возвращаться.



Глава первая

София Божественная

1. Тварный дух

Природе духа присуще *личное* самосознание: Аз есмь Сый, Иегова, говорит Господь. Дух есть прежде всего *личность*, как личное самосознание, *Я. Безличный* («бессознательный») *дух* есть противоречие. Но это *я* не есть абстрактное, ни с чем не связанное, само для себя пустое самосознание (даже грезящее *я* индуизма имеет в себе хоть эту грезу, живет в ней). Оно есть живое и живущее *я*: Аз есмь *Сый*, как субъект некоторой объектности, подлежащее некоего сказуемого, вместилище некоего содержания. Живое *я* имеет свою собственную жизнь, есть ее источник — и полнота, и начало, и конец. Это значит, что личный дух имеет в себе свою *природу*, в которой живет, непрестанно через нее себя для себя реализуя, определяясь, себе самому открываясь. Это не расторгимое единство личного самосознания, *я* и природы, обосновывающее жизнь личного духа, есть *предельная интуиция* духа о себе и вместе исходная онтологическая аксиома. Она содержится в Откровении, и она же засвидетельствована Церковью в основном догматическом учении, что Богу свойственны личность и природа, ὑπόστασις φύσις, или οὐσία. Согласно этому, Бог есть ипостась, имеющая Свою природу, и именно в этом смысле личный дух, живой и живущий. Такое определение личного духа относится ко *всякому* духу, Божескому, ангельскому и человеческому. Отличительное свойство Божеского духа состоит в том, что Он есть не только личный, но и триипостасный дух, триипо-

стасная личность, однако имеющая *единую природу* и, соответственно, *единую* (не общую, но именно единую) *жизнь*, подобно тому как едина природа и жизнь всякого единоипостасного духа.

Природу духа можно рассматривать двояко: она есть *источник* всякого частного проявления жизни, восходящего к самосознанию, темная глубина, питающая корни бытия, неосвещенная личным самосознанием («подсознание» или «сверхсознание», или вне-сознание, еще-не-сознание), вообще бессознательное и вместе досознательное начало в личном духе. Без этого источника, без потенциальности, которая может становиться и непрестанно становится актуальностью, *natura naturata* (природа сотворенная. — *Ред.*), входя в сознание, личный дух был бы пуст, лишен содержания. Он не был бы живым и живущим, но только абстрактно являющимся самосознанием. (Таковым берет его Фихте в своей *Ich-Philosophie* (философия Я. — *Ред.*)) Но природа есть и сама жизнь духа, как совершившееся его самооткровение, *natura naturata*, как *содержание* жизни духа, и в этом смысле его подлинное сказуемое. Между *natura naturans* и *natura naturata* (природа творящая и природа сотворенная. — *Ред.*) существует *жизненное* тождество. Однако здесь обнаруживается и модальное различие в жизни духа, поскольку одно и то же природное содержание существует для него, с одной стороны, как *акт* его собственной жизни, творческое самооткровение, а с другой — как *факт* некоей предлежащей перед ним действительности — ее собственное бытие *по себе*, в себе самой. Оно *не* независимо от *я*, поскольку есть его же собственный *акт*, творчески положенный *я* в себе и для себя; однако, в действительности своей, в бытии по себе, оно есть и факт, независимый от *я*, ему предлежащий. Живой и живущий дух открывается самому себе в некоей объективной действительности, имеющей свою собственную реальность. В ней дух живет, как в своем доме, в субъективности своей.

Понятие природы берется здесь пока в неопределенном смысле, как потенция жизни духа, вне его, как личного самосознания, лежащая, однако ему принадлежащая и для него и в нем открывающаяся. В этом смысле природу личного духа, как сказуемое всех сказуемых, можно определить как его *мир*: личность живет в мире, как в своей собственной

природе, которой овладевает по мере ее раскрытия или осуществления в личном самосознании. Мир и есть то самое необходимое *не-я*, которое постулировал Фихте, однако понятие не в отрицательном смысле только *границы я* — ибо *я*, как подлежащее для всех сказуемых, живое и живущее, не имеет для себя границы, — но в положительном смысле объективной реальности, которая и становится для *я* субъективным переживанием, личной жизнью. Мы приходим, таким образом, к заключению, что личность, как сознательный центр бытия, предполагает для себя наличие мира как своей природы — еще не личного, однако и не внеличного, но пока лишь безличного бытия. Личный дух не замкнут в себе (как лейбницевская монада), но открыт — *для мира*, и мир тем самым становится предусловием личного духа как живой и живущей личности, ибо дух живет не своей яйностью, но присущей ему природой. Последняя должна быть понята здесь в самом широком смысле, как *не-я*, входящее в *я*, в нем живущее, включая сюда и психологический мир, и внешнюю природу, и — что особенно важно — другие живые личности, другие *я*, как *со-я* или *мы*. Равным образом жизнь духа, вхождение *не-я* в *я*, или расширение *я* в *не-я*, предполагает не одно только пассивно-созерцательное отношение к миру. Таковое вообще не свойственно природе личного духа с его актуальностью (*я* само, как справедливо указал Фихте, есть действительное самоположение, *Tathandlung*), и жизнь духа есть действительное внедрение в мир как в свою собственную природу.

Итак, личный дух, который в себе самом должен находить и основу, и полноту своего бытия, оказывается *обусловлен* в своей жизни *миром*, или не-духом, хотя и способным, входя в жизнь духа, в этом смысле становиться его природой. А по силе этого и дух для самого себя оказывается не свободным, но обусловленным, не абсолютным, но соотносительным, *становящимся* духом. *Не уявися, что будем* (Ин. 3, 2), но до достижения этого предела личный дух в жизни своей не имеет полноты и адекватности, напротив, скован относительностью и ограниченностью, которая, однако, не в состоянии упразднить неистребимую самость духа. Эта обусловленность есть печать *тварности*, лежащая на

всяком сотворенном духе, одинаково как человеческом, так и ангельском. В частности, и человеческий дух есть становящийся, но еще не ставший самим собою, часть самого себя, и притом еще малая. Тем не менее, этот тварный дух имеет в себе черты Духа Абсолютного, есть образ Божественного Первообраза и только из него может быть понят как во всей возвышенности и абсолютности предназначения своего, так и во всей относительности своего становящегося, незавершившегося бытия. Духу, хотя и тварному, присуща особая тварная вечность и даже несотворенность. Бог сам, создав тело человека из «праха земного», т. е. соединив его с тварной природой как его собственным миром, Сам из Себя «вдунул в него дыхание жизни, и стал человек душой живою» (Быт. 2, 7). Тайна сотворенности тварного духа в том, что Бог этому «вдуновению», излиянию Своего естества, дал бытие ипостасное. «Ибо мы Им живем и движемся, и существуем», «мы Его и род» (Деян. 17, 28). Духовное бытие укоренено в вечности Божией, тварный дух ей подобовечен и несотворен, и он несет в себе сознание и этой вечности, и этой несотворенности, как и вообще божественности своей, почему духовное самосознание есть по существу и богосознание. Больше того, он сознает себя как самоосновное, самополагающееся бытие. Это я сам себя начинаю, и полагаю, и принадлежу себе в своей яйности, **я** — не вещь, и никто не может положить мое **я**, кроме меня самого, я сам себя для себя творю. В ипостасное самосознание входит и самополагание: Бог, вызывая к ипостасному бытию дыхание Свое, ипостасируя лучи Своей собственной славы, совершает это единым вечным актом *вместе* с самой ипостасью. Божие творчество как бы вопрошает тварное **я**, есть ли оно — **я**? Имеет ли оно в себе волю к жизни, и внемлет ответному *да* творения.

Однако не угасает ли собственная жизнь духа в его природности, ему извне данной и даже в известном смысле как бы навязанной? Не теряется ли сама духовность настолько, что человек может становиться «плотью» (Быт. 6, 3), и сам Бог «раскаивается» в его сотворении (Быт. 6, 7)? «Это люди душевные, не имеющие духа» (Иуд. 1, 19). Такая возможность существует для человека вследствие онтологической

сложности его природы, в себе соединяющей извечный дух и сотворенную природу, дыхание Божие в прахе земном, хотя ее уже не существует для духов ангельских (равно как и демонских) вследствие относительной простоты и их духовной для себя самоочевидности (отсутствию «подсознания», т. е. природности или «плоти»). Даже падшие ангелы, которые становятся бесами и прилепляются к греховной человеческой плоти, остаются заключены в духовности своей, и «духовная жизнь» есть для них единственно возможная. Человек же по самому своему сложению не только духовен, но и душевно-телесен или природен, в нем живет не только его дух, но и природа, последняя притом и своей собственной жизнью. Природа не духовна, но лишь душевно-телесна. Она жива и живет (и к ней также относится, что Бог животворящий «смерти не создал»), и жизнь эта имеет для себя свое чувствилище, свою сознательность разных степеней, свою «душевность». В природе мы имеем все ступени: от совершенно дремлющей, для нас неприметной жизни минералов и вообще «неорганических» веществ, через жизнь растительного мира, к бесконечным вариациям жизни органической с ее сознательностью. Эта животная сознательность, которая, однако, не духовна, хотя и индивидуальна, остается недоступна для нас в этой своей ограниченности. Как бы ни приближалось животное в его «душевной» сознательности к человеку, остается между ними непреходимая грань духовного самосознания, свойственного человеку (подобно тому, как человек в телесности и сложности своей трансцендентен для ангельского бесплотного духа, с которым он соприкасается лишь в духовности своей). Но природной стороной своего существа человек соприкасается с животным миром, есть животное, хотя и не только животное. Человек способен в такой мере погружаться в эту животность, что в нем как бы гаснет духовное самосознание, и он сам сознает себя лишь как животное, и хочет происходить «от обезьяны». В таком состоянии человек настолько забывает о своей небесной родине, что искренне недоумевает, когда слышит речи о духовности. Такая возможность является последствием того свойства тварного духа, что для него собственная природа не исчерпывается его собственным духовным миром, но включает в себя потен-

циально весь сотворенный мир, в который для него открыты все окна и двери. Он может в такой мере выходить из себя через эти двери, что внешняя природа в человеке и становится для него единственной действительностью. Через это выходение из себя человек перестает видеть себя как дух, теряет сознание своей собственной духовности, и там, где на самом деле существует *духовно-телесность*, он видит лишь *душевно-телесность*, или же просто «плоть». Однако и это состояние «плоти» для человека есть все-таки *духовное* самоопределение, состояние его духа, хотя и низведенного к овнешнению. Но духовное естество человека, его «духовная жизнь», может становиться для него опытной самоочевидностью, фактом самосознания. Человек видит и знает самого себя и в своей вечности, и в своей тварности — и в своей духовности, и в своей природности. Ошибочно думать, что «духовная жизнь», самосознание духа, разрывает или упраздняет связь духа с природой, живущей в нем, и делает его бесприродным (грезящим) или противоприродным (развоплощающимся). Совсем наоборот, духовность повышает чувство связи с природным миром, но она дает сознание и собственной глубины духа, не только природы мира, но и духовной природы. Ибо дух — всякий дух, воплощенный или невоплощенный, — необходимо имеет свою собственную *духовную* природу, хотя она и проявляется в его жизни в природном мире. Без этой собственной природы дух был бы лишь тусклой свечой самосознания («трансцендентальное я» у Канта), освещающего мировое бытие, но не живущего в нем как воплощенный дух. Откуда же эта духовная природа, и какова она? Она — *божественна* по своему происхождению, поскольку «сыны человеческие» суть и «сыны Божии», рожденные не от плоти и крови, но от Бога (*Ин.* 1, 18), духовным рождением: «Рожденное от плоти есть плоть, рожденное от Духа есть дух» (*Ин.* 3, 6). И как «не мерою дает Бог духа», то и эта духовная жизнь, т. е. жизнь в Боге и Богом, это обожение человека, имеет для себя многие ступени, есть бесконечное восхождение. Эта духовная жизнь сынов Божиих не делает их непричастными природной жизни сынов человеческих, напротив, это *двойство природ* в человеке, его изначальное бого-человечество, делает возможным обожение жизни, не-

раздельное и неслиянное общение обеих природ в человеке. Если бы человек способен был освободиться от природного естества силой духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь *сливалась* бы с Божественной жизнью. Однако, хотя ему доступно и это (ибо «вы божи есте»), но лишь как тварному, и именно природно-тварному духу, которому дано возводить всю тварь к образу духовного бытия. Таким образом, через духовное начало природа в человеке становится принадлежащей духу, одуховляемой.

2. Божеский Дух

Бог есть Дух и, как таковой, имеет личное самосознание, «ипостась», и природу, «усию», и это нераздельное соединение природы и ипостаси есть жизнь Божества в Себе, которая одновременно является и лично-сознательной, и природно-конкретной. Это соотношение между ипостасью и природой, неразрывная связь их, свойственны одинаково и Божественному, и тварному духу. Однако есть между ними и существенное различие.

В отношении к ипостаси Бог, как Абсолютный Субъект, есть триипостасная Личность, которая в едином личном самосознании соединяет *все* модусы личного начала: *я, ты, он, мы, вы*, между тем как единоипостасная личность имеет все эти модусы, кроме *я, вне* себя, в других личностях, и постольку ими ограничивается и обуславливается в своем бытии. Проявившееся до конца и осуществленное до полноты личное начало, ипостась, есть триипостасная личность, в которой личное единство раскрывается в реальности трех ипостасных центров или ипостасей, в триединице, каковая и есть божественное число, не три, не один, но именно триединица, Троица. Таковое ипостасное бытие осуществляется не статически, как покоящееся в самоданности своей едилично-личное самосознание отдельного, отъединенного *я* в себе (хотя и здесь эта статичность и самозаконченность только кажущаяся, ибо всякое *я* выходит в *ты, мы, вы*), но актуально, как предвечный акт тройственного самополагания в другом. Это актуальное самополагание есть

любовь: пламенники Божественной триипостаси вспыхивают в каждом из ипостасных центров, лишь чтобы соединиться, отождествляться между собой, в исхождении из себя в другого, в пламенно самоотвергающейся личной любви. *Статически* едино-ипостасная личность есть центр самоутверждения и отталкивания — эго-центрична. *Динамически* личность осуществляет себя как исходное начало самоотвергающейся любви, исхождение в другое **я**. Св. Троица как Личность именно и есть такое актуальное личное начало. В нем статическое бытие каждого личного центра есть исходное начало актуального исхождения, в котором снимается, преодолевается личное самоутверждение, и Личность осуществляется как кольцо этой тройственной самодвижной любви. Поэтому о Божественной Личности прежде всего надо сказать, что Она, как триипостасная, одинаково реальна и в единой ипостаси, и в трех, есть предвечно осуществляемая взаимность любви, которая совершенно побеждает личное обособление и отождествляет три воедино, и однако сама существует реальным бытием этих личных центров.¹

Триипостасное Божество есть *единая* Личность, несмотря на эту триипостасность, вернее же, именно в силу ее, и в этом единстве личности Своей (которая, однако, не есть моно-ипостасность) Божественный Дух формально не отличается от тварного духа. И Божественная Личность живет, осуществляя Свою жизнь в Своей природе. Единая триипостасная Божественная Личность имеет Свою Божескую природу — таково основное церковное определение. Бог триипостасный имеет Свою единую природу, причем эту природу Он имеет одинаково: и как Божественное триединство в единичности Своей, и как каждая ипостась в бытии Своем, будучи «единосущна» не только Сыну Отцу (о чем именно спорили в арианскую эпоху), но и Св. Духу Отцу и Сыну. Три ипостаси имеют Свою природу *не* сообща, *не* в общем владении, и, однако, *не* каждый для себя (что есть тритеизм), но как *единую* для всех,

¹ Для этого, как и для дальнейшего в этой главе, см. вообще мои «Главы о троичности» (Православная Мысль. I–II), в содержании которых я не буду повторяться.

а не общую только и для каждого равноподобную (что было бы не омуслимостью, а омиусийностью). Рационально это может быть выражено только в равенствах неравного: I. а) Св. Троица отличается от каждой ипостаси, не равна ей; б) Св. Троица равнобожественна каждой ипостаси, следовательно, равна ей; II. а) Св. Троица обладает единой природой; б) каждая ипостась также обладает единой природой; следовательно, обладание единой природой равно и различно для Св. Троицы и отдельной ипостаси. Эти рациональные противоречия, к которым эта мысль приводится, объясняются тем, что рациональное мышление имеет дело со статическими, внеположными в законченной фактичности своей величинами, между тем как здесь ему приходится иметь дело *с актами*, которые расплавлены в динамичности и непрерывности своей и потому не поддаются рациональному мышлению, не исчерпываются его схемами.

В отношении Божественной Личности к Своей природе существует коренное отличие от того, что мы знаем о тварном духе. Для последнего его собственная природа есть неисчерпанная и даже неисчерпаемая *данность*, некий $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ (ничто. — *Ред.*), возможность, непрестанно становящаяся действительностью, тьма, из которой выступают новые образы. В этом смысле тварный дух остается и сам для себя не выявлен и неведом, сам себя не исчерпывает, но лишь собою *становится*. Становление есть синоним тварности. Тварный дух, поскольку живет, всегда наживает новое для себя содержание бытия, и его собственная природа есть для него поэтому и данность, и заданность, то *не-я*, которое принадлежит своему **я** лишь в онтологической предназначенности, но еще не в действительности; поэтому через это *не-я* не только раскрывается, но и ограничивается **я**. Оно не может быть осуществлено самополаганием (как это попробовал было сделать Фихте через absolute Tathandlung (абсолютное полагание. — *Ред.*)), каким в известном смысле самополагается само личное **я**. Не-я есть граница для **я**, будучи *я*йно в потенции, т. е. предназначено входить в жизнь **я**, в его обладание, оно остается *дано* для **я**. Человек в своем **я** носит и *не-я*, он сам для себя непрозрачен и до конца неведом. Он в этом смысле не есть себя полагающий, но есть творение, хотя личность его и связана со своей природой *по типу*

самополагающегося духа. Иначе определяется отношение лица и природы в Божественном Духе. В нем нет никакой данности или нереализованности. Божественный Дух для себя вполне и до конца прозрачен. Его природа не есть для него *не-я*, как граница или неактуализованная потенция. Бог знает Самого Себя абсолютным, исчерпывающим знанием, «Дух все пронизывает, и глубины Божии» (1 Кор. 2, 10). Поэтому, хотя природа и в Боге есть иное, чем ипостась, но она вся ипостасирована, осознана в личной жизни Божества, явлена и осуществлена. «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5), в частности, тьмы меональной, ночных сумерек полубытия. Никакое противопоставление или даже только отличие сознания и природы в Боге в этом смысле не может быть допущено, потому что это означало бы ограниченность Божественной жизни и противоречило бы ее всеблаженству, неизменности и полноте. В этом же смысле в жизни Божества не может быть места никакому «подсознанию», а тем более «сверхсознанию». Если личность в Божестве имеет природу, то эта природа насковзь лична, и поэтому в Боге не может быть помыслено такой божественной «природы» (подобно меональной «свободе» Шеллинга), которая была бы для Бога потенциальностью, неким *Urgrund* (Бездна. — *Ред.*), из которой возникает внутренним ее самораскрытием мир, а через него осуществляется Бог (как у Бёме, у Шеллинга или, в диалектическом самораскрытии мысли, у Гегеля), Божественная природа вполне и до конца принадлежит Богу, лично в Нем реализована как вечная «сила Его и Божество» (Рим. 1, 30). Но в силу этой реализованности природа в Боге если и должна быть отличаема от личности Его, однако ей не должна быть противопоставляема как иное начало, «четвертое» во Св. Троице, «Божество» в Боге (таково было учение Иоакима Флорского и Гильберта Порретанского, которое справедливо осуждено было в *этом* смысле католической Церковью.¹ Божествен-

¹ Реймский собор 1148 г. против Гильберта подтверждает, что *simplicem naturam divinitatis esse Deum, et divinitas sit Deus, et Deus divinitas* («только Божественная природа является Богом, и Божественное есть Бог, и Бог Есть Божественное». — *Ред.*). Подобное же было установлено и на IV Ла-

ная природа не может четверить троичное Божество, потому что природа и не может быть категориально сопоставлена, «сосчитана» с ипостасями, будучи иным, самобытным, наряду с ипостасями, началом. Она вполне прозрачна для Божественных ипостасей и постольку отождествляется с ними, сохраняя, однако, свое собственное бытие. Природа предвечно ипостасирована в Боге как адекватная жизнь ипостасей, а ипостаси предвечно связаны в своей жизни с природой, будучи, однако, отличны от нее.¹

Эта прозрачность природы для ипостасей, полная ее адекватность, осуществляется в единстве триипостасной жизни, соответственно триипостасности Божественной Личности. Бог имеет природу *личным* самоположением, но лично-триипостасным. Природа Божия есть *единая* природа Отца и Сына, и Св. Духа, причем каждая ипостась имеет ее *по-своему*, для себя и для других ипостасей внутри троичного круга. *Начало* (*ἀρχή*) природы Божества, как и всей Св. Троицы, есть Бог-Отец. Он имеет Свою природу, и это обладание ею есть ипостасный, соипостасный и между-ипостасный акт. Отец Себя, как Свою природу, обретает *не* в Себе и для Себя, но исходя из Себя, рождая Сына, как Отец.

теранском соборе 1215 г. против Иоакима Флорского, четверившего Св. Троицу, — *non quam Trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo* («он представлял Бога не как Троицу, но как четверицу». — *Ред.*) (*Denzinger*. 190, п. 431; ср.: 191, п. 432).

¹ Это положение об ипостасированности природы в Боге имеет основное значение для софиологии. Никто не дерзнет отрицать самого бытия природы в Боге на основании этой ее ипостасированности, и никто не будет усматривать четверения Божества в этом признании ее реальности. Между тем, этот теологический бред возникает всякий раз, когда речь идет об этой же самой природе как Софии. Пусть одержимые этим бредом вдумаются в это основное отношение между личностью и природой в Божестве, потому что в нем содержится ключ ко всему дальнейшему. Они беззаботно говорят об усии во Св. Троице, не опасаясь никакого четверения, но паника этого четверения поднимается у них всякий раз, когда эта же самая природа рассматривается как София.

Отцовство и есть образ любви, в котором любящий хочет себя иметь не в себе, а вне себя, чтобы этому *иному*, но с ним отождествляемому **я** отдать *свое*, явить свое в духовном *рождении*, в Сыне, Который есть живой образ Отца. В Его жизни, а не в Себе, живет Отец, рождая, т. е. исходя из Себя, открывая Себя. Любовь Отца экстатическая, огневая, зачинающая, действенная. Непостижимо для тварного духа это *рождение* Отцом Сына, Личностью Личности. Эта рождающая сила есть экстаз выхождения из Себя, некоего самоопустошения, которое есть одновременно и осуществление Себя через это рождение. *Свое*, Свою природу, ипостасно прозрачную, Отец осуществляет в ипостаси Сына, Который есть Слово Его, «образ (*χαρακτήρ*) ипостаси Его» (*Евр.* 1, 3). Себя в Своей природе Отец имеет как *ипостасное* Слово, Его Слово, и Он есть Его говорящий. Итак, в первом положении ипостасная природа Божия есть ипостасное Слово Отчее, Которое скажется Отцом в Сыне. «Вся Мне предана суть Отцом Моим, и никто же знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын» (*Мф.* 11, 27). Рождение для Отца есть самоопустошение, отдание Себя и Своего Другому, жертвенный экстаз всесжигающей, ревнующей о Другом Любви. «Сильна как смерть любовь и как преисподняя ревность, она — пламень весьма сильный (Божий)» (*Песнь песн.* 8, 6).

Отец рождает, Сын рождается — два образа рождения, активного и пассивного. Здесь надо понимать, конечно, не возникновение небывшего из не-сущего, ибо Божественные ипостаси равновечны. Отец есть причина (*αἰτία*) Сына не в смысле Его происхождения, но лишь предвечного взаимоотношения: рождаемого и рождающего, открывающего и открывающегося, подлежащего и сказуемого. Однако то, что на стороне Отца есть активное рождение, на стороне Сына есть пассивная рождаемость, послушная рожденность. Сын, как Сын, имеет Себя и Свое не как Себя и Свое, но как Отчее, во образ Отца. Сыновство духовное в том и состоит, что Сын самоистощается во имя Отца. Сыновство есть уже *предвечный кенозис*. Сын есть не пламя Отчего огня, но тихий Свет святых славы. Любовь Сына есть жертвенное, самоотвергающееся смирение Агнца Божия, предустановленного «прежде сложения

мира» (*1 Петр.* 1, 19). И если Отец хочет иметь Себя вне Себя, в Сыне, то и Сын не хочет иметь Себя для Себя, жертвоприносит личную Свою самость Отцу и, будучи Словом, Он Сам для Себя как бы немеет, делая Себя Словом *Отчим*, — будучи богат, обнищает, жертвенно умолкает в лоне Отца.

Жертва любви Отчей — самоотречение, самоопустошение в рождении Сына; жертва любви Сыновней — самоистощение в рожденности от Отца, в приятии рождения как рожденности; то и другое есть не только предвечный факт, но и акт для обеих сторон. *Жертвенность* любви в реальности своей есть предвечное страдание — страдание не ограниченности, каковая несовместима с абсолютностью Божественной жизни, но подлинности жертвы и безмерности ее. Это страдание жертвенности не только не противоречит Божьему всеблаженству, но есть, напротив, основание для этого всеблаженства, которое было бы пусто и нереально, если бы не имело в своей основе подлинной жертвенности, реальности страдания. Если Бог есть Любовь, то Он есть и жертвенность, каковая только через страдание являет побеждающую силу любви и ее радость.¹

Эта взаимная жертвенность рождения, самоопустошение и самоистощение, являлась бы трагедией в Боге, если бы оставалась и самодовлеющей. Но она предвечно разрешается в блаженстве принесенной и взаимно принятой жертвы, преодоленного страдания. Она никогда и не существует в неразрешенности, хотя и не может быть отделена или исключена из этого блаженства, как скрытое его основание. Блаженство Божие не может быть понимаемо как себялюбивое и пустое самолюбование, подобное эгоистическому человеческому счастью, и полнота любви требует жертвы реальной, а не кажущейся. Бог есть не двоица Отца Сына, но Троица Отца, Сына и Духа Святого, Который и есть *радость*

¹ Можно эту жертвенность определять и как вольное ипостасное умирание, если только освободить понятие смерти от ее значения во временной тварной жизни, ничего общего не имеющего с духовным умиранием как проявлением вечной Божественной жизни.

жертвенной любви, ее блаженство и осуществление. Отец, рождая Сына и в этом рождении исходя из Себя, еще не имеет Рождаемого как Рожденного, как предмет Своей любви и радости, подобно тому как муки и человеческого рождения *ведут* к радости, но сами по себе ею еще не являются. Поэтому отношение Отца к Сыну двояко: Сын для Него есть не только рождаемый, но и рожденный, «возлюбленный Сын Единородный». И столь же двояко отношение Сына к Отцу. Отец для Него есть не только Родитель, но и Отец, в Котором таится Его собственная жизнь: видевший Меня видел Отца, — Я в Отце и Отец во Мне, Я — Ты, и Ты — Я, Я — Мы. Это тождество Отца и Сына, Их самоотождествление в любви, осуществляется ипостасным актом в исхождении Духа Св. от Отца на Сына (или «через» Сына). Поскольку Отец и Сын взаимно познаются в самоотвергающейся любви как совершающемся акте, Их взаимное бытие друг для друга имеет лишь *идеальный* характер. Реальность же оно приобретает лишь в *совершившемся* акте рождении — рожденности. Эта реальность Божественной природы, идеально уже раскрывающейся в отцовстве Отца и сыновстве Сына, осуществляется Духом Св., от Отца исходящим и на Сыне почивающим, и обоих Их соединяющим. Это есть взаимная любовь Отца и Сына между собой и радость этой любви, совершившееся самораскрытие Божества в Своей природе, не только в Истине, но и в Красоте. Здесь имеет место уже не жертвенный акт, но торжествующее самосвидетельство любви и самопознание природы Божией — не рождение, но исхождение. Дух Св. исходит от Отца, и Сыном приемлется, Он есть «третье» лицо Св. Троицы, ибо устанавливает взаимность Отца и Сына. Бог *идеально* определяет Свою природу в рождении Отцом Говорящим — Своего Предвечного Слова. *Реальность* же этой природы испытывается чрез Духа Св. В Боге нет такого самоопределения, которое не было бы ипостасно. Поэтому и опознание Своей природы как *реальности* есть ипостасный акт исхождения Духа Св. В нем определяется отношение Духа Св. не только между Отцом и Им самим, но и между Отцом и Сыном. Ипостасное это отношение есть Их взаимная любовь. Дух Св. любит Сына, ибо на Нем «почивает», с Ним вместе, в нераздельной двои-

це, открывает Отца, и любит Отца как Источник любви, Первовиновника. Дух Св. Сам не открывает ни Сына Отцу, ни Отца Сыну, но Он Их соединяет в реальности Божественной природы. Можно в этом смысле сказать, в отношении к Его «происхождению», что оно не активно, но пассивно; Дух Св. исходит, истекает. Он и Сам Себя не открывает, ибо не имеет Своего особого содержания, Он возвещает то, что говорит Сын от имени Отца, есть Дух Истины, а не сама Истина. В Нем и через Него становится прозрачна глубина Божия как всереальная Истина и Красота. Триипостасный Бог имеет Свою природу как триединый и единотройственный акт любви Отца и Сына, и Св. Духа, *единую* природу трех ипостасей.¹

3. Божественный мир

Дух имеет личность и природу, и Божественный Дух также имеет триипостасную личность и Свою единую природу, которая, будучи до конца прозрачна для личности, и сама вполне персональна, или ипостасирована. Однако это не умаляет ее особого характера как природы, или же *Божества*² (θεότης). Оно есть *мир Божественный* в Боге, Который, как живой и живущий, имеет Свою собственную жизнь и ее источник в Божественной природе или «глубинах Божиих». Иногда отвергается Божество или природа в Боге на том только основании, что в Боге все персонально, и все Его естество пронизано лучами самосознания, ипостасировано. Однако это значит обеднять Его бытие, сводя его к *абстрактному* личному самосознанию, т. е. делая его беднее тварного духа. Но это прозрачное для самосознания бытие все же существует и *само по себе*, как существует в нас и наша природа, не только поскольку

¹ Вопрос о характере Третьей ипостаси затрагивается здесь лишь в необходимой связи. Самостоятельное его рассмотрение предстоит во второй части настоящего сочинения: «Утешитель».

² Это различение Бога и Божества имеет большое значение в паламитских спорах и определениях.

она есть еще нереализованная данность и неосвященная глубина, но и поскольку становится достижением сознания, входит в нашу сознательную жизнь. Природа Божия не умаляется в своем бытии от того, что вся она исчерпывающе реализуется в Божественном сознании. Она существует не только для этого самосознания, но и *по себе*, как *ens realissimum*, как *οὐσία* (реальнейшее бытие, сущность. — *Ред.*). Эта усия Божия может быть понята как жизнь Божия и сила Божия, т. е. нечто совершенно простое и в этом смысле сверхкачественное, не только в смысле своей *трансцендентности* в отношении к твари (момент апофатический), но и в смысле *полноты* того абсолютного белого луча, который неразложим на цветовые лучи, но их в себе содержит (момент катафатический). Однако эта трансцендентность для твари не умаляет Божества и не обедняет Его природы в ней самой. Божественная природа есть не только *сила* жизни, но и *содержание* — абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее «свойствами», — свойство всех свойств. Этому содержанию соответственно включать в себя *Все*, ибо никакие ограничения не приличествуют в отношении к Божеству, причем это *Все* не может быть понято как агрегат, или рядоположение, бесконечного числа элементов Всего, но как их органическая внутренняя целостность, цело-мудрие в единении, — Все как единство и единство как Все, *Всеединство*. Жизнь Божия есть это положительное Всеединство, и Всеединство есть природа Божия. В этом качестве природа Божия, как абсолютное содержание жизни Божией, есть то, что в Слове Божиим (*Прем.* 8, 22 сл. и параллельные тексты) зовется «Премудрость Божия, София». Таким образом, *Божественная София* есть не что иное, как *природа Божия, усия*, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как *Всеединство*.¹ Когда мы говорим о Божестве Бога, то имеем в виду одновременно Его приро-

¹ Премудрость в этом смысле не есть только «свойство» или одно из «свойств», которое находит себе место в соответственных схоластических рубриках догматического богословия, но она есть «свойство свойств», в котором все они находят свое обоснование. Она есть Божественное бытие,

ду и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую — саму жизнь, причем и источник жизни, и сама жизнь тождественны, как тождественны Усия и София.

Обычно Усия мыслится как Божественная реальность, София же лишь как свойство или совокупность свойств, присущих этой реальности, возникающих или проявляющихся только при наличии определенного отношения, а именно к тварному миру. Для такого различения и разделения нет оснований. Божество, и как София, есть *ens realissimum* в той же мере, как и Усия, насколько источник жизни не может быть отделен от ее раскрытия или ему противопоставлен. Божественная Усия, как София, и есть Всеединство, которое есть жизнь Божия и которое само живет в Боге всею Божественной реальностью, и Бог, имея Усию, тем самым имеет ее и как Софию. Бог *есть* Усия: *Deus est Divinitas, ὁ Θεὸς θεότης ἐστίν* («Бог есть Божество». — *Ред.*), хотя и *не* наоборот: Усия не есть (личный) Бог, Божество не есть Божественная Личность. Равным образом Бог *есть* София, София — Божественна, есть Бог в Его самооткровении, *Deus revelatus* (хотя также не наоборот: София не есть Бог, ὁ Θεός, а только θεός или Θεός, она не может быть приравнена Божественной Личности, а потому, в частности, и Логосу). Равенство, выражающее здесь конкретное, *жизненное* тождество, *необратимо*, как необратимы подлежащее и сказуемое. Обратимы лишь абстрактные, математические и в этом смысле пустые равенства: $a = b$ и $b = a$.

Итак, Бог есть Божество, Усия-София. Отсюда следует, что в Боге есть не только Лицо (и Лица), но и Божество, которое *не* есть личность, хотя и принадлежит Лицу (и Лицам), насквозь ипостасировано. Поэтому оно одновременно и лично, и *не* лично. Таков именно и есть церковный догмат о соединении Ипостаси и Усии в Боге: сама Усия не есть личность, хотя в Боге и существует только лично. Если мы будем рассматривать Усию лишь в аспекте *личного* бытия, мы ее фактически упраздняем. Ей принадлежит одновременно как личное — *в отноше-*

которое есть не только без-качественное (ибо вышекачественное), но и всекачественное Всеединство.

нии к Лицу, так и не личное — *по себе* — бытие: хотя ни в одном моменте своего бытия она не существует *вне* личности, отдельно от нее, но и ни в одном моменте она не сливается с ней, потому что иначе и личность *теряет* себя, становится бесприродной, превращается в пустое абстрактное *я*, а не есть живой и живущий в своей природе дух. Поэтому мы должны говорить о природе не только как о сущей в Боге, Усии-Софии, но и самостоятельно как о *Божестве*, или Божественном мире в себе, сущем не только в Боге, но и *для* Бога. О нем может быть сказано поэтому не только, что Бог *есть Божество*, но и что Он *имеет* Божество, сущее по себе, хотя и не для себя (т. е. не лично, не в качестве «четвертой Ипостаси»). Что же можно сказать об Усии, как о Софии? О природе, как о содержании? О Божестве, как Божественном мире? По содержанию это есть *Все*; по образу бытия — это есть Всеединство, Целомудрие; по силе бытия это есть живое и присноживущее начало. Его реальность равна реальности Самого Бога (ибо оно и есть Бог в самооткровении Своем), его жизнь равна жизни Самого Бога (ибо Он есть Его собственная жизнь), Его самобытность равна самобытности Самого Бога (ибо помимо Божества сама идея Бога превращается в абстрактное понятие). София есть Плирома, Божественный мир, сущий в Боге и для Бога, вечный и несотворенный, в котором Бог живет в Св. Троице. И этот Божественный мир в себе содержит все, что Св. Троица в Себе о Себе открывает, есть Образ Божий в Самом Боге, само-Икона Божества (согласно учению св. Иоанна Дамаскина). Он имеет в себе жизнь Божества. Поэтому он не есть только *мысль* о Божественном мире, идеальная, но не реализованная и потому абстрактная (платоновский *κόσμος νοητός* (умопостигаемый космос. — *Ред.*), и не есть только немое чувство его, лишенное отдельности и прозрачности бытия, но есть реальная и до конца реализованная божественная Идея, идея всех идей, осуществленная как Красота, в идеальных образах красоты. Икона Божества есть Божественное самохудожество, жизнь в идеальных образах и в реальности этих образов. Усия-София есть живое начало, и живет столь глубокой жизнью, что с нею не может быть сравниваема никакая тварная жизнь. Она есть Жизнь жизни и Первооснова

всей тварной жизни. Она есть Божественная жизнь в Боге, Который есть любовь. Поэтому и жизнь божественная есть любовь, которая есть сила этой жизни: *Все* связывается во *Всеединстве*, многообразное, великое и вместе единое, силой любви, как единое во многом и многое в едином, как все во всем. Это есть *органический* образ многоединства, в котором единство устанавливается не абстрагированием конкретных свойств (как «единое во многом» у Аристотеля), и конкретностью не упраздняется многоединство. Любовь в жизни Божией есть всепроникающее, всеконкретное многоединство как духовный организм. Этот образ единства не дан нам в нашей рациональной логике, отвечающей состоянию распада греховного мира. Этот мир знает реальность лишь как взаимоотталкивание, а множественность — лишь как вне- и рядоположение, а потому и логика его располагает только *абстрактным* понятием всеобщего, без возможности мыслить конкретно-всеобщее. Поэтому и самая идея божественного все-конкретного всеединства остается для нее абстрактной. Однако оно есть и для нас необходимый онтологический постулат и мысли, и чувства в нашем отношении к жизни, не как оно дано, но как оно задано — вселенская космическая *соборность* конкретного всеединства в Божественной любви.

Любовь есть не только связующая сила всеединства Божественного мира в нем самом, но она же есть и связь его с ипостасным Богом. Связка *есть* в нашей отвлеченной логике мира есть безразличный клей, которым формально соединяются подлежащее и сказуемое. Но связка *есть* в суждении: *Бог есть Усия или София, или Божественный мир*, — означает не формально-логическое соотношение, но онтологическую связь любви. *Бог есть София* означает, что Бог, ипостасная любовь, любит Софию, и она любит Бога ответной, хотя и не ипостасной, любовью.¹ *Есть и значит любовь*. В Софии Бог любит Самого Себя в Своем самооткровении, любит *Свое*, сущее *по себе*, объективированное и опредмеченное. Но и София, это самооткровение, любит ипостасного

¹ Ср. главу о Софии в «Свете Невечернем». М., 1917.

Бога-Любовь ответной любовью, она не просто *принадлежит* Богу, но *есть* Бог, т. е. *любит* триипостасного Бога.

Нуждается в особом разъяснении этот образ любви Бога к Софии и обратно, Софии к Богу, ибо одним и тем же выражением *любит* покрываются здесь три (или даже четыре) разных образа единой любви. Прежде всего, следует отличать образ *ипостасной* любви, лица к лицу, которая и есть любовь в собственном смысле, как основание триипостасного единства Св. Троицы; в отношении к этому триединству прежде всего говорится, что *Бог есть любовь*. Образ такой любви мы имеем в *личной* любви между людьми, как и в любви церковной. Далее следует отличать ипостасную любовь к не-ипостасному, но ипостасированному началу: это есть любовь Бога к Софии, как Своему самооткровению, к Божественному миру. В тварном, греховном мире любовь к *своему*, т. е., в сущности, к себе самому, получает характер себялюбия и пристрастия, в силу которого это *свое* ценится не по существу и не по достоинству, но именно как свое; тут есть эгоистическое самолюбование на свой собственный образ, «нарциссизм». Здесь кроется начало падения сатаны, который залюбовался собой, возлюбил *свое* эгоистической, самоутверждающейся любовью. Однако даже в греховном мире может быть праведная любовь к *своему*, не лицеприятная, а на основании объективной его ценности, ради которой и проявляется настоящее самоотвержение с забвением о себе. Так творец любит свое творение, так деятель любит свое дело ради него самого, хотя и не отделяет себя от него, а в известном смысле себя с ним даже отождествляет. Здесь образ любви Бога к Софии запечатлевается в человеке. Третий образ любви есть ответная любовь Софии к Богу, как внутренняя связь Божественного триипостасного Лица со Своей природой. Со стороны природы — Усии как Софии, — здесь, разумеется, нет места для *личной* любви, которую мы знали в двух первых образах любви, ибо нет лица: София *не* есть «четвертая Ипостась», как и вообще не есть ипостась. И однако и она любит, иначе мы не можем понять ее отношения к Богу, потому что одна фактическая принадлежность на праве собственности или обладания сама по себе не соответствует Божьему естеству — в жизни Духа нет места

вещности или фактичности. Очевидно, остается признать особый образ *не-ипостасной* любви по отношению к *ипостаси*, и это именно и есть отношение Божественной Софии к триединой Божественной Личности. София любит Бога, сама не будучи ипостасью. Что это может значить? София не есть ипостасное бытие, однако она есть живое и живущее *существо*. Божественный мир живет, ибо не может быть помыслено что-либо не-живое в Боге. Это живое существо ипостасируется в Боге как личная Его природа и жизнь, но для этого ипостасирования оно должно быть в себе *ens realissimum*, жить в себе, если так можно выразиться, всежизненной жизнью. Сила ее жизни, огонь ее, есть любовь, и в Боге жить значит *любить*. Не-ипостасная любовь не может знать того самоотвергающегося, жертвенного самоположения, которое выражает Божественную триипостасную любовь, этого круговорота личного истощания для наполнения себя в другом. Ее природа иная: она может только *принадлежать*, отдаваясь, любя, и в этой отдающейся, «женственной» любви осуществлять силу жизни, блаженство любви. Любовь Софии в этом (но *только* в этом) смысле женственна. Библейские образы жены и невесты, применяемые к Церкви, в первоисточнике своем относятся именно сюда. Но самоотдание Софии Богу именно и означает ее ипостасирование.¹ Однако для того, чтобы ответственно принять эту мысль о любви Бога к Софии и ответной любви Софии к Богу, без чего Бог неизбежно мыслится как бесприродный (а это составляет злейшую ересь в самом первом и исходном догмате о Боге), нужно до конца признать реальность Божественного мира, не уклоняясь от этого признания под разными предложениями в идеалистические и спиритуалистические туманности. София, как Божественный мир, *есть* в Боге и в известном смысле *предстоит* Богу и *обладается* Им во всей своей Божественной реальности и подлинности. Кто посягает на умаление этой реальности, тот посягает на умаление реальности самого существа Божия. Но наряду с реальностью этого Божественного мира

¹ Ср. мой очерк «Ипостась и ипостасность» (в сборнике, посвященном П. Б. Струве).

мы должны твердо помнить и о его *духовности*, ибо Бог есть Дух, и ничто недуховное не может быть приписано Ему. Следовательно, Божественный мир в Софии есть *духовная реальность*. Для того чтобы быть реальным и именно всереальнейшим, этот мир и должен быть духовным. *Реальность* вообще совсем не связана, как это многим кажется, с вещественностью и материальностью, которой чужды и ангелы, от этого не терпящие, однако, умаления в своей реальности. Реальность в высочайшей степени свойственна Самому Богу, во Св. Троице сущему: не можем же мы говорить о Его не-реальности в силу только того, что здесь не может быть никакой речи о каком-либо материальном и вещественном начале. Следовательно, существует духовная реальность, как первообраз реальности вообще. Реальность мира Божественного в том, что он есть в Боге как самооткровение всей Св. Троицы — Отца, открывающего Себя в Слове и в Нем показывающего Все, и в Духе Св., это Все для Отца и Сына совершающего. Иной или большей реальности вообще не может быть, и речь идет лишь о том, существует ли это самооткровение только для Бога, как Его личное, «субъективное» представление, или же оно реально есть и *по себе*, для того, чтобы быть и для Бога. На такой субъективизм едва ли отважится тот, кто исповедует, что Св. Троица имеет единую природу. Можно ли в самом деле допустить, что это единая природа остается не явлена в Боге и для Бога, как Его самооткровение, или София? Признать же *реальность* Божественного мира, которой и устанавливается возможность ответной любви Софии к Божественному Лицу, значит признать в Софии, как в Божественном мире, в известном смысле и свою собственную жизнь, не-ипостасную, конечно, а природную, но тем не менее имеющую свой *природный* (хотя и отнюдь не ипостасный) центр или связность. Вся жизнь этого мира, с его духовной реальностью, центрируется любовью как всеединство, как все-организм, и в этом смысле как *духовное тело*, живущее единой, но при этом и *все-единой* жизнью. Этим организующим началом духовного тела, этой центрирующей силой духовного всеорганизма и является *любовь* как внутренняя жизнь этого тела. Здесь мы еще раз встречаемся с понятием любви в новом, уже четвертом образе. В такой любви

совершенно уже отсутствует личное начало, ибо если София не лицо, то и внутренняя ее жизнь не личная. Любовь проявляется здесь внелично, как начало связующее и организующее, как всеобщее взаимное тяготение и строй божественных идей, сущих в Божественном мире. Это — не механическое тяготение, которому не может быть места в организме духовном, это — внутреннее притяжение и взаимопроникновение сродного в многообразии и единого в своей природе. Любовь является здесь природным строем Божественного мира.

4. Божественная София

Божественный мир есть объективный принцип жизни Божией, бытия Сущего. Он есть сама эта жизнь, и через него отнюдь не вводится в Божество начала внебожественного. Эта жизнь Бога в Своем Божестве, или Божественном мире, как объективном, живом и живущем начале, есть то, что в Слове Божиим вообще называется София или Премудрость Божия (*Иов*, 28; *Прем.* 8–9; *Прем.* 7–11; *Сирах.* 1, 24). В понимании ее как Божества в Боге можно различать два аспекта, согласно Слову Божию. Она есть собственно София (Хокма) как откровение Премудрости Божией, и она же есть Слава как откровение Божией Красоты и Всеблаженства.

В Софии открывается *содержание* Божественной природы, как Все и Всеединство. В этом смысле она есть откровение Логоса, Слова, Все говорящего: «*Вся* тем быша». Слово-Логос есть принцип смысла, содержания, различения, множественности, и вместе с тем принцип связи, соотношения, всеединства. Это есть сама мыслящая себя Божественная мысль, *νόησις τῆς νοήσεως*, имеющая своим предметом и содержанием саму себя. Мысль тождественна здесь со своим предметом, слово — со своим содержанием, а всепроникающая связь мысли есть связь всеединства,¹ сама мудрость бытия. Многообразие и «логическая» связь

¹ То, что Гегель приписал мысли как единственному началу бытия, здесь совершенно верно в применении к Божественной Софии как Логосу. Ср. мою книгу: *Die Tragödie der Philosophie*. 1927.

ность, различение и взаимопроникновение в диалектике мысли, себя полагающей и опознающей, существенная содержательность мысли и ее «логическая» прозрачность — светлый и безоблачный мир божественных идей, — таково это царство Логоса. Премудрость, как мудрость, присуща всей Св. Троице и всем Ее ипостасям. Премудрость, как содержание всех смыслов, также есть самосознание троичного Бога. Однако, как во Св. Троице единство жизни устанавливается при особом самоопределении каждой из ипостасей, так и в данном случае Премудрость, как Логос, есть преимущественное самооткровение *второй Ипостаси* как Отчего Слова и Отчей Премудрости. Отец Своё Слово говорит в Сыне, и Свою Премудрость открывает в Нем же. *София как Премудрость есть самооткровение Логоса*, через самоопределение второй Ипостаси,¹ почему и воплотившийся Логос, Христос, именуется (1 Кор. 1, 24) «Божия сила и Божия Премудрость».

Однако София как Божественный мир, как полнота Божества (πλήρωμα τῆς θεότητος) (Кол. 2, 9), есть не только Премудрость, но и *Слава* Божия. Слава Божия, одно из употребительнейших выражений в отношении к Богу в Ветхом и Новом Заветах, должна быть понята, прежде всего, не в субъективном смысле *прославления* кого-либо кем то, в частности, Бога тварью, ибо Слава Божия существует и *вне* отношения к творению как чему-то внебожественному. Она есть в Боге Самом и безотносительно к творению («прежде даже мир не бысть», Ин. 17, 5) как внутрибожественный принцип. Бог славится Сам в Себе, Богу принадлежит слава не только как славословие, но как присущая Ему Слава, о которой и говорится в Слове Божиим. При этом Слава описывается в массивных религиозных образах, как явление Самого Божества: Моисею на Синае, народу в Скинии и в храме Соломоновом, Исаие и Иезекиилю в видениях.² Явление ее пророку Иезекиилю полнее всего

¹ В иконографии есть софийная икона, именно эту мысль выражающая: Предвечный Отрок, Слово Отчее, Недреманное Око. Это не есть икона Христа в отрочестве, но именно Логос как Премудрость.

² О Славе Божией сопоставление текстов ср. экскурс в моей книге «Купина Неопалимая» (О почитании Богоматери). Париж, 1927.

выражает сущность Славы как Софии. Слава, по самому понятию своему, не может быть беспредметна и бессодержательна, она интенционирована как слава о чем-то, имеет свой предмет, для нее данный. И, соответственно этому, Слава Божия есть Слава Бога о Своем Божестве, как раскрывающемся. Это есть радость Божия о Себе Самом, любованье, утешение, видение Себя Самого в Красоте, причем такое отношение надо мыслить по существу, т. е. помимо всякого свойственного тварному себялюбию лицепрятия. Бог имеет Славу о том, что достойно славы, что *славно* в себе самом. Такое самопрославление в единоипостасном тварном существе неизбежно эгоцентрично, а далее и эгоистично, пристрастно, поскольку любовь к *своему* здесь неотделима от любви к *себе*, т. е. себялюбия (однако и здесь, как мы уже указывали, достижима известная самоотрешенность в любви к своему, в признании его как ценности). Но в триипостасном Боге в силу этой триипостасности исключено всякое себялюбие или эгоцентрическое самоутверждение, и Слава является здесь столь же неустрашимой и существенной в самооткровении Божества, как и Премудрость или Слово. Иначе говоря, то, что открывается в Слове как Премудрости, *славно*, достойно славы и имеет Славу. Это есть всеблаженство Божие, радость Божественной жизни как самопознания и самооткровения. Слава Божия выражает божественное самоотношение Бога к Своей Премудрости — она имеет для себя свой предмет. Она есть поэтому не первое, но второе в самооткровении Божество (конечно, здесь мы имеем не хронологические, но онтологические различения). Можно сказать, что Слава в Божестве последует за Премудростью Слова, а не предшествует ей. Слава есть Слава о Премудрости, она почиет на совершившемся откровении Слова. Она делает его ощутимым, ценным, вожделенным, радостным, полным, адекватным.

Явление и откровение Славы, таким образом, *нераздельно* с откровением Премудрости Слова, оно с ним едино и тождественно в самой Софии Божественной, как едина и нераздельна сама София. При этом совершенно ясно становится, что если София как Премудрость Слова, как Логос есть самооткровение Бога во второй Ипостаси, то Слава есть

самооткровение Бога в третьей Ипостаси. Иначе говоря, *София как Слава принадлежит Духу Святому*. При этом раскрывается и отношение между Словом и Духом Св., как между *второй и третьей* Ипостасью: сначала Слово и потом Дух. Дух почивает на Слове, Слово и Дух Св., их двоица и двуединство, в Божественной Софии открывают Отца. И потому говорится о троичном Боге: «Яко Твое есть царство (Отца) и сила (Сына) и слава (Св. Духа) во веки» (Мф. 6, 13). В *ипостасном* бытии Слово и Дух Св. «раздельноличны», в Божественной же Софии, как самооткровении Св. Троицы, Они различны, но нераздельны. Они различны, поскольку Сын есть иная ипостась, нежели Дух Св., и образ Его откровения иной, нежели Духа Св., но самое это *откровение* как объективное начало, как Божественный мир, Премудрость Божия, *едино*: в Софии открывается Отец через Сына и Духа Св. в Своем Божестве. Поэтому с одинаковым основанием можно говорить, что Логос в *откровении* Своем есть Божественная София (хотя и *не* наоборот: нельзя говорить, что Божественная София *есть* Логос), как и то, что Дух Св. есть Божественная София, «Дух Премудрости», в Откровении Своем (хотя и также *не* наоборот: нельзя сказать, что София *есть* Дух Св.). Но с тем же основанием можно говорить, что ни Логос, ни Дух Св. как таковые, в раздельноличности Их, не есть Божественная София, ибо София есть Их самооткровение в *двуединстве*, относящееся к *Отцу*, т. е. самооткровение Св. Троицы как Отца в Сыне и Духе Св. При этом определении отношений Божественной Софии к отдельным ипостасям Св. Троицы конкретно раскрывается основное положение догмата о Св. Троице: здесь мы имеем *раздельность и различие* ипостасей при сохранении *равночестности и равнобожественности* каждой ипостаси. Отец и Сын, и Дух Св., и вся Св. Троица одинаково есть Бог, не больше и не меньше. Но вместе с тем Св. Троица не тождественна отдельной ипостаси, как и отдельные ипостаси не тождественны между собой, хотя и равночестны, и равнобожественны: равенство при неравенстве, тождество при различии.¹ Но как это есть в ипо-

¹ Как говорится в Символе, известном под именем св. Афанасия: «Вера кафолическая сия есть: да единичного Бога в Троице и Троицу во единце

стасном бытии, так и в Божественной жизни и самооткровении, в Божественной Софии.¹ Последняя может быть определяема как в отношении ко всей Св. Троице в Ее единстве, да Ее не разделяем, так и к каждой из ипостасей, да Их не сливаем и не рассекаем. Однако, при этом особый характер каждой ипостаси сохраняется во всей силе, как и взаимное их отношение внутри Св. Троицы.

Вторая Ипостась открывается в Божественной Софии Своим ипостасным характером не только как Слово и Премудрость, но и как *Сын*. Мы помним, что сыновство уже само по себе есть некий предвечный кенозис Сына, самоистощание в любви к Отцу, ипостасная жертвенность Агнца. Эта же *жертвенность* Агнца открывается и в Божественной Софии — уже не как *личное* самоопределение Сына в отношении к Отцу, но и как *природное* Его самоположение в самооткровении Божества, в Софии. Сын отдает Себя как *Слово Всего* и *о Всем* Божественному миру, служит самораскрывающемуся Божеству, полагает Себя как *содержание* этого самооткровения. Он жертвует *Собою* Отцу, а *Своим* — Божественному миру, во всем и до конца жертвенно истоща-

почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновня, ина Св. Дух. Но Отчее и Сыновнее, и Св. Духа едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Св. Дух... И в сей Троице ничтоже первое или последнее: ничтоже более или менее».

¹ Отсюда явствует тринитарная и софиологическая несообразность полного приравнивания Софии лишь одному лицу, а именно Логосу. Если только Логос есть Премудрость, то значит (вопреки общецерковной и патристической традиции) другие Лица чужды Премудрости. Если Премудрость принадлежит только одному Лицу, значит рассекается Божественное триединство и вместо него утверждается троебожие, причем на этом мнихристианском Олимпе боги оказываются разделены по специальностям, как и на языческом. Тем самым упраздняется единая природа, жизнь и самооткровение Св. Троицы. Таким образом, отрицание Божественной Софии через низведение ее к атрибуту Логоса есть прежде всего ересь антитринитарная, а далее, как увидим, и христологическая.

ясь. *Божественный мир* в первом своем положении, поэтому, есть Слово, имже *вся* быша. Печать самооткрывающейся ипостасной любви Отца рождающего и Сына рождающегося, Первообраза и Образа, лежит и на Божественном мире, в Божественной Софии; самооткровение Бога есть дело жертвенной любви, в которой Отец есть любящий жрец, а Сын — любящая жертва, Собою являющая Отца. Божественный мир в своем содержании запечатлен Агнцем — Словом Божиим. В этом можно видеть новое подтверждение того, что в *известном* смысле Логос есть София. Но Божественный мир не является *только* откровением Логоса, потому что оно совершается Духом Св., почивающем на Логосе, Его Собою являющем, и на *истощание* Логоса отвечающим *прославлением* (утешением Утешителя). В этом смысле, если Логос можно именовать «демиургом» в мире Божественном, то Дух Св. является его космоургом, Утешителем и Украшителем, *Славой Слова*.

Остается еще одно, последнее, определение Божественной Софии, одновременно вытекающее из вышеупомянутых определений мира Божественного, но и являющееся отражением мира тварного. По своему *содержанию* София, или Божественный мир, есть всеорганизм идей — всего обо всем и во всем — Целомудрие. Она имеет в себе жизнь, хотя и не для себя, ибо ипостасируется в Боге. Как нужно понимать этот божественный организм, или это духовное тело, которое является откровением Славы Божией? Оно есть некая живая сущность, живое, духовное, хотя и без-ипостасное существо, Божество Божие, живущее целостной, но вместе и дифференцированной, окачествованной жизнью. Что оно есть? Является ли оно неопределимым в понятиях тварного мира, как совершенно ему трансцендентное и выразимое лишь в *не* апофатического богословия (*via negationis* (путь отрицания. — *Ред.*)), или же оно доступно тварному сознанию — человека и ангелов — и в *положительном* определении, так что возможно об этом и катафатическое богословие? Последнее возможно не через человеческое восхождение в мир Божественный, каковое было бы совершенно непосильным и недоступным для тварного сознания, но лишь через снисхождение от мира Божественного к миру тварному, т. е. собственное самооткровение Бо-

жие, притом такое, которое может быть принято человеком, ему доступно. Доступность же эта основана, конечно, лишь на том, что Божественное существо становится в известной мере и человеческим, почему человек из себя и через себя, через свое самопознание, приобщается к богопознанию. Известное изначальное тождество, на котором основано познание человеком Бога, как некое с Ним отождествление (иного пути здесь нет), есть необходимое для этого условие, помимо которого Бог остается окончательно трансцендентен человеку, и мы можем мыслить и говорить о Нем лишь то, что Он *не* есть, безмолвствуя о том, что Он *есть*. Такое самооткровение может быть лишь собственным делом Божиим в *сотворении человека*. Это самооткровение и совершено Богом, как основа бытия человеческого, а в нем и всего творения. Человек сотворен Богом по *образу Божию* (*Быт.* 1, 27), и этот образ есть *ens realissimum* в человеке, который становится через это тварным богом. Это *ens realissimum* устанавливает мост онтологического отождествления между Творцом и творением через обожение последнего, и оно уже изначальное устанавливает *положительное* соотношение между Образом и Первообразом. Таковое может быть понято лишь в смысле некоторого, лишь относительного, аналогического тождества, хотя и имеющего свой особый путь развития, свои эпохи или зоны, но уже заложенного в человеке и предопределенного. Это тождество означает не только божественность человека, но и некую человечность Бога — «мы Его род» (*Деян.* 17, 28). Есть нечто в человеке, что прямо должно быть соотнесено к существу Божию, и это нечто не есть какая-либо отдельная черта, но сама его *человечность*, которая есть образ Божий. Человек, как тварный дух, имеет личность (ипостась) и свою природу, как и Бог имеет Личность (триипостасную) и Свою природу, Божество, Божественную Софию, Божественный мир, Всеорганизм идей Божественного бытия. Божественная природа должна быть понята в *положительном* соотношении к человеческой природе, как она существует во всей полноте своих сил, возможностей и заданий, хотя еще и не явленных в жизни целокупного ветхого Адама, но уже явленных в жизни Нового Адама. Человечество в нас самих есть еще нераскрытая и только раскрывающаяся

сущность, которая раскроется, лишь когда «будет Бог всяческая во всех». Исходная аксиома откровения состоит именно в том, что существует *со-образность* между Божеством и человечеством. Другими словами, это значит, что Божественная София, как всеорганизм идей, есть *предвечное Человечество в Боге*, как Божественный первообраз и основание для бытия человека.

Божественная София как Человечество, или его принцип, не есть еще Человек. Последний есть *ипостась*, живущая в своей природе, каковая и есть человечество. Таким образом, сама по себе София, как не-ипостасная (а лишь ипостасирующаяся) сущность, еще не выражает полного образа человека, который необходимо нуждается в ипостаси. Ее он получает от Бога при своем сотворении как «вдуновение Божественного духа», и через это становится «в душу живу», живым человеком — **я**, в котором, для которого и через которого и живет его человечность. Но эта человечность, очевидно, уже обладает *способностью к ипостасированию*, и в этом она также отмечена печатью своего Первообраза. Божественная София, не будучи ипостасью, тем не менее, никогда не бывает без-ипостасна или вне-ипостасна, она предвечно ипостасируется, причем непосредственной для нее ипостасью является не Отец, хотя Он и открывается в Божественной Софии, но Логос, Отца открывающий, как демиургическая ипостась. О Нем может быть сказано, что Он есть предвечный Человек, человеческий Первообраз до сотворения мира, и по Его образу сотворен человек. В этом смысле Он неоднократно называется у апостолов и в Евангелии Небесным Человеком, или просто Человеком, Сыном Божиим и Сыном Человеческим во всем таинственном соотношении этих имен.¹ И как Первочеловек, Он также есть Агнец, закланный прежде сотворения мира, т. е. предпо-

¹ Ср. боговдохновенно смелые слова ап. Павла: «Дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа» (Рим. 5, 15); «первый человек из земли, второй человек (Господь) с неба» (1 Кор. 15, 47). Сюда же относятся слова Господа из Евангелия от Иоанна: «Сшедший с небес Сын Человеческий» (3, 13).

деленный стать и земным человеком. Эта мысль является основоположной для хринологии, сотериологии и антропологии в их единстве: София есть предвечное Человечество,¹ а Логос есть Божественный Человек. Богочеловечество и Богочеловек, т. е. человечность Божества, как и божественность человечества, даны предвечно в Боге. Логос, вторая Ипостась, есть собственная ипостась Богочеловечества в Боге. Однако мы знаем, что на Слове почивает и Дух Св., дающий реальность миру божественных идей Логоса. Отношение третьей Ипостаси к предвечному Богочеловечеству выражается поэтому *не* в том, что она является для него ипостасным центром, но в том, что она осуществляет, являет для Сына, а через то и для Отца, Богочеловечество как Божественную действительность, приемлющую Логос и Его вмещающую. В этом смысле различаются в предвечном Богочеловечестве Логос как Богочеловек и Дух Св. как Богочеловечество (чему аналогия в жизни мира есть Христос как Богочеловек и Церковь как Богочеловечество). Следовательно, есть разность в ипостасном отношении Логоса и Духа Св. к Богочеловечеству: Логос обращен к нему непосредственно Своей ипостасью и есть его «Глава», Дух Св. обращен к уже открывшемуся через Логос Богочеловечеству, его приемля и животворя, *не* как Свое ипостасное откровение, но как откровение Логоса. Характер третьей Ипостаси остается здесь тот же, что и во Св. Троице: она показывает Отцу не Себя, но Сына, и Сыну не Себя, но Отца, сама ипостасно опрозрачиваясь в этом движении любви. И она в Богочеловечестве как бы сливается с ним в его бытии для Сына, а через то и для Отца. В *этом* смысле отношение второй и третьей Ипостасей в едином Богочеловечестве можно выразить и так, что Их нераздельная Двоица и есть Богочеловечество как откровение Отца во Св. Троице, Божественная София. Этот характер второй и третьей Ипостасей в отношении к Богочеловечеству может быть

¹ Эта мысль была высказана в юношески гениальных «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьевым, который, к сожалению, не развил свои прозорливые мысли в богословское учение, но скорее замутил и извратил их гностическими образами.

выражен также как соотношение двух духовных начал в Божестве, которые в тварном человеческом мире *отражаются* как соотношение мужского и женского.

Образ Божий в человеке в полноте своей раскрывается именно в соединении обоих начал («и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил их, мужчину и женщину сотворил их», *Быт.* 1, 27). В человеческом мире полнота этой любви раскрывается как любовь матери, сестры, жены и невесты в отношении к сыну, брату, жениху и мужу, а сверх того и дочери к отцу, и именно эти образы применяются ко Христу и Богоматери, и Церкви: Пресвятая Богородица есть Мать Христа, но Она же ублажается как Его Невеста Невестная (или, согласно Песни Песней, «сестра моя невеста»). Церковь, которая имеет личное средоточие в Богоматери, есть «жена и невеста Агнца» (*Откр.* 21, 21), причем самое решительное сопоставление женского начала в человеческом духе с Духом Св. содержится в заключительной части Апокалипсиса: «И Дух, и Невеста говорят: прииди» (22, 17). Это сказано о Церкви, как о совершившемся Богочеловечестве, в ее отношении к Агнцу, Логосу-Христу. Отсюда следует, что ипостасное взаимоотношение Логоса и Св. Духа в Их общем откровении в Богочеловечестве содержит в себе особый образ любви, *лично* окачествованной, причем это окачествование может быть выражено на языке тварном в аналогиях образов любви мужского и женского начала (причем, само собой разумеется, должны быть заранее устранены всякие приращения мысли в сторону пола и вообще чувственных образов). И как ипостась Логоса есть ипостась Христа, воплотившегося в младенца мужского пола и ставшего в возраст «мужа совершенна», так и ипостась Духа полнее всего раскрывается для нас в Богоматери и становится для нас действительностью в Церкви, которая есть «Дух и Невеста».

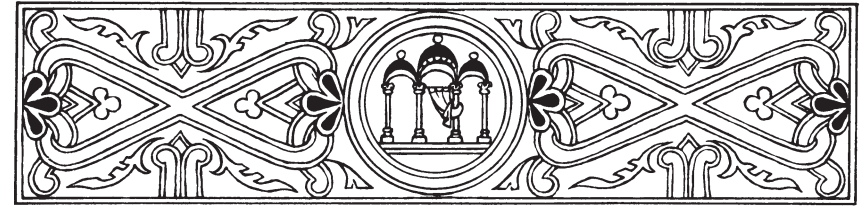
Что касается ипостаси Отца, то, хотя на человеческом (точнее, на богочеловеческом) языке она именуется в мужском роде (отец, но не мать), однако это словоупотребление объясняется скорее отсутствием соответствующего слова, не имеющего отношения к различению мужского и женского: мужской род здесь есть *masculinum majestatis* (муж-

ское величие. — *Ред.*), употреблен для возвеличения отечества Божия, но не как попытка его определения. Косвенно это подтверждается и тем, что отечество Отца есть «безматернее» в отношении к Сыну и, кроме того, не исчерпывается рождением (мужского начала), но включает еще и исхождение (женского начала), само оставаясь вне этого различения, которое существует лишь в сопоставлении обоих различающихся начал. Отсюда также следует, что Отчая ипостась, как «всевиновная», «начальная», открываясь в Сыне и Духе Св. — в Богочеловечестве, — Сама остается в известном смысле ему трансцендентна, т. е. она не может быть определена в терминах Богочеловечества. Отец не есть ни Богочеловек, подобно Сыну, ни Богочеловечество, подобно Св. Духу, хотя Он и открывается в Богочеловечестве, имеет в нем Свой собственный образ, есть всеобщее Начало.¹ В этом можно видеть основание, почему Отец, *хотя и посылает* в мир Сына, а затем и Духа Св., Сам лично не является в богочеловеческом мире. Он показывает Себя лишь в Сыне («видевый Меня, виде Отца») через Духа Св., Который являет Сына. Отец *есть* Богочеловечество в том смысле, как подлежащее есть сказуемое, но Он и *не есть* оно — в том же самом смысле: подлежащее раскрывается в сказуемом, но необходимо от него и отличается, с ним не отождествляется, ему трансцендентно.

Нужно добавить в заключение, что определение Божественной природы как предвечного Человечества или, что в данном случае одно и то же, Богочеловечества, рефлектируется от тварного мира, от тварного человечества. Оно есть в этом смысле лишь *аналогия*, однако понятая *реалистически*, т. е. не только с соблюдением всех различий в состоянии, но и с сохранением тождества в существе. Мы знаем человека только как творение, и потому может казаться затруднительным от творения восходить к разумению Бога. Однако можно идти и совершенно обратным путем: «Что вверху, то и внизу», а именно, исходя из Божества, понимать человека как криптограмму Божества. И это прямо и повелева-

¹ В этом смысле понимаем мы текст *Еф.* 3, 15: «Отцом, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле».

ется откровением, возвещающим, что человек имеет Образ Божий, т. е. что человечество в мире предполагает и Бого-Человечество. И не следует эту идею отдавать воинствующему безбожию, которое извращает ее тем, что пролагает путь в обратном направлении, постигая не человека из Божества, а Божество из человека. Но в применении к Богочеловечеству нужно устранить все свойства, связанные с природно-вещественным существованием тварного человечества в путях его развития, и необходимо мыслить его, действительно, как *οὐσία*, т. е. как духовную, интенсивную сущность в себе, как ноумен, содержащую все феномены, его раскрывающие. Богочеловечеству в Боге принадлежит вся абсолютная *духовность*, присущая Божеству. Это есть «энергия» Божества, имеющая для себя бесконечно множественные излучения усии (учение св. Григория Паламы об энергиях, за которое его обвиняли в многобожии). Однако, это не мешает и тому, что в Боге Богочеловечество, как откровение Божества, может быть понято и как *тело* Божества, абсолютно духовное и в *этом* смысле бестелесное, но исполняющее то, что телу, как таковому, свойственно: быть откровением духа, живущего в нем и, мало того, в известном смысле и живущего им. Таким образом, мы получаем ряд равенств, в которых одна и та же величина, природа Божия, усия, получает свои определения в качестве Божественной Софии. София есть Премудрость Божия, есть Слава Божия, есть Человечество в Боге, есть Богочеловечество, есть Тело Божие (или, что то же, «риза» Божества), есть Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения. Во всем этом содержится «достаточное основание» для творения, согласно принципу «что вверху, то и внизу» — иными словами, для его софийности.



Глава вторая

София тварная

1. Творение мира

«Бог сотворил мир из ничего» (ἐξ οὐκ ὄντων). В каком отношении находится этот акт сотворения мира к собственной жизни Бога или к вечности Его? «Бог есть существо вседовольное и всеблаженное». Это значит, что в вечности Божией содержится вся полнота Его жизни, как через раскрытие Его ипостасного бытия (в троичности), так и природного Божества в Божественной Софии. Бог абсолютен в Своей собственной, Божественной жизни и ради Себя не нуждается в мире. Сотворение или несотворение мира не является для Него делом ипостасной или природной необходимости самовосполнения, ибо *три*-ипостасностью вполне исчерпывается *ипостасное* самоопределение, и смыкается его круг, а природа Божия есть *полнота*, содержащая в себе Все. Следовательно, из собственной жизни Божества и Его самоположения не вытекает необходимости творения, для него нет места в Самом Божестве. И в этом смысле творение мира может быть только собственным *делом* Божества, — не в Его ипостасной природе, но в Его творческой свободе. В отношении к жизни *Самого* Божества мир мог бы и не быть.

Однако эта свобода в смысле отсутствия *природной* или ипостасной необходимости совсем не означает случайности или произвола в бытии мира. Нельзя думать, что мир и в самом деле был сотворен по какой-то прихоти всемогущества, без *всякого* основания и смысла для Самого Творца, просто как проявление Его мощи. Такое представление кощун-

ственно и соответствует лишь атеистической философии Шопенгауэра, по которому Божественная Воля случайно или по бессмысленной прихоти учинила возникновение мира. Свобода Божия в сотворении мира означает лишь отсутствие *определенной* для него *необходимости*, как потребности в саморазвитии или самовосполнении Бога (представление, не чуждое пантеизму Шеллинга или Гегеля). Но это вовсе *не* означает, что мир ни в каком *ином* смысле, помимо самовосполнения, не нужен Богу, и что Бог мог бы и не творить мира — представление уничижительное для величества Божия. Мир *нужен* Богу, и он не мог бы остаться несотворенным, но он нужен Богу не для Него Самого, а для самого мира. Бог есть любовь, а любви свойственно любить и расширяться в любви. И Божественной любви свойственно осуществляться не только в пределах Божества, но расширяться и за эти пределы. Иначе сама абсолютность делается *границей* для Абсолютного, полагая для него грань себялюбия или самоутверждения, и это было бы свидетельством ограниченности Его всемогущества, как бы Его бессилия за пределами Самого Себя. Океану Божественной любви свойственно изливаться за свои пределы, и полноте жизни Божества свойственно распространяться за собственные грани. И если вообще *возможно* для всемогущества Божия сотворить мир, то было бы несвойственно любви Божией не осуществить этой возможности, ибо любви естественно любить, исчерпывая до конца *все* возможности любви. Поэтому мы имеем одно из двух: либо сотворение мира являлось бы невозможностью для Бога, и в таком случае эта невозможность полагала бы для Него границу, делала бы Его ограниченным; либо при наличии такой возможности любовь Божия не могла бы ее не осуществить через сотворение мира. Следовательно, сотворение мира *нужно* для Бога-Любви, чтобы *любить*, уже не только в Своей собственной жизни, но и *вне* Себя, в творении. В ненасытности любви, которая *божественно* насыщается в Боге Самом, в Его собственной жизни, Бог из Себя исходит к творению, чтобы любить и вне Себя, не-Себя. Это-то внебожественное бытие и есть мир, творение. Бог сотворил мир не для Себя, но для мира, движимый неограничиваемой даже Самим Божеством, во вне Его изливаю-

щейся любовью. И в *этом* смысле мир *не* мог быть не сотворен, он необходим для Бога, однако *не* необходимостью природной, ради собственного восполнения, и не необходимостью, *извне* наложенной (ибо для Бога не существует никакого *извне*), но *необходимостью любви*, которая не может не любить, и в себе самой являет и осуществляет *тождество и неразличимость свободы и необходимости*. Ибо любовь *свободна* по естеству своему, но она и не произвольна в своей свободе, определяемая внутренним ладом, «законом» любви. Поэтому *наличие творения и отношения к нему входят в полноту самого понятия Бога*, оно не может быть из него устранено как случайное, «несущественное», могущее быть или не быть. *Его не может не быть*. Абсолютное, Бог в Себе, вне отношения к творению, как Он понимается в богословии, есть *абстракция*, условная отвлеченность, в которой рассматривается существо Божие. Конкретно же оно просто не существует, ибо отношение к миру и бытие для мира принадлежит к образу бытия Божия, неотделимо от Него. *Абсолютное есть Бог*, — Оно существует и может быть понято только в отношении к миру. Существует Бог-Творец, а не в себе замкнутое, ледяное Абсолютное. Бог же есть понятие относительное, уже включающее в себя отношение к миру.¹ Для величества Божия недостаточно быть Абсолютным, самозамкнутым и всеисключающим, хотя бы ради абсолютной жизни в Себе, Ему свойственно быть Богом, т. е. *Абсолютно-Относительным*, той открывающейся *Тайной*, которая на языке логики может быть выражена лишь антиномией. Мир есть нуль, οὐκ ὄν, в смысле самобытности своей перед лицом Божества, но этот нуль включен в Божию вечность, и Бог не может быть постигаем помимо отношения к миру. Эта нераздельность Бога и мира не должна быть понята пантеистически, как всебожие, или снятие онтологических граней между Богом и миром. Грань между Творцом и творением должна быть соблюдаема нерушимо, но наличие этой грани не уничтожает *отношения* или *связи* между Богом и миром, вне которой

¹ Ср. мой «Свет Невечерний»: глава об апофатическом и катафатическом богословии (там же и соответственные суждения св. отцов).

не существует полноты жизни Божией. Мир не может преодолеть бездны между Творцом и творением, но Бог Сам ее преодолевает. Если бы Бог был без мира, оставаясь в Себе, Он был бы то Абсолютное, которое не существовало бы ни для чего вне себя (за отсутствием этого *вне*), а следовательно, и вообще бы не существовало, поскольку существовать и значит быть для другого. Но Бог не есть Абсолютное — это есть лишь первое Его самоположение. Он есть *Бог*, т. е. Абсолютное, существующее для другого, а именно для мира. *Другое* Божества постольку включается и в недра Божественной жизни (*пан-энтеизм*, все в Боге или для Бога, в отличие и в противоположность *пантеизму*, т. е. всебожию и потому безбожию). Умалая значение мира для Бога, сводя его только к случайности, внутренне не связанной с Богом, мы, желая возвеличить Божество за счет мира, на самом деле Его умаляем, ибо обедняем, превращаем в абстракцию и даже похуляем Божественную любовь. Ибо для любви нет существенного или случайного. Если Божественная любовь изливается вне Божества, то и здесь она имеет всю природу и силу этой любви. Любовь многолика и многообразна и в Самом Боге, мы это уже знаем, но все эти лики и виды любви Божественной *равнобожественны* в Источнике своем, и Бог любит мир той же Божественной любовью, какой Он любит Свое Божество. Почему и возможным оказывается это дивное уравнение Божественной любви: так возлюбил Бог мир, что не пощадил Сына ради него! Какое же иное уверение о нераздельности Бога с миром еще требуется после этих слов откровения? Итак, Бог есть Абсолютное в Себе, но Абсолютно-Относительное для мира, сущее в Себе, но и вне Себя.¹ Выйти из Себя в Свое *другое*, поло-

¹ Эту антиномию Божества на своем догматическом языке выражает св. Григорий Палама, когда говорит о различении в Боге непостижимого для твари и сокровенного — собственного бытия Божия, Его οὐσία (сущность. — *Ред.*), и доступного для твари, открывающегося Его существа — ἐνέργεια (энергия. — *Ред.*). Оставляя в стороне вопрос об удачности самих этих терминов, мы видим, что речь идет здесь именно об отношении Бога к миру. Бог существует практически лишь как энергия, Бог же в Себе, Deus absconditus, просто не «существует», Он есть тьма Абсолютного, к которому

жить Себя во внебожественном бытии и Себя как бы повторить, отобразить вне Себя, есть дело Божественной абсолютности как *всемогущества*. Это исхождение Бога вовне Себя, во внебожественность и есть *творение* как предвечный акт творчества Божия, уже не самооткровение, каковым является внутрибожественная жизнь, но вне-Себя откровение. Акт творения для Него столь же имманентен, как и Его Божество. Абсолют не-троичный, не-любовь (если только мы можем помыслить это порождение мистических грез и философской фантазии), может оставаться *один*, в безбрежности своего эгоизма услаждаясь собой (что есть, скорее, образ Люцифера). Он может — не ради любви, но во всемогуществе своем теша свой деспотический произвол, — создавать для себя игрушки творения, хотя бы для того, чтобы уничтожать их. Но этот кошмарный образ, полный противоречий, возникает только в больном воображении. Троичный же Бог-Любовь в Премудрости Своей есть потому самому и Творец. И Он *не начал* быть им в какой-то определенный момент времени, когда «началось» сотворение мира. *Для Бога и в Боге* творчество Его столь же *вечно*, как Его бытие, как сама Св. Троица в Премудрости Своей. Творение мира начинается *лишь для мира*, но оно *не* начинается для Бога. Оно существует для Бога в вечности Божией, и в *этом* смысле равновечно с Богом. Но то, что в Боге вечно, для творения раскрывается только во времени, и здесь действительно необходим *перевод* с одного языка на другой. Творение, как творчество Божие, будучи временным для себя самого, вечно для Бога. Бог в вечности Своей творит мир для времени, а потому и во времени. Здесь есть подлинный *transcensus* (переход. — *Ред.*) от творчества к творению, от акта к факту, от вечности к времени (и наоборот): *coincidentia oppositorum*, тождество различного и противоположного. Мир временный, во времени существующий, как и самое время, может быть понят *только в связи*

неприменимо даже и бытие. Но в энергии Божией познается и Его усия, она начинает существовать лишь в отношении. Поэтому основная схема Паламы есть идея Бога как Абсолютно-Относительного, включение отношения (хотя, конечно, не относительности) в самое определение Божие.

с вечностью, как своим основанием, и наоборот, вечность во времени имеет образ свой, как свое отражение.

Мир временный сотворен Богом вечным, он есть Его творение. Такова изначальная и предельная интуиция твари о себе самой, о данности своего бытия.¹ Эта данность или тварность есть *метафизический факт*, в который упирается наше сознание и наше бытие. Он состоит в том, что наше бытие в нас и для нас положено не нами. Мы, зная самополагание в *личном* своем бытии, тем самым способны сознать и его границу, за которой начинается для нас *данность* или *сотворенность*. В этом чувстве противоречивости и ограниченности тварь несет в себе метафизическую *память* о своей сотворенности — Тем, Кто может сотворить, — Богом. Но самый *акт*, как и *факт* творения мира Богом, для нас далее непостижим, он есть граница, *отделяющая* нас от Абсолютного. Он существует для нас только в неразложимой фактичности своей, которая есть для нас пограничное понятие («Grenzbegriff»). Творение поэтому опознается не мыслью, но верой: «Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 3). Такова самая природа творения, что в его сотворенность можно только верить (или *не* верить), той же верой, какой мы верим в Бога, ибо происхождение мира, т. е. себя самих, вообще нельзя *познавать*. Физическое происхождение мира в отдельных частях и эпохах может на тысячу ладов объясняться знанием, доводиться до возможного предела, но метафизическое его происхождение, самое его возникновение *запредельно* знанию, и для мысли закрыто огненным мечом «физической антиномии» (Кант), от которой напрасно мы будем убежать в дурную бесконечность отодвиганием причин все дальше и дальше, в мнимую вечность.

Однако, нося образ Божий, мы знаем и творческий акт в своем опыте. Насколько в нем и для нас сверкает луч подлинного творчества, он необъясним и чудесен, как творение нового, небывшего. Он непостижим для нас самих и в акте, и в факте, в его *как и что*, и лишь имея дело

¹ См. мой «Свет Невечерний», глава «О твари».

со свершившимся фактом, мы его объясняем причинно, приводя в каузальную связь творение с творцом его. Но в себе самих творческие акты суть вспышки в тварной тьме *иного* света. Поэтому даже и в тварном творчестве есть свидетельство его необъяснимости и чудесности. Однако тварное творчество, хотя и носит на себе печать божественного первообраза, всегда ограничено данностью: оно есть творчество твари в творении. Оно, будучи абсолютным по типу, всегда относительно в факте. В абсолютном смысле оно и не есть даже творчество как творение нового, — не из данности, но из ничего, т. е. из совершенно небывшего. Творчество совершается в мире, для мира и *из* мира, который есть для него наличествующий, уже сотворенный мэон, в себе содержащий *все* возможности творчества, из него. Человеческое творчество лишь из этой скалы мира высекает свои сокровища. Само же существование этой скалы не есть предмет тварного творчества, но его условие. Итак, творение мира Богом есть собственное *Дело* Творца и в этом смысле абсолютное Чудо, которое мы в его непостижимости метафизически постулируем, но констатируем только верою. Однако, не будучи в состоянии далее разложить этого изначального и основного факта, мы можем выявлять для себя его содержание, условия и последствия, руководимые Откровением. Божественное творчество есть абсолютное творчество, которое для себя вне себя ничего не имеет: мир создан в этом смысле «из ничего». Однако существует ли самое ничто?¹ Нельзя себе представлять отношение между Богом и этим ничто таким образом, что оно оказывается границей Абсолютного, Самого Бога, как бы некая пустота, пространственное вместилище для бытия Бога. Такое представление, конечно, нелепо (хотя нередко оно молчаливо подразумевается). Ничто *не* существует для Бога как нечто совершенно вне-божественное. Оно даже не есть и пустота, потому что и пустота представляет собой вместилище, т. е. ограниченное, конкретное бытие. Есть только Бог, и вне Бога, и помимо Бога ничего нет, как нет и самого «вне» и «помимо».

¹ См. главу «Тварное ничто» в «Свете Невечернем» (особенно различие между уконом и мэоном).

Потому, чтобы *быть*, ничто должно *возникнуть*, будучи положено Богом, Который, по слову Дионисия Ареопагита, есть творец и самого ничто. Иными словами, ничто есть понятие *относительное*, оно соотносительно с *что*, т. е. с возникшим уже, однако в себе еще неполным, неабсолютным бытием, в порах которого и может найти для себя место ничто. Таким образом, «ничто» есть не бытие, но *состояние* бытия, соответствующее его неполноте, *становлению*. Ничто находит для себя место в *становящемся* бытии, оно и есть само это *становление*, как это на все времена засвидетельствовано Платоном. Сотворив мир как *становящееся* бытие, Бог тем самым дал место и бытию ничто. Творение из ничего есть не что иное, как воззвание к жизни *становящегося*, *временного* бытия. Поэтому *ничто* творится Богом как *временность* и *становление*, к которому поэтому и применяются определения времени: начало, и продолжение, и конец. «Ничто», из которого «сотворен мир», мифологически мыслится как своего рода материал творения, аналогично «Тиамат» и другим религиозным и философским образам первоматерии. Но библейская идея творения именно и заключается в том, что нет никакой первоматерии:¹ Бог сотворил мир не из чего-либо, ибо не существует такого *что* (хотя бы в качестве ничто). Но все-таки, из чего же сотворил Бог мир? Что же составляет его *что*, как основу его бытия? Мифологическое мышление и здесь близко к такому представлению, что в полный мешок «ничто» Бог насыпал разные вещи, виды бытия, какие для этого нарочито придумала «многообразная Премудрость Божия», и таким образом получился мир. В этом изображении, близком к платоновскому «Тимею», одинаково нечестиво и нелепо как представление об этом мешке, — он же первоматерия для осуществле-

¹ Поэтому библейский рассказ о сотворении мира о какой бы то ни было первоматерии просто умалчивает (и эта его черта еще более подчеркивается при сопоставлении его с внешне ему сродным рассказом вавилонского эпоса с его Тиамат как первоматерией). Единственное выражение ἔξ οὐκ ὄντων (из ничего. — *Ред.*) (в неканонической книге *Макк.* 6, 18) также содержит отрицание какой-либо первоматерии.

ния тварей, — так и о Боге, нарочитые вымыслы в ней осуществляющим. В этом мифологическом представлении Бог изображается как сидящий перед «ничто» и промышленяющий, какие формы бытия можно из него сотворить. Такое представление о творении, как новой нарочитой выдумке, какими бы елейными выражениями оно ни облакалось, следует отвергнуть как кощунственное. Оно содержит в себе — ни больше, ни меньше — как отрицание вечности Божией, абсолютности, неизменности Самого Божества. Согласно ему выходит, что Бог «до» сотворения мира был чужд мысли о его содержании, и оно возникло впервые не только для мира, но и для Самого Бога, — лишь с творением мира. Таким образом, Бог как Творец как бы отличается от Самого Бога, в том смысле, что одно существует для Бога изначально, а другое в Нем возникает вместе с миром. Но ни библейское учение, ни церковное Предание таких невозможностей не содержат. В Слове Божиим говорится о творении, как бывшем через Слово: «Вся тем быша, и без Него ничто же быть, еже бысть», или то же самое на ветхозаветном языке, как совершившемся через Премудрость Божию: «Господь имел меня началом путей Своих, прежде созданий Своих, искони» (*Прем.* 8, 22), она «была при нем художницей» (*Прем.* 8, 30).¹ Также и отцы Церкви говорят о предвечных *первообразах* творения в Боге,² подтверждая мысль о том, что содержание мира определяется собственной мыслью Божией, и одно и то же *Все* предвечно глаголется Логосом в недрах Божиих, как

¹ Эта же самая мысль о Премудрости Божией как о подлинном начале творения, прикровенно выражена в Бытии 1, 1: «В начале сотворил Бог небо и землю» и у Иоанна 1, 1: «В начале было Слово». Конечно, ни в первом, ни во втором текстах не идет речь о начале во времени, но о Начале как мире Божественном, Софии.

² Из отцов Церкви наиболее последовательно излагает учение о божественных «логосах» тварного бытия св. Максим Исповедник, «логология» которого, по существу, есть софиология. На русском языке изложение см. у *С. Л. Епифановича*: Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; *Флоровский Г., свящ.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. Гл. VII.

и в творении. Иными словами, едино и тождественно по своему содержанию (хотя и не по бытию) *Все* в Божественном и тварном мире, в Божественной и тварной Софии. *Единая София открывается и в Боге, и в творении*. Поэтому, если отрицательное определение, что «Бог сотворил мир из ничего» устраняет мысль о каком бы то ни было небожественном и вне-божественном начале творения, то *положительное* ее содержание может быть лишь таково, что Бог сотворил мир Собою, из Своего естества. И мысль о том, будто содержание мира было *ad hoc* (для сего, т. е. специально. — *Ред.*) примышлено Богом при сотворении мира, должна быть отвергнута принципиально. *Положительное* содержание мирового бытия столь же божественно, как и его основание в Боге, ибо иного и нет никакого для него начала. Но то, что является предвечно сущим в Боге, в Его самооткровении, в мире существует лишь в становлении, как становящееся божество. И сотворение мира метафизически состоит собственно в том, что Бог положил Свой собственный Божественный мир не как предвечно сущий, но как *становящийся*. В этом смысле Он срастворил его с ничто, погрузив в становление, как *иной образ* бытия одного и того же Божественного мира. Последний же и есть основание, содержание, целепричина и смысл тварного мира. София Божественная стала и Софией тварной. Бог, так сказать, повторил Самого Себя в творении, отразил Себя в небытии. Творение есть Божественный «экстаз» любви, каким является творческое «да будет», обращенное вовне, к возникающему вне-божественному бытию. Лик этого бытия в его возникновении и становлении естественно получил множественный, многоступенчатый образ, Всеединство стало Всемножеством разделенного бытия, и это было совершено премудростью Творца в Шестоднев, который установил иерархию бытия в ее множественности и полноте. И лишь до конца исчерпав всю полноту Божественного мира в тварном, насколько последний мог вместить ее, *почил* Бог от дел Своих. Однако само это вмещение божественных семян в мир при его сотворении, естественно, было лишь начальным, неполным и неокончательным. Семя есть только семя, а не растение. Становящийся мир должен в своем становлении пройти долгий путь мирового бытия, чтобы отразить в себе лик Божественной Со-

фии. Последняя, будучи основанием мирового бытия, его энтелехией, находится лишь в потенциальности, которую мир сам в себе должен актуализировать. Это-то потенциализирование Богом Своего собственно Божественного мира во вне-божественное бытие и есть *творение из ничего*. Становление есть бытие, погруженное в небытие, им переложное во всех порах своих, но от него освобождающееся. Целомудрие Всеединства осуществляется во Всемножестве, его связывая и внутренне преодолевая. «Ничто», понятое как потенциальность становления, в этом смысле есть, действительно, умопостигаемое место мирового бытия, платоновское *ἐκταγεῖον* (добытийная масса. — *Ред.*), добытийная и внебытийная тьма, о которой сказано: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (*Ин.* 1, 2). Оно есть причина множественности мира и его начал, и в этом смысле даже «первоматерия» мира, в которой (хотя и не *из* которой) он создан. Состояние первоначальной и всеобщей потенциальности и есть *земля*, сотворенная Богом еще прежде отдельных актов («дней») творения: это — потенция мирового бытия, которая, однако, содержит в себе уже *все* его элементы. Земля «была безвидна и пуста, и тьма над бездной» (*Быт.* 1, 2). Однако, это безвидное и пустое первовещество мира, самый изначальный сплав Божественного мира с ничто, уже имеет для себя в небесах явленный план, начертанный в ангельском мире: «В начале сотворил Бог *небо* и *землю*» (*Быт.* 1, 1). Св. ангелы суть ипостасный план творения, его идеи.¹

Сотворение неба и земли, как акт любви Божией, изливающейся за пределы собственной Божественной жизни в мир, в отношении к Самому Божеству есть вольное самоумаление, метафизический кенозис: Бог полагает рядом со Своим *абсолютным* бытием *относительное* бытие, к которому Он сам становится в соотношение, будучи для него Богом и Творцом. Творческое «да будет», которое есть повеление Божьего всемогущества, выражает, вместе с тем, и жертву Божественной любви, любви Бога к миру, Абсолютного — к относительному, силой

¹ Не буду здесь излагать ангелологии, прямо отсылая к «Лестнице Иаковля» (Об ангелах). Paris, 1929.

чего Абсолютное само становится Абсолютно-Относительным. Сознвая себя относительно-абсолютным, тварь отражает в себе то Абсолютно-Относительное, из отношения Которого («да будет») и к Которому («Им же мы живем и движемся, и есьмы») определяется ее бытие. Бог не умаляется этим в Божественной имманентности Своей, но Он выходит за ее пределы в мир. В самополагании Бога этот факт есть не первичный, но вторичный, в том смысле, что любовь во Св. Троице, бытие Бога вне Себя, есть основание для любви Божией вне Себя, творческого кенозиса. Поэтому сотворение мира не есть *внутреннее самополагание* Божества, которое есть Бог во Св. Троице, но некое *дело* Божие, состоящее из ряда дел как творческих актов, по совершении коих Бог «почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (*Быт.* 2, 3). Собственное бытие Божие принадлежит вечности, где нет начала и конца, где актуальность самополагания Божия никогда не исчерпывается, а потому здесь совершенно не применимы категории времени. Но мир, как становящийся, принадлежит времени, которое и есть становление. Поэтому и акт сотворения мира, хотя он, поскольку есть Божие самоопределение, принадлежит вечности, но, обращенный к миру, он принимает его временный лик, совершается во времени, в «шесть дней» (как бы мы их ни понимали), имеет начало и конец, исчерпывает сам себя. Одним словом, здесь мы имеем переход из вечности к времени, из неподвижности Абсолютного к становлению относительного. Этот акт, как нарочитое дело Божие, содержит в себе вдохновение любви, самовдохновение Божие, каковое в Боге связано с третьей Ипостасью и есть Дух Св.: «И Дух Божий носился над водою» (*Быт.* 1, 2), в самом начале творения, еще «до» Шестоднева.

Мир сотворен Богом во Св. Троице, и каждая Ипостась открывается в творении мира соответственно своим особым свойствам. Отец и здесь есть начало, первоволю. Он творит мир Своей волей. Соответственно личному свойству Отчей Ипостаси, экстатической любви, Он проявляет ее здесь не как Отец рождающий, но как Творец «неба и земли, видимым же всем и невидимым». Именно от Него исходит воля выйти из Себя в творение через творческое «да будет». Он есть Творец в собст-

венном смысле (как и называется в Символе). Кенозис Отца в творении состоит в этом выхождении из Себя, в котором Он становится Богом для мира, вступает с ним в отношение как Абсолютно-Относительное. Transcensus (переход. — *Ред.*) к миру есть жертва любви Отца, ему аналогично рождение Сына во внутритроичной жизни, когда Отец, опустошая Себя, рождает Сына. Отец творит мир Словом. «И *сказал* Бог: да будет», — так совершаются шесть дней творения, шесть слов Слова, сказанные Отцом. Сын для Отца есть содержание творения, все его образы и виды. Он, как Слово Божие, исходит из Божественных недр в творение, чтобы в некоем смысле отождествиться с ним, стать и для него Словом о Всем и во Всем. И уже здесь, в творении мира, Сын творит волю Отца, Им посылается в мир, однако еще не ипостасно, а лишь как Слово о мире, слова Слова в нем. Но это снисхождение Слова из недр Отчих, Его внедрение в мир, есть уже особый кенозис Сына, Его предвечное exinanitio, или уничижение, в творении мира. Сын, Агнец Божий, предвечно «закаляется» уже в творении мира, как нарочито космическая Ипостась, демиург в Божестве. Здесь, в этом образе Сына как Агнца, открывается и новый образ жертвенной любви Отца, явленной в творении мира, ибо она есть не только собственное исхождение Отца в мир, но и послание Сына, начавшееся *принесение* Жертвы.

Участие третьей Ипостаси в сотворении мира — «совершительное», Она дает *бытие* Отчему *да будет*, Она «совершает небо и землю и все воинства их» (*Быт.* 2, 1), и осуществленную мысль Божию, ставшее действительностью Слово Свое, Бог Отец «видит яко добро зело» в красоте свершения. Третья Ипостась есть космоургическая, облакающая красотой строй и лад творения. Предмет творчества Божьего, мир, является не только универсом, вселенной, но и художественным произведением, *космосом*, о котором радуется Художник. Дух Св., как свершение творения, есть *Радость* Творца о Своем творении: для Отца о явленном Слове, и для Сына об откровении Отца в мире. Дух Св. есть вдохновение Божьего творчества в творении мира. Однако и Дух Св. имеет Свой кенозис в творении. Всецело почивая на Сыне в вечности как ипостасная любовь Отца и Сына, здесь Он исходит во-вне, как лю-

бовь Отца к Сыну в творении, а тем исходит в его становление и сам Дух Св. Он почивает на Сыне, Который есть Логос мира, насколько мир в становлении своем может Его приять. Он сам как бы становится становлением мира, осуществлением его содержания, как Сын есть бытие его в его самой основе. Он посылается, как и приемлется, — от меры в меру, от первого *ношашеся* над водами до последнего свершения: «будет Бог все во всем». Самая жизнь мира есть Дух Св., Жизни податель, — самая радость и красота мира есть Утешитель. Но мир не вмещает в процессе своего становления ни полноты жизни, ни полноты преображения, и этот переход от неполноты к полноте есть дело Духа Св., Его кенозис в мире.

Таким образом, сотворение мира есть *дело* Божие, откровение *полноты* Божией, всемогущества, премудрости и вдохновения. Но оно также есть и откровение Любви Божией, которая ищет распространиться и на не-сущее, за пределы самого Абсолютного. И это не есть даровая, безответная любовь, какой она и не может быть по самой своей природе, но есть явленная во всей серьезности, ответственности и жертвенности, а потому и трагичности, любовь, жертвующая в своем осуществлении всем, что имеет. Абсолютное нисходит с престола Своей абсолютности к относительному, Бог творит мир — любовью. Понимая таким образом акт творения, как дело и откровение Божественной любви, мы тем самым устраним всякую случайность в бытии мира, в силу которой он, будучи внешним для Бога, не-Богом, мог бы быть и не быть, или, что то же, и Сам Бог мог бы быть и не быть Творцом мира. Наоборот, мы теснейшим и неразрывнейшим образом соединяем в Боге Творца и Абсолютное. Если Бог есть Творец, как Любовь, и следовательно, не может быть не-Творцом по силе любви, то и предмет ее, мир, существует для Бога именно по внутренней силе любви. Следовательно, мы не мыслим Бога без мира, и бытие мира тем самым входит в самое понятие Бога. Представление о Боге как не только премирном, но и безмирном существе, живущем в Себе всей полнотой Своей любви, не соответствует понятию о Боге-Любви. Бог есть Любовь, а стало быть, есть и Тво-

рец. На мир падает, таким образом, свет вечности Божией; будучи сам *в себе* тварным и невечным, мир в своем отношении к Творцу совечен Богу. «Все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего и все Им стоит» (Кол. 1, 16–17).

2. Вечность и время

Становление есть временность, входящая в вечность, в ней имеющая для себя основание. Временность в той же мере вечности противоплагается, как ею же и полагается. Без нее и вне ее не может существовать временность как связный процесс, не разрываясь на отдельные атомы. Время в течении своем не только раздельно и атомистично, так что каждое его мгновение сменяется, выталкивается, уничтожается другим, но оно же и связно, так что его отдельные мгновения принадлежат к единому комплексу и содержанию, мозаически отображают в себе лик вечности. Мир все-таки остается един, и, будучи временным, он не распадается на бесконечное множество временных атомов своего бытия, и единство его объективно скрепляется тем, что оно есть единство не только временного следования, но и причинной связи. Вопреки правилу методического исследования: *post hoc non propter hoc* (после настоящего, но не вследствие настоящего. — *Ред.*), применимому при различении частных рядов причинности, для всей мировой причинности в целом твердым и нерушимым является принцип: *post hoc est propter hoc* (после настоящего *есть* следствие настоящего. — *Ред.*). Время содержит в себе закономерность логоса вещей, во времени ничего не может вместиться или произойти, что не было бы включено в этот логос. Мир закономерен во времени закономерностью, которая определяет самое время и потому стоит выше его. Реальному времени в каждом его атоме принадлежит *неполнота* мирового бытия, он и выталкивается другим атомом, но и включается в единую связь целого, которое царит над временем, определяет его как образ становления, существует прежде него. Одним словом, время есть не течение только, но и *становление*, реализация некоего содержания, — и как основания, и как задания,

целепричины, энтелехии. Время имеет свой план и свой синтез внутри себя, оно содержательно (мысль, которая бессознательно выражается в бессмысленном самом по себе представлении о мировой эволюции из пустого места, вопреки аксиоме мирового бытия *ex nihilo nil fit* (из ничего ничто и не рождается. — *Ред.*): «эволюция» именно и предполагает возникновение образа сверхвременного бытия во временном). Поэтому мировая причинность есть и целесообразность, или целепричинность, в мировом бытии. И этим содержанием тварного мира, как и его основанием, является мир Божественный, София вечная. Но единый, целомудрый образ Всеединства во времени множится и рассыпается в ликах временного бытия, которые собирает и соединяет время закономерностью своей. Таким образом, вечность есть глубина, реальность, основание и содержание времени, оно ей соотносительно, без нее его не существует, оно есть образ ее тварного, становящегося бытия. Время и вечность суть тварная и Божественная София. Из этого же вытекает, что время не пусто, не есть «суета сует» Экклезиаста, но полно вечностью, бесконечно приближается к ней, все полнее восстанавливая ее лик, и однако же *модально*, по образу бытия, с ней не отождествляясь. Это явление лика вечности во времени есть в этом смысле *конец* времени, которое по смыслу своему должно иметь и начало. Об этом клянется Творцом всего, живущим во веки веков, ангел Апокалипсиса (*Откр.* 10, 6), что «времени уже не будет», ибо совершилась «тайна Божия». Тем не менее, и для совершившегося времени, явившего в себе вечность, остается различие между извечной вечностью, безосновной, как в себе имеющей свое основание, и тварной, временной вечностью, которая имеет для себя основание в вечности божественной, есть явленный образ Первообраза (*aeternitas* и *aeviternitas* (вечность и временная вечность. — *Ред.*)). Из этого следует, что нельзя из-за текучести времени умалять его реальность: время реально реальностью своего содержания, которое есть божественная София, как вечная его энтелехия, основание, содержание и предел. Бог, творя мир, сотворил время и временность, — это именно и заключено в понятии *сотворил*. Время есть самая общая форма тварного бытия, как становления бытия веч-

ного. Множественность Всеединства в творении выступает в множественности временной, как в раздробленном зеркале. Последнее умножает, повторяет и извращает образы подлинного бытия, которое в тварной ограниченности соединяется с небытием.¹

Возникает вопрос, существенный для всего богословия: как соотносится время и вечность не в творении, объятom временем в силу своего становления, но в Самом вечном Боге? Существует ли время для вечности и каково их соотношение? Самое простое и распространенное (хотя обычно до конца не додумываемое мнение) состоит в том, что времени для Бога просто не существует, ибо вечностью Его совершенно

¹ Аналогию с временем представляет собой пространство. Пространственность есть свойство мира, ограниченного в целости своего бытия раздробленной множественностью его образов, причем реальность их выражается во внеположности или взаимном выталкивании из данного места, откуда и возникает вообще пространственность. Для нее нет места в целомудром Божественном мире, где все пронизано всем и им исполнено в целостности бытия. Тварному же миру в становлении его свойственна раздробленная множественность бытия, т. е. пространственность, которая и выражается в реальности пространства. Последнее дает место не только множественности точек его или атомов, но и их единству или связности. Оно не только разделяет, но и соединяет, причем силой этой связи пространство, статическое в разделенности, динамически может быть преодолеваемо, осуществляемое как единство. Пространственный образ бытия, как и временный, имеет для себя основание в сверхпространственном духовном бытии, которое есть подлинное содержание пространственного мира. Пространство не есть просто мешок для атомов (впрочем, даже и образ мешка предполагает уже некоторую целокупность). Пространственный образ мира есть статический разрез мировой причинности в том смысле, что все пространственное бытие взаимно обусловлено или причинно связано, — не в последовательности, но в сосуществовании, свидетельствуя о миро-единстве. Как форма тварного бытия, пространственность является менее общей, чем временность, поскольку первая относится лишь к миру природному, чувственному, а вторая объемлет и явления мира духовного.

опрозрачивается и растворяется время. Оно существует лишь для твари, как некоторая иллюзия в силу ее ограниченности, но не для Бога, для Которого есть только вечность. Однако такая точка зрения, последовательно проведенная, ведет к большим трудностям. И прежде всего, вся Библия, как божественная повесть об отношении Бога к человеку, о домостроительстве Божиим, представляет собой ее полное отрицание. Откровение Бога человеку и все дела Божии в мире здесь изображаются как происходящие во времени, одинаково и для Бога, и для человека. Признать это лишь неизбежным антропоморфизмом, лишит реальности, значит поколебать все содержание нашей веры и превратить живого, милующего и спасающего Бога, Творца и Вседержителя, в неподвижное Абсолютное индуизма, в котором гаснет всякое конкретное бытие, — и весь мир превращается в иллюзию. И, конечно, труднее всего при этом понять и принять Боговоплощение, со всеми связанными с ним событиями земной жизни Спасителя, как и Его Воскресение и Вознесение. Вся христианская религия для своей истинности предполагает реальность времени, не только для мира, но и для Бога, причем одна другую обуславливает. К этому нужно еще прибавить, что и в библейском изображении, и в основывающемся на нем христианском веровании, Бог живет в мире и с миром во взаимоотношении. Он не только действует в мире, но и Сам определяется от мира: Он «раскаивается» (в создании мира), гневается, радуется и под., и сводит все это лишь к антропоморфизму — значит закрывать глаза перед Божественной действительностью и огненные глаголы Слова Божия подменять семинарской схоластикой.¹ Бог в Себе вечен вечностью Божественной, которая есть Божественная София, полнота Его жизни, неизменность и всеблаженство. Бог в Себе вечен вечностью Божественной в триипостасности Своей, которая есть вечный акт любви Трех в ее взаимности. Но Бог есть и Творец, создающий жизнь *вне* Себя и Сам в ней *вне* Себя живущий. Реальность этого мира устанавливается Богом, а потому и ре-

альность времени этого мира имеет силу и для Бога, ибо она есть Его собственное дело и вместе Его собственное самоположение. Исходя из себя в творении мира, любовь Божия в кенозисе своем полагает время и для Бога и делает Самого Бога живущим и во времени, в этом смысле — становящимся для мира вместе с миром: его история есть история Боговоплощения, и не что иное, как становление Бога всем во всем для мира изображает ап. Павел в *1 Кор.* 15, 24–28.

Идея становления Бога — Богом не для Себя Самого, а для мира, вместе со становлением мира, с необходимостью проистекает из неумаленного принятия всей полноты христианского откровения. Это есть отнюдь не пантеистическое учение, отождествляющее Бога с миром, как разные состояние единого, имманентно развивающегося абсолютного начала: таков ранний Шеллинг (для которого полное развитие Бога тождественно с концом мирового процесса), или Гегель (для которого «логика» есть Бог *до* «сотворения» мира, конкретно раскрывающийся с миром), или Я. Бёме с развитием Бога из *Urgottheit* (прабожественность. — *Ред.*) и др. подобные учения. Отличительная черта пантеизма в том, что для него Бог есть лишь высшая степень развития мира, а мир есть исходное начало в развитии Бога. Между Богом и миром здесь не существует *transcensus*, перерыв в непрерывности развития бытия от мира к Богу, и мир есть лишь недоразвившийся Бог, а Бог — развившийся и осуществивший себя мир; здесь устраняется сама идея творения, полагающая грань между Творцом и миром. Все это существенно отлично от христианского учения, которое именно актом творения полагает онтологическую грань между Творцом и тварью, Первообразом и образом. Мир для него есть не саморазвитие Бога, а творение, дело Божие, проистекающее не из метафизической необходимости собственного самораскрытия, но из творческого вдохновения любви в ее свободе. Однако в различении и противопоставлении Бога и мира из боязни призраков пантеизма нельзя заходить так далеко, чтобы уничтожать саму реальность мира для Бога и превращать его в какую-то онтологическую иллюзию, впадая в докетический индуизм. Мир реален реальностью Божией, и не только для себя самого, но и для Бога, для Которо-

¹ На эту человечность Бога в изображении Библии должное внимание обращает Н. А. Бердяев («О назначении человека»).

го он существует как предмет любви Божией. Следовательно, надо признать реальность для Бога и времени этого мира, без которого становление не существует. Отсюда следует, что в мире и с миром Сам Бог живет во времени, будучи безвременен и вечен в Себе Самом. Это единство, а потому и тождество времени и вечности есть вечная загадка для человеческой мысли, ибо оно есть тайна Божия, столь же непостижимая для твари, как сотворение ее самой. Однако, не будучи в силах постигнуть тайны, мы можем и должны начертать ее внешние грани. Соотношение между вечностью Божией и временностью проистекает из общего отношения Творца к миру. Между вечностью и временем существует взаимоисключающая противоположность, если рассуждать формально-логически и, так сказать, статически: вечностью угашается время, и временем упраздняется вечность, здесь мы имеем как бы *да* и *нет*. Вечность принадлежит Абсолюту, время связано с относительностью становления, и абсолютное не может быть приравнено относительному. Однако это, так сказать, плоскостное изображение не отвечает существу дела, если взять это отношение динамически и онтологически. Тогда вечность оказывается не отрицанием, но основанием, глубиной времени, и полнота вечности актуально раскрывается во временности, а последняя имеет силу бытия лишь от вечности. Бог, как Творец, соотносящийся с временем, не перестает быть вечным Богом, напротив, именно это Его предвечное Божество есть основание для Его творения. Не будучи в Себе Абсолютом, Бог не был бы и Творцом, как и наоборот, — будучи Абсолютом, Бог открывается в относительном, т. е. творит мир. Вечность и временность соотносительны, взаимно не вторгаясь одна в другую. Временность никоим образом и ни в каком смысле не может умалить или ограничить вечности, потому что она принадлежит *иной* онтологической плоскости. Можно сказать, что вечность есть ноумен времени, а время — феномен вечности. Они связаны между собой отношением основания и бытия, но не могут смешиваться или взаимно ограничиваться. Поэтому печать вечности Божией лежит на всем творении, ибо оно есть ее откровение. Время же есть движущийся лик вечности. Но и каждый лик времени имеет свою глубину в вечности, ею питается и

ею пронизывается. Только при соблюдении этого принципа неразрывности и соотносительности вечности и времени можно разумно принимать одновременное утверждение как неизменности вечности Божией, так и временности всех дел Его в мире, многочастное и многообразное Его откровение, не впадая в ряд плоских и безысходных противоречий. Тайну этого соединения времени и вечности носит в себе и человек как образ Божий. Вечность не есть для него лишь особо окачественное время, которое наступит *после* временной жизни, как событие во времени же. Вечность есть для него ведомая во времени и непрестанно открывающаяся глубина его собственного существа, его укорененность в Боге, и эта вечная жизнь и начинается, и совершается во временной. «Сия же есть жизнь вечная, да познают Тебе Бога истинного, и Его же послал еси Иисуса Христа» (Ин. 17, 3).

3. Человек

Мир Божественный человекен, он есть небесное Богочеловечество небесного Богочеловека Логоса. Человечность здесь означает образ и тип бытия множественных начал, или идей, или духовных сущностей во единстве, как самораскрытие Логоса, и в *этом* смысле она есть Его духовное «тело». Пресв. Троица обращена к Софии или Божественному миру непосредственно Логосом, Который есть в этом смысле София как ее личный центр, демиургическая ипостась, совершающаяся, однако, через третью Ипостась, космоургическую. Тварный мир, как тварная София, существует соответственно небесному первообразу и есть поэтому также *человеческий* мир, центрирующийся около человека и им. Человек есть «стяженный мир» (микрокосм), и печать его поэтому лежит на всем мире (макрокосме). Мир свою полноту и вершину имеет в человеке, который есть логос мира, и, говоря принципиально, нет и не может быть в мире ничего, что не было бы человеком, на что бы не мог распространиться человек своим познанием, чувством и волей. Человек создан «обладать землею» и «владычествовать всей тварью» (Быт. 1, 28), и весь мир есть потенциальное и периферическое тело для

человека.¹ Мир создан для человека, и шестоднев есть рассказ о приготовлении мира для человека, как и о постепенном и поступенном его создании, вообще о сотворении мира как человечности человека. Отношение человека к природе воспроизводит, по существу, отношение Логоса к Софии, однако тварным образом, в том смысле, что Все, в Софии существующее в Целомудрии, здесь предстает в множественности, тварной иерархии, становлении, хотя и приводится к человеку, — и неорганический мир, вместе с растительным (в раю), и животный, в этот начальный час бытия мира, чтобы очеловечиться от него и вочеловечиться в него, и тем осуществить свое предназначение. При этом, тварная человечность выражается во многих ступенях неорганического, а затем и растительного, и животного, вообще до-человеческого мира, в отличие от предвечного своего Первообраза, где существует в полноте и единстве Божественной жизни, не обособляясь в особые жизненные центры в многоступенности. Мир природный соединен с человеком через его тело во всей своей полноте. Во-первых, тело человеческое создано «из праха земного» (*Быт.* 2, 7), т. е. из земли, той первоматерии, в которой содержится тварное *все*. Во-вторых, человек создан вместе со всем растительным и животным миром, как все-растение и все-животное, в его биологической лестнице, причем он *изнутри* знает животный мир и именуется его. Телесное единство человека с миром закрепляется принятием пищи (что нарочито установлено Богом: *Быт.* 1, 29–30; 9, 3). В-третьих, человек соединен со всем тварным миром животным началом жизни, животной душой, которая в крови («плоти с душой ее, с кровию ее, не ешьте» — *Быт.* 9, 4; «душа тела в крови» — *Лев.* 17, 11, *Втор.* 12, 33), — и человека, и животных. Животная душа всецело принадлежит тварному миру, она есть его собственная тварная жизнь. Но она именно и образует то начало, которое дает место и возможность пробуждения и развития духовной жизни, причем она должна быть послушна духу и в этой особенности своей. Животная душа, которая «в крови» как человека, так и животных, многообразна и имеет много сту-

¹ Ср. мою «Философию хозяйства». М., 1910.

пеней. Она многолика в пределах разных видов животного мира, где есть место и для животной индивидуальности. Но, будучи чуждой духовного начала, она духовно слепа и не имеет личности (хотя и знает индивидуальность с ее особенностями). Даже о человеке, когда он погружается в плотскую жизнь и забывает о душе, гнев Божий говорит: «зане суть плоть» (*Быт.* 6, 3). Животная душа сотворена, как и все творение, и поэтому ей не принадлежит *личное* бессмертие, ибо она безлична. Но человек отличается от всего тварного мира, которого поэтому он и есть господин, тем, что он (как ангелы) имеет в себе *нетварное* начало, искру Божественного духа: «и вдунул (Господь Бог) в лице его дыхание жизни» (*Быт.* 2, 7). Если эти слова сопоставить с предвечным советом Божиим о сотворении человека «по образу нашему и по подобию нашему» (*Быт.* 1, 26–27), то явный смысл этого в том, что человеческий дух («душа») имеет не тварное, но божественное происхождение: человек, по этому своему началу, есть сотворенный бог. Нет нужды сейчас рассматривать вопрос о трихотомическом и дихотомическом строении человека, тем более что и само это противопоставление в значительной мере покоится на недоразумении.¹ Важно то, что онтологически человек действительно двусоставен, имеет в себе нетварное, божественное начало — дух (душу), и тварное тело, воодушевленное душой, — плоть. Онтологический состав человека поэтому сложен, он сложнее, чем у ангелов, плоти не имеющих, как и всего животного мира, чуждого духу. Вся сотворенная природа, тварная София, принадлежит человеческому духу, как своему ипостасному центру. Человек, по *образу* своего сотворения, в этой сложности своей, есть уже богочеловек. Первый Адам сотворен по образу Второго Адама, он таит в себе образ Христов, богочеловечен в изначальном строении своем. Он уже создан так, что в него может воплотиться Христос, и не только по телу Адама, в котором, по мысли Тертуллиана, Бог уже провидел будущее тело Христово, но и по сложному строению своему. Человек в природе, как духовная ипостась мира, имеет образ Небесного Богочеловека, Логоса в Софии. Первооб-

¹ См.: «Купина Неопалимая».

раз и Образ, при всей непреодолимости расстояния между Творцом и творением, соединены известным тождеством, устанавливающим между ними положительное соотношение и возвещающим о грядущем Боговоплощении. Человеческий ипостасный дух, несмотря на божественное происхождение, не принадлежит к тройственной ипостаси Божией, в которой исчерпывается и смыкается Божественная ипостасность, — во Св. Троице. Он сотворен, призван к бытию непостижимым для твари актом творческой любви Божией. Бог умножил и повторил Свои ипостасные лики в ангельском и человеческом мире, причем эти ипостаси уже по своему происхождению *причастны* к Божеской природе, в чем и полагается онтологическая основа для обожения человека («вы боги и сыны Всевышняго все вы», *Пс.* 81, 6, ср.: *Ин.* 10, 34). Это не может значить, что сыны Божии имеют природу Божию, как Бог, т. е. предвечным личным актом, но это значит, что они по самому происхождению своему могут быть *причастны* Божеской природе, имеют в себе возможность «от Бога родиться», т. е. стать действительными сынами Божиими, причастными Божественной жизни. «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (*Ин.* 3, 6). Для св. ангелов эта причастность природе Божьей и есть жизнь.¹ Для человека же существует собственная, природная, тварная жизнь, и жизнь благодатная, по причастности природе Божией. Но важно здесь то, что по божественному происхождению своему человеческий дух несет в себе причастность жизни Божией, хотя бы как возможность, причем и потенциальность здесь есть уже онтологическая действительность. В то же время он внедрен и в тварную природу человека, который, таким образом, есть уже богочеловек в предначертании, как имеющий единую ипостась и причастный двум природам: Божественной и тварной. Иными словами, первый Адам, как богочеловек, есть уже образ Христа, ждущий своего полного раскрытия и свершения. Человек создан по образу Божию, но это именно и значит, что он создан по образу Христа, и Христос для человека есть раскрытие и совершение этого образа. Не только в теле, кото-

¹ См.: «Лестница Иаковля» (Об ангелах).

рое есть образ софийного мира, и не только в духе, который в известном смысле посылается с небес, но и в строении человека, в единении двух природ (духовной и душевно-телесной) в одной ипостаси заключается в первозданном человеке образ грядущего Христа. Говорить о сотворенности человеческого духа можно лишь по отношению к Плироме Божества, в которую не входят тварные духи, пребывающие вне Божественного бытия: они сотворены. Однако в природе своей, как исходящие от Божества и Ему причастные, они не могут быть рассматриваемы только как тварные, ибо божественная их природа совечна Богу. Они также не являются и творимыми во времени (согласно креационистическому учению в его наивной форме: Бог, как только видит совершающееся природное зачатие, тотчас творит и посылает в него новую душу). Дух человеческий сотворен не во времени, но в вечности Божией, «прежде времени»,¹ именно на самой грани его, хотя он и предназначен для временного бытия, в которое и вступает в урочный срок. *Полнота* человеческого, как и ангельского, чина предвечна в Божестве и лишь раскрывается: в творении ангелов одновременно, а в мире человеческом — в последовании времени. Однако в Адаме уже предсодержится и предсоздана вся полнота человечества, которая осуществляется в размножении. Но это предвечное существование *в Боге* не означает какую-то другую, предшествующую жизнь тварных духов, которая сменилась жизнью земной и представляет собою как бы ее отрезок. Мир человеческий не имеет предшествующего бытия «в небе», как в ином мире, но он находит в нем для себя достаточное основание: природно оно обосновано в первообразах мира Божественного, его ипостаси же укоренены в Божественной жизни. Тварные ипостаси суть образы нетварных Божественных ипостасей. Как моноипостасные, эти образы в единичности своей *не* отражают триипостасности Божией, они могут отражать

¹ Это вовсе не означает оригеновского предсуществования душ в пределах мирового времени, до или после сотворения земного мира. Здесь мы имеем не сопоставление двух времен, прежде и после, но вечности и времени. Ср.: «Купина Неопалимая» — о первородном грехе.

лишь ее отдельные ипостаси. Но может ли Отчая Ипостась быть первообразом для тварных ипостасей, когда сама она открывается в Софии, в Божественном мире, не в Своем собственном лике, но через Сына и Духа Св.? Если относительно св. ангелов и можно допустить существование ангелов Отчей ипостаси, всегда погруженных в Божество, как Тайну и Молчание, то в отношении к человеку образ ипостаси его может быть лишь от ипостасей, *открывающих* Отца, как в Его собственном мире, так и тварном. Такая ипостась есть, прежде всего, ипостась Логоса, которая и есть Первообраз тварных человеческих ипостасей, как Его лучей: «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин. 1, 9). Человеческие духовные лики суть образы Логоса, Небесного Человека. Поскольку Логос, как Христос, их собирает в Тело Свое, в Церковь, о них говорится (Гал. 3, 28), что во Христе Иисусе «нет мужского пола, ни женского». Первообразом для человеческих ипостасей, вместе с Логосом, является и третья Ипостась, как почивающая на Сыне, вместе с Ним открывающая Отца в Небесном Человечестве (в Боговоплощении соответствующая богоматеринству, выраженному в Деве Марии Духоносице). Иными словами, человеческие ипостаси имеют для себя двойной Первообраз, который равно принадлежит Небесному Человечеству в двух его ликах: Логоса и Духа Св. Этому соответствует и то, что человек, сотворенный по образу Божию, создан как муж и жена, причем контекст *Быт.* 1, 26–27 заставляет видеть именно в этом двуединстве полноту Божьего образа. В человеке между ними устанавливается определенное различие, и это выражается в создании жены из ребра мужа, а не непосредственно из праха земного, и вообще в главенствующей роли мужа, как имеющего образ демиургической ипостаси Логоса. Муж и жена, различаясь как два различных образа человека, в своем единстве несут в себе полноту человечества и полноту образа Божьего в нем: они запечатлены Двоицей Сына и Духа Св., открывающих Отца. В своей силе размножения они содержат в себе образ многоединства, который начертан в человеческом роде как целом. Итак, человек есть нетварно-тварное, божественно-космическое, уже от начала в сложении своем богочеловеческое существо, живой образ триипостасного Бога в Премудрости Его.

4. Образ и подобие

Человек имеет в себе образ Божий как онтологическую основу своего существа, причем этот образ не ограничивается какой-либо одной стороной его или свойством, но проникает во всю его жизнь. Человек имеет образ Божий как в своем духе, так и в своей природе и в своем отношении к миру. Образ не есть то же, что Первообраз. Он, имея с ним известное тождество, необходимо имеет и отличие, он *то же* имеет *по-другому*.

Духу присуща свобода, как неотъемлемое свойство. Свобода, как самосознание и самоопределение, присуща вообще и всему живому. Жизнь есть, прежде всего, самопроизвольное движение, как некое изначальное самоположение, причем эта самопроизвольность имеет в себе и известную целесообразность, как внутренний закон своего бытия, «инстинкт». Она имеет и способность чувствовать свои органические потребности и реагировать на впечатления. Животная сознательность может подниматься до известных проявлений рассудочности и сообразительности, а животная эмоциональность содержит в себе способность чувств, привязанности и аффектов: материнства, гнева, веселости и печали, страха, самозащиты и, наконец, привязанности к человеку, черте, в данном состоянии хотя и не всеобщей, однако достаточно ясно свидетельствующей и теперь, что человек есть господин животного мира по своему сотворению.¹ «Душа животных» содержит в себе многообразные возможности жизни, т. е. самопроизвольной реакции на внешний мир, который есть для нее данный, непреложный факт. Животная душа ограничена этой данностью, она не имеет к ней творческого отношения, нет его и во взаимных отношениях животного мира. Не нужно удивляться

¹ Между прочим, способность приручать животных («домашних») в человеке есть явное свидетельство об этом изначальном соотношении. Теперь человек не может приручить всех животных, которые «одичали», но все они имеют в себе к этому задаток. Примеры тому из жизни святых, с одной стороны, и укротителей зверей — с другой.

необыкновенным проявлениям целесообразности в жизни животного мира, которые представляют собой нечто как будто превышающее даже и человеческий разум, — таинственную мудрость инстинкта. Это есть софийная мудрость, вложенная в них как внутренний закон, но не дело их разума, которого в этом смысле животная душа не имеет. И не нужно удивляться поэтому необыкновенной практической мудрости, проявляемой в работе пчел, и бобров, и муравьев, ибо это есть мудрость рода, инстинкта, который не развивается, а лишь неизменно повторяется. Животные сами себе даны и даны человеку, постигающему своим разумом эту мудрость как мудрость всего творения. Поэтому животные существуют «*по роду их*» (*Быт.* 1, 20–21, 24–25), себя повторяя, но они не имеют *истории*, каковая свойственна только духовному существу человека. Самопроизвольность жизни, сотворенной Богом, не есть еще сама по себе разумная свобода, но эта животная в широком смысле слова, т. е. душевная, жизнь включена и в человеческую жизнь, соединяясь с духовной свободой человека.

Свобода духа есть способность к *творческому* самоопределению, которым он имеет свою жизнь из себя и для себя, как свое самоположение. Такая абсолютная свобода свойственна лишь абсолютному, Божественному духу, жизнь которого не имеет для себя какой бы то ни было данности, но есть всецело его самоположение, каковое и есть его природа. Природа и свобода здесь отождествляются, природа духовна и, следовательно, свободна. В абсолютном духе нет места самому различению или противоположению свободы, как самоположения, и данности, как необходимости (или природы). Свобода и необходимость адекватно покрываются в том начале бытия Божественного, т. е. триипостасного духа, которое есть любовь. Любовь есть свободная необходимость, необходимая как свобода. Бог, свободный как Дух, в Своем самоположении выше соотношения свободы и необходимости природной. Впрочем, свободу можно находить не только в жизни духа, как соотношение личности и природы, самополагания и данности, но и в личном самосознании как таковом, в чистой яйности. **Я** содержит в себе и самоположение **я**, и это есть чистый акт свободы, до-природно и вне-природно

осуществляемый. Самоположение **я** уже включает свободу, есть свободный акт. Поэтому личное самосознание несет в себе дыхание свободы, оно содержит в себе свободу как основную тему жизни духа. **Я**, как **я**, свободно, т. е. самопроизвольно. Эту свободу мы можем применить и к абсолютному, Божественному **Я** как чистому самополаганию, но также и к тварному **я** как образу Божественного **Я**. Однако *тварному*, очевидно, не может быть приписано то чистое самополагание, которое свойственно лишь абсолютному **Я**. Тварное **я** все-таки *творится*, т. е. пробуждается Богом к бытию. Однако это пробуждение не только содержит божественный акт творения, но и включает в себя как бы божественный вопрос к творимому, самополагает ли оно само себя, ибо личного **я** одним творческим актом над ним, без него самого, и сам Бог положить не может. Это не есть ограничение всемогущества Божия, которое вполне проявляется в этом пробуждении к бытию тварного самосознания (более того, этот творческий акт создания тварного **я** есть самый потрясающий в действиях Божественного всемогущества, явленного в творении мира), но всемогущество не есть произвол, действующий в противоречии со смыслом творимого. Дух не есть вещь, и не может быть сотворен как вещь, т. е. как весь природный мир, через творческое *да будет*. **Я**, как **я**, может быть только самополаганием, и потому при сотворении **я** повелительное творческое *да будет* обращено в *вопросительной* форме к творимому, однако и самополагающемуся **я**. Поэтому, хотя тварное **я** и полагается Богом, но в этом творении оно *со-*полагается и им самим. Строго говоря, творческий акт создает лишь *возможность* самоположения, которое осуществляется самим **я**, говорящим свое *да*.¹ В этой свободе самополагающегося **я** уже содержится образ Божий в тварном духе, человеку и ангеле. Весь животный мир, творимый в «душу живу», создается прямым актом Божьего всемогущества, так сказать, *вещно*, именно через Божие повеление земле: «да произведет земля душу живую по роду ее» (*Быт.* 1, 24), и соответственно: «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (*Быт.* 1, 20). Земля — первома-

¹ Ср.: «Купина Неопалимая» (глава о первородном грехе).

терия — есть и мать всего земного. Однако к человеку не применяется это непосредственное творение, но о нем имеет место совет Божий: «сотворим человека по образу Нашему — и сотворил Бог человека по образу Своему» (*Быт.* 1, 26–27). Творение по образу Божию есть иное, нежели всего тварного мира, оно включает в себя тварное самоположение, одинаково как для ангельского, так и человеческого **я**. В такой, в известном смысле, несотворенности тварного **я** уже содержится для него возможность уклона в сторону самобожия. Насколько человек зрит Бога как свой Первообраз, он сознает и свою сотворенность, т. е. метафизическую неоригинальность, он знает себя как отражение в капле бытия Божественного солнца. Вместе с тем, в этом вольном признании себя только *образом* Другого, Первообраза, проявляется и любовь к этому Другому, т. е. к Богу, как печать Логоса, Богосыновство: Сын любит Отца, и человек, любя Бога, видит себя лишь как образ своего Творца, имеющий от Него бытие. Он свободно самополагается как *образ*, совершает акт кенозиса любви. Но достаточно ему отвернуться от этого Солнца и отвергнуться кенозиса, он остается наедине с собой, в сознании своего собственного люциферического самоположения. Он лишь в себе знает тогда свой собственный источник и первообраз, как самобог, и свое тварное **я** тем самым превращает в мнимо-божественное. Это есть путь сатаны, угасившего любовь и впавшего в одинокую яйность, и вообще путь самобожия, онтологически открытый и для человека именно в характере самополагающегося **я**.

Итак, образ Божий, и именно образ Сына, в личном самосознании тварного **я** состоит в том, что он свободной любовью сознает себя образом Первообраза, т. е. свою личность имеет как не свою, отдавая ее Богу. Богосыновство в этом смысле имманентно человеческому **я**, как онтологическая заданность, а вместе и данность для его свободы. В человеческом **я** человеку дано, и он призван уразумевать то Божественное **Я**, которое для него есть и Божественное **Ты**, и его тварное **я** молитвенно смотрится в **Я** абсолютное.¹

¹ Эта мысль об антиномии тварного **я**, которое одновременно есть и тварь, и самополагающееся **я**, есть образ Первообраза и вместе с тем при-

Образ Божий в человеке, далее, выражается в отношении человека к природному миру, который есть и его собственная природа. *Человек имеет природу*, ему принадлежащую, как свой собственный *человеческий мир*, с которым он связан через душу, сродную всему животному миру, и тело, делающее его гражданином мира вещественного. В этой связи человека с миром содержится образ Бога в Его природе, в Божественной Софии. Мир есть тварная София, тварное человечество, которое имеет для себя основанием небесную Софию. Этот мир дан человеку для господства над ним и возделывания в нем сада Божия. Будучи потенциально человекен, принадлежа человеку, он должен быть им человекен до конца, сделаться прозрачным для человека. Обладание миром тварным делает образ Божий в человеке полнее раскрывшимся, нежели в бесплотных чинах ангельских, не имеющих своего мира, своей природы, но «служащих» человеку и человеческому миру. Человек есть логос мира, и он же есть его совершитель, как космоург, его художник. Однако отношение человека к миру, как тварного бога, есть только *образ* Бога в Софии, который, имея для себя основание в Первообразе, в бытии своем от него существенно отличается. Во-первых, Божественная София, как самооткровение истинного Бога, вполне ипостасирована и до конца прозрачна, как собственная жизнь Божия. В ней поэтому [нет] никакой данности и потенциальности, она есть абсолютная жизнь Божия, есть Бог (Θεός). Между тем, природный мир в человеке и вне человека есть для человека данность, притом как принудительная необходимость, которая владеет им, а не он ею. Она для его духовной свободы представляется как темничные оковы (не только в платоновском «Федоне», но и у ап. Павла: «Бедный я человек, кто избавит меня от этого тела смерти!» (*Рим.* 7, 24)). Конечно, это относится к состоянию мира падшего и сущего под проклятием за грехи человека. Но и до падения

надлежит самому себе, — может быть приведена в параллель (а в известной степени и в связь) со «второй антиномией» личного самосознания, о которой учит *Н. Гартман* (*Die Ethik*) и *Б. П. Вышеславцев*: *Этика преображенного эроса*. Гл. 7, § 2.

природа была для человека данностью и принудительной необходимостью, от которой в известных пределах он был нарочито освобожден силой Божией: именно, «Бог насадил рай в Эдеме на востоке и поместил там человека» (*Быт.* 2, 8), но за пределами рая оставался весь еще непросветленный мир, в который и были изгнаны за грехи прародители. Человек еще не был введен во владение миром, и мир, будучи софией в своем существе, не открылся в софийности своей для человека, напротив, скорее закрылся в ней после изгнания из рая, который явил для человека как бы предварительный образ мира в его софийности. Адам и потому еще не мог войти во владение миром в софийности его, что мир этот и не был дан одному человеку в его моноипостасности, хотя бы и праотцу Адаму, но лишь всему человеческому роду в многоипостасности его и в его соборности по образу Св. Троицы. Итак, мир, представший перед человеком как факт и данность, дан был ему как задание («проект») или потенция рая, чтобы в нем обитать человеку и в нем явить свою человечность. Далее, и собственное отношение человека к природе не являлось устойчивым для него, как тварного духа, в его самоопределении в отношении к своей природе. Природа Божия, Божественная София, духовна духовностью Божией. Бог есть Дух и в Своей ипостаси, и в Своей природе, которая есть Его жизнь. Но природа мира в себе не духовна, но лишь душевно-телесна, она есть «плоть», т. е. живое и живущее естество, организованное на разных своих ступенях. Она может (и должна) становиться духовной, приобщаясь велениям духа и в нем одухотворяясь, теряя свою «плотскую» самозаконность. Но в своей душевности природа внедряется в жизнь духа, поскольку человек есть воплощенный дух, и *устойчивое* равновесие между духом и плотью может быть найдено только им самим, его актуальностью. Адам в отношении к этому самоопределению был как бы новорожденным, который нуждался в испытании и упражнении своих духовных сил (для чего и дана была ему Богом заповедь, символизировавшая этот зов к его актуальности). Хотя человеку при сотворении его дана была полнота сил и благодатная помощь, но и при всем этом ему еще предстояло свободным самоопределением проявить свою долю участия в собственном

сотворении. Имея в себе как бы два центра бытия, духовный и тварный, человек сделал свой выбор, отклонившись в сторону плоти, подчинив свой дух ее зовам, а не овладев ими духовно. Это и есть то онтологическое событие, которое символизировано в Библии как нарушение заповеди или грехопадение. Адам, как богочеловек в потенции, в недрах своего духа имел возможность приобщаться Божественной жизни, жить Божественной природой и в этом черпать силы к ософиению мира — к раскрытию в нем тварной Софии. Вместо этого он закрыл в себе этот путь к Божественной жизни, духовно умер и фактически перестал быть потенциальным богочеловеком, но стал природным человеком. И природа предстала перед ним не софийным, но тварным ликом, «падшей или темной Софией», образом небытия, т. е. материальности, в недолжном и ненормальном, извращенном состоянии, как земля, проклятая за человека вместе со всей тварью, совоздыхающей с покорившим ее. Началась для человека иная жизнь в земле изгнания. В нем затмился Христос, Который предначертывался в образе человека, — образе Божиим, образе Христовом. Человек сделал неожиданный шаг в сторону природного, животного мира, вкушение плотское (запретного плода) поставил выше данной ему пищи, — творить волю Отца и совершать дело Его, чему учит пример Нового Адама — Христа (*Ин.* 4, 34). Вместо пищи древа жизни, которая уже прообразовала небесную пищу, хлеб жизни (*Ин.* 6, 51), человек вкусил от пищи земного познания добра и зла, и тем вступил на путь магического, т. е. природного, а не духовного, не Христова овладения миром. И через это человеком овладела, вместо невинного чувства своего тела, злая чувственность плоти, противоборствующая духу, которая в себе самой уже несет свое осуждение, — стыд: до падения человека, прародители, будучи наги, не стыдились своей наготы, после же падения увидели ее похотными глазами и сами ощутили стыд. Человек, не будучи животным, сделался причастен животному миру, и через то опустился ниже его, потому что в животном мире остается животная невинность, соответствующая животной душе. Животные не знают разврата и чужды развращенности, которая доступна лишь человеку: чем больше высота, тем глубже падение, и то, что естественно

для животного, как его норма, то есть унижение для человека, его падение. Вместо того, чтобы, господствуя над животным миром, и его возвести к доступной для него мере духовности, привести к Богу, быть царем, пророком и священником животного мира, человек себя унизил, сам приблизившись к нему, а через то ослабил свою духовную силу и власть над миром.

Образ Божий, данный человеку при его сотворении, неразрывно связан с его *подобием*: «сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (*Быт.* 1, 26). Образ и подобие относятся между собой как данность, вложенная Богом, — софийный образ человека, и заданность, собственное дело человека, которым он имеет осуществить свой собственный образ в творческой свободе, в ософиении себя и всей твари. Образ Божий есть онтологическая, неотъемлемая основа, та изначальная *сила*, которая вложена в человека для его жизни и творчества. Она может возрастая в нем и умаляться, воссиять и затемняться в зависимости от его свободы. Подобие же есть образ Божественного творчества и предвечной актуальности духа. Подобие Божие в человеке есть свободное осуществление человеком своего образа. По мысли Божией, человек создан Богом для творческого *дела* в себе и в мире, как свидетельствует об этом сам Богочеловек, в Котором образ и подобие отождествляются: «Отец Мой донныне делает, и Я делаю» (*Ин.* 5, 17). Путь делания, как уподобления Богу, для человека есть трудный путь, полный соблазнов и требующий усилий при неустойчивом во все стороны равновесии, но, вместе с тем, это есть царственный, богоподобный путь, как путь свободы. Человек принадлежит самому себе, но он еще находит себя в мире, который принадлежит ему, как и он принадлежит миру. Притом он и сам для себя не изведен, и мир для него есть еще неиспытанное поприще, а вместе и широта, и глубина его собственной жизни. В какой мере здесь было место для искушения? Оно было *возможно*, как имманентно заложенное и в самой природе тварности, и в ее свободе. Тварность, в неиспытанности и неопределенности своей, онтологически неустойчива и в этом смысле несет в себе известный риск неудачи, каковой в жертвенном кенозисе своем и приемлет на себя любовь

Божия. Во-первых, жизнь твари начинается с несовершеннолетия и даже как бы с новорожденности, т. е. неопытности, неискушенности и неведении себя, а детство, хотя и невинное, незащищено от искушений. Бог же, храня свободу, оставляет человека предоставленным самому себе (чем и воспользовался змий для его искушения). Во-вторых, тварная свобода в ограниченности своей есть область разных возможностей и выбора между ними (которого не существует для Божественной свободы), она должна пройти еще путь освобождения от этой дурной свободы несовершеннолетия прежде, чем утвердиться только в *одной* и естественной для себя возможности, которая соответствует внутренней первозданной норме бытия. В-третьих, метафизическая природа твари, имеющая своей подосновой ничто, пустоту, бездну, таит в себе опасность, что это ничто потенциализируется через человеческую свободу, и бездна раскроется. Ничто есть прослойка, как бы поры: внутренняя ограниченность бытия как становления. И до тех пор, пока становление не совершилось и образ не отождествился с подобием, эта ограниченность может быть источником недолжного самоутверждения, тварного эгоизма (который печатлеется уже в пространственной взаимонепроницаемости), как сила распада и «неспящего» хаоса, который «шевелится» в ней. В-четвертых (а онтологически — во-первых), тварный дух таит в себе сатанинское искушение своей яйности, признания себя первообразом.

По всему этому, образ и подобие относятся между собой как основание и цель, данность и заданность, альфа и омега, начало и конец, и потому мир, по сотворении которого Бог мог почить от дел Своих, был создан только в основании своем, полнота же свершения может быть достигнута только с человеком, при его участии (подобно тому как и сотворение тварного *я* есть не только положение его Богом, но и его собственное самоположение). Творение мира осуществляется человеком, и это есть долгий, трудный путь свободы, который, — рассуждая отвлеченно, — сам по себе таит опасность того, что мир не удастся, разрушится в ничто, или, по крайней мере, будет совершенно испорчен, став царством князя мира сего, царствующего вместе с ангелами своими над

осатаневшим человечеством. Однако эта первая опасность разрушения и уничтожения мира, обращения его в ничто и полной неудачи его творения устраняется тем, что мир, сотворенный как тварная София, содержащий в себе божественные идеи бытия и, сверх того, включающий и несотворенные искры Божества, — ангельские и человеческие души, *не может* снова превратиться в ничто, метафизически разрушиться. Он нерушим и по образу своего сотворения, и по его содержанию. Далее, он промыслительно содержится в руке Божией, и сохраняется ею. Эта мысль о разрушении мира, как онтологический парадокс, должна быть вообще отвергнута.¹ Самоубийство мира, которое, по образу буддийской нирваны, мерещится некоторым философам-пессимистам, — Шопенгауэру и Гартману, кантианцу Ренувье — онтологически невозможно, потому что мир содержит в себе элементы неразрушимые. А кроме того, духовно-сознательное, личное бытие возможно лишь при наличии метафизической воли к жизни, которая и не допускает метафизического самоубийства. Поэтому и сатана, будучи носителем личного начала, так далек от самоубийства и, наоборот, стремится к утверждению своего царства в мире сем. Мир нерушим, и пути Божии неисповедимы в совершении дел Божиих. Этот долгий и трудный путь продолжающегося свершения Богом мира вместе с человеком зовется Промыслом Божиим, «домостроительством», и в центре этого пути лежит Боговоплощение.

На основании всего сказанного естественно возникает вопрос: где нужно видеть последнюю причину падения человека? В соблазне ли змия, без которого и не произошло бы искушение, или же в самом естестве Адама? Очевидно, в последнем. К нему, к самому Адаму, к его свободе, обращена была заповедь Божия. Она содержала в себе вопрос, на который возможен был *различный* ответ: да или нет. И он зависел от самого человека. Нет никаких оснований утверждать, что сам человек — в той или другой стадии своего развития, во Адаме или же в адамидах —

¹ Ср. завет Бога с Ноем (*Быт.* 8, 21–22; 9, 1–17) о том, что «впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (8, 22).

не мог пасть или отвергнуться от Бога и помимо внушения змия, которое лишь осуществило эту возможность в человеке. Собственная виновность Адама, имеющая основание именно в его свободе, а стало быть, и ответственности, подтверждается тем, что Бог (*Быт.* 2, 1) сначала спрашивает самого Адама, не ел ли он запрещенного плода, и лишь затем Еву, имевшую непосредственно дело со змием, и осуждает их, как вполне ответственных за свой проступок. Однако при этом центральное положение человека в мире не изменяется вследствие грехопадения и изгнания из рая: если о рае сказано, что человек поселен был в нем, чтобы «возделывать его и хранить его» (*Быт.* 2, 15), то и изгоняется из рая человек, «чтобы возделывать землю, от которой он взят» (*Быт.* 3, 23). Здесь разумеется, конечно, не только земля как пашня, источник питания человека, но вообще первоземля, из которой Бог создал тело человека.

Тем не менее, фактически падение человека произошло через искушение, пришедшее из духовного мира, в котором ранее совершилось падение. Это не есть, конечно, случайность для человека, потому что связь с духовным миром входит в полноту его человечности и протекает из со-человечности ангелов.¹ Поэтому преградить человеку доступ к духовному миру, ради опасности искушения от сатаны, значило бы умалить его человечность и противоречило бы строению мира в его основе, как «неба и земли».

К чему обращено искушение сатаны? Он не идет открытым сатанинским путем, каким он соблазнял ангелов своих к прямому восстанию против Бога, к противобожью во имя своего собственного самобожия, через прямой отказ осуществлять образ Божий в тварном подобии. Хотя в духовном существе человека имеется возможность и такого соблазна сатанинского, однако им сатана человека не искушает, может быть, оставляя это для будущего «человека беззакония» (2 *Фесс.* 2, 3–10) и «зверя» с лжепророком его (*Откр.* Гл. 13). Поэтому первородный грех не есть сатанинский, но человеческий, и человек вовлечен в него путем

¹ См.: «Лествица Иаковля» (Об ангелах).

обмана (ибо «сатана есть “лжец и отец лжи”», Ин. 8, 44). Искушение сатаны отпрямляется от определения места человека в природе, обращается к нему, как *природному* существу, имеющему в основе отношения к миру, в качестве имманентной нормы, свою софийность. Эта внутренняя норма для несовершеннолетнего человека предстает как заповедь Божия: человек должен определяться к миру во имя Божие, а не самочинием, фактически подчиняясь плоти. И сатана обманул наивность Евы, а через нее и Адама тем, что запутал, затемнил их самосознание, внушил им мысль, что стать богами в этом мире они призваны не путем послушания Богу и, следовательно, не духовным подвигом, но через вкушение плодов этого мира, как магическое средство к власти над миром, через которое на самом деле мир получает магическую власть над человеком. Богу не присуще «знание добра и зла», ибо Бог не «знает» зла, которого Он не сотворил. Но знание добра и зла становится присуще сотворенному существу в его относительности и ограниченности, поскольку он погружается в эту относительность, в самости или самобожии своем, и становится не богом по благодати, но «богом, знающим добро и зло» в тварном своеволии.

Тем не менее, прародители и в самом искушении не хотели зла и не восставали на Бога, хотя и отвратились от Него непослушанием. Но они, впад в недоразумение о себе самих и о своем отношении к миру, фактически, сами того не желая, отвратились от Бога к миру, а через то немедленно обнаружилась в них *немошь* их тварного естества именно в его отношении к миру. Суд Божий над человеком, обрекающий его на *зависимость* от природы, на болезни, бедность, труд и смертность, есть только выявление того, что совершилось в человеке, когда он сам нарушил норму своего бытия, и оно стало в силу этого само ненормальным.

Дальнейшее раскрытие силы греха в человеке идет в обоих направлениях — и в духовном, и в плотском. С одной стороны, человечество становится «плотью» в том смысле, что природа господствует над духом в человеке. А с другой, в практическом безбожии развивается, так сказать, сатанинская идеология борьбы с Богом, даже с самой идеей Его. Осатаневший человек хочет разрушить образ Божий в себе самом, со-

вершенно упразднив самую мысль о Боге. Образ Божий в человеке неистребим, но, будучи затемнен и искажен, он должен быть восстановлен и явлен. Это восстановление есть дело домостроительства Божия, «спасения» мира, о котором дается обетование Богом при изгнании из рая прародителей.

Если бы человек не был родовым существом, осуществляющим себя как человеческий род во времени и поэтому *имеющим историю*, падение человека казалось бы непоправимо в самом человечестве, как оно и оказалось, в известном смысле, непоправимо в сатане в пределах духовного мира. Но человек еще имел для себя *будущее*, и в пророческом видении этого будущего Адам назвал свою жену *Ева*, т. е. Жизнь, немедленно после изгнания из рая, и о *семени Жены* было уже дано обетование в приговоре Божьем, как Первоевангелие. Болезнь греха в истории человеческого рода имела не только распространяться и углубляться, но и изживаться, доколе она не оказалась изжитой в такой мере, что от Жены-Девы и произошло это новое семя — Сын Человеческий.

Падение человека имело определяющее значение не только для него самого, но и для природы. Он призван быть ее господином, очеловечить природу, став ее *духовным* центром. Ибо сама в себе природа («душа мира») не духовна, а только душевна, насколько она есть живая сущность, и этой своей жизнью в человеке и через человека может приобщаться жизни духа, становясь уже телом «духовным» (в отличие от тела «душевного», которое ей присуще в ней самой). Имея в себе семена Софии Небесной, как природное основание, ее отображая и осуществляя в тварном бытии, природа имеет в себе свою убедительность и подлинность, свою мысль и красоту. Однако иерархически *душевное* бытие есть низший и недостаточный вид бытия, которое должно быть просветлено духом, и тем отнюдь не упразднено, но возведено к высшему состоянию и высшей целесообразности. Природа должна быть освобождена сама от себя, от своей душевной природности, и освободителем ее призван быть человек, которому она и должна принадлежать. И если человек не оказался на высоте своего призвания и сам покорился ей,

вместо того чтобы стать ее покорителем и освободителем, то через это и «вся тварь совокупно стенает и мучается донныне» (Рим. 8, 20, 22), став землей проклятия, вместо того чтобы быть раем Божьим, телом и жилищем обожженного человека. Однако она таит в себе надежду на «апокатастасис», «что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21), на свое преображение, которое совершится в конце мира, когда будет «новое небо и новая земля», причем это восстановление природы в своем достоинстве есть вместе с тем и восстановление человека, по апостолу: «И не только она, но и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8, 23).

Тварь покорилась суете, т. е. жизнь ее стала пуста и лишена целесообразности, оставаясь в области беспредельного, бессодержательного становления, — так именно изживал суету жизни мира боговдохновенный ее свидетель, Экклезиаст древний. Суета есть пустота, и расчеловечившаяся природа, оторвавшаяся от высшего своего смысла, лишенная духа, именно и есть пустота, однако страждущая от себя самой в жажде своего наполнения, приведения к духу. Природа хранима, по мысли Божией, ангелами природного мира, но св. ангелы воздействуют на природный мир как бы извне, в качестве бесплотных духов, не имея к ней доступа изнутри. Лишь человек есть душа мира, которая соединяет его через себя внутренне и с ангельским миром, как и наоборот, падением своим он отдалил и от него природу. Природа онтологически связана с человеком, она предназначена к оочеловечению через опрозрачение духом, но если человеческий дух, ослабленный грехом, сам покоряется ей, сводя себя как бы не на бытие, то и природа покоряется суете, т. е. оставляется на долю собственной пустоты: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться» (Еккл. 1, 9), — «равнодушная» природа, лик которой иногда леденит душу человека. В грехопадении произошел противоестественный разрыв природы и человека, после которого последний стал рабом и пленником природы, на себе несущий проклятие за его грех. Естественное отношение между человеком и природой изменилось в обратное: не человек владеет природой, при-

водя ее к Богу, будучи ее первосвященником, но она владеет человеком, уводит его от Бога, запугивая его своей мощью, завораживая своими чарами, покоряя своим богатством. Она делает его «плотью» и поработщает зависимостью от нее в поддержании жизни: окованный Прометей, — Орфей, забывший путь к воскрешению Евридики. Падение человека явилось и падением природы. Она потеряла свой центр и свой смысл. Она стала лишь по-себе-бытием, фактом, связь которого есть причинная необходимость. Эта многоликая необходимость есть закономерность мира, который стал тем самым не космосом, но механизмом.

Человек в своем падении не истребил в себе образа Божия, но лишь затемнил и ослабил его. Подобным образом и природа, оторвавшись от человека, не утратила своего софийного основания или содержания, хотя и омрачила свой лик. Мир остается творением Божиим, и вечное «да будет», слово о творении, всегда звучит в мире. Поэтому и после падения мира Божественная София светит в мире как откровение Божие, и «небеса поведают славу Божию, и о делах рук Его возвещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их» (Пс. 18, 2–4). Боговдохновенный певец свидетельствует здесь о «славе Божией», т. е. Божественной Софии, открывающейся и ныне в природе, — и кто из людей не слышит этого откровения! И не только верующие, для которых природа есть неписаная книга Бытия, но и неверующие, которые, в слепоте сердца не зная Бога, все же любят «природу» в ее величии и славе. И об этой же пребывающей софийности мира свидетельствует и апостол: «Невидимое Его, вечная сила и Божество, от создания мира чрез рассматривание творения видимы» (Рим. 1, 20). Божество, θεότης, здесь равнозначно со «славой» и обозначает Божественную Софию, как открывающую в природе (ср.: Иов. 12, 7–9 и особенно 28, 23–27). И эта Премудрость Божия, явленная в мире, есть неисчерпаемый источник вдохновения жизни с природой, возвышающей, очищающей, укрепляющей и спасающей самого падшего человека. Это есть каждодневный опыт всего человечества. И эта софийность мира является основанием того, что в природе есть и своя собственная, хотя и неличная, жизнь: «ипостасность»,

которая не знает своей ипостаси, но способна ипостасироваться и жить своей жизнью для человека, для ангелов, для Бога. Эта жизнь — камней, минералов, вод, растений — лишь смутно осознается человеком, хотя для него остается доступна в некоторой мере жизнь животного мира. Эта жизнь природы, будучи Славой Божией в творении, сама поет эту славу Творцу, и небеса подлинно ее исповедают. (Это свидетельствуется дивной песнью трех отроков, — неканоническая гл. 3 Дан., в которой они обращаются ко всей твари с призывом хвалить Господа.) Это есть светлый лик тварной Софии, обращенный к небу. Однако природа имеет и другой, ночной, «темный лик» падшей Софии (по выражению В. В. Зеньковского).

Софийная в своем положительном основании и содержании, в падении человека и природа получила недолжное бытие. Будучи внебожественной, как творение, возникшее из небытия, природа предназначена к обожению в человеке и через человека, но когда последний пал, природа оказалась обречена на недолжную самостоятельность внебожественного бытия, она стала безбожным, себедовлеющим миром, «великим Паном», имеющим в себе могучую полноту жизни. Мир, став падшей Софией, отделился в образе своего бытия, хотя, конечно, не в основании, от Софии Божественной. И в своем разложившемся, хаотическом бытии природа сохраняет всю полноту как всеединство, но это многоединство является внешней, механической связанностью природной закономерности, облакается ее корой, а мир животный, лишенный человеческого руководства, обречен в своей жизни на борьбу за существование, взаимное самоистребление. Жизнь природы в отдельных проявлениях подвергается вырождению и перерождению. Появляются паразитные формы животных и растений, как бы творчество зла в буйности природы. В своей непокорности человеку природа приобретает над ним свою собственную власть, как нечеловеческая *магия*. Силы природы в своей стихийной жизни становятся обиталищем демонов, которые отождествляют себя с природными духами. Жизнь природы получает свою *мистику*, которая поражает воображение человека и поработывает его волю в языческих религиях и особенно в оргиастиче-

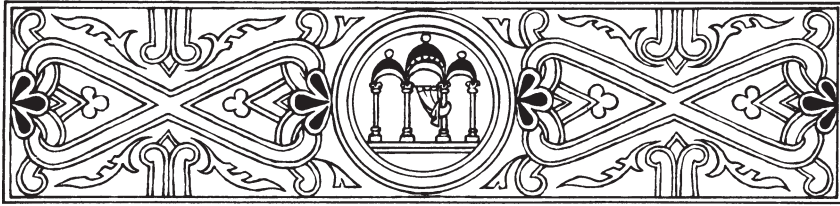
ских культах. Природа предстает перед человеком как богиня, которая требует от него для себя божеского поклонения. Не природа очеловечивается, но человек расчеловечивается, становясь природным существом. Природа оказывается сильнее обессиленного человека. Человек призван стать «душой природы», будучи ее духовным центром. Он имеет организовать и одухотворить жизнь природы. Но в падении своем человек *актуально* перестал быть душой природы, хотя и сохранил в себе ее потенцию. Природа обретает свою душу *вне* человека, как некоторый *ложный* центр, который, тем не менее, получает свою реальность, за отсутствием истинного центра. Эта душа природы, живая связь мира, не принадлежала человеку, становится демонической, некоей лже- и анти-Софией, Ахамот. Не принадлежала до конца демонам, как софийное создание, она становится их обиталищем и орудием. Утерев свою орбиту и свой духовный центр, душа мира становится двусмысленной, слепой, не ведающей добра и зла, обманчивой и лживой. Опасно человеческому духу безгранично сливаться с природой, вверяться ее царственному господству. Он должен, любя природу, ей противоборствовать, аскетически утверждая свою духовность. Ибо человек выше природы, он не моллюск, и не растение, и не животное, а если он живет только природной, т. е. животной, жизнью, это для него — падение. Поэтому отношение человека к природе приобретает в известном смысле трагический характер. Она для него есть откровение Славы Божией, Премудрость и Красота, но, переставая быть инобытием человеческого духа, она становится двойственной и лживой, манит человека стать ниже себя, отказаться от себя. Эта трагедия более всего обостряется в той области, где слияние с природой является наиболее интимным: в красоте и в искусстве, как творческом служении красоте. Природа как разум, как закономерность, открывается человеку, логосу мира, и в познании самом по себе нет сокровенного яда, — познание природы получает недолжное применение лишь в зависимости от свободы человека, от греховности его воли. Но красота, которая непосредственно покоряет, может таить в себе яд, быть обманчивой, ибо красота природы или природная красота автономна от Духа, равнодушна к добру и злу, к которому не

может и не должен быть равнодушен человек. Чары Ахамот, лукавство падшей Софии, всего опаснее под личиной красоты. И однако красота в природе на самом деле не есть только личина. Это есть веяние Духа Св. над миром; красота имманентна творению, которое она облакает. Она есть рай в природе, следы которого хранятся в памяти ее, как отблеск небес, хотя красота в падшем мире и находится в отрыве от святости. Эта природная красота открывается человеку, который призван воспринимать ее откровение не только природно, но и духовно, во всей полноте своего духовного существа, обращенного к Богу. Поэтому для него красота неотделима от святости, есть «умная», а не природная только красота. Красота самозаконна, она свободна от морали как нормы или закона, но она внутренне не автономна от целостного человеческого духа. «Умная красота» не есть особый вид ее или место, иное, чем мир. Напротив, *умная* красота — это духовные очи, которые прозирают духовное содержание красоты, *судят* и красоту. Здесь нет внешнего критерия, а только внутренний: для духовной, умной красоты, красота и грех несовместимы, греховное восприятие красоты или восприятие греха, облеченного в природную красоту (вообще отвлеченный эстетизм, который иногда находил для себя место в Православии, — например, у Леонтьева), есть противоречие. Зло, облаченное природной красотой, не красиво, но уродливо, и не всякая красивость есть красота.¹ Самые сильные и опасные чары природы для человека таятся в красоте. Отвергнуть красоту, похулить ее, значит похулить Духа Св., от которого красота. Быть слепым в красоте, значит закрыть свою душу Его веянию в природе. Отдаться же красоте слепо, упразднив ради нее свою духовность, — значит погнаться за призраком, потому что истинная красота духовна, хотя и открывается в природе. В этом трагедия — не

¹ Если «демон» Врубеля (или Лермонтова) может нас чаровать красотой, то здесь мы имеем либо религиозный подмен и самообман, имеющий источником духовную ограниченность или даже слепоту художника, или же (что более вероятно) особый характер дарования, дающий ему видеть красоту и в падении, в своеобразной светотени.

искусства, но художника, который призван в творчестве своем идти кремнистой стезей восхождения между двумя безднами — эстетизма и демонизма.

Итак, природа, как падшая София, есть для человека грозная своей мощью, обольстительная своей красотой и могучая своей жизнью сила, которая его оглушает, покоряет, пленяет — делает его *язычником*, т. е. природным, а не духовным существом. Человек живет с природой, он связан с нею по сотворению, и вместе с тем он находится в отношении к ней в состоянии духовной самообороны. Природа наступает на человека и побеждает его. В Ветхом Завете избранный народ оставался небольшим островом среди языческого моря, он был избран благодатью Божией для борьбы с природностью во имя сверхприродного, истинного Бога. С пришествием Христа природность, как «великий Пан», упразднена в своих недрах, потому что Новый Адам победил природу и покорил ее человеку. Боговоплощение по отношению к природным духам «великого Пана» явилось экзорцизмом. Умер «великий Пан», — и природа оказалась «пустыми и немощными стихиями». Однако, как демоны возвращаются в выметенную горницу еще злее, чем они были, так и в христианской истории природа оказалась тем местом, где Христос борется с антихристом. Князь мира сего изгнан вон, и его держава сломлена, но его действие в мире продолжается. Природа, как самозаконное существо, или Пан, уже умерла, но перед человеком предстал ее мертвый механизм, которым человек хочет овладеть, сам себя превращая в механизм («рационализация»). Появляется новый, особый вид «душевности», в противоположность духовности, когда человек сам себя видит лишь как явление природы, звено ее. По существу, это есть религиозно уже изжитый соблазн природности, который держится лишь силою инерции и религиозной пустоты. Новое язычество бесконечно скуднее древнего, великий Пан пытается найти убежище, вселяясь в человека. Однако в нем обитает Христос, и эта попытка вселения есть лишь последняя судорога космоизма. Человек имеет великие космоургические задачи в природе и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена.



Глава третья

Боговоплощение

1. Бог и мир

Бог сотворил мир единым актом (каковым и является Шестоднев), вложив в него силу бытия навеки. Творческое слово Божие звучит на все времена. «Ты поставил землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки» (Пс. 103, 5). Мир реален реальностью Бога, ибо Божия сила содержит его. И мир реален не только для себя, но и для самого Бога. Не раскаивается Бог в делах Своих, «ибо не человек он, чтобы раскаяться Ему» (1 Цар. 15, 20). Но реальность мира включает в себя и реальную наполненность времени, в котором происходит становление. Слово Божие изображает нам Бога, живущего во времени вместе с миром и человеком, действующего в истории мира.

Самоположение Бога во времени, исход Его из вечности во время, есть непостижимая тайна жизни Божией, которую мы можем лишь благоговейно принимать верою, как данность нашего религиозного сознания: к ней приходит и в нее упирается наша религиозная мысль, питающаяся откровением. Она одинаково не дерзает посягнуть на сомнение ни в вечности Божией, ни в реальности времени, с превращением его в субъективную иллюзию. Признавать Бога живущим вместе с миром во времени это лишь значит признавать Его Творцом и Богом реального в вечности и для вечности созданного, хотя и во времени становящегося мира. Хотя спираль времени в конце его совьется в точку, от этого не утратит реальности, не сделается иллюзией все истекшее вре-

мя. Жизнь Божия в вечности, в ее полноте и неизменности, в ее безвременности и сверхвременности, запредельна, трансцендентна мировому бытию и времени. Но именно из глубины этой абсолютной жизни Абсолютное полагает Себя Богом и обращается лицом к сотворенному Богом миру, пребывая в абсолютности Своей, — человеку хочется сказать на своем языке: *одновременно*. Однако здесь вовсе нет одновременности как соотношения во времени, в его движении: одно движется, другое в то же время остается неподвижно. Абсолютное в Своей жизни совершенно не мыслится во времени, оно не «одновременно» с ним, но глубже его и выше его. Но оно становится соотносительным времени, раз это последнее возникает, потому что если вечность в себе не нуждается во времени, то время для реальности своей необходимо ее постулирует. «Серьезное», а не пустое время жаждет вечности, и эта жажда есть уже и обладание. Для Бога *ничего нового* в отношении к вечности Его во времени не совершается (и тем отпадает главное недоумение, возникающее по поводу допущения времени для Бога). Бог и во времени живет Своей собственной вечностью, ее лишь по-иному имея. Но Бог как Творец живет уже не только в Себе, но и *вне* Себя, т. е. соотносится с вне-божественным миром, для которого временное становление есть реальность его бытия. Эта временность становится реальна и для Бога, поскольку Он живет с миром. Но если для мира каждый атом времени приносит нечто *новое*, доселе не бывшее в его становлении, для Бога это текущее время *нового*, в Боге не бывшего, ничего не приносит и не может принести, ибо Бог «богат» вечностью, и время для нее вполне прозрачно. Для Бога в соотношении с миром время содержит новизну лишь своей новизной для мира, поскольку Бог живет с миром. Бог не один в абсолютности Своей, но существует вместе с миром, *во взаимобытии и во взаимодействии*. Может ли быть понято отношение Бога к миру лишь как *взаимобытие без взаимодействия*, так что мир и Бог остаются взаимно нейтральны? По учению деизма, мир подобен механизму, однажды навсегда заведенному искусным механиком и далее уже не нуждающимся в починке, так что отношение Бога к миру совершенно исчерпывается актом сотворения мира. Нет ничего более несо-

ответствующего Откровению, а равно и разумному сознанию, как это представление. Прежде всего, неверно уже само это сравнение: творение мира есть не единичный, исчерпавший себя во мгновении времени, но во всей вечности длящийся акт. Это есть длящееся творческое отношение Бога к миру, *взаимоотношение*. Понимание Бога-Любви лишь как искусного механика, забывающего о Своем творении, содержит в себе также и нравственный *non-sens*. Бог сотворил мир не для того, чтобы бросить его, как дитя бросает надоевшую игрушку, но для того, чтобы любить его как Свое другое, в его сынах иметь для Себя друзей (*Ин.* 15, 16), жить с ними, ибо забудет ли Бог создание Свое? Поэтому деизм есть атеизм, притом худшего, кощунственного типа, ибо он, не отрицая бытия Высшего Существа, фактически Его хулит. Однако есть и в деизме один правильный мотив или, вернее, вопрос — о том, как же можно понять самобытность мира наряду с Богом, как можно сохранить ее перед лицом Его абсолютности?

В соотношении Бога с миром, действительно, существует такое неравенство, которое ставит под вопрос самую возможность этого соотношения. Можно ли понимать его, действительно, как взаимодействие? И какова эта возможность? Если оно не есть отношение механика к механизму, то есть ли оно отношение абсолютного деспота к трепещущей твари, т. е. произвол, по отношению к твари являющийся предопределением? И может ли быть это соотношение выражено иначе? Не суть ли все остальные попытки смягчить этот радикализм кальвинизма или ислама только нерешительные компромиссы, уклоняющиеся от последовательности? Можно ли понять взаимоотношение Бога и мира, действительно, как взаимодействие или, по православному определению, «синергизм»? Католическая схоластика пытается уклониться от железной логики кальвинизма (и янсенизма) при помощи искусственных построений (конечно, первое место среди них занимает молинизм), чтобы найти и место синергии и спасти мир от всепоглощающей мощи Абсолюта. Но для этого она не знает объективных оснований внутри самого мира, которыми обеспечивалась бы самобытность его даже в отношении к самому Творцу.

Мир в бытии своем есть создание Божие, он положен творческим *да будет*. Но в содержании своем он не есть произвольное измышление, каприз Абсолюта, за каковой мир принимается в системах религиозного детерминизма или предопределения, но он имеет Божественное основание и Божественное содержание, вмещает некую Божественную реальность. Эта реальность есть Божественная София, образ которой и есть основание мира как тварной Софии. Иными словами, мир содержит в себе нечто Божественное и для Бога, как Его самооткровение. И поэтому он не случаен, не произволен в своем существовании, но в себе имеет для бытия своего «достаточное основание», нерушимое в Божественности своей и для самого Творца. Взаимодействие Бога с миром основано на взаимоотноении Софии Божественной и тварной. Мир сотворен, но и не только сотворен, ибо в своем *первообразе*, в своей идее, он и вовсе не сотворен, но предвечно есть в Боге, как Его же Божественный мир в Премудрости Божией, как слово Его Слова и как дыхание Его Духа.

Однако, если мы так возвышаем мир в его онтологическом основании, то не проистекает ли отсюда с еще большей непреерекаемостью заключение деизма об *отсутствии* взаимодействия между Богом и миром, раз мир есть не только совершенный механизм, но и больше, чем механизм, — сама Божественная Премудрость в тварном образе? Не самодовлеет ли такой мир? Допускает ли он на себя воздействие, нуждается ли в нем? Это недоумение легко устраняется, если мы остановим внимание на действительном образе мира. Да, мир есть тварная София, имеющая для себя основанием образ Софии Божественной, но он, как тварный, еще есть лишь становящийся. Следовательно, в бытии своем он и есть, и не есть тварная София. В нем небытие, «ничто», из которого мир создан, хотя и приняло в себя семена Божественной Софии, но еще не возростило их. В самобытности мира происходит *процесс*, в котором «ничто», поднявшее голову после своего оплодотворения творческой силой, получившее для себя бытие, не сразу и не легко вмещает свое содержание и даже противоборствует ему. Мир, хотя и сотворен во всей полноте и совершенстве «добро зело», но не закончен в своем состоянии. Он призван вместить и возрастить в себе семена бытия, стать

по образу Божественной Софии. Он вышел из рук Творца не только как завершенная данность, но и как незавершенная *заданность*, которая должна исполняться в мировом процессе. Этот путь своего свершения миру надлежало пройти под водительством человека — в человеке и с человеком. Но и сам человек пошатнулся в призвании своем и пал, а тем и мировой процесс бесконечно осложнился и затруднился. Таким образом, мир, хотя и не может разрушиться в софийной основе своей, но он в силу незавершенности своей нуждается в Божественной помощи и руководстве для своего свершения. Поэтому мир не может быть оставлен Богом на свои собственные судьбы, но нуждается в помощи Божией, которая зовется обычно *промыслом* Божиим над миром. В самое бытие мира включено становление, и притом *само*-становление, ибо мир в человеке сам должен осуществить свою софийность.

Но промысел Божий не есть новое творение мира, потому что мир уже сотворен, и он не есть претворение его на новых основах, как бы за неудачей первого творения, ибо в мире при его сотворении вложена вся полнота, и новых для него оснований быть уже не может. Поэтому Бог, промышляя миром, оставляет самобытность мира нерушимой, но помогает ему лишь в его становлении, в котором мир не закончен. Мир слишком неустойчив в себе, чтобы мог обходиться без этой помощи. Однако эта помощь может осуществиться не через вмешательство в жизнь мира извне, не силой Божественного всемогущества, или космическими чудесами над миром, но лишь изнутри самого мира, воздействием на его закономерность через свободу тварных существ. Бог воздействует на мир природный через ангелов, мир хранящих и направляющих (как это совершенно явно показано в образах Апокалипсиса); на мир же человеческий (а через него и на природный) Бог воздействует через душу человека, через ее свободу, которая таит в себе разные возможности. Это воздействие может быть определено в самом общем смысле как *благодать*, т. е. внушение человеку божественной мысли и воли и через то приведение в согласие его воли и действия с мыслью Божией.

В этом взаимодействии Бога с миром, в непрерывном сообщении ему благодати Божией выражается любовь Божия к творению, а вме-

сте и снисхождение Божие. Промышляя о мире, Бог реально входит в его временность, причем это вмешательство Божие в жизнь мира само по себе есть непрерывное творчество, хотя и не есть уже творение из ничего, но *взаимодействие*.

Если для Бога реально время мира, то в каком оно отношении находится к всеведению Божию? Не нарушается ли этим последнее? Однако всеведение Божие не должно пониматься антропоморфически, как знание всех частей бытия во времени и в пространстве, т. е. знание его как множественности. Для Бога мир предстает как всеединство, связь всего мира со всем, не в предустановленности *событий*, но в общей связи или определенности (а в этом смысле и предустановленности) *целого*. Эта «предустановленность» мира есть его софийность; положенный на основании Софии, он имеет стать Софией, это есть его онтологический закон бытия и в этом смысле предустановленная необходимость. Он создан для полноты своего бытия, иного же бытия нет, и все его элементы от начала даны. Но эта общая предустановленность данности-заданности не распространяется на становление, в котором участвует тварная свобода. Здесь, для времени, нет предустановленности, и Бог в промышленности Своем отвечает Своим спасительным воздействием на всякий вопрос бытия мира, каковым и является каждый акт тварной свободы. Тварная свобода реальна как мир, ибо она есть образ его становления, она положена Богом как условие осуществления софийности его.

Поэтому закономерность мирового бытия, при единстве и предустановленности основы, как целепричинности, включает в себя бесконечный ряд возможностей в осуществлении. Представление Спинозы—Канта о том, что закономерность мира подобна движению летящей стрелы или солнечному затмению, или вообще астрономическим явлениям, совершенно не соответствует конкретной действительности. Конечно, все самоопределения и акты свободы, осуществляясь, входят в цепь мировой причинности, становятся ей имманентны. Но сама причинность через свободу есть варьирующее начало в путях мировой закономерности. И как бы ни были ничтожно малы эти варианты, но они не позволяют ей быть чисто механической закономерностью.

И именно в точке свободы тварного мира, т. е. в человеке, действует благодать Божия, Божий промысел, выправляющий и выравнивающий собственную кривую мира Божественной мудростью, без разрушения или нарушения жизни этого мира. Мир никогда не остается только себе имманентен, в себе замкнут, но всегда открыт Божественному воздействию, совершающемуся в пределах мира и его ведущему к благой цели. Этому воздействию мир не может противиться, — не в силу творческого всемогущества Божия, которого Бог уже не применяет по отношению к однажды сотворенному миру, но в силу Божественного разума, который открывает миру в человеке его собственный путь, его собственную софийную закономерность. Божественный промысел действует над миром в пределах вариаций его свободной творческой причинности, которая в себе содержит бесконечный ряд возможностей, и из них для каждого данного случая наилучшая возможность избирается к руководству промыслом Божественным. Бог никогда не оставляет Им сотворенного мира без промысления о нем, однако при блюдении его собственных законов. Поэтому-то отношение Бога к миру и определяется как взаимодействие. И если эти действия иногда описываются в антропоморфических образах (как, например, в рассказе о потопе, где Бог говорит о Себе: «Я наведу на землю поток водный, чтобы истребить всякую плоть... Я буду изливать дождь на землю 40 дней и 40 ночей», «и навел Бог ветер на землю», см.: *Быт.* 6, 7), то это надо понимать, конечно, не в смысле новых творческих актов Божиих, но Его промыслительного действия над стихиями, Ему послушными, — однако в пределах жизни самого мира. Т. е., здесь выражается мысль именно о взаимодействии между Богом и миром, на основе которого действует Промысл Божий в мире. Ибо Бог знает Свое творение и все пути его, и Он положил закон его бытия. И в силу его, при всех вариациях тварной свободы и Божественного промыслительного смотрения, мир осуществляет свою энтелехийную цель, софийное свое становление, для которого он создан Богом, по образу Божественного мира.¹

¹ Это соотношение между вариациями мировой закономерности и основным ее путем может быть уподоблено (однако, не более чем уподоб-

Это значит, что мир не может вместить иного бытия, кроме того, которое для него предопределено при его сотворении (как и человек, «заботясь, не может прибавить себе росту, хотя на один локоть», см.: *Мф.* 6, 27), но *всю* полноту этого бытия он может и должен вместить. Однако мы неправильно, все еще деистически, поняли бы отношение между Богом и миром, если бы определили его лишь как действие Божие в природном мире, в предположении его замкнутости и самодовлеемости, или полной космической имманентности. Подобный самозамкнутый космизм есть стремление мнимого «князя мира сего», который хочет восхитить мир для себя и стать для него лже-богом. Но мир не только не замкнут в себе, но предназначен, при полной нерушимости своего собственного бытия как мира и твари, для общения и воссоединения с Богом, предел которого — «будет Бог все во всем», т. е. полное обожение твари. Бог создал мир не только для самооткровения в нем, для явления Божественной Софии в Софии тварной, но и для духовного, личного общения с ним через человеков и ангелов. Мир сложен по своему составу, ибо имеет в тварном естестве божественно нетварные человеческие и ангельские духи, и через посредство их сам Бог нисходит в мир. В человеческом духе мир открыт для Божественной благодати, вдохновения, жизни. И в этом общем смысле мир богочеловечен уже в основе своей. Жизнь Божественная и тварная в этой точке мирового бытия

лено) статистической средней, выражающей закономерность ряда, при всех его вариациях. Именно так, индетерминистически, а не детерминистически должна быть понимаема закономерность мира, и к такому пониманию идет теперь и научная мысль. Отсюда же проистекает одновременная безусловность (по отношению к основной цели) и условность (по отношению к путям ее достижения) пророчества. «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его. Но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему. А иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утвержу его; но если он будет делать злое перед очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел облагодетельствовать его» (*Иер.* 17, 7–10).

соединяются и отождествляются, и отсюда исходят лучи обожения мира. Через душу человеческую в творении происходит личная встреча с Богом, совершается самооткровение Божие, происходит воздействие Бога, сверхмирное, сверхтварное, свободное от имманентной закономерности мира, — *благодать*. В человеческой монаде открыты окна в вечность, к небесам, ибо сама она есть образ Божий. Поэтому в человеке (а через него и в мире) имеет место двойная жизнь, двойной процесс. Это обожение человека не есть акт онтологического насилия над ним, ибо в существе своем он имеет образ Божий, больше того, он есть образ Божий, которому естественно безгранично отождествляться, хотя и никогда не сливаясь, с Первообразом. Это есть постулат человеческого, а в нем и всего тварного бытия, ибо человек есть первосвященник всей твари. В этом выражается богочеловеческое основание творения. Бог создал весь мир в его полноте и красе, но лишь человека Он создал для общения с Собой. Если сопоставлять творение и Творца как «глину и горшечника», то можно сказать, что человек, как и последняя былинка в творении, одинаковой бездной отдалены от своего Творца, и с этой точки зрения казалось бы, что Бог может избрать для Своего общения ослицу Валаамову не меньше, чем самого пророка, силою Своей власти над миром (как это и показано в библейском рассказе, *Числ.* 22–24), или как *орудие* для Своей воли. Однако, будучи неизмеримо далек от Бога, как всякое творение от своего Творца, человек — и только человек в мире и лишь через него и самый мир, — близок к Богу как Его образ, есть в предназначении сын Божий и друг Божий. Через человека приходит в мир Божественная жизнь.

Поэтому история человечества *начинается* с непосредственного богообщения: по образному выражению Библии, Бог приходит в рай в прохладе дня, чтобы беседовать с человеком, и суд над павшим человеком изображается все-таки как разговор с Богом. И память о рае, лучи изначального Божественного откровения сохраняются и падшим человеком в так называемом естественном откровении. Хотя падший человек, потеряв непосредственное богообщение, тем самым стал существом космическим, однако образ Божий, присутствующий в человеке, дела-

ет его и существом религиозным, и некоторых начатков богосознания, как и боговѣдения, человек не остается лишен и в своем естественном состоянии (и даже неистовствующее безбожие наших дней есть отрицательное свидетельство об этом: человек хочет исторгнуть из себя то, что неисторжимо). Человечество после изгнания из рая, будучи лишено непосредственного богообщения, *ищет* Бога, — в себе самом и в мире. Оно уже находит его в софийном образе, однако человеческий дух не может насытиться одной софийностью природы, которая имеет на себе печать духа, его откровение, однако не самый дух, — ибо все-таки природа бездушна. И поэтому человек, обреченный лишь на природное богопочитание, силою вещей приводится к языческому натурализму: природные стихии животного и вещественного мира принимаются за божества лишь потому, что они суть откровения о Боге в софийности своей. Подобным образом и человек, как образ Божий, в полноте своих сил, но и в поврежденности падшего естества, сам становится богом для человека. Тем самым падшее человечество в софийности своей, с одной стороны, имеет естественное откровение о Боге, но с другой — почти неизбежно впадает в религиозные aberrации, при неспособности своей отличить божественное и тварное, притом греховно-тварное. Трогательно это стремление человека возвыситься над миром, преодолеть космизм, но и трагично его бессилие это осуществить. Но если язычество не имело *прямого* откровения Божия, Божьего слова, то значит ли это, что оно совершенно лишено было влияния Духа Божия, который «дышет, где хочет»? Для отрицательного ответа на этот вопрос нет ни библейских, ни богословских оснований. Ап. Павел (*Рим.* 1, 19) говорит о язычниках: «Что можно знать о Боге, явно для них, ибо *Бог явил им*». Последние слова свидетельствуют о большем, нежели только откровение Бога «через рассматривание творений» (*Рим.* 1, 20), но и о некоем активном *явлении*, что и можно понимать как особое религиозное вдохновение, веяние Св. Духа. И для того, чтобы отрицать это, не может быть приведено догматических оснований, — наоборот, невозможно допустить (и не соответствует церковному признанию языческих «христиан до Христа», «языческой», хотя и «неплодящей» Церкви) такое исключение всего че-

ловечества от всякой благодати, ибо, по слову ап. Петра, «Бог не лице-приятен, но во всяком народе боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10, 24).¹ Язычество есть поэтому не только история религиозных заблуждений, но и положительный религиозный процесс, знающий свои откровения. Но все эти откровения принадлежат области Божественной Софии, открывающейся в мире, относятся к ипостасности, но не к самой ипостаси Божией. Они космичны и религиозно имманентны, ибо не содержат в себе *личной* встречи Бога с человеком и *личного* Его о Себе откровения, каковое есть уже действие Божие в человеке.

Откровенная религия обусловлена *личным* действием Бога в человеке, как бы возвратом к тому райскому состоянию, когда Бог беседовал с человеком и человек способен был слышать Бога и выносить Его, *pati Deum* (существовать для Бога. — *Ред.*). Как ни было глубоко падение человека в смысле ослабления его духовности и связанной с этим порчи его природы, в нем нерушимо сохранялся образ Божий, как основание богообщения. И самый факт откровения об этой нерушимости более всего свидетельствует. Бог открывается человеку «многочастно и многообразно» (Евр. 1, 1), и все это откровение сводится к двум образам: Бог *говорит* человеку, и Он его *вдохновляет*. Он открывается ему как слово Божие и действие Духа. Это относится к содержанию откровения, которое облекается в доступные для человека формы Божьего действия, знамений. Это откровение является, в путях смотрения Божия, не всеобщим, но ограниченным. Избранный народ, малый остров спасения, поднимается из глубин языческого моря, и в заросшей сорными травами и плевелами земле Господь устрояет и ограждает Свой

¹ Язычники признаются повинными лишь в том, что они, познав Бога, не прославили Его как Бога (Рим. 1, 21), но осложнили это богопознание, «осутились в умствованиях своих» вследствие приражений падшего естества. Они прегрели перед Божественной Софией, ибо «Славу нетленного Бога обратили в образ», подобный человеку и животным, т. е. не распознали различия Славы Божией, Божественной Софии, от тварной и в человеке падшей Софии.

виноградник, создает ветхозаветную Церковь, чтобы жить с ней в *личном* общении и откровении.

В лице угодивших Богу патриархов, Ноя, Авраама и др., как и пророка Моисея, Бог говорит с человеком, является ему, подает ему ощутительные знамения Своего присутствия в теофаниях, дает закон и устанавливает богочитание. Он направляет течение истории избранного народа, делая ее *священной* историей его воспитания, к тому, чтобы послужить в домостроительстве спасения. Нам не нужно здесь останавливаться на частных чертах этой истории, но нельзя миновать вопроса: *Кто* был «Бог Авраама, Исаака и Иакова», являвшийся Моисею в Купине неопалимой, давший на Синае закон при служении ангелов?¹ Промышление о мире, как и сотворение его, есть дело всей Св. Троицы, однако при различении особого действия каждой из ипостасей. В отеческой письменности распространенным является мнение, что Бог, открывавшийся в Ветхом Завете, есть Логос, действующий в мире прежде Своего воплощения (это мнение, конечно, несовместимо с той мнимой схемой, по которой Ветхий Завет есть откровение Отца, как Новый есть откровение Сына). Отец во Св. Троице есть открывающаяся, а не открывающая ипостась, и открывается в Сыне. Даже в Новом Завете Отец открывается в Сыне, Сам оставаясь трансцендентен миру, не являясь в нем. И эта трансцендентность Отца творению тем более сохраняет свою силу в Ветхом Завете. Если Отец творит мир Словом Своим, то и промышляет Им, открывается ему через то же Слово. Поэтому непосредственный божественный субъект Ветхого Завета есть тот же, что и Завета Нового, вторая Ипостась, Логос. Он есть демиургическая ипостась по преимуществу, и Ему принадлежит домостроительство спасения. Мало того, ветхозаветное откровение Бога человеку, будучи божественно по своему источнику и содержанию, было в то же время и человечесно, потому что оно иначе не могло бы быть воспринято человеком, осталось бы ему трансцендентно. Иначе говоря, оно уже было *богочеловечно*, — богочеловечество Слова здесь предвосхищает ипостасное явление Логоса.

¹ Этот вопрос ставит перед собой блаж. Августин в *De trinitate*. Lib. II.

Однако откровение Слова во Св. Троице совершается в двуединстве с откровением Духа Св., на Нем почивающего. Поэтому и ветхозаветное откровение не могло оставаться лишь откровением Слова, т. е. одним учением, без непосредственного совершительного воздействия Св. Духа, через вдохновение этим словом. И действительно, мы знаем, что Дух Св. в разных дарах действовал в Ветхом Завете и «глаголал пророки». Откровение Слова в человеке никогда не было и не могло быть механическим сообщением извне, как бы диктовкой, но именно вдохновением. И потому на пророков, говоривших Слово Божие, сходил Дух, и в своем вдохновении они изрекали Его. Можно даже сказать, что вдохновение Духа предшествовало откровению Слова, составляя условие для последнего. Это соответствует тому, что во Св. Троице Дух почиет на Сыне и являет Сына. В тварном же откровении порядок этот, естественно, обращается: сперва Дух для восприятия Слова, а потом Слово. В пророческих книгах иногда прямо и отмечается: «Вошел в меня дух... и я слышал Господа, говорящего ко мне» (*Иер.* 2, 2). Но когда это прямо и не отмечается, то подразумевается. Без осенения Духом Божиим человек не может видеть и слышать Бога. Таким образом, Бог Ветхого Завета есть откровение Св. Троицы, Отца *через* Сына и Духа Св.¹ И лишь через эти Ипостаси имеем мы сокровенное явление Отца, притом в образе Богочеловеческом, т. е. сообразном сыновнему, именно в видении пророка Даниила, в явлении Ветхого Днями, к Которому приводится Сын Человеческий (*Дан.* 7), и в явлении трех ангелов (которое, впрочем, некоторые отцы понимают также как явление Логоса с двумя ангелами). Дух Св. не открывается в Ветхом Завете как ипостась, Божественное Я, и в личном Ягве Св. Троица обращена ипостасью Логоса. В Ветхом Завете мы имеем не только ипостасное откровение Логоса и благодатнодейственное — Духа Св., но также и откровение Божественной Софии. Это — явление Славы Божией Моисею, Иезе-

¹ Ср.: *1 Петр.* 1, 11–12, где говорится об откровении во пророках Духом Христовым и Духом Св. Ср.: *1 Кор.* 2, 10–13. 16, где также говорится об откровении Духом Св., но и о данном апостолу уме Христовом.

кииллю, а также и Исаии, и этому соответствует и прямое откровение о Премудрости: *Прем.* 8–9, *Иов.* 28, *Прем.* 7. Слава Божия есть Небесная Премудрость, по образу которой сотворен мир человеческий, и потому она — человечна и может быть вмещена в откровение человеку (почему и апостолы могли видеть Славу в Преображении Господа). Но Премудрость-Слава не только человечна, но она и есть само небесное человечество, и в этой человечности своей она и открывается в Ветхом Завете. Именно в видении Славы у пророка Иезекииля в явление ее входит образ человека: «Над подобием престола было и подобие человека вверху на нем» (*Иез.* 1, 26). И это явление человечности Славы есть вместе с тем [явление] Небесного Адама, Сына Божьего — Сына Человеческого, Богочеловека, Грядущего Христа. Этот образ целиком уже введен в видение пророка Даниила (Гл. 7) о Сыне Человеческом, приводимом к Ветхому Днями. Это есть ветхозаветное Евангелие о Богочеловеке, причем в нем предвосхищается и новозаветное Его имя, — Сын Человеческий, которое Христос Сам к Себе применял на земле. Здесь Он видится в небесах («с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий», см.: *Дан.* 7, 13). И именно эту связь земли и неба в Сыне Человеческом подтверждает сам Христос в беседе с Никодимом: «Никто не восходил на небо, как только Сын Человеческий, сущий на небесах» (*Ин.* 3, 13). Наряду с этим прямым откровением о богочеловечности человека Ветхий Завет был исполнен и косвенных откровений, в виде «прообразов и пророчеств», раскрытых лишь в Новом Завете. Такова прежде всего была скиния со всеми ее установлениями (как это раскрыто в Послании к Евреям, гл. 9) и многое другое: лица, события, символы.

2. Основания Боговоплощения

Пришествие Христа в мир, Боговоплощение, по прямому свидетельству Слова Божия, предопределено еще до сотворения мира, т. е. включено в предвечный совет Божий о мире. Христос есть «непорочный и чистый Агнец, *предназначенный еще прежде создания мира*, но явившийся в последние времена для нас» (*1 Петр.* 1, 20). В том явилась «пре-

мудрость Божия, тайная, сокровенная, которую *предназначил Бог прежде веков к славе нашей*» (1 Кор. 2, 7). Во Христе Бог избрал нас *«прежде создания мира»* (Еф. 1, 4), *«предопределил усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа в благоволение воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которой Он облагодатствовал нас в Возлюбленном»* (Еф. 1, 5–6). В этом Бог открывает *«тайну воли Своей по Своему благоволению, которое Он предустановил в Нем в устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главой Христом»* (Еф. 1, 9–10). И это есть *«домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, соделавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известной чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия по предвечному предустановлению, которое Он исполнил во Христе Иисусе Господе нашем»* (Еф. 3, 9–11). И в этом смысле Господь Иисус называется в Апокалипсисе *«Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний»* (Откр. 1, 8; 2, 8; 22, 13). В предвечном замысле Божиим проявилась Его любовь к творению, которая не остановилась на сотворении мира, но пошла и далее того, именно в качестве акта нового творения мира определила нисхождение в мир самого Бога, т. е. Боговоплощение. *«Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... да спасется мир чрез Него»* (Ин. 3, 16–17). *«Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него... Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас»* (1 Ин. 4, 19, 1).

Из этих текстов явствует, что пришествие Сына в мир не является лишь актом *промыслительного* Божия смотра о мире, которое пристекает из взаимодействия Бога с миром, но есть изначальное благоволение Божие, сущее *«прежде»* самого сотворения мира, т. е. составляющее самую его основу и цель. Можно сказать, что Бог и создал мир, имея воплотиться в нем, ради этого воплощения. Оно не есть только *средство* искупления, но высшее его свершение даже в сравнении с его сотворением. В Боговоплощении Он показал Свою любовь к творению.

Самый общий и предварительный вопрос, здесь возникающий, состоит в том, является ли Боговоплощение лишь средством искупления

и примирения Бога с человеком, т. е. в этом смысле следствием грехопадения (*«tu felix Aqae culpa!»* (??? — *Ред.*)), актом сотериологическим, или же оно от него в известном смысле и не зависит, будучи предустановленным само по себе. Так этот вопрос обычно ставится в богословии и патристике, причем на него дается ответ и в том, и в другом смысле, причем, однако, преобладающим (особенно в патристике) является *сотериологическое* понимание Боговоплощения. В слове Божиим, помимо уже приведенных текстов, оно также часто изображается как спасение человека от греха с жертвенным принятием грехов мира Агнцем Божиим. Это соответствует действительному, конкретному свершению Боговоплощения, *«нас ради человек и нашего ради спасения»*. Однако первая половина этой формулы Символа — *«нас ради человек»* — имеет и более общий смысл, нежели частное его применение во второй половине — *«и нашего ради спасения»*. Равным образом, и в выше приведенных текстах обозначается не ближайшая, искупительная, цель Боговоплощения, но последняя, всеобщая: *«Дабы все небесное и земное соединить под главою Христом»*. В сопоставлении этих обеих целей нет *или-или*, но есть *и-и*, или даже, точнее, задача сотериологическая включается в эсхатологическую, как средство в цель: искупление есть путь к *«славе нашей»*. Поэтому, быть может, наилучшим решением вопроса о том, совершилось ли бы Боговоплощение помимо грехопадения, является упразднение самого вопроса как *casus irrealis* (??? — *Ред.*), или как неуместного антропоморфизма в отношении к делам Божиим. Боговоплощение совершилось во всем значении своем, как оно предвечно установлено в Божьем совете, но оно произошло ради человечества павшего. Вследствие этого падения оно и явилось, *прежде всего*, средством спасения и искупления, сохраняя, однако, всю полноту своего значения и за пределами искупления, ибо оно не исчерпывается последним. *Casus irrealis* состоит здесь в допущении, что Бог мог бы и не воплотиться, если бы человек не согрешил. Боговоплощение ставится тем самым в зависимость от человека, и притом от его падения, от первородного греха, в последнем счете — даже от змия. Напротив, в приведенных свидетельствах слова Божия тайна Боговоплощения предрешена *«прежде созда-*

ния мира», т. е. она выражает самое основное и определяющее отношение Бога к миру, а не к частному только, хотя важному для нас, событию в его жизни. Бог и сотворил мир для Боговоплощения, а не мир вынул у Бога Боговоплощение через грехопадение человека. В последнем предположении имеется явная несоизмеримость масштабов. Тем не менее, конкретно Боговоплощение совершилось именно как искупление, и оно должно быть нами уразумуваемо и как таковое.

По этому поводу часто еще ссылаются на *предвидение* Божие, для которого известно было наперед падение человека, почему Бог создал мир, включив в его план заранее Боговоплощение. Такое рассуждение не онтологично и антропоморфично, и эта последняя черта еще усиливается допущением, что Бог мог спасти человека и иными путями, помимо Боговоплощения. Здесь Богу по-человечески приписывается выбор разных средств и возможностей. Бесспорно лишь то, что тварный мир в тварности своей таил возможность падения. Но Бог тем не менее положил сотворить мир, который содержал в себе *возможность* отпадения от Бога в своей свободе. И как ответ на самую эту *возможность*, Бог предвечно принял Свое определение об Агнце Божиим, закланном прежде сложения мира, следовательно, в известной мере и независимо от того, станет ли эта возможность действительностью. Бог, так сказать, заранее принял на Себя ответственность за возможное падение изменчивого в своей тварности человека. Однако отсюда вытекает лишь *возможность* падения, но отнюдь не его предустановленность, которая бы переносила самую ответственность за падение твари на Творца. Но если эта возможность не есть необходимость, которая была бы равнозначна необходимости Боговоплощения, решенного в Божественном совете, то приходится признать, что Боговоплощение выражает отношение Бога к миру более общее, нежели только искупление, хотя оно фактически и является искуплением. Поэтому следует сначала рассматривать Боговоплощение в его *общих* онтологических основаниях. В чем его непреложная предустановленность? Оно проистекает из общего отношения Бога к миру, которое есть изливающаяся во вне Его любовь к творению. Эта любовь, природа которой есть жертвенность, самоотвергается для

мира не только тем, что полагает бытие мира *наряду* с Богом, делая Бога соотносительным миру, и не только в том, что Бог творит мир в человеке по образу Своему, и по силе этой сообразности раскрывается в мире Божественная София, но Бог, как Лицо, приходит в *личное* общение с человеком. Бог хочет сообщить миру Свою Божественную жизнь и Самому вселиться в мир, стать человеком, чтобы и человека сделать богом. Это превосходит пределы всякого человеческого воображения и дерзновения, это — тайна любви Божией, «сокрывавшаяся от вечности в Боге» (Еф. 3, 9) и неведомая даже ангелам (Еф. 3, 10; 1 Петр. 1, 12; 1 Тим. 3, 16). Нет границы для любви Божией, и она не может не дойти до конца в полноте самоотвержения Божия для мира, которая есть Боговоплощение. И если препятствием здесь не является самое существо мира, в тварности своей вызванного из небытия, то не является им и *падшее* его состояние. Бог приходит и в падший мир, любовь Божия не гнушается не только немощью тварности, но и падшим ее образом, греховностью мира, и снисходит до принятия на себя грехов его: Агнец Божий, вземлющий грехи мира, является в нем. Таким образом, все отдается Богом для обожения мира и его спасения, и более ничего не остается, что было бы не отдано. Такова любовь Божия, такова Любовь. Такова она во внутритроичной жизни, во взаимодействии трех Ипостасей, но такова же она в отношении Бога к миру. Если мы *таким* образом поймем Боговоплощение, — а *так* понимать его научает Христос (Ин. 3, 17), — то устраняется самая почва для недоуменных вопросов о том, совершилось ли бы Боговоплощение помимо грехопадения. Больше включает в себя меньшее, последующим предполагается предшествующее, и конкретным объемлетя общее. Любовь Божия к *падшему* человеку, не останавливающаяся перед принятием Адамова падшего естества, конечно, уже включает в себя любовь к человеку неповрежденному. И это выражено в мудрости кратких слов Никейского символа: «Нас ради человек и нашего ради спасения». Это, во всей своей многозначности и обширности своего смысла, и вмещает в себя богословие Боговоплощения. Именно это и может быть понято и в смысле отождествления (как «т. е.»), — так именно и понимают те, кто считают *спасение*

основанием Боговоплощения, и конкретно, фактически, для падшего человека оно именно это и означает. Но это же может быть понято и в смысле различительном (т. е. как «и в частности», и под.), разделяя общее и частное, т. е. силу Боговоплощения не ограничивая и не исчерпывая одним искуплением. «Слово плоть бысть» должно быть принято во всем объеме своего содержания: и теологически, и космически, и антропологически, и христологически, и сотериологически. Последнее, как наиболее конкретное, включает, а не исключает все эти смыслы, почему и богословие Боговоплощения неверно ограничивать пределами сотериологии, да это и невозможно, как свидетельствует история догмы.

Боговоплощение предполагает наличие «плоти», т. е. тварного мира, а в нем человека, во всей его нерушимости. В Боговоплощении Бог не творит мир из ничего Своим всемогуществом, но имеет перед Собой Им самим положенный к бытию образ мира. Оно, будучи новым Божественным актом в мире, не является онтологическим над ним насилием, которого не может допустить даже Любовь Божия. Боговоплощение есть раскрытие Божьего образа в творении, которое готово к сретению нисходящего Божества. Бог не может воплотиться или соединиться со *всяким* творением: ни ангел, ни животное, ни минералы, ни вещи не могут вместить Божества, при всей безграничности Божьего всемогущества, ибо здесь оно молчит. Боговоплощение не есть акт Бога *над* миром, но *в* мире. В нем не одна, но *две* стороны: мир, приемлющий Бога в лице человека, и Бог, ищущий этого приятия. Беспредельность самоотвержения Божия, Его самоуничужение пред тварью здесь доходит до того, что само Боговоплощение зависит не только от Бога, хотящего его в любви Своей к твари, но и от этой последней, притом как в ее природе, так и в ее свободе. Тварь должна быть способна к приятию Бога и достойна приятия, его восхотев своим изволением («две воли» в Богочеловечестве еще до воплощения).

Боговоплощение есть и внутреннее основание творения, его *целепричина*. Бог создал мир не для того, чтобы держать его от Себя на том непреодолимом метафизическом расстоянии, на которое Творец отстоит от творения, но чтобы преодолеть и это расстояние и совершенно соеди-

ниться с миром, не извне только, как Творец и даже Промыслитель, но и изнутри: «Слово плоть бысть». Поэтому в человеке уже предначертано Боговоплощение.

Образ Богочеловечества в человеке печатлеется во всем его душевно-телесном организме. Своим телом человек принадлежит тварному миру, который он в себе имеет, объединяет и обобщает, как мир стяженный, микрокосм. В своей душе животный человек живет жизнью этого мира, и этот последний живет в нем. Душа есть тварное начало в человеке, которое соединяет его со всем животным миром, т. е. живущим жизнью этого мира. Разумеется, душа человека находится на самой высшей ступени развития мира в ряду различных ступеней, на которых стоят души разных животных. Душа человека «разумна», она имеет в себе те способности, которые нужны человеку для жизни в этом мире: рассудок или низший разум, который в человеческой пробужденности восполняет отсутствие инстинктов, свойственных животным и составляющих в них сверх-животную их мудрость. Человек плотской или «душевный» обладает всеми способностями для жизни в этом мире, как высшее животное. Есть *душевная* мудрость: она «не есть мудрость, сходящая свыше», но — в разных своих аспектах — «земная, душевная, бесовская» (Иак. 3, 15), поэтому могут быть «люди душевные, не имеющие духа» (Иуд. 19), о которых и говорится, что «душевный человек не понимает того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2, 14). Однако, если эта душевность в дурном, самовластном применении представляет собою враждебное отрицание, противление духовности, свойственной человеку, то в нормальном соотношении душевность есть основание духовной жизни, ее возможность, и в этом смысле сказано о человеке: «не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15, 46). Душевность в человеке, занимаемая должное, иерархическое отношение к духу, для которого она есть пьедестал, представляет в человеке жизнь мира. Но как мир тварный создан по образу мира Божественного, есть тварная София, то и в душевно-телесном организме человека, через который его жизнь отождествляется с жизнью мира, открывается в этом смысле софийность человека. Из всех тварных ликов софийности лишь в человеке

она осуществляется полностью: человек в своем отношении к миру, как микрокосм, мир стяженный, есть тварная София, и, как таковой, носит образ Божий, ибо как Бог *имеет* Божественную Софию или мир, так и человек в себе самом ее имеет, как образ всего тварного мира.

Однако образ Божий в человеке, явленный в его отношении к миру, был бы неполон и даже вовсе извращен, если бы эта софийность выражалась лишь в его душевной животности. Ибо в Боге имея бытие *по себе* в качестве Божественного мира, София Божественная предвечно ипостасируется, принадлежа триипостасному Божественному Духу. Дух есть *единство* ипостаси и природы, и София есть природа Божественного Духа, и как таковая неотделима от него, принадлежит ему, а не сама по себе довлеет. В человеке, как образе Божиим, такое отношение Божественной Софии к ипостасному духу также находит для себя соответствие. Человек, по сотворению своему, устанавливающему нормальную иерархию души и духа, в душе своей имеет обиталище для своего нетварного, божественного по происхождению и потому бессмертного ипостасного духа, и в этом смысле сам есть воплощенный дух или одуховленная плоть. При нормальном соотношении, которое предусмотрено для человека при его творении, дух является руководящим началом, господствующим над «плотью». От этой нормы он отступил в своем падении, ввергнувшись в душевность, а затем и в телесность. Это нормальное для человека соотношение восстанавливается Вторым Адамом — Христом, духовным человеком. «Есть тело душевное, есть и тело духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею (Быт. 2, 7), а последний Адам есть дух животворящий... Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15, 44–46). Вторым Адам есть вместе и первый нормальный человек, осуществивший в Себе онтологический образ человека, явивший правду о нем. И если человек носит в себе образ Богочеловека, то и наоборот, сам Богочеловек Христос есть Человек: «одного Человека Иисуса» (Рим. 5, 15), «первый человек — из земли, второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15, 47). Первообраз человека в его софийности есть Божественное Человечество или Небесное Богочеловечество Логоса, София, мир Божествен-

ный, отображенный в тварном. Во Св. Троице Логос, вторая Ипостась, как самооткровение Отца, есть София по преимуществу, — и Первообраз человека, Адама, есть образ *Логоса в Софии*.

Итак, основания для вочеловечения Логоса заложены уже в самом сотворении человека, который как бы ждет приятия Логоса и его призывает. Это есть внутренний зов человека к небу, его заданность, которая, однако, не может быть осуществлена им самим, но *только Богом*, ибо превосходит пределы мира и человека. Уже по этому одному нельзя понимать Боговоплощения *только* сотериологически, в качестве средства для восстановления падшего человека, нарочито для того найденного Промыслом Божиим. После падения человека Боговоплощение стало, действительно, прежде всего средством для его восстановления, но это средство включается лишь как частная возможность в общее соотношение Бога и человека. Мы не имеем никаких данных судить о том, как раскрывалось бы это соотношение в человеке *не* падшем. Но и в сознании *падшего* Адама это стремление к соединению с Богом выразилось в чаянии Искупителя (Иов. 19, 25–27) и в высших пророческих озарениях Боговоплощения. Таково пророчество Исаии об *Эммануиле* — *С нами Бог*, которое Евангелистом толкуется как пророчество о Боговоплощении (Мф. 1, 23). Конечно, пророчество изрекается Духом Св., но Он открывает то, что таится и предсодержится в самом человеке и по силе этого может быть вмещено им. Весь Ветхий Завет исполнен предведения тайны Боговоплощения и прообразов его.

В сказанном содержится достаточное основание для ответа на вопрос, который ставится иногда в патристике и догматике: почему воплотился именно Сын Божий, а не другая ипостась Св. Троицы? Насколько здесь уместно человеческое *почему?* — а оно все-таки уместно в той мере, поскольку человек, как образ Божий, в себе носит живое откровение Божества, — обычно ответ дается в том смысле, что воплощается Сын как демиургическая ипостась, Логос мира, Им же вся быша, как открывающий в Отце это божественное *Все*. Логос есть в этом смысле ипостасная Премудрость Отчая, открывающая Себя в Божественной Софии, а затем и в тварном мире. Этим предугадывается воплощение ипо-

стаси именно Логоса. Боговоплощение, напротив, совершенно исключено для ипостаси Отчей в силу общей ее трансцендентности, как во Св. Троице, так и в творении. Отец открывается через Сына в Духе Св., Сам в Себе оставаясь закрытым. Во Св. Троице Отец предвечно рождает Сына, исходя на Него в Духе Св.; в творении Он творит мир Словом Своим и совершает его Духом Св. И в том, и другом случае Отчая ипостась есть *субъект* откровения, но не само откровение. В Нем неизреченная и неиспытываемая Тайна Божества, которая становится явна в Сыне и Духе Св. Поэтому Отец и *рождает* Сына, и *посылает* Его в мир. Он — первоволя, Его — власть и начало, но самого Его мир знает лишь в Сыне, но это не только в начале творения, но и в его свершении. Не воплощается *ипостасно* также и Дух Св., хотя и Он есть космоургическая ипостась, которую *свершается* творческое Слово. Будучи нераздельна с Логосом в Божественной Софии, ипостась Духа в этой диаде открывающих Отца ипостасей занимает второе место (а во всей Св. Троице — третье). Ее действие предполагает уже совершившееся откровение Слова (а во Св. Троице — Его предвечное рождение). Третья Ипостась имеет *участие* в Боговоплощении вместе со Второй, именно, само воплощение есть ее собственное дело через освящение человеческой плоти схождением на Деву Марию, на Богомладенца, а затем на Христа, крестившегося в водах Иорданских. Однако участие Св. Духа в деле Боговоплощения есть совершительное. Можно так определить их взаимоотношение в деле Боговоплощения: Сын воплощается как Личность, Дух же Святой участвует в Боговоплощении через Им освящаемую «плоть», т. е. душевно-телесную *человечность* (как и по сотворении первоземли, которая предназначена была стать материей-матерью для сотворения человека «из праха земного». Дух Божий носился «над водами», предваряя Свое грядущее схождение на Приснодеву). Если тайну Боговоплощения выразить грамматическим уподоблением, то участие Св. Духа при воплощении есть *связь (есть)*, соединяющая *субъект* (ипостась Логоса) с Ним же Самим в Его Слове, которое есть мировое *все*. Для того, чтобы ипостась Логоса, Его Божественное, стало ипостасью для тварного бытия, нужно, чтобы само это тварное бытие,

слово Слова в творении, *соединилось* с Божественной ипостасью, поднялось до этого соединения. Это на стороне творения и совершает Дух Св. Поэтому Боговоплощение и не должно быть понимаемо как дело *лишь одной* ипостаси Логоса, оно необходимо предполагает участие обеих ипостасей, причем одна ипостась воплощается сама, становясь *субъектом* для твари, другая же, сама не воплощаясь, однако ради воплощения Логоса нисходит на Деву Марию, а затем и вообще посылается в мир Отцом чрез Сына, в раскрытие и окончательное свершение силы Боговоплощения. Эта неразрывность обеих ипостасей в Боговоплощении и засвидетельствована в Символе словами: «И воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы». Здесь выражена со всей ясностью мысль, что Боговоплощение слагается из двух актов: *вселения* Божественной ипостаси в человека и *принятия* ее им. Первое есть собственное дело Логоса, посылаемого в мир Отцом, второе есть дело Духа Св., также посылаемого Отцом на Деву Марию, во плоти которой совершается Боговоплощение. Посему это никоим образом не должно быть понято как некое отцовство Духа Св., якобы заменяющее отсутствие мужа, наоборот, оно является как бы известным отождествлением Духа Св. и Девы Марии в зачатии Сына: Дева Мария зачинает Сына потому, что в Ней и на Ней почивает Дух Св., а не человеческой силою своею. Но именно потому, что Дух Св. соучаствует в Боговоплощении, причем это участие есть необходимое его условие, совершенно исключается собственное воплощение третьей Ипостаси. Ей не соответствует тот образ ипостасного воплощения, который, наоборот, вполне соответствует второй Ипостаси, как ипостасному *сыновству*. Сыновство есть ипостасный кенозис во Св. Троице, и Сын Божий есть кенотическая ипостась, предвечный Агнец. И этот предвечный кенозис сыновства является общим основанием для того кенозиса Сына, которым является Боговоплощение, — «великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16).

Как бы мы ни уразумевали общую связь между Боговоплощением и грехопадением человека, это последнее, будучи, с одной стороны, конкретным основанием Боговоплощения, являлось в то же время для не-

го 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.* 5, 24), как и Исаия вопиет о свершившемся 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 через Боговоплощение, необходимо было ослабить этот грех до того, чтобы сделать его недействительным, хотя и не недействительным. Это и совершилось в Пречистой Деве Марии, появление которой в мире и было главным *делом* ветхозаветной Церкви. В ветхозаветной Церкви веками и тысячелетиями накапливалась вспомоществуемая благодатью Св. Духа наследственная святость, которая, будучи испытываема судьбами и искушениями и воспитываема всей благодатной жизнью Церкви, все выше и выше поднималась над уровнем падшего человечества. Таким образом, с тварно-человеческой стороны Боговоплощение издревле подготавливалось вдохновениями Св. Духа, действием третьей Ипостаси. Вершина этой святости достигнута в Пресв. Деве, чистота которой была уже такова, что Она явилась «благодатной», осеняемой и до Боговоплощения непрерывными озарениями Духа Святого. В Ней-то и оказался *обессилен* первородный грех,

как препятствие к Боговоплощению. Будучи *лично* безгреховной, Она оказалась *силе* первородного греха неподвластна, хотя он и жил в Ней как общечеловеческий удел, как наследственная болезнь всего человеческого естества, которое Она в себе несла. Но он в Ней сведен был к чистой потенции, не оказывая влияния на Ее волю.¹ Ее личная безгреховность открыла путь к непрерывному воздействию на Нее Духа Св. В падшем греховном мире Она уже являла первообразный софийный образ человека, хотя соединена была плотскими и духовными узами с падшим человечеством и в любви Своей к нему разделяла его греховную болезнь. Ее святая душа, от века предызбранная в лоне Господнем, вошла в мир, по воле Божией, приняв плоть от «богоотцов», которые несли в своих чреслах преемственную святость всего Израиля. Ее пришествие в мир, от века предустановленное, и было явлением «Жены», с которой вражда для сатаны положена Богом (*Быт.* 3, 15). И когда Она достигла такой духовной крепости, что могла понести прямое и непосредственное осенение Духа Св., не в отдельных благодатных дарах, коими Она уже была преизобильно украшена, но в приятии Его самого во всей полноте Его Божественной природы, — совершилось Боговоплощение. Послан был Богом (конечно, Богом Отцом, Началом) архангел Гавриил возвестить Ей о божественном совете: «Дух Святой найдет на Тебя, и Сила Вышнего осенит Тебя». Дух Святой, предвечно в Св. Троице осеняющий Сына, нисходит в тварный мир и осуществляет это осенение Его уже в творении. Пресв. Дева становится небом, а лоно — Ее местом осенения, которое содержит в себе и Осеняемое, — рождающегося Бога Слово. И на вопрос Божий, предложенный Ей через архангела, хочет ли послужить Боговоплощению, приять Бога? — Дева отвечает: «Се раба Господня, да будет Мне по слову Твоему». «Новая Ева» не ищет скрыться среди деревьев от лица Божия, но послушно исходит к приятию Господа. В ответе Пресв. Богородицы проявилась та же самая тварная

¹ По этому поводу Римско-католическая церковь установила свой недоразуменный догмат 1854 г. о совершенном изъятии Пресв. Богородицы от первородного греха (критику этого догмата см. в «Купине Неопалимой»).

человеческая свобода, которая в лице Евы, а затем Адама определилась против воли Божией. Но теперь тварь в лице Пресв. Богородицы эту свою свободу осуществляет не в своеволии, но в послушании любви и самоотречении. Богоматеринство есть человеческая сторона Боговоплощения, условие, без которого оно не могло бы совершиться. Небо не могло бы приклониться к земле, если бы земля не прияла небо. Посему Пресв. Дева Мария есть предвечно усмотренный и предустановленный центр тварного мира.

Однако надо помнить, что вообще *никакая тварная святость* не была способна встретиться с Богом, не испепелившись перед Ним, а тем более понести Богорождение. Лишь сам Бог мог освятить и обожить тварь, чтобы сделать ее сильной и достойной Боговоплощения. Если *воплощается* Сын Божий, то *воплощает* Дух Святой, сходящий на Деву и делающий Ее земным небом. Будучи во Св. Троице третьей Ипостасью, последующей за Второй и на Ней почивающей, в деле Боговоплощения Дух Св. действием Своим *предваряет* Сына воплощающегося. Подобно тому, как и в человеческом рождении наличествует сначала мать, а затем дитя, так и в Богорождении Св. Дух, сходя на Богоматерь, дает Ей силу Богоматеринства.

Через приятие Девой Марией благовествования архангела Логос рождается как Человек, и Сын Божий становится Сыном Человеческим. Господь непрестанно применяет к Себе это именование *Сын Человеческий* во всей многозначительности его смыслов. Но для данного случая самый прямой и непосредственный его смысл тот, что Боговоплощение есть известное *усыновление* ипостаси Логоса человеческому роду. Следовательно, здесь — не новое творение, но включение в уже существующий человеческий род, происхождение от него; иным и не должно быть Боговоплощение, так что имя Сын Человеческий есть, прежде всего, свидетельство о подлинной человечности Христа. В развернутом, так сказать, виде это имя выражает собой евангельские родословные, которые наглядно показывают человеческое «отечество» Иисуса. Первая из них (*Мф.*) изображает Христа (через «Иосифа, мужа Марии») сыном Авраамовым (в нисходящем порядке), а второе (*Лк. 3*) че-

рез Иосифа, «как думали, отца Иисуса» (*Лк. 3, 23*), в восходящем порядке сыном Адама, «Божьего сына». Обе родословные свидетельствуют об Иисусе, Сыне Божиим — Сыне Человеческом.

Это свидетельство о подлинности человечества Христа имеет, конечно, весьма важное сотериологическое значение, согласно принципу: «Что не воспринято, не искуплено». Но здесь оно имеет значение, прежде всего, в отношении и к самому Боговоплощению, которое есть не только принятие человека в род Божий, соделание их сынами Божиими вследствие искупления, но, прежде того, есть и принятие Сына Божьего в сыны человеческие, в Его вочеловечении через рождение от Девы. Логос мог воистину воплотиться и вочеловечиться, лишь став сыном человеческим, т. е. вступив в род человеческий, уже существующий, а не начав его из Самого Себя. Правда, как Новый Адам, Христос *начинает* с Себя новый род Сынов Божиих, но это есть лишь *обновление* старого, уже сотворенного, чем не уничтожается подлинность Его человеческой генеалогии. «Слово плоть бысть» означает, прежде всего, это человеческое сыновство. Этим устраняется всякий докетизм по отношению к человечеству Господа, ибо призрачная тень человечества не может быть почитаема человеческим сыном.

Однако здесь может возбудить недоумение «бессеменное зачатие» без отца, рождение «от Духа Святого и Марии Девы». Совместимо ли оно с подлинным человеческим сыновством и не упраздняется ли оно им? *Формальный* ответ на это дают родословные, которые включают Иисуса в род Иосифа, хотя у обоих евангелистов (*Мф. 1, 16* и *Лк. 3, 23–38*) не оставляется места сомнению, что Иосиф не был по плоти отцом Иисуса, но, как муж Марии, легально почитался отцом Его даже в глазах Матери Его (*Лк. 2, 48*). Это включение в род не было только юридическим актом, оно имело за себя известную мистическую реальность *признания* сыновства, усыновления, как для родителей, так и для Сына. В отношении плотского рождения через Матерь Свою Иисус сделался Сыном Человеческим. Отсутствие земного отца и плотского зачатия, которое *онтологически*, очевидно, не исключает возможности бессеменного зачатия от Матери чрез осенение Ее от Духа Св., совсем не ума-

ляет того факта, что «плоть», которую дала Мария Младенцу, есть общечеловеческая плоть. Если она иногда и называется «подобием плоти» (Флп. 2, 7), то не в смысле умаления ее подлинности, но лишь отсутствия в ней греха, первородного и личного. Рождение через плотское соединение явилось лишь следствием первородного греха, взамен неизвестного нам образа *духовного* рождения, который так и остался не осуществлен человеком до грехопадения. Через плотское рождение, которое соответствует греховному состоянию человека, передается наследственный грех, оплотнение духа («в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя», Пс. 50, 7). Однако это пришло в человека не от начала, не в его сотворении, но лишь в грехопадении. Бог греха не сотворил, вместе со всеми его последствиями, они не онтологичны в человеке, но суть для него лишь модальность, которая и может быть устранена без нарушения человечности и без умаления подлинности ее. На этом основании Иисус является истинным Сыном Человеческим, будучи рожден без человеческого отца от Матери, хотя в отношении к *греховной* плоти свободная от первородного греха плоть Его оказывается лишь «подобием плоти». Это рождение можно в известном смысле приравнять к новому творению, в котором сам Бог был вместо Отца. Но первый Адам был сотворен Богом непосредственно из «земли», и потому сам он *не* есть сын человеческий, но «Божий» (Лк. 3, 38). Новый же Адам, как Сын Божий, но и Сын Человеческий, уже не мог быть сотворен непосредственно из земли, а родился от Матери-Девы, неся в Себе все человеческое естество, кроме греха, который к существу человека не принадлежит.

Два имени Иисуса, которые мы находим в Евангелии: «Сын Божий» и «Сын Человеческий», в совокупности своей выражают тайну Богочеловечества. И прежде всего поражает, что в обоих именах по-разному говорится об одном и том же: *о сыновстве*.¹ Именно Сын есть кенотическая ипостась во Св. Троице самой, как и в сотворении мира и в по-

¹ Иногда можно встретить в школьной догматике соображение о том, что именно Сыну Божию надлежало воплотиться, потому что и в во-

слании в мир. И в том, что воплотившийся Логос становится Сыном Человеческим, нельзя не видеть раскрывающийся кенозис сыновства — божественное послушание Слова. Он, Творец мира по преимуществу, как демиургическая ипостась, приходит в этот сотворенный Им мир не как Творец, но как творение, связанное закономерностью этого, Им самим сотворенного, мира и человека. Сын Божий, Новый Адам, приходит в мир иначе, нежели Адам-первочеловек, который был праотец человеческий, а не сын (хотя и сын Божий, Лк. 3, 38). Он же становится Сыном Человеческим, чтобы быть нам братом со-человеком, познавшим в Себе все человеческое, прошедшим весь его опыт, как и сказано в гимне Боговоплощения в *Послании к Евреям*. 2, 10–18: «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил через страдания. Ибо и освящающий и освящаемые все — от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями, говоря: “Возвещу имя Твое братьям Моим, среди церкви воспою Тебя” (Пс. 21, 23). И еще: “Я буду уповать на Него”, и еще: “Вот Я и дети, которых дал Мне Бог” (Ис. 7, 17–18). А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, т. е. диавола... Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь».

3. Богочеловечество

После вековой догматической борьбы Церковь установила на IV Вселенском соборе в Халкидоне основной христологический догмат о *Богочеловеке* (хотя это именно выражение и не употреблено в самом Хал-

плотении Ему надлежало стать также Сыном, хотя и человеческим, — однако без дальнейшего углубления этой, в общем справедливой, мысли.

кидонском определении, где говорится просто о Христе). Содержание Халкидонского догмата состоит в том, что в строении Богочеловека Христа мы имеем не простое, как в Божестве или в человечестве как таковом, но *сложное* соотношение, именно единство ипостаси при двойстве природ, причем эта ипостась есть Второе Лицо Св. Троицы, Логос. Единство ипостаси обеспечивает единство жизни; двойство природ — ее сложность и двойственность; соединение же природ между собою, возглавляемых единой Божеской ипостасью, устанавливает особое, новое двуединство, которого не существует ни в Божестве, ни в человечестве. Ибо в Божестве мы имеем единство природы при триединстве ипостасном, причем и каждая ипостась ею всецело обладает; и в человечестве мы имеем единство природы при множественности ипостасных центров, из которых каждый имеет ее в личном обладании. В богочеловечестве же Христа мы имеем две различные природы, нераздельно соединенные в одной ипостаси, но и сохраняющие каждая свою самобытность.

Халкидонский догмат кажется, прежде всего, онтологическим парадоксом, который, видимо, разрушает все наши исходные определения о взаимоотношении природы и ипостаси. В самом деле, всякое духовное бытие есть нераздельное единство ипостаси и природы, потому что они могут существовать только взаимно: ипостась — в природе и природа — в ипостаси. Поэтому ипостась и природа совсем не суть взаимонезависимые начала, какие-то первоэлементы бытия, которые можно складывать и перекладывать на разные лады и образовывать из них совершенно новые соединения («эн-ипостасировать»). Они совсем не гибки и не допускают никакого насилия над собою, которое обличается как онтологический абсурд. И если нельзя, в самом деле, голову пса насадить на человека, чтобы получить кинокефала, то еще менее возможно ипостась одного существа сделать ипостасью другого существа (за мнимую попытку такого противоестественного соединения Аполлинарий и был обвинен св. Григорием Нисским в измышлении минотавров и трагеларов). Ипостась и природа и не существуют в раздельности, но составляют единый *живой* и живущий дух, и это единство жизни есть их нераздельность, а разделение могло бы означать здесь разрушение.

Между тем, в Халкидонском определении Божеская ипостась двуприродного Богочеловечества, его, так сказать, подлежащее, одновременно есть субъект как Божеской, так и человеческой природы, причем обе природы нераздельно соединяются в единстве жизни этой единой ипостаси. Божеская ипостась Логоса есть и человеческая, в качестве субъекта и человеческой природы. Последняя, как разъясняют отцы Церкви, не остается без-ипостасна, насколько вообще не может быть вне-ипостасного природного бытия, но ипостасируется Божеской ипостасью. Если, действительно, настаивать для данного случая на понятии «во-ипостасирования», то нужно дать ему не абстрактное, формально-логическое определение, безотносительно к онтологическому значению, но показать его конкретно-онтологическую значимость. Если же понимать под «во-ипостасированием» лишь соединение разного по существу и жизненно несоединимого, то это есть совершенно пустая логическая абстракция, покоящаяся на допущении онтологически невозможного и просто стирающая грани бытия во всеобщем смешении. Однако за пределами формального своего применения идея во-ипостасирования *бессодержательна*, а потому для уразумения Боговоплощения с принятием человеческой природы в Божескую ипостась она ничего не дает. Массивное же Халкидонское определение о единстве ипостаси при двух природах является богословски неразъясненной схемой, еще требующей для себя догматического уразумения, а без него оно остается как кимвал бряцающий, даже при самом искреннем и ревностном желании содержать православное учение. Можно, конечно, укрыться в *asylum ignoratae* (убежище незнания. — *Ред.*), объявив Боговоплощение постижимой тайной, которой оно, в существе своем, конечно, и является. Однако тайна эта получает свои догматические контуры и для разума, что и подтверждается самим существованием догматического определения. Последнее обращается к разуму, как норма истинного учения, которое должно быть воспринято для уразумения, конечно, при наличии веры в его истинность (ибо вера никогда не полагает запретов для разума в его *собственной* области, и, напротив, осуждает ленивый обскурантизм). Кроме того, теперь уже опоздано с воспрещением уразу-

нения догмата, после того как сделана его попытка в учении о во-ипостасировании, которое не только не было осуждено как неуместное рационализирование тайны, но даже получило одобрение таких церковных авторитетов, как св. Иоанн Дамаскин. Поэтому усиленное уразумение Халкидонского догмата является для богословия благочестивым долгом, без исполнения которого ленивым рабом зарывается в землю, ради мнимого охранительства, сокровище догмата.

Итак, что же означает это «во-ипостасирование» Логоса в человеческой природе? Возможно ли оно онтологически и почему возможно? Мы ставим вопрос именно об *онтологической* возможности, вытекающей из взаимоотношения естеств, и тем самым исключаем безответную ссылку на Божие всемогущество, как таковое, для которого предполагается вообще *все* возможно. Да, эта возможность всего существует для всемогущества Божия в творении, для Бога как Творца. Но после того как Бог сотворил мир и наделил его нерушимым бытием в его собственной онтологии, то Бог и Сам для Себя положил эту онтологию, и уже соотносится с миром не на основе всемогущества, но промыслительного взаимодействия. К этой области относится и Боговоплощение. Последнее, хотя и является в известном смысле новым творением, даже более чудесным и непостижимым, чем первое, но оно не есть творение из ничего и поэтому не может быть понято лишь как проявление всемогущества Божия. Напротив, как в отношении к миру Бог Сам для Себя полагает его бытие как условие и границу, так и в Боговоплощении Бог не упраздняет собственной онтологии мира и, в частности, человеческой природы. Человек со своей стороны соучаствует в Боговоплощении, как таковой, он не может быть упразднен или разрушен в природности своей Божиим всемогуществом — ради Боговоплощения, ибо Боговоплощение, осуществленное *такой* ценой, вовсе и не было бы Боговоплощением. В Боговоплощении превосходится человеческое естество, но не разрушается. Поэтому в Боговоплощение не может быть включено какого бы то ни было акта, который бы не мирился с человеческой природой, но ей противоречил, не был бы онтологически вострим и возможен для человека. Человек остается самым со-

бою, — таково первое условие истинного Боговоплощения, и то, что неуместимо для человека и для него невозможно, то и не может быть в него включено. Этот онтологический постулат Боговоплощения получил признание в догмате тем, что здесь говорится о соединении во Христе совершенного Бога и *совершенного* человека, т. е. не умаленного в своей онтологической полноте и не разрушенного в своей человечности. Этот постулат имеет для себя и христологическую, сотериологическую очевидность. В первом отношении нельзя было бы говорить о *вочеловечении* Бога, если бы человеческое естество, Им воспринятое, существенно отличалось от Богом созданной природы человека; это значило бы, что Боговоплощение оказалось невозможно и не удалось (а это допустить было бы, конечно, величайшей хулой и неверием). Во втором отношении восприятие нечеловечного человека, очевидно, не было бы и спасительным для человека в подлинном естестве его. Итак, человек и в Боговоплощении должен оставаться не умаленным и не превзойденным, но самим собой, т. е. «совершенным» (τέλειος).

Итак, если человеческое естество Богочеловека «во-ипостасировано» в Логосе, так что ипостась Логоса стала *собственной* ипостасью и Его человеческой природы, значит это онтологически возможно и предустановлено. Возникает вопрос: как же это возможно и почему это могло быть предустановлено? Могла ли человеческая природа принять и вместить *вместо* человеческой ипостаси, или, вернее, в *качестве* человеческой, ипостась Логоса? И как для самого Логоса оказалось возможно такое снисхождение? Общего ответа со ссылкой на образ Божий в человеке здесь еще недостаточно. Надо показать, в чем именно проявляется сила образа Божия в «во-ипостасировании», и какая сторона его здесь раскрывается?

Человеческая природа может жить лишь в человеческой ипостаси, и она не может приять даже ангельской ипостаси, при всей ее близости к человеку, ибо ипостась бесплотного духа не может вместить жизни духа воплощенного, подлинно воспринять человеческую «плоть». Отсюда необходимо заключить, что ипостась Логоса, поскольку она ипостасирует собою человеческую природу, в особом смысле *есть* и чело-

веческая ипостась, свойственная не только Богу, но и Человеку, т. е. Богочеловеку. Для того чтобы быть ипостасью человеческой, ипостась Логоса должна быть человекна или, точнее, *со-человечна*, почему и ипостасирование ею человеческой природы не есть насилие над последней, или разрушение ее, но соответствует изначальному соотношению между обеими. С другой стороны, и человек должен быть способен *принять* и *вместить*, в качестве человеческой ипостаси, ипостась Божественную. Иными словами, человек уже по изначальному естеству своему должен быть в этом смысле богочеловечен, носить в себе ипостасное богочеловечество, являться в этом качестве онтологическим «местом» для ипостаси Логоса.

Таким образом, постулатом Боговоплощения со стороны во-ипостасирования Логоса в человеке является некоторое изначальное тождество, существующее между Божеским **Я** Логоса и **я** человеческим, которое не устраняет и всего существенного различия между ними. Это и есть отношение образа к Первообразу, которое одновременно соединяет в себе тождественность, вообще существующую между образом и Первообразом, с различием, наличествующим между вечностью и временностью, Творцом и творением. Человеческий ипостасный дух, который живет в человеке и составляет главное его отличие от животного мира, имеет божественное, нетварное происхождение от «дуновения Божия». Он есть искра Божества, наделенная от Бога тварно-ипостасным ликом по образу Логоса, а в Нем и всей Св. Троицы, насколько и как триипостасный лик может отразиться в тварном самосознании. Через свой дух человек является причастным Божественного естества и способен к «обожению». Будучи соединен с человеческой природой и живя ею, человек является не только человеком, но и бого-человеком в предназначении, в потенции, по своему формальному строению. В то же время человек в своей природе, как душа мира, как «плоть», т. е. через свое одушевленное тело, соединяет в себе весь мир, который в этом смысле есть его человечество. Человек состоит из нетварного Божественного духа, ипостасируемого тварным **я**, и тварной души и тела, — душевно-телесного существа. Это его человечество, в космическом своем бытии,

имеет образ тварной Софии, следовательно, и сам он содержит тварную Софию, которая в нем ипостасируется, он есть тем самым мировая софийная ипостась.

Разумеется, греховное состояние затмевает в сознании человека его божественную родину, а вместе лишает его полноты софийного бытия, ввергая в плен стихиям мира, который предстает перед ним не как София, а лишь *natura* (природа. — *Ред.*) (имеющая стать собою, родить себя самое), или же стихийно хаотическая Ахамот. Но это затемненное состояние человека не есть для него истинное, сообразное его собственному естеству. Человек нуждается в восстановлении, которое есть для него и спасение от греха. Он хочет стать сыном Божиим и войти в славу творения, к чему он предназначен. Из природного человека он призван сделаться богочеловеком, перерасти самого себя в истинном Богочеловеке, — таков его внутренний постулат. Человек носит в себе грядущего Христа, и прежде Его пришествия он сам не в силах стать самим собою, т. е. истинным человеком, осуществить в себе то новое, духовное рождение, которое есть не от плоти и крови, но от Бога.

Но не только человек есть богочеловек в своем предназначении, но и Логос есть предвечный Богочеловек, как Первообраз тварного человека. Логос есть демиургическая ипостась, лик которой запечатлен в Божественном мире, как в Божественной Софии, самооткровением Божества через Логос. Ипостась Логоса *непосредственно* связана с Софией. Он в этом смысле *есть* София как самооткровение Божества, ее непосредственная ипостась (хотя и не единственная). Логос есть София в том смысле, что он *имеет* Софию как Свое собственное содержание и жизнь, ибо София в Божестве не есть лишь совокупность идеальных, безжизненных образов, но организм живых умных существностей, которые в себе являют жизнь Божества. София есть и небесное человечество, как первообраз тварного, и, как предвечно ипостасируемая в Логосе, она есть Его предвечное Богочеловечество.

Если мы сопоставим этот ряд положений о небесном Богочеловеке и земном, тварном, то для нас становится понятным и естественным основное учение антропологии ап. Павла не об одном, но о двух Адамах,

не об одном, но о двух человеках: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба... И как мы носили образ перстного, так будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 47. 49). И этому же соответствует антропологический смысл сказанного Господом Никодиму: «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 3). И это двойство образов Богочеловека, Человека Небесного и тварного, закрепляется в едином образе Человека, в Себе соединяющем и небесное, и тварное человечество: «Человек Иисус» (Рим. 5, 15).

Поэтому ипостась Логоса, Небесного Богочеловека, могла сама соделаться ипостасью тварного человека и его соделать истинным Богочеловеком, осуществить изначальное его Богочеловечество. Ипостась Логоса извечно человечна, и потому она могла сделаться ипостасью и для тварного человечества, возвышая, но не упраздняя его. Логос для человеческой природы Христовой, можно сказать, просто и естественно заместил Собой тварную ипостась. Но это оказалось возможно потому, что и сама эта тварная ипостась была *сверхприродна*, представляя собой Божественное начало в человеке. Нетварно-тварная, Божественно-человеческая ипостась Адама во Христе была здесь замещена Божеской ипостасью Логоса. Конечно, это имеет совершенно неизмеримое значение, что вместо тварной, хотя и Божественного происхождения ипостаси человеческая природа принимает ипостась самого Логоса. Но это не нарушает общего строения человека, в котором две составные части: душевно-телесная его природа, сотворенная из ничего и поэтому в полном смысле тварная, и ипостасный дух Божественного происхождения, который сотворен Богом не из ничего, но получил жизнь от собственной жизни Божией. Человеческая природа соединяется с ипостасным духом, причем ипостасные духи, исходящие от Бога, различны и множественны, хотя и связаны между собой в многоединстве человечества. В число этих ипостасных духов включает Себя и Логос, Который и заместил в человечестве Христовом личную человеческую ипостась. И человеческая природа во Христе могла принять эту замену и понести в себе Божественную Личность в качестве собственного лица.

Поэтому и исповедуем Христа как *совершенно* человека, в котором сохраняется полностью человеческий состав, ибо вселение Логоса в человека имеет достаточное онтологическое основание. То, что в человеке есть его человеческий, от Бога исшедший дух, то во Христе есть предвечный Логос, Божественный Дух, вторая ипостась Пресв. Троицы. Новый Адам Христос, который в своем человеческом естестве ипостасируется Логосом, есть совершенный человек, формально, по своему составу, не отличающийся от всякого человека, и все отличие Его — в той особенной ипостаси, которая Ему присуща. Логос приемлет душевно-телесное естество человека, *σάρξ*, сохраняя Свое Божество, которое присуще Ему в неразрывном соединении с Его ипостасью. Вследствие же того, что Логос, приемля «плоть», т. е. человеческое естество, остается в качестве Божественной ипостаси в нераздельности со Своей Божественной природой, Христос является единоипостасным, но двуприродным. Аналогию с этой двуприродностью и в тварном человеке можно видеть в том, что и человек, будучи тварной ипостасью, ипостасирующей человеческую природу, по Божественному естеству своей хотя и тварной ипостаси, обращен к Богу и может быть причастен к благодати жизни Божественного естества. Эта возможность богопричастия, которая во Христе является действительностью, есть и в человеке *формальная потенция* двуприродности, или Богочеловечества. Поэтому во Христе и с этой стороны не делается насилия над человеческим естеством, не вводится в жизнь его для *него* невместимого, но в Новом Адаме исполняется истинный образ ветхого Адама, его предначертание. Ибо человек есть уже готовая форма для истинного Богочеловечества, которого осуществить сам он не в силах, но для которого создан и призван. Боговоплощение не есть катастрофа для человеческого естества или насиливание над ним, но, наоборот, его исполнение. Поэтому Христос, будучи совершенным Богом, есть и истинный человек.

Здесь нужно устранить одно вековое недоразумение. Не является ли развиваемое нами учение аполлинарианством, — от какого призрака одинаково отрицаются как древние, так и современные богословы, от

св. Кирилла до современных кенотиков? Однако это опасение непомерно преувеличено, как потому, что развиваемое учение в исходных мотивах и выводах существенно отличается от аполлинарианства (и именно в том, что в нем отвергнуто Церковью как ересь), так и потому, что *известное* сродство с аполлинарианством отнюдь не является христологическим дефектом. Как мы старались показать, никто из церковных писателей не сравнится с Аполлинарием в остроте понимания христологической проблемы, и никто *богословски* так не приближался к Халкидонскому определению, его предвосхищая, как тот же Аполлинарий, который остался непонят в свое время, да и сам ложно понимал свои же собственные построения. Аполлинарий хотел устранить *совершенного человека* в Богочеловеке и, полагая начало *пνεύμα* (дух. — *Ред.*) Божественного Духа в Богочеловеке вместо человеческого духа, он упразднил в нем целостность человека, оставляя из него только собственно «плоть», т. е. воодушевленное, конечно, не бездушное, как все приписывали Аполлинарию, тело. Эта «плоть» должна была являться послушным орудием Божественного Духа, но человека с его ипостасной самобытностью и свободой здесь уже не оставалось, он был низведен до «плоти». Так понимал себя в этом пункте сам Аполлинарий, как и его противники, но действительное содержание его учения (и особенно в его проблематике) было совершенно иное. Чтобы сделать это очевидным, спросим себя: что именно противопоставляли учению Аполлинария его противники, и как сами они понимали православное учение о Богочеловеке? Упрекая его в умалении полноты человеческого естества в Богочеловеке, через замену человеческого духа Божественным Логосом, они сами утверждали, что человек во всей полноте присутствует в Богочеловеке, т. е. с телом и душой, причем под душой разумели, конечно, не только душу в собственном смысле, как жизненное начало *ψυχή* (душа. — *Ред.*), но и дух. Таким образом, Аполлинарию противопоставлялось, в качестве православного, учение о том, что во Христе присутствует *полный* человек из тела и души (или, как точнее надо выразить эту мысль, тела, души и духа), а *сверх того*, еще ипостасный Логос с Божественной природой. Мнимое православие таким образом понятого анти-аполлина-

рианства представляет собой чистейшее «несторианство», потому что оно утверждает во Христе две души (или духа), и, следовательно, две ипостаси с двумя природами. Как следует при таком соотношении понимать их взаимоотношение и соединение, и, в частности, как можно с этим соединять «во-ипостасирование», т. е. принятие человеческой безипостасной плоти в ипостась Логоса, остается совершенно необъяснимым. Догматическое осуждение *ложных* мнений Аполлинария (притом спешное, нерасчлененное и недовыясненное) наложило преждевременное табу на его богословие. Последнее более, чем боровшиеся с ним учения, соответствует Халкидонскому догмату, который утверждает единство ипостаси при двойстве природ, причем природа человеческая определяется на IV, V, VI [Вселенских] соборах именно как *воодушевленная плоть*, т. е. согласно Аполлинарию. И не нужно умалять действительной силы этого определения тем, что Аполлинарий будто бы имел в виду лишь низшую животную душу. Какую же душу разумеет соборное определение об *ψυχή νοερά* (разумная душа. — *Ред.*) (что есть, между прочим, буквальное выражение самого Аполлинария, которое он и сам всегда применял в изложении своей доктрины Боговоплощения), это никогда не было разъяснено, и, конечно, всего менее есть оснований впадать в него смысл несторианский, т. е. вместе с душой принимать и особый ипостасный дух для человеческого естества. Соборное определение, которое не занимает никакой определенной позиции по отношению к дихо- или трихотомии, конечно, разумеет то же, что разумел и Аполлинарий, т. е. не дух ипостасный, ибо единая и единственная ипостась здесь есть Логос, но душу, оживляющую тело. И, конечно, нет никакой необходимости и даже никакого основания понимать эту душу только как низшее животное начало. Вообще «душа» в Библии употребляется как в отношении к животным всякого вида (*Быт.* 1, 20, 24), так и в отношении к человеку (*Быт.* 2, 7), причем мало в Библии выражений более многообразных, изобилующих оттенками смысла, нежели «душа». Основное различие состоит в том, что иногда душа употребляется в смысле жизненного, живого начала во всяком живом существе, в том числе и человеке, в других случаях употребляется для обозначе-

ния *духа* в человеке и, конечно, в Богочеловеке, а в иных случаях она от духа отличается и прямо ему противопоставляется (1 Фесс. 5, 23; 1 Петр. 1, 22). Но понимать душу как синоним духа в тексте соборных определений совершенно невозможно уже потому, что дух — ипостасен, ибо не может быть духа без- или вне-ипостасного, а между тем единая ипостась Богочеловека есть Логос, и человеческое естество во Христе не имеет особой ипостаси. Душа в человеке есть полнота его природной, космической жизни, включающей в себя и высшие способности человека как природного существа, причем и сами души человеческие различаются по их индивидуальному строю. В строении человека душе принадлежит посредство между телом и духом, ей свойственно быть органом духа в теле и во всем природном мире, причем одни души могут нарочито для этого раскрываться, другие, напротив, этому противодействовать (и о таком именно случае говорит апостол: «это мудрость земная, душевная», см.: Иак. 3, 15; «это люди душевные, не имеющие духа», см.: Иуд. 19; «душевный человек не принимает Духа Божия», см.: 1 Кор. 2, 4). Такая «душевная» душа в человеке есть животная, она сближает его с животным миром, но, вместе с тем, она призвана возвышать его над ним. Она способна к принятию духа, ибо и создана для одуховления. И в *этом* смысле понятно, что душа и дух употребляются нередко как синонимические выражения: дух человека живет в душе, действует в нем через душу. Тем не менее, остается между духом и душой коренное различие, как между сверхприродным, нетварным, и природным, тварным, началами. И когда говорится о Христе, что Он воспринял от Матери Своей воодушевленную плоть, то, конечно, разумеется, что Он воспринял от Нее все *тварное* человеческое естество. Душа, живущая в теле, или одушевленная телесность, и есть *природное человечество*. Однако она, как еще не духовное, неипостасированное и неипостасное начало, нуждается в ипостаси и ипостасировании, которые и даются человеку его духом. Но дух в человеке, хотя и человек в смысле предназначенности к воплощению (в отличие от ангельского), есть в нем начало *сверхприродное*, даже *сверхтварное*, которое приходит свыше и вселяется в человека. Это-то сверхприродное начало ипостасного духа

во Христе был Логос, Который воспринял от человека природное естество — *σάρξ*, плоть, и, таким образом, Христос был «совершенный» человек, как и учит об этом Церковь.

Итак, *совершенство* человеческой природы во Христе определяется отнюдь не тем, что во Христе существовала конкретная человеческая личность, Иисус, к которой присоединился еще, сверх того, ипостасный Логос (что есть несторианство) или Его сила (учение Павла Самосатского,¹ ебионитов, социниан и современных рационалистов), так что существо Богочеловека отличалось бы от простого человека большей сложностью и большим количеством элементов. Богочеловек отличался от всякого индивидуального человека тем, что в Нем из трех элементов: ипостасный *Дух, душа, плоть*, в качестве первого элемента была не тварная ипостась, хотя и Божественного происхождения, но ипостась самого Логоса. Но формально триединство: *Логос, душа, плоть* есть *частный случай* общего человеческого триединства: *дух, душа, плоть*. Но Логос, в силу нераздельности Своей с Божеством, несет с Собой Свою Божественную природу, и *этим*, действительно, Богочеловек Христос отличается большей сложностью от человека. Эта сложность именно и состоит в двойстве природ во Христе. Его ипостасный Божественный Дух, Логос, Который ипостасирует человеческую природу и сообщает ей полноту человеческой жизни, имеет в Себе еще и собственную, Божественную жизнь, «нераздельно и неслиянно, неизменно и непревратно». Это и есть формула Халкидонского собора.

Основание Боговоплощения нужно искать не только в отношении ипостасных начал в Логосе и человеке, но и в отношении Божеской и

¹ Сущность учения Павла Самосатского определяется, во-первых, его унитаризмом в триадологии, во-вторых, его абстрактной софиологией, по которой София есть лишь сила или способность, или «свойство» единого Божества; в-третьих, его христорогией: он отрицает ипостасное воплощение Логоса, а только Софии, которая, однако, также понимается не как Божественная природа, но лишь как Божественная сила или благодатный дар. Здесь сказывается еще и отсутствие учения о Св. Духе, Который поэтому сливается с Софией.

человеческой природ. Ясно, что Логос не мог бы сделаться человеческой ипостасью, ипостасировать человеческую природу, если бы Он не был нам в некотором смысле со-человечен, если бы предвечный образ человечества не был запечатлен в Его собственной жизни. И, наоборот, человеческое естество не могло бы понести в себе ипостась Логоса, ипостасироваться в Нем, если бы само оно не было Им запечатлено, не таило в себе Его собственный образ. В этом онтологически раскрывается соотношение Божеского и человеческого: *humana natura saepe divini* (человеческая природа восприняла Божественную. — *Ред.*). Поэтому мир для Логоса был Своим (ἴδιος), и, когда пришел Он в мир, «в свое (τὰ ἴδια) пришел» (хотя «свои и не приняли Его» (*Ин.* 1, 11)). Это-то свойство мира и в нем человеческой природы для Логоса и составляет природное основание Боговоплощения: не только со-ипостасность человека ипостасному Богу, но и его с Ним со-природность (хотя и не единоприродность), что и засвидетельствовано в принятии Логосом плоти: «Слово стало плотию, и вселилось среди нас» (*Ин.* 1, 14).

Остается последний вопрос. Ипостась Богочеловека есть Логос, второе Лицо Св. Троицы, в Себе несущий и Свою Божественную природу. Из общего учения о Св. Троице мы знаем, что Бог есть триипостасная ипостась. Божественный Субъект в Себе имеет три ипостасных центра, которые в Нем сосуществуют, не нарушая, но раскрывая самобытность ипостасного Субъекта и Его единственность. Все эти три центра во Св. Троице равнореальны и, так сказать, равносубъектны, каждый из них есть раздельное равнобожественное Я, и однако все три они суть единое Божественное Я в Его абсолютности, — Троица единосущная и нераздельная. Насколько мы рассуждаем о жизни Св. Троицы в Себе («имманентной», как принято выражаться в западном богословии), затруднений в отношении единства Божественного Субъекта и тройственности ипостасных центров не возникает. Между ними удерживается равновесие, так что единство существует в единении трех, и три отождествляются в одном. Троиединство есть особое, абсолютное отношение, существующее во Св. Троице, ее священное число, триединица, одновременно 3 и 1, число, не существующее в человеческой арифметике, которая основыв-

вается на рассудочном различении отдельных, так или иначе подобных, вещей и их рядоположении и сопологании, т. е. счете. В этом смысле Божественное Тричислие даже и не есть число, но сверхчисло, получаемое не от рассудочной операции счета, но от разумного постижения абсолютного отношения, каковым является Св. Троица, и которое вовсе не укладывается в арифметические определения.

Однако не так просто обстоит дело при определении отношения Св. Троицы к миру (так наз. Троицы «икономической», в отличие от «имманентной»), которое по-своему дифференцирует Св. Троицу и вносит в Нее новое, если не разделение, то различие. Мы знаем, что в соответствии личным свойствам отдельных ипостасей и их взаимоотношениям определяется и характер участия каждой из ипостасей в творении и жизни мира: Отец есть Творец, Сын есть Образ творения, Дух Св. есть Жизнь творения, жизни Податель. Творение, как становящееся, существует во времени, и тем самым, как мы уже видели, оно и бытие Божие вовлекает во время и, в частности, дифференцирует действие разных ипостасей не только по их ипостасному характеру, но и в определенной последовательности. Пресвятая Троица с Ее предвечным τῷζις (порядок ипостасей) существует сверхвременно, и τῷζις в этом смысле есть лишь определенное, конкретное соотношение между Отцом, Сыном и Св. Духом. Творение же, вовлекая бытие Божие во временность, по-своему определяет τῷζις, дифференцируя взаимоотношение ипостасей и во временную последовательность. В отношении Бога к миру существуют единые, совокупные акты всей Св. Троицы, определяющиеся конкретным ипостасным действием всех трех ипостасей: таково, например, сотворение мира и человека Отцом чрез Сына в Духе Св. Но не таково уже промышление Бога над миром, которое Бог осуществляет не только троично, но и в раздельно-ипостасных актах, действием отдельных ипостасей. В частности, Логос есть ипостась, действующая и открывающаяся в Ветхом Завете как Бог. Он в начале приходит в рай для беседы с первозданной четой и произносит приговор над падшими прародителями, и Он же на протяжении всего Ветхого Завета открывается человеку как Иегова, Адонаи, Саваоф и пр., является ему в различных теофаниях и

доксофаниях, кроме случаев богоявлений, особо запечатленных образом троичности: *Быт.* 18, *Исх.* 6, *Дан.* 7. Равным образом и Дух Св. действует и открывается в Ветхом Завете как Податель благодатных даров для разных служений (царское, старейшинское, первосвященническое, пророческое, военнначальническое, зодческое и художественное, и т. д.). Таким образом, Троица «имманентная» в Своем отношении к миру получает лик Троицы «икономической». Каково же онтологическое отношение между обеими, и как нужно это различие понимать? Этот вопрос в столь общей форме обычно не ставится ни в космологии, ни в христологии, кроме лишь особых частных случаев. Разумеется, здесь, прежде всего, надо считать догматически исключенным какое-либо изменение во Св. Троице, вызываемое различием и, так сказать, переходом от Троицы имманентной к икономической. Пресвятая Троица едина и самотождественна, и различие это возникает из жизни твари и ее отношения к Божеству, именно, к тому образу, в котором она вмещает откровение Божества. Тварь дробит и множит это единое откровение, а отсюда проистекает и различие образа участия в ее жизни отдельных ипостасей. Однако именно вечность есть подлинное основание для откровения во времени. Необходимо постулировать прямую связь между Троицей имманентной и действиями и откровениями отдельных ипостасей в Троице икономической. Каждая ипостась, как конкретно окачествованный субъект, действует соответственно своим имманентным ипостасным свойствам. Мы не двоим здесь Св. Троицу, но различаем то, что Ей самой угодно было в Себе различить и постольку раздвоить: жизнь в Себе и жизнь в творении и с творением, — Бог как Абсолютное, и как Творец. Онтологически для самой Св. Троицы этим различием или раздвоением не вносится чего-либо нового, ибо временность в своем положительном содержании адекватна вечности и с нею, в конце концов, сливается. В Боге тождественны «Альфа и Омега», Первый и Последний, начало и конец. Но, глядя из мира, для мира мы воспринимаем откровение Божества как во времени для нас открывающуюся и во всякой точке своей *новую* реальность, которая находится в становлении, совершается и еще не совершилась. Иными словами, с точки зре-

ния мира в самой Св. Троице «икономической» отражается мировой процесс с его свершениями. Вечность тождественна временности, неподвижность — становлению, Троица икономическая — Троице имманентной.

Это общее отношение Бога к миру в Троице икономической сопровождается особым выделением из Ее единства отдельных ипостасей, проявляющих Свое ипостасное воздействие на мир. Сами ипостаси в бытии своем пребывают неизменно в лоне вечного взаимоотношения троичной внутри-ипостасной любви, но в *действии*, в мире, они различаются и как бы взаимно обособляются, ибо действия эти, различные в силу ипостасных свойств, проявляются и дифференцируются для мира в его мировом времени, входят в историю мира. Здесь нет, конечно, ни следа троебожия, но есть, несомненно, не только триединое, но и тройственное, раздельно-ипостасное откровение Бога миру. Божественные ипостаси *действительно*, в отношении к миру, не только соединяются в *мы* («сотворим человека по образу Нашему»), но и как бы разделяются, так что того, что совершает Отец, не совершает ни Сын, ни Дух Св., и *каждая* ипостась имеет свой особый образ действия в мире. Поэтому икономическая Троица есть не только «раздельно-личная», но и раздельно-действенная.

На основании этих общих соображений разрешается и частный вопрос христологии: каким образом могла воплотиться *одна* ипостась Св. Троицы и тем как бы выделиться из Ее триединства? Не вводится ли этим в скрытом образе действительная раздельность ипостасей, тритеизм, многобожие? А если нет, то каким образом возможно воплощение одной лишь ипостаси без того, чтобы с нею не совоплощались и другие две, с которыми она в нераздельном единении находится? А отсюда возникают еще и дальнейшие вопросы: как же протекает тройственная Божественная жизнь в то время, когда одна из ипостасей отсутствует на небесах (в «сошествии с небес»), но воплощается на земле? Как возможно ее участие в единой и единосущной жизни Св. Троицы после того, как она вышла из Ее единства? И еще далее: как возможно Вознесение на небеса второй Ипостаси, несущей человеческую плоть, в отличие от других ипостасей? И т. д., и т. п.

Все эти вопросы разрешаются из общего принципа взаимоотношения Бога к миру. Бог открывается миру в качестве Творца и Промыслителя, с одной стороны, как единосущный и нераздельный, проявляющий Свои «свойства» в мире, а с другой — как три божественные ипостаси, причем каждая из ипостасей открывается и действует в мире по-своему. Боговоплощение есть особый образ отношения к миру и действия в нем, свойственный именно второй Ипостаси. На путях Его общего отношения к миру лежит Боговоплощение, причем это воплощение именно второй Ипостаси имеет свое основание в предвечном сыновстве Слова. Боговоплощения нельзя понимать в том смысле, что оно, будучи решено в Божественном совете, могло явиться делом какой-либо другой ипостаси, кроме Второй, потому что оно вытекает для Нее именно из личного свойства, сыновства, как в отношении к миру, так и в отношении к Богу. На мире запечатлен лик Логоса, Который в полноту времен и сходит с небес в мир, чтобы вочеловечиться в нем.¹

Однако нераздельность Св. Троицы в деле Боговоплощения проявляется в том, что оно совершается при участии всей Св. Троицы, и каждого из Ее лиц, соответственно Его личному свойству: Отец *посылает*, и не только Сына, но и Св. Духа, сходящего в мир на Деву Марию, на Иисуса, на апостолов; Сын воплощается, и Дух Св. совершает дело воплощения. Это не умаляет личного боговоплощения Логоса, но Его дело на земле не может быть ни в какой степени отделено от жизни всей Св. Троицы. Христианство есть религия Христа, воплощенного Бога, второго Лица Св. Троицы, но именно в силу этого оно есть и вера во Св. Троицу, единосущную и нераздельную.

¹ Неслучайно, что в прологе Евангелия от Иоанна оба благовестия о Логосе, как мирозидательной ипостаси и воплощающейся, поставлены рядом: *Ин.* 1, 3 и 14.

4. Две природы во Христе: София Божественная и София тварная

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. 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 выводила уже за пределы христианства, как у ебионитов древних и современных. В то же время это соединение не терпит для себя и умаления, которое имеет место во всяком «несториянстве» (или адопцианстве), 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.¹ Таково в стилизованном образе «аполлиарианство».

Догматические усилия эпохи Вселенских соборов и были направлены к сохранению равновесия в соотношении обеих природ с устра-

¹ Свообразную разновидность этого учения в новейшем богословии мы имеем у Дорнера, которые 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.

нением уклонов в сторону какой-либо одной из них или же их разделения. Божественная мудрость, руководившая этими усилиями, удержала равновесие неразрушенным, и именно оно, начало равновесия двух природ в их своеобразии и самобытности, было провозглашено в качестве основного догматического определения на Халкидонском 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 вразумительный 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 *положительного* определения вылущить из этих противоположных отрицаний логически невозможно, а догматически затруднительно. Однако эти противоположно направленные отрицания¹ 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* в определении. В самом деле, «неразрывно и неслиянно»

¹ ἄτρέπτως (неизменный. — *Ред.*) относят иногда к ипостаси Логоса (как, напр., Дорнер в полемике с кенотиками, якобы внесившими изменение в Божественную ипостась). На самом деле все четыре отрицательные определения явным образом относятся к природам и их взаимоотношению.

но» одинаково устраняет как *полную* раздельность, так и *полную* слиянность. Однако они еще оставляют место различию, 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 различия 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 не взирая 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 Вселенского собора о двух волях и энергиях, откуда следует, что самый вопрос отнюдь не является 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 заповеднике апофатического (отрицательного) богосло-

вия поэтому не имеет для себя основания. В догмате Боговоплощения мы, действительно, останавливаемся перед тем, что недоступно для тварного постижения, но это допустимо лишь после того, как постигнуто все для него доступное. Итак, перед нами стоит догматический вопрос о *положительном* соотношении двух природ во Христе. Христос воспринял человеческую природу не произволом абстрактного всемогущества, которое не считается с природой вещей, но в согласии с последней, 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 плотию», 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 Собой человеческую природу, но соединялся с ней и природно, принося с Собой 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, непревратности и неизменности, одним словом, в их *самобытности*, но надо с той же силой 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 единой 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 этому жизненному отождествлению. В обеих природах, Божеской и человеческой, нетварной и тварной, должно быть нечто посредствующее или общее, что и может быть выведено за скобки, явлено 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. Таким образом, 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 Отчей это Все к *тварному* бытию, — «вся тем быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть», 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 со своим Первообразом, достигнуть полноты своего ософияния или обожения. Отсюда становится понятно, что Логос мог принять человеческое естество без онтологического противоречия со 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, через Боговоплощение вступает в процесс ее тварного становления и тем самым умаляется 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 вовне Самого Себя, во 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 внутрь Своей собственной жизни приемлет тварное становление и Сам становится его *Субъектом*, сохраняя при этом всю изначальную 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 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 постольку 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*, начинающееся еще в Церкви воинствующей, дает человеку опыт этой собственной своей двуприродности, совмещения Божественной вечно-

сти 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 истиной, 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. Общій 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 нумен 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-х 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 не-

тварная, 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* (третье в сравнении. — *Ред.*), в котором отождествляется образ и Первообраз. Однако мы знаем, что софийность человеческой природы, нерушимая онтологически, была нарушена в своем бытии силой первородного греха, и мир, будучи софиен в основании, сделался а-софиен, частью же анти-софиен в образе своего бытия. Поэтому может ли «падшая София», какой является человеческая природа во грехе, быть принята в ипостась Логоса? Достойна ли она соединиться с Божественной природой в ее софийной полноте и чистоте? Не потеряла ли она своего достоинства и с ним связанных возможностей?

Подготовка человеческого рода к приятию Боговоплощения совершалась в ветхозаветной Церкви промыслительным водительством Божиим. Оно завершилось в явлении Новой Евы, Пречистой Девы Марии, в которой было обессилено действие первородного греха. Пречистая явилась достойна стать приятелищем Св. Духа и Матерью Господа. Надлежит этот факт понять и с точки зрения софиологического учения о двух природах во Христе. Дева Мария потому явилась соответственным и достойным орудием Боговоплощения, что в Ней осуществилось предельное ософиение человеческой природы, которое и завершилось в Пресв. Богородице через сошествие на Нее Св. Духа в Боговоплощении и в Пятидесятницу, а затем, по кончине Ее, через Ее воскресение и на небеса вознесение. Чрез то Она стала превыше Адама и Евы в их состоянии до грехопадения, ибо Она преодолела искушение непослушания, которого не преодолели они: «се раба Господня». Как Матерь Господа, Она до конца явила в себе образ тварной Софии. Она именно и есть та человеческая природа, которая была достойна соединиться с

Божественной природой Логоса через принятие Его ипостаси. В этом смысле Она есть воистину Богородица. Христос мог приять человеческую природу не иначе, как через рождение. Но человеческая природа не существует вне-ипостасно. Посему и Новый Адам мог прийти в мир не иначе, как через Новую Еву. Непонятная слепота и нечувствие, свойственные протестантизму в отношении к Пресв. Богородице, мешают ему видеть это личное соучастие Девы Марии в Боговоплощении. Он видит здесь лишь природный акт рождения, не имеющий пребывающего значения и навсегда длящихся последствий как для Матери, так и для Рожденного от Нее. Он не понимает, что в христологию необходимо должна быть включена и мариология, как неотъемлемая ее часть, ибо Христос, как Сын Человеческий, есть Сын Марии. Мария же есть Его ипостасное человечество, та «вторая» природа, которую Он воспринял при воплощении. Воплощение есть в этом смысле не только двуприродное соединение в одной ипостаси, но и двуипостасное соединение в одной природе. Свою человеческую природу Христос не принес с неба и не создал заново из земли, но взял от «пречистой плоти и крови Девы Марии». И это «взятие» не есть внешнее, механическое позаимствование или насилие Божественного всемогущества, но взаимно-ипостасный акт: Логос потому только и мог *взять* плоть от Девы Марии, что Она ее *дала*, сама восхотев стать тварной Софией, софийной Матерью Христа человечества, которому должна быть присуща вся полнота софийности. Недостающее для этого даже и в человечестве Девы Марии, ибо и Она имела в Себе тяжесть первородного греха, восполнено было Духом Св., сошедшим на Нее при Благовещении. Это схождение Св. Духа, с одной стороны, обуславливалось Ее духовной открытостью Ему и, если можно так сказать, софийной зрелостью, с другой — оно довершало эту Ее софийность, так что онтологический постулат становился действительностью.

Боговоплощение, если брать его во всей широте и силе этого события, не может быть приурочено к одному лишь рождению Христа, воплотившегося Логоса, но оно необходимо включает в себя — уже не воплощение, — но схождение Св. Духа на Деву Марию. Христос вочеловечив

шийся и Мария, ипостасное Его человечество, осененная Духом Св. Дева Богородица, лишь в своем двуединстве дают полный образ воплощения. Человеческая природа, воспринятая Логосом, существует не только в Нем, как в Нем лишь одним существует Его Божеская природа, но и *вне* Его, как ипостасное человечество Марии. С этим *ипостасным* человечеством как-то должна слиться или отождествиться Его человеческая природа, — иначе это не будет наше, подлинное человечество. София тварная, как человеческая природа Христа, имеет ипостасироваться не только в Логосе, возводимая к участию в жизни Божественной, но ипостасирована и в свою собственную и, следовательно, тварную ипостась. Поэтому двум природам в единой ипостаси Христа соответствуют две ипостаси, ипостасирующих человеческую природу Его, т. е. наряду с ипостасью Логоса и собственная, тварная, ипостась тварной Софии, именно Дева Мария. Поэтому сущая Богородица участвует в Боговоплощении не только Своей плотью, что было бы актом природным, инстинктивным, не свободным и не творческим, можно даже сказать — слепым (фактически именно таково и есть отношение к этому акту в протестантизме), но и Своей ипостасью, духовно, сознательно, вдохновенно, жертвенно. Это было новое рождение от Жены, которое, будучи в качестве бессеменного зачатия свободно от плоти мужа, соответствовало изначальной, богоустановленной норме духовного зачатия и рождения для девственных супругов Адама и Евы до грехопадения. Софийное человечество в лице Девы Марии дало человеческую природу Логосу, и это рождение было личное, духовно-телесное Ее дело, для которого дана была сила Духом Св., предвечно почивающим на Логосе, а в Его временном рождении осенившем Богоматерь и Его в Себе, вместе с Собой, принесшим. Богорождение есть поэтому духовная встреча с Логосом ипостасной тварной Софии, которая тем является себя как Душа мира, Царица всей твари, небес и земли. Это достоинство не является только *наградой*, данной за Ее заслуги, оно есть выявление того, что имманентно содержится в осененном Духом бессеменном зачатии Сына. Пусть вся сила совершившегося не сразу стала ясна и для самой Девы Марии, ибо, как тварная София, и Она была подвержена

временности и становлению, но в прославлении Пресв. Богородицы обнаружилось то, что уже содержалось в Богорождении. Как *давшая* Логосу человеческое естество, Дева Мария есть Его Пречистая Матерь, благословенная Богородица. Как *приявшая* Его в совершенное единство жизни в самоотвергающейся любви «рабы Господней», Она есть Невеста Логоса или Жена Его, Себя уготовавшая к браку (*Откр.* 19, 7; 21, 9). Как носительница тварного человеческого естества в его неповрежденности, восстановленной Духом Св., Она есть личное олицетворение Церкви, и Она же есть Царица Небесная, которая уже не может оставаться на земле, после того как вознесся на небо Ее Сын, и сама Она Им тоже туда возносится.¹

Таким образом, — и это самое важное, — воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, но в двух: во Христе и Деве Марии, почему икона Богородицы с Младенцем и есть истинная икона Боговоплощения (а потому и Богочеловечества). Это двойство соответствует не только двойству природ во Христе в их единении, но и двойству ипостасей этих природ в их раздельности, причем человеческая природа, будучи во-ипостасирована в Логосе, должна свою полноту и самобытность иметь предварительно осуществленной в собственной ипостаси, в Деве Марии. Таким образом, Христос имеет Свое человечество двояко: в Себе, включенное в Свою собственную ипостась, и вне Себя, ипостасированное в женскую ипостась Марии (ибо человечность Его не только есть плоть в смысле физическом, но во всей полноте своего духовно-душевно-телесного бытия, *живое* человечество). С этим связано и откровение об участии в Боговоплощении не только второй Ипостаси, воплощающейся, но и Третьей, воплощающей: образ Логоса есть Младенец мужского пола, возрастающий в образ Мужа совершенна; образ Духоносицы — Дева-Матерь, которая носит в Себе Рожденное от Нее. Эта сторона догмата не была высказана *прямо* в Халкидонском определении, которое отнюдь и не притязало на *исчерпывающую* полноту, но она уже

¹ См. обо всем этом в «Купине Неопалимой»: Прославление Пресв. Богородицы.

предсодержится в прославлении «Богородицы» на III Вселенском соборе, как и во всем церковном почитании Богоматери, которое до конца догматически до сих пор еще не было вскрыто и осознано.

Христос, как воплотившийся Логос, имеющий Божественную природу — Софию, и Сам открывающий ее идеальное содержание, в Своем земном воплощении являет ипостасный образ Небесной Софии. И в этом смысле Он именуется апостолом как «Божия сила и Божия Премудрость» (1 Кор. 1, 24). Но именно как ипостасная София, Он соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество, и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве: как ипостась Софии Небесной и Софии тварной. Но тварная София, которую Он ипостасирует в человечестве Своем, в самобытности своей также ипостасирована, и эта тварная ипостась тварной Софии есть Дева Мария. Поэтому нет ни малейшего противоречия одновременно именовать Софией, хотя и в разном смысле, и Христа, и Богоматерь. Но в Богоматери, как Духоносице, мы чтим также и ипостасное откровение (хотя и не воплощение) Духа Св. Потому исповедуя, что Богоматерь есть тварная София, мы свидетельствуем тем самым, что и Дух Св. есть ипостасная Премудрость Божия, наряду с Сыном, хотя иначе, нежели Он.

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* (всякое определение есть отрицание. — *Ред.*), 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 дру-

гих 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 Всечеловек, и Личность Его содержала в себе все человеческие образы, была Вселичностью. 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 принимающий к нему человек усмотрит самого себя таким, каким он должен быть, каким его хочет [видеть] 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, перед 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 индивиду-

альности в отрицательном, ограничительном смысле слова, как плод распавшегося всеединства, ставшего дурной множественностью эгоцентризма. Наше падшее человечество ведаёт 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 — кинитами. 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», «кто хочет за Мною идти, да отвержется себя», — 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 метаэмпирический факт осуществляется для нас и в эмпирической действительности, и этот постулат есть не что 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 (ὁμοίωμα) человеческого» (Флп. 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., вдохновившем Пресв. Деву к духовному зачатию. Последнее же состояло в том, что в Рождающей воспламенилась самоотвергающаяся любовь к Рожденному. Вследствие этой любви к Сыну получилась полная общность жизни, — даже и телесной, т. е. бессеменное зачатие. Однако необходимо было к тому положительное условие: собственная 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 потому от всех человеков *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 эта 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 нечувствию к Богоматери, совершенно не может понять, *как* Христос мог воспринять целостное чело-

вечество. Это остается отнести на долю чудесного насилия над человеческой природой, *Deus ex machina*, но подобное допущение неизбежно ведет к докетизму: 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 Пресв. 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.¹ 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 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 их соединения есть их *софийность*: София Божественная соединяется с Софией тварной, Вечная — с становящейся, Первообраз — с образом.

Таково «да», подразумевающееся в четырех «не» халкидонского догмата.

¹ Она называется иногда даже *co-redemptrix* (соискупительница. — *Ред.*), выражение неточное и двусмысленное, однако оно может содержать тот смысл, что Пресв. Богородице принадлежит прямое и положительное участие в Боговоплощении, как восприятии целого Адама.

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, 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 обеих (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 обеих 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 разным областям бытия: Божественного и тварного.

Как могут они совмещаться, единодействовать и взаимодействовать друг другу? Как огонь Божества облекает, но не пополяет 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 самым 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 оттенков 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 под-

линным, а не мнимым, докетическим, человечеством. 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, например, с вопросом о невѣдении Христа или о Его человеческом развитии: св. Кирилл принужден был признать, что и то, и другое было лишь способами манифестации Божества, Им допускаемыми через посредство человеческой природы, но не подлинными фактами в жизни Христа, и тем самым общий итог заключения приводился к докетическому *как бы*.¹ Отсюда неизбежный уклон кирилловского богословия к монофизитству, от которого сам он всячески воздерживался, но который обозначился после него в евтихианизме,² растворяющем человечество в Божестве и понимающем соотношение обеих 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 нестоирианство.

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

¹ Эта черта богословия св. Кирилла с полной убедительностью показана у Bruce. The homiliation of Christ. Lecture II (ср. также Appendix A, 366–373). Ср.: Gore Ch. Dissertations on subjects connected with the incarnation. 1895 (The consciousness of our Lord in his horal life).

² Bruce называет «Eutychianism — simply Cyrillianism gone made» («Евтихианизм — просто доведенное до конца кирилловское богословие». — *Ред.*) (Р. 59).

последняя мысль составляет, несомненно, слабую сторону антиохийства, свидетельствующую о скудном понимании личности. Справедливо, что одна личность может в движении любви исходить из себя и, так сказать, перемещаться в другие личности, с ними отождествляясь 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 идее Церкви, как Тела Христова, и осуществляется в ее *соборности*. Однако эта аналогия не может быть христологически применена за отсутствием *tertium comparationis*, общего признака. 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 учении о Св. Троице, как 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 разума единения двух природ во Христе. Единение разных субъектов с разными природами, в частности — отношение человека к Богу, совершается на почве взаимного проникновения природ, точнее, вхождение одной природы в другую, что мы и имеем в *обоженнии* 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.¹ В последнем встречаются по этому поводу сле-

¹ *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»

дующие 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 присоединялась еще третья, совершенно неудачная категория *средних*, относящихся одинаково и к Богу, и к 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 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 через 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 богосло-

(Христос евангельской истории превращается в эту эпоху в объект для тщательного анализа (анатомирования!). — *Ред.*) (Op. cit. P. 66).

вием. 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 одной 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: «богомужняя (теандрическая) энергия». *Богомужняя* и значит, собственно, *богочеловеческая*; слово *Богочеловечество*, таким образом, было произнесено, как некий ключ к разрешению тайны. И это слово, выражающее исходное понятие для современной христологии (и потаенно содержавшееся уже в учении Аполлинария), было сразу же услышано. 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. Через него идея «богомужнего 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 *μεταδίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*, *communicatio idiomatum*, или общении свойств. Ему особенное внимание посвящается также у св. Иоанна Дамаскина, который, само собой разумеется, при истолковании этого учения остается в тех границах, которые ставит его христо-

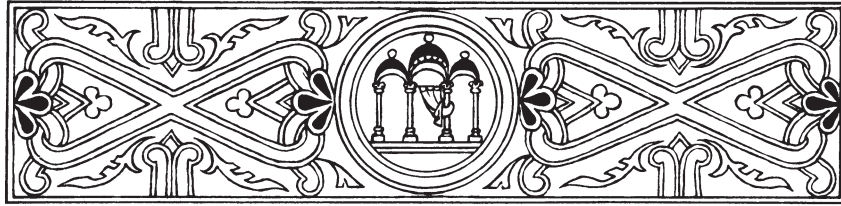
логическая доктрина с фактическим преобладанием александрийского монизма. Общение свойств у него понимается, прежде всего, как влияние Божеского естества на человеческое вследствие соединения двух неравных природ: человеческая природа принимает некоторые свойства Божеского естества, что именуется *обожением*, *θέωσις*. Общая тема обожения может быть трактуема в разных направлениях: как в христологическом, так и в 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* (в состоянии. — *Ред.*) *exinanitionis* и *exaltationis*, уничижения 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 желе-

зо), а для обратного влияния человеческой природы, как известного динамического взаимоотношения, не остается места. Поэтому на самом деле ни «теандрической» энергии, ни передачи свойств здесь не получается. Двойство природ остается непреодоленным, а практическим 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 через 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, богодухновенно 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 для 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. 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 св. 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.





Глава четвертая

Эммануил-Богочеловек

1. Уничужение Господа (кенозис)

Слово плоть бысть. Эти три слова Евангелиста Богослова, выражающие тайну Боговоплощения, были и будут темой богословских созерцаний и построений, предметом богословских споров и разномыслий, но всегда останутся путеводной звездой, возженной Словом о Слове. Невместимая тайна ими объемяется: Бог стал (ἐγένετο) — тварью, «плотью», и как бы ни толковать слово «плоть», это значит, что Бог стал не Богом, не переставая быть Богом. Таково самое очевидное и бесспорное значение этих молниеносных слов в Евангелии сына Громова. Можно по-разному понимать — суживая или расширяя — слово *плоть* в этой антитетике, но это значение остается при всяком понимании: *плоть* есть не-Бог, и потому бесспорное содержание антиномии будет: Слово-Бог (не переставая быть Словом и Богом) *стало* не-Богом,¹ тварью, *Творец стал творением*, причем из контекста ясно, что эта «плоть» есть человек, как средоточие и возглавление всякого творения, как творение вообще: *и вселися в ны*.

¹ Среди различных употреблений слова *плоть* в Библии, то в более широком смысле, то в более узком, одно из самых устойчивых означает именно творение в его отношении к Богу: «Вот Я Господь Бог всякой плоти» (Иер. 32, 27) или «излию от Духа Моего на всякую плоть» (Иоил. 2, 28). Ср.: Пс. 64, 3; Ис. 40, 3.

Не-божественная, человеческая мысль не могла бы, не нашла бы основания, не дерзнула бы так помыслить и сказать. Только движимое Духом Святым, который пронизает «глубины Божия» (1 Кор. 2, 10), слово Божие могло от Бога поведать о Боге, что Он стал Своим же творением. Это слово пролога к Евангелию Иоанна выражает и содержание всего Евангелия: Слово, ставшее плотью, вселилось среди нас, и мы видели славу Его как Единородного от Отца (Ин. 1, 14). Бог вышел из премирной абсолютности Своего бытия и сделался Творцом, Творец же, Слово, через Которое все произошло (как выразительно указано в том же контексте пролога), Сам стал творением, из абсолютности низошел в тварность. Это снисхождение Божие, которое в слове Божиим описывается как уничтожение или вольное обнищание, в Символе христианской веры выражено как *сошествие с небес*. И из него следует, с ним связано, в нем осуществляется вочеловечение ради человека и спасения его: *на ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Духа Свята и Девы Марии и вочеловечившегося*. (Нельзя в этом ответственной месте богодухновенного Символа не видеть парафраз Ин. 3, 13: «сшедший с небес Сын Человеческий (сущий на небесах)», как и 6, 38: «Я сошел с небес» (καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ)).

«Сошествие с небес» имеет, конечно, не эмпирическое, географически-астрономическое значение, что было бы просто поп-сепс, но метафизическое, точнее, онтологическое значение. Оно вполне параллельно тому, что Бог стал Творцом, положив вне Себя Им же сотворенный мир, с которым и стал соотноситься, вступив во взаимодействие с ним, Абсолютное — с относительным, Творец — с творением, однако еще оставаясь «в небесах», вне мира и над миром. Здесь же Бог-Слово *оставляет* «небеса» с их невозмутимым покоем блаженного Божественного бытия и входит *внутрь* самого тварного мирового бытия, «становится» творением. Эта парадоксия нетварно-тварного, божественно-человеческого бытия с ее антиномизмом и означает столь привычное нашему уху, но столь трудно поддающееся нашему разумению «сошествие с небес». Одно несомненно уже заранее по существу: сошествие с небес, т. е. принятие тварного бытия, должно быть понято и принято со всем ответ-

ственным реализмом, без докетически-приспособительных истолкований, оставляющих от реальности «сошествия с небес» одно имя. И прежде всего должно, конечно, учесть во всем значении библейское учение о «сошествии с небес» в тварный мир как о самоуничижении Господа.

Библейское раскрытие понятия «сошествия с небес» и «становления Бога плотью» мы имеем в основном тексте об уничижении Господа (Флп. 2, 6–8). Это торжественное исповедание, может быть, сохраняет в себе часть древнейшего гимна,¹ *carmen Christi* (гимн Христу. — *Ред.*), и текст этот имеет для себя бесконечное количество богословских комментариев, определяющихся исходными христологическими предпосылками. Вот эти священные слова. — Апостол увещевает филиппийцев к взаимному участию и согласию, по образу чувствований самого Христа, и внезапно, от той моральной «парэнезы» взлетает в небопарные выси богословия: «Он (Христос Иисус), будучи в образе Божиим — ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων — не почитал хищением быть наравне с Богом — τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, но Себя уничижил (опустошил) ἐκένωσεν, приняв образ раба — μορφὴν δούλου λαβὼν, став в подобии человека (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου) и, оказавшись в виде как бы человека (σχήματι εἰρηθεὶς ὡς ἄνθρωπος), смирил (ἐταπείνωσεν) Себя, быв послушен даже до смерти, и смерти крестной». (Далее продолжается текст уже о прославлении Господа: 2, 9–11.) Не вдаваясь в подробную философическую и литературную экзегезу, извлечем основные догматические идеи из этого отрывка. И прежде всего, в нем идет речь о сошествии с небес *премирного* Бога, т. е. не только о самом воплощении, но и об акте, в небе ему предшествующем, — о решении или воле к воплощению. Отнести текст об уничижении лишь к земному состоянию Христа значит обеднить, обессилить самую его острую мысль, самые смелые антитезы, — между Божественным величием и вольным самоопустошением, следствием которого и является послушание до смерти. Да и возможно ли во Христе, о Котором все это говорится, отделить Его земное, человеческое уничижение от не-

¹ Ср.: *Lomeyer E.* Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5–11. Heidelberg., 1928. Он разделяет его на шесть строк (6–11).

бесного, Божественного Его кенозиса, которым и является сошествие с небес и самое воплощение?¹ Одно осуществляется в другом. Действительно, здесь говорится и о земном уничижении Господа, и о Его крестной смерти, которая явилась исполнением воли Отца, послушанием Сына, но это земное послушание обосновано в небесном послушании Сына. Словом, речь идет не о земном лишь событии в пределах человеческой жизни, но и о небесном событии в недрах самого Божества, о кенозисе Бога-Слова. В тексте и раскрывается характер и сила этого кенозиса, который с лапидарной краткостью выражен тем же апостолом Павлом в 2 Кор. 8, 9: «Он (Иисус Христос), будучи богат, обнищал ради нас — ἐπτώχευσεν». В чем же состоит этот кенозис или обнищание? По Флп. 2, 7 оно состоит в изменении образа (μορφή) Божия в образ раба. Что такое μορφή? Отличается ли это слово от οὐσία и φύσις (сущность, природа. — *Ред.*)? Хотя господствующее мнение в отеческой экзегезе склоняется — не без полемики с арианством — к отождествлению этих понятий,² теперь преобладающее мнение экзегетов, — по соображениям и филологически-историческим, и богословским, — решительно отвергает это отождествление, которое в истолковании Флп. 2, 7 неизбежно приводило бы к крайнему *кенотическому* учению о совершенном оставлении Христом Божественной природы.³ Еп. Феофан толкует μορφή как *норму бытия*, конечно, соответствующую природе, и, в общем, эта

¹ «Воплощение есть первая ступень самоуничижения в лице Бога, благоволившего скрыть славу Божества под покровом человечества» (Феофан, еп. Толкование послания св. ап. Павла в Филиппы и Солунь. М., 1883. С. 76).

² Ср. сопоставления у *Тареева*. Указ. соч. С. 15, прим. 5. Исключение составляет только Иларий (ср. сопоставления у *Bruce*. Op. cit. P. 18–19, также Appendix. Note A. 357–359).

³ См.: *Lightfoot*. St. Paul's Epistle to the Philippians. 1908 (экскурс: P. 127–133): Though μορφή is not the same as οὐσία or φύσις, yet the possession of the μορφή involves the participation in the οὐσία also (Хотя образ (форма) не то же самое, что природа или сущность, однако обладание образом влечет за собой и причастность к сущности. — *Ред.*) (P. 110). То

мысль выражает то различие, какое существует между неизменной природой Божией и тем состоянием жизни, которое из нее вытекает как общая возможность и, более того, принадлежность бытия. «Не хищением непщева» — не почитал хищением (οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο) (отвлекаясь от всего своеобразия этого выражения) — содержит именно противопоставление жадного, себялюбивого захвата обладанию на основании природного права, природной принадлежности. Эта природная норма для Того, Кто имел Божественную природу, выражается в том, что Ему принадлежит и Божественный образ бытия, «наравне с Богом» (ἴσα Θεῷ) (каковое выражение и относится не к природе,¹ но именно к образу бытия). И вот этот-то образ или норму Божественной жизни Христос вольно изменил во образ раба, — именно не неизменяемую природу, но поддающийся изменению образ. Он не сделал его предметом себялюбивого самоутверждения, как бы хищения, не стал держаться за него, но ради любви к человеку Себя уничижил, приняв иной, не соответственный Его природной норме образ «раба». Если относить все это место к премирному самоопределению Божества, «предшествующему» решению о сошествии с небес и Боговоплощению, то в аористной форме ἠγήσατο выражен (конечно, с неизбежным антропоморфизмом) именно этот момент Божественного решения.² Бог вольно отказался от Своей Божественной славы, совлекся ее, обнажился, опустошился, обеднел, принял образ раба. «Раб» здесь выражает не природу, но соотношение,³ — тварного существа к Богу: будучи Бог по природе, сойдя с небес в тварный мир, вочеловечившись, Он поставил Себя в тварное отношение к Богу. «Образ раба» выражается в понятии «по-

же у *Prat*: La theologie de St. Paul. I. 1908. Ср. сопоставления у *Тареева*: Указ. соч. С. 14–18.

¹ «Равенство Сына Божия с Отцом обозначается у св. Иоанна (V, 18) другим выражением: ἴσος τῷ Θεῷ (равным Богу, наравне. — *Ред.*), тогда как в *Флп.* 2, 6 употреблено ἴσα (наречие, а не прилагательное, и Θεῷ без члена) (*Тареев*. Указ. соч. С. 18).

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 27.

добия человеком», ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, т. е. в образе человеческого рода, в качестве Нового Адама, который отличается, однако, от падшего Адама Своей безгреховностью и в этом смысле остается ему только подобен. Таким образом, в слове *подобие* одновременно выражается и тождество, и отличие человечества Христова в сравнении со всеми людьми. Эта же мысль продолжается и в словах: καὶ σχήματι εἰρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος, «и явившийся по образу как человек». Σχήμα выражает здесь эмпирическую человечность, — человеческий образ жизни, который выражается в душевных движениях и телесных потребностях: Христос жил, как все другие люди, — имел потребность в пище, отдыхе, сне, передвигался, имел безгреховные движения души (эмоции), был доступен радости, печали, негодованию и под. Словом, здесь устраняется докетизм, для которого все это было только иллюзией, а не эмпирической действительностью. Ὅμοίωμα (подобие. — *Ред.*) выражает здесь внутреннюю, онтологическую человечность, человеческую природу, которая воспринята была Логосом в воссоединении с Божественной, а σχήμα (образ. — *Ред.*) — эмпирическую человечность, т. е. человеческий образ жизни с его свойствами. Для Творца принятие тварной природы само по себе уже есть «образ раба». Но как человеческий индивид, хотя и несший в Себе природу целого Адама, Христос принял убогий зрак уничижения и Свой земной путь завершил крестной смертью, причем и в этом Он явил до конца послушание воле Отчей: «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (*Флп.* 2, 8). Таким образом, в крестности земного пути осуществляется крестность небесного кенозиса. Весь этот отрывок заканчивается свидетельством о небесном прославлении Логоса (*Флп.* 2, 9–10). Мысль о значении земного уничижения Христа и в нем явленного послушания выражена также в Послании к Евреям, 2, причем здесь подчеркивается еще и то его значение, что оно роднит Христа с людьми, делает Его братом их. *Евр.* 2, 10–12: «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил через страдания. Ибо и освящающий, и освящаемые, все — от Единого; потому Он не стыдится называть их братьями, говоря: *Пс.* 21, 23; *Ис.*

8, 17–18». «Посему Он должен был во всем уподобиться братьям... Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2, 17–18). Здесь же встречаем самые сильные слова о земном уничтожении Господа: «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навык послушанию» (Евр. 5, 7–8). Господь в состоянии Своего кенозиса, небесного и земного, метафизического и эмпирического, молился Отцу как Богу. Этот факт, выраженный в Евангелиях, не может быть ни умален, ни докетически перетолкован, «для видимости» или «для примера», как это делается в патристической письменности. И здесь говорится не только о молитве в ее значении для Него Самого, как «беседы с Богом», но свидетельствуется и *действенность* этой молитвы: Сын *вымолил* у Отца спасение от смерти, — Он, Который сам есть Источник жизни, ибо «в Нем была жизнь» (Ин. 1, 4). Такова глубина кенозиса, в такой мере Бог-Слово перестает быть Самим Собой, всецело Отцу отдавшись, хотя и «не хищением имел быть наравне с Богом».

Самый общий, предварительный вопрос кенотического богословия таков. Логос, снисходя до принятия плоти в Свою ипостась и соединяя ею человеческую и Божескую природы, между собой различающиеся как высшее и низшее, тварное и нетварное, имеет их в единой жизни единого лица, Господа Иисуса Христа. Она существует при наличии не только двойства и различия обеих природ, но и при их неравенстве, причем тварная природа в отношении к Божественной есть рабская («образ раба») и самое принятие ее есть «обнищание». Соединение *неравных* природ может совершиться лишь так, чтобы одна какая-то природа утверждала приоритет, так что устанавливается своего рода асимметрия с наклоном вверх или вниз: от человечества к Божеству, или от Божества к человечеству, в направлении восходящем или нисходящем. Обе линии отнюдь не могут быть параллельны, как учило антиохийство, ибо параллельные линии, вопреки этому учению, между собой не могут встретиться, соединившись в единой ипостаси. Господствующим в отеческой письменности является первый тип, восходящего направления

(таково учение св. Кирилла, несмотря на принятие им кенозиса, не говоря уже о монофизитстве всякого рода). Противоположное направление вообще остается слабо представленным в патристике (если не считать евионейства, доктрины Павла Самосатского, вообще учений, фактически подменявших Боговоплощение простой лишь облагодатствованностью человека, сюда же можно отнести и арианство). Однако неизбежным уделом первого типа является или откровенный и сознательный докетизм, ведущий к монофизитству, или, во всяком случае, такое умаление человеческого естества, при котором оно подобно лишь завесе, закрывающей или открывающей, когда и как нужно, Божество, или же экран, на котором Оно проецируется. Поэтому тип подлинного *соединения* Божеской и человеческой природы во Христе должен быть понят иначе. Руководящей при этом должна быть идея не «восприятия» Божеством человечества или «вселения» Его в человеческую плоть, но нисхождение Его до человека, самоумаление Божества, Его уничижение, или кенозис.¹

«Слово плоть бысть», Боговоплощение, есть прежде всего акт кенотический. Для того чтобы человеческое естество, не растворяясь и не уничтожаясь, могло соединиться с Божеским, Божество должно снизойти, умалиться до него.² Боговоплощение начинается сошествием Сына Божия с небес, чтобы закончиться восшествием в небеса. Принцип кенотический должен быть осознан с такой остротой и отчетливо-

¹ Мысль о кенозисе Христа чрезвычайно ярко выражена в молитве на Достойно в литургии св. Василия Великого: «...не хищением непщева еже быти равну Тебе, Богу и Отцу, но Бог сый предвечный на земли явися и с человеки споживе: и от Девы святыя воплощся, истоци Себе, зрак раба приим, сообразен быв телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит образу славы Своея...».

² В Послании Восточных Патриархов, член седьмой, читаем такое определение Боговоплощения: «Веруем, что Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, истоцил Себя Самого, т. е. восприял на Себя в собственной ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святого Духа, и вочеловечился».

стью, которая далеко не была свойственна именно в этом вопросе классической эпохе христологических споров (если не считать разрозненных высказываний у св. Кирилла¹ или св. Илария). Выдвинуть этот принцип, хотя и односторонне, составляет неумирающую заслугу «кенотического богословия» (в Германии, а затем и в Англии). Оно представляет собой поэтому первое движение христологической мысли после Вселенских соборов.²

¹ Св. Кирилл иногда выражает чисто кенотический принцип, приводящий его к идее Богочеловечества, хотя дальше и отступает от нее. Вот, например, в объяснении к 4-му анафематизму мы читаем: «В образе и равенстве с Богом сущее из Него Слово не считало хищением быть равным Богу, как написано (Флп. 2, 6), но предало Себя на добровольное истощание и по Своей воле снизошло до подобия нам, не переставая быть тем, что́ есть, но при этом оставаясь Богом и не презирая меры человечества. Посему все Его, и Божеское и человеческое: потому что где же Оно умалило Себя, если стыдится меры человечества, и если отвращалось человеческого, кто заставил Его как бы по необходимости и принуждению быть подобным нам? Итак, все речи евангельские, означают ли они человеческое или Божеское, относим к одному лицу» и т. д. (Деяния Вселенских соборов. II, 55).

² В нашу задачу не входит историческое изложение так наз. «кенотического богословия» (такой обзор можно найти у Bruce. The humiliation of Christ. 1905 и у Bensow. Die Lehre von der Kenose. 1903, а также в статьях о кенозисе в Dict. cath. Dogm., в Dict. cat. apol., в R. E.). Самыми замечательными представителями кенотики являются ее основатель Thomasius. Christi Person und Werk. 3-те A., 1886 и др. сочинения, а также: Gess B. F. Die Lehre von der Person Christi etc. 1856; Idem. Christi Person und Werk. I—III. 1870—1887 (самый крайний взгляд в понимании самоумаления Христа); Liebner Th. Die christl. Dogmatik etc. 1894. Также: Ebrard. Die chr. Dogmatik. 1852; Die chr. Glaubenslehre. 1861; Godet. Comm. sur l'Évangile de St. Jean. II. 1877; Bonifas. Hist. des dogmes. II. 1886; Gretillat. Exposé de théol. system. IV. Dogmatique. II. 1890; Bovon. Dogm. Chrétienne. Из критиков кенотики самый замечательный — Dorner в различных сочинениях: Entw. d. Lehre von der Pers. I. Chr. II, 2; Stst. der kirchl. Glaubens-

Кенотические учения в патристике (Св. Иларий)

Строго говоря, в более или менее определенной форме идею кенозиса можно найти лишь у св. Илария, хотя напрасно ждать и у него связную и последовательную доктрину, напротив, его христология представляет собой соединение идей, принадлежащих к двум противоположным порядкам мысли: кенотике и докетизму. Заслугу его составляет, так сказать, констатирование проблемы кенозиса, которому он дал латинское имя *exinanitio* (истощение, ослабление. — *Ред.*) или *evacuatio* (*formae Dei*) (образ Бога. — *Ред.*) на основании Флп. 2. «Принять образ раба, сущий в образе Божиим, может не иначе как чрез Свое истощание» (*De Trin.*, 12 6, *Migne*. PL. T. X. — *se contrahere* 13, 94). «Сущий в образе Божиим восприял образ раба, не изменившись, но уничижая Себя и скрывая Себя в Себе, и истощившись в Своем могуществе, поскольку умеряет Себя даже до образа зрака человеческого... настолько, насколько нужно было, чтобы (неописанная Сила) была послушлива потерпеть соединившуюся с нею плоть» (9, 48). Это изменение образа (*forma*) Божия на образ человеческий, *habitus demutatio* (изменение образа. — *Ред.*) (9, 38), есть умаление славы Логоса, о прославлении которою Он молит Отца, «дабы было у Него то, что Он имел прежде, и чтобы восприятие рабского образа не отчуждало от Него природы образа Божия» (9, 39), в каковом «Он отступил от лона Своего вечного блаженства» (*Пс.* 131, 7). Но истощание образа не есть утрата природы: *quia qui se evacuat, non caret sese*

lehre. I—II и др. Много представителей кенотики в XX в. находим в англо-американском мире (к сожалению, не все из них мне были доступны: Mackintosh, Sanday, Gifford, Forsyth, Mason, Powell, Forrest, Ad. Brown, Weston, Moorhouse, Hall, W. Bright, Rashdall и др.). Здесь она до известной степени утрачивает догматическую глубину и серьезность, свойственную ей в немецкой догматике, и принимает черты рационализма и либерализма, совершенно чуждые скорее ортодоксальному кенотическому богословию в Германии, почему обычно оно берется за одну скобку с «модернизмом» (см., напр., полемическую брошюру: Scott S. H. *Anglocatholicism and Reunion*. 1923). Кенотическое богословие в его истории безусловно заслуживает специального монографического изучения.

(De trin. 9, 14). Non amiserat quod erat, sed coeperit esse quod erat, non de suo destiterat, sed quod nostrum est acciperat (Он не потерял того, что у Него было, но развил, что было, не Себя истощил, но нас принял. — *Ред.*) (3, 16). Самая evacuatio (истощание образа. — *Ред.*) предполагает сохранение Божественной природы и ее всемогущества. Neque enim defecit ex sese qui se evacuavit in sese, cum virtutis potestas etiam in evacuandi se potestate permanet, et in formam servi transiisse non sit naturam perdidisse, cum formam dei evacuasse nihil aliud quam virtus divinae sit potestatis (И поистине, из себя не разрушается то, что в себе истощилось, поскольку такова сила могущества, что и в истощении постоянно пребывает, и в форме переход происходит не как потеря природы, так что Божественная форма не изменяется иначе как силой Божественного могущества. — *Ред.*) (12, 6). Поэтому и слава дается Христу, но не как Богу, ибо слава эта и не прекращалась, чтобы ей быть дарованной (9, 48). Эти мысли нуждаются в богословском уточнении и по-разному комментируются в истории догмы. (Ср.: Орлов А. Христология Илария Пиктавийского. Гл. II, 4. Сергиев Посад, 1909; *Loofs* // R. E. Bd. X, 245–5; *Le Bachelet X.* // D. th. cat. VI, 2, 2429–2433; *Dorner*. Op. cit. I, 1047 ff.; *Seeberg*. Op. cit. II, 130–131; *Bruce*. Op. cit. 358–359, и др.). Можно было бы ожидать у основоположника кенотического богословия большего противления докетизму, нежели у св. Илария есть на самом деле. По св. Иларию, «не Мария дала начало плоти Христа», но сам Логос — «начало Своей плоти», которая есть «небесная, собственная» плоть (10, 16). Поэтому Христос и в плоти Своей стоит выше человеческих страданий, — мысль, выраженная в комментарии к Гефсиманской скорби «даже до смерти», каковая была лишь забота об учениках (10, 36, 38). Страдания были для Него на самом деле радостью, *delicium* (*Лс.* 138, 26), Он лишь «показывал душевное волнение человека, которого носил». «Не имеет никакого отношения человеческий трепет к той природе, которая выше человека, и тело, получившее начало не от земных элементов, остается вне бедствий земного тела, поскольку начало Сыну Человеческому дал Св. Дух» (De Trin. 10, 44), она является как бы превратившейся в небесную плоть, — *decosta temquam per ollam carnis cruditate in speciem cibi significatur aeterni* (*Лс.* 59, 11). Поэтому «такой человек, хотя и удары принимал, и раны получал, и побоям подвергался, и на крест возносился, однако воспринимал лишь

натиск страданий, но не воспринимал боли их (*impetum, non dolorem* (натиска, но не боли. — *Ред.*))... страдание не проявляло природы страдания» (De Trin. 10, 23) Как связываются все эти мысли у Илария, можно дать ответ лишь на основании специального исследования, но, очевидно, что здесь, при всем своеобразии его доктрины, трудно видеть последовательное развитие кенотической идеи.

Однако что же может в действительности означать этот кенозис и в каком смысле он возможен? Каким постулатам должен он удовлетворять для того, чтобы не быть просто монофизитским смещением природ через поглощение? Бог, становясь человеком, не перестает быть Богом и, сходя с небес, на небесах пребывает. Равно и человек, вмещающий Бога, не перестает быть человеком. Бог в вольном самоуничижении от чего-то отказывается, нечто оставляет, чтобы стать доступным человеку, сделать возможным к нему приближение. И человек, открываясь к приятию Бога, себя преобразует, однако без упразднения человеческого естества, без нарушения в нем заложенных возможностей. Нужно посредство, онтологический мост, по которому может пойти это соединение, или лестница, по которой может совершаться это восхождение-нисхождение. Обычное мнение таково, что между Богом и тварью не может быть никакого посредства — *tetrium non datur* (третьего не дано. — *Ред.*) (именно на этой проблеме преткнулся Арий). Но в действительности между Богом и тварью *есть* это посредство — *tertium datur* (третье дано. — *Ред.*), и это *tertium* есть София, сущая Премудрость Божия, вечная и тварная. Однако софийность тварная есть только мост или объективная возможность встречного движения Бога и твари, но не само оно. Действительность же этого движения предполагает ряд христологических постулатов со всей их странной парадоксией. Бог, не переставая быть Богом, ибо это немислимо и невозможно, в то же время перестает быть Богом и становится человеком, т. е. в самом реальном смысле входит в человеческую жизнь, делает ее Своей собственной. И прежде всего, Он принимает ее основную черту — временность, становление, постепенное развитие и, следовательно, ограниченность в каждой от-

дельной стадии впредь до достижения полноты. Одним словом, предвечный Бог делается *становящимся* Богом в Богочеловеке, обнажается вечного Своего Божества, чтобы низойти до человеческой жизни, в ней и через нее соделать человека богоприемлющим, богожизненным, одним словом, Богочеловеком.

Единство жизни Богочеловека в Его Богочеловеческом Я, с раскрытием обеих природ в их сложении, но без сложности, — такова эта исходная догматическая аксиома христологии: не только *две* природы, но и *единая* жизнь. На первый взгляд кажется, что она требует невозможного и приводит к противоречиям и абсурду: что значит для Божества перестать быть Собою («сойти с небес»), Собою, однако, оставаясь? Что значит для человека сохранить свое естество, давая в нем место Божеству? Совместимы ли, выполнимы ли эти одинаково неоспоримые постулаты? Однако слово Божие не мимо идет, а оно просто, прямо и решительно свидетельствует: и *Слово плоть бысть* — ἐϋϋετο, Сын Божий стал Сыном Человеческим. Стало быть, эти постулаты осуществимы, и мы должны обратным ходом мысли, опираясь на нерушимое свидетельство слова Божия, выяснить, что же именно совершилось в Боговоплощении.

В кенозисе Божества необходимо соединяются две стороны истины: с одной стороны, Бог во Св. Троице пребывает в триипостасных взаимоотношениях и живет в единой природе, и эта онтологическая, существенная полнота *Божества* не может быть изменена или умалена; но с другой стороны, полнота *жизни* Божества, в изживании ее блаженства, может быть ограничиваема, только не чем-либо извне, но собственным изволением Божества. Можно сказать, что Бог, пребывая в Божественной неизменности, может по воле Своей видоизменять и ограничивать *для Себя* Самого полноту Своей жизни, отказываясь от ее блаженства, «будучи богат, обнищает». В представление наше о Божестве входит тем самым раздвояющее различие: жизнь Бога *по Себе*, как Он есть в неизменном существе Своем, и *для Себя*, как Он в жизненном акте это существо Свое Сам для Себя изживает, причем Он властен Сам для Себя изменять *образ* изживания этого существа. Жизнь Божия не есть вещный факт, каковым является бытие тварных вещей, но живой акт,

имеющий в основании онтологическую сущность и являющийся свободным для Божественного самоопределения. Даже тварные существа, носящие образ Божий (ангелы и человеки), могут *различно* изживать свою природную данность, в этом и состоит их тварная свобода в становлении. Однако здесь эта свобода связана с колебательным, неопределенным состоянием: выбора, нерешительности, ограниченности, тварной немощи, хотя и она снимает с твари клеймо вечности, порабощенности факту. Для Бога же самоограничение или вообще различие в образе изживания Божественной полноты определяется только самим Богом и есть осуществление Его самобытности (*aseitas*) и свободы. Приписать Богу неподвижность и неизменность в изживании природы значило бы умалить Его абсолютность и самобытность, признав, что есть закон необходимости и для самого Бога, или что Его Божество над Ним сильнее Его Самого (это и есть имперсоналистическое представление об Абсолюте, совершенно несоответственное идее Личного Бога). Ничто не может ограничить свободу Божию в Его собственной жизни, и нет начала, которое бы с необходимостью определяло жизнь Божию в единственно возможной ее полноте. Таковую онтологическую непреложность имеет только само бытие триипостасного единосущного Бога, в трех Его ипостасях и в Его единой природе. Здесь не может быть *больше* или *меньше*, *так* или *иначе*: сущее *по-себе-бытие* в себе совершенно, в нем свобода самополагающегося Духа совершенно отождествляется с необходимостью. И единосущная Троица Себе равна и в вечном сиянии жизни Абсолютного, и в Боге-Творце, обращенном к миру. В вечности Ее никакому изменению, становлению, процессу нет места. *Эта* вечность трансцендентна, — не только миру с его становлением, но и самому Богу, насколько Он самоопределяется в *отношении к миру* как Творец-Промыслитель, — или Троице «икономической», в отличие от «имманентной». Троица «имманентная» неизменно присутствует в Троице «икономической», есть Она же сама в Ее собственной глубине и основе, и однако остается инакова, а в *этом* смысле и трансцендентна жизни Троицы «икономической». Это и есть основное соотношение в жизни Св. Троицы, *как Абсолютного и Бога*.

Бытие *в Себе* во Св. Троице необходимо сопрягается с бытием *для Себя*, т. е. с Божественной жизнью в ее свободе. Это не есть *абстрактная* и в этом смысле *отрицательная* свобода пустоты, заполняемая безграничными возможностями произвола. Это есть *онтологическая* свобода, которая имеет свое предвечное и положительное содержание. Именно свободе Божественной жизни свойственно, «естественно» жить полнотой своей природы, в этом проявляется энтелехийность Божества, тождество данности и заданности, и возможные *варианты*, связанные с этой свободой, могут относиться лишь к *степени* полноты или умаленности этого бытия *для Себя*. Основанием для этой вариантности в свободе Божией, в «икономической» Троице, является единственно и исключительно любовь Божия, которая изливается за пределы самого Божества, во вне-Божественное, Богом же полагаемое бытие-небытие, т. е. творение. Становясь Творцом мира, Бог уже исходит из полноты *для Себя бытия*, свойственной Ему в Его собственной жизни (в Троице «имманентной»), в область становления, неполноты тварного бытия, с которой Он и соотносится вольным самоограничением полноты своего Божественного *для Себя бытия*. Конечно, это вольное самоограничение Бога в *проявлении* Своего Божества (но не в обладании Им) имеет место лишь в определенных онтологических заданиях и пределах. Именно, становление, предполагающее изменение, развитие, многоступенчатость, ведет к изначальной цели: да будет Бог все во всем, т. е. к отождествлению данности и заданности. Здесь нет места чему-либо онтологически новому и небывалому в самом Боге, а следовательно, и в положенном Им к бытию миру (ибо *все* есть *все*, и за его пределами нет ничего «нового»). Ново здесь лишь само становление, тварный мир, как дело Божественного произволения.

Итак, Бог в Своем *для Себя* бытии, в образе изживания Своей жизни и ее полноты, волен самоограничиваться. *Такая* возможность не противоречит абсолютности, самобытности и всеблаженству Божию, ибо это самоограничение не есть следствие ограниченности и не налагается извне, но есть собственное, вольное самоопределение Абсолютного, и невозможность такового Его действительно бы умаляла. И если Бог есть

любовь, которой свойственно изливаться и во вне-Божественное бытие, то, становясь Творцом, Бог сам и в Своей собственной жизни принимает жертвенное самоограничение во имя любви к творению, сохраняя всю полноту имманентного Своего бытия.

Итак, кенозис выражает общее отношение Бога к миру, и творение мира уже есть кенотический акт Божества, положившего вне Себя и наряду с Собой становление этого мира. Но этот кенозис совершенно по-новому открывается в уничтожении Слова, Которое само соединяется с творением, вочеловечивается.

Характер кенозиса Слова при воплощении может рассматриваться в трех отношениях: со стороны природы, со стороны ипостаси и, наконец, со стороны внутритроичной жизни и взаимных отношений трех ипостасей. Начнем с природы. Божественная природа Логоса, как основа ипостасного бытия и источник жизни, остается неизменной и неумаленной и во Христе. Об этом свидетельствует и церковный догмат IV Вселенского собора о двух природах во Христе и, в частности, о наличии в Нем Божеской природы (как и его конкретизация в догмате VI Вселенского собора о двух волях и энергиях). Уничтожение относится не к природе (усии), но к $\mu\omega\rho\phi\acute{\iota}$, к Божественному образу, которого совлекается Христос в воплощении. Отсюда следует, что природа и образ, хотя они и находятся между собою во взаимной связи, как основание и следствие, однако могут и разделяться между собою. Здесь уместно вспомнить существенное софиологическое различие между природой и *славой* в Боге. «Образ» и есть эта слава, которую Сын имеет как Бог, но которой совлекается в уничтожении, чтобы снова в нее облечься (Ин. 17, 5). Слава же есть София, как *явленная*, раскрывающаяся в себе Божественная природа. Она есть любовь ипостасного Бога к Своему Божеству, блаженство и радость, от этой любви происходящая, и именно этой радости лишает Себя, «опустошает» Себя Сын Божий: «вместо предлагающей Ему радости претерпел крест» (Евр. 12, 2). Совлечение славы именно и есть *сошествие с небес*. Сын Божий, предвечно будучи Богом, «сходит с небес» и как бы оставляет Божественную жизнь. Его Божественная природа сохраняет лишь потенцию славы, которая снова должна быть ак-

туализирована, согласно Первосвященнической молитве: «И ныне прославь Меня, Отче... славою, которую Я имел у Тебя до создания мира» (Ин. 19, 5). Сын Божий, Который есть в особом смысле София, в уничижении Своем вместо явленного и прославленного состояния Божественной жизни, как Софии, нисходит «с небес» в область Софии *становящейся*. Слава и Божество в Софии предвечно сияют в небесах для Св. Троицы, однако вторая Ипостась, сходя с небес, оставляет это сияние, его для Себя уже не имеет, приемлет зрак раба в вольной аскезе кенозиса. И в *этом* смысле «Отроча младо — предвечный Бог» уже как бы перестает иметь *для Себя* Свое Божество, но остается только с *природой* Божества, но без Его славы.

Это непостижимое отделение природы от славы в Божестве есть собственное дело именно самой второй Ипостаси, которая этим же актом совлекается и Своей собственной ипостасной воли, или энергии, сохраняя Сыновнее послушание, но удерживая в бездейственности собственную ипостасную актуальность. Его Божественная ипостасная сила как бы замирает, «опустошается», и вся Его личная жизнь исчерпывается послушанием велениям Отца, исполнением Его воли, через совершение дел служения Духом Святым. Его собственный ипостасный акт относительно Самого Себя, Его личное самоопределение совершенно исчерпывается этим самоопустошением Себя, как бы самоупразднением. Его собственная жизнь по силе этого акта становится уже не Своя, но принадлежит Отчей ипостаси: Отец посылает. Он открывается в Сыне, Который становится тем самым совершенно прозрачен для Отчей ипостаси: «Видевший Меня, видел Отца». Та как бы обезличивающая прозрачность откровения Отца в Сыне и Сына в Отце, Который есть ипостасное свойство Духа Св., становится и свойством Сына в Его кенозисе. Сын есть ипостасное послушание велениям Отца, совершаемое силою почивающего на Нем Духа Святого. Вне и помимо этого Он Сам не имеет Себя. Он *для Себя* перестает быть Богом (ὁ Θεός), иметь Божество (Θεότης), природно и ипостасно будучи Богом (ὁ Θεός) предвечным. Его Божественное Я срастворяется с Отчей ипостасью, а Его собственная ипостась являет себя как человеческая ипостась, внемлю-

щая воле Божией и лишь через послушание ей обретающая себя как собственная Божественная ипостась Сына.

Таким образом, вторая Ипостась, сохраняя Божескую природу, оставляет Божественную жизнь, которая в Ней восстанавливается лишь вместе с человеческой жизнью. Через становящуюся Софию, в ософиевании человека и в его обожении, Христос возвращает Себе и вновь обретает оставленную славу и Божественную жизнь.

Это разделение природы и жизни, в котором и состоит кенозис Сына, есть не эмпирически-человеческая, но метафизически-Божественная жертва, совершенно непостижимое *чудо любви Божией*, тайна, «в которую желают проникнуть и ангелы» (1 Петр. 1, 12). Перед этим самоистощанием Божества вся тварь может только изумевать и поклоняться во веки веков.

Теперь рассмотрим значение кенозиса в отношении к ипостасному бытию Сына. Отец предвечно рождает Сына и в Нем изрекает Свое неизглаголанное Слово, Сын предвечно рождается от Отца как Логос. И рождение, и рождаемость есть абсолютно личный акт, так что в этом смысле рождение Сына (вместе с изведением Духа) есть самая личность Отца, как и рождаемость (вместе с приятием почивания Св. Духа) есть личность Сына. Поэтому кенозис Сына в этом личном отношении Отца и Сына ничего не изменяет, ибо и в кенозисе Сын остается той же Личностью, второй Ипостасью Св. Троицы, Божественным Я Сыновним. Равным образом исхождение Духа Св. от Отца на Сына и почивание Духа на Сыне, как и восприятие Сыном в Духе Св. любви Отчей и Своей любви к Отцу, принадлежит самому бытию личностей Отца и Сына, вместе с сопряженной с ними личностью Духа Св. Можно сказать, что Отец вместе с Духом Св. устанавливают личность Сына, и Сын через Духа Св. соотносится с Отцом, и личность Духа Св. устанавливается соотношением Отца и Сына.¹ Итак, ни Св. Троица, ни ипостась Сына в ее от-

¹ Едва ли не самой слабой и странной чертой кенотических теорий, напр., у Гесса, является допущение, что Дух Св. во время кенотического уничижения Сына перестает исходить «и от Сына», но исходит от одного

ношениях к другим ипостасям не затрагиваются кенозисом. Он не распространяется на самое *бытие* ипостаси Сына, которое укоренено во внутренних, междуипостасных отношениях Св. Троицы. Кенозис не нарушает бытия Св. Троицы (как фактически допускают некоторые кенотики) и даже его не затрагивает, ибо то, на чем он утверждается, как на незыблемом основании, именно и есть Божественное Лицо Сына, которое уже несет в Себе, подобно и другим ипостасям, комплекс взаимоотношений, внутритроичных соотношений, а в известном смысле и сам есть такое соотношение в личном бытии.

Кенозис не распространяется и на участие Логоса в природной единосущной жизни Бога и Его самооткровении. Рожденное Слово открывает мысль Отца, и Дух Св. совершает ее красотой. Божественная София или Божественный мир, как единое самооткровение единосущной Троицы, пребывает в вечной своей славе, и участие Логоса не изымается и не ограничивается в этой Божественной полноте самооткровения, безотносительно к тому, насколько и как сама ипостась Логоса *для Себя* имеет эту славу. То, что Он для Себя субъективно опустошается, не изменяет Его *объективного* участия в ней. «Имманентная» Троица *не знает* кенозиса Слова, который существует лишь в Троице «икономической».

Далее, кенозис не влияет и на участие Логоса в творении (как это во всей силе указано в прологе Евангелия от Иоанна, где учение о Слове, «им же вся быша», прямо рядопологается со свидетельством о воплощении Сына). Словом сотворен мир, и слова Слова есть основа мировой множественности и всеинности. Предвечное Слово, реченное при сотворении мира, остается в нем как нерушимая основа его действительности (и здесь имеют полную силу самые смелые христологические

Отца. Не говоря уже о фальшивом латинском догмате *Filioque* (догмат об исхождении Св. Духа от Отца и Сына. — *Ред.*), сама эта мысль о выключении Сына из Св. Троицы на время кенозиса компрометирующе нелепа, потому что такое допущение означало бы не что иное, как полное самоупревание самой второй Ипостаси (а вместе и ее кенозиса) и противоречит собственным предпосылкам школы о Божественности ипостаси Иисуса.

парадоксы: Господь, спящий на корме, словом Своим содержит вселенную; Господь, висящий на кресте и томимый смертной мукой, есть Творец и Животоначалник, содержащий словом Своим все сотворенное; Господь, рождающийся в яслях и почиющий во гробе, есть Владыка всей твари, и т. д.). Ибо это слово о мире, звучащее в мире, есть сама Его личность, рождаемая от Отца и осеняемая Духом Св. Мир не потрясается в этой своей словесной основе от личного истощания Слова (как и поет Церковь: «Тебе, на водах обесившаго всю землю неодолимо, тварь видевши на лобном месте висима, ужасом многим содрагашеся»).

Наконец, возникает последний вопрос, — именно об участии Логоса в *промышленности* миром в состоянии кенозиса. И он должен быть разрешен в том смысле, что участие Логоса в промышленности не устраняется и не умаляется через «сошествие с небес». Промыслительную деятельность Св. Троицы в мире нельзя понимать как действие трех механиков, которые, каждый по-своему, исправляют соответствующую часть механизма или его отдельные винты. Единая триипостасная Премудрость Божия благодатно действует в мире, и это действие ее есть условие самого его бытия. Мир уже определен в бытии при *своем сотворении*, в частности, установлено в нем самое важное — полнота человеческого рода, хотя члены его и приходят в мир в последовательности времен. На этой незыблемой основе человечности совершается план Божественной икономии спасения, согласно которому Слово Божие в Ветхом Завете открывается и действует как Иегова, подготавливая новозаветное Свое же явление как Агнца Божия, после чего следует Его прославление и вознесение на небо.¹ Соответственно этому домостроительному плану определяется и промыслительное действие Отца и Духа Св.

¹ Некоторые сторонники кенотических теорий не только недоумевают относительно участия Логоса в исхождении Духа Св., но также и относительно участия Логоса в промыслительной деятельности Божией, которое на время воплощения они даже отрицают. Они не видят при этом, что и само Боговоплощение должно быть рассматриваемо также как промыслительный акт.

в связи с воплощением Логоса. Что же касается частных промыслительных актов, то их нельзя мыслить антропоморфически, как прямое и непосредственное воздействие на тех или других лиц или события со стороны отдельных троических ипостасей. Действие Промысла Божия, совершенно не поддающееся человеческому разумению в целом и становящееся для нас прозрачным лишь в отдельных явлениях нашей жизни, есть, прежде всего, действие внутренней, софийной закономерности творения, которое блюдетсв. ангелами, творящими мысль Божию. Эта закономерность, Божественная София, включает в себя откровение Логоса, как свое содержание. Творческое слово в мире действует при этом и как промыслительное, — сохраняющее и направляющее. Наконец, что касается прямого участия той или иной ипостаси в промыслении над миром, то здесь приходится сказать, что оно нам просто неведомо и помимо кенозиса, как и в связи с ним. Конечно, лишь Божественная мудрость *знает*, каково именно промыслительное воздействие каждой ипостаси. В дни земного служения Спасителя Его ипостасная промыслительная деятельность со всей наглядностью раскрывалась в Его личном воздействии на людей, в Его делах и деле. Достаточно назвать для примера избрание апостолов для проповеди и «свидетельства», причем таковой именно образ воздействия Христа был предуготован в веках и для веков. Следовательно, об отстранении Логоса от участия в промыслительной деятельности вследствие кенозиса не должно быть и речи, во-первых, потому что уже самый кенозис есть акт промышленности о мире сам по себе, от века в пути его включенный; во-вторых, он и в совершении своем включает в себя ряд божественно целесообразных, непосредственно-промыслительных актов воздействия на души; в-третьих же, для нас вообще недоступны пути Провидения, чтобы мы могли позволить себе мысль, что ипостась Логоса вследствие кенозиса из этих путей временно может быть выключена. Эта мысль к тому же включает в себя рассечение Св. Троицы, т. е. вообще подрывает все истины веры. Однако наряду с этой едино-троичной жизнью, каждая ипостась является особым личным центром, который имеет свою собственную жизнь — единую со Св. Троицей, однако *по-своему*, отлично от

других ипостасей. Эта общая мысль, в частности, выражена Церковью в том основном догматическом учении, что сошел с неба и вочеловечился только Сын и именно Сын, в этом утверждая Свою собственную жизнь, отличную от Св. Троицы и остальных Ее ипостасей. Это обособление жизни второй Ипостаси в данном случае выражается в сошествии с небес. Вторая Ипостась опустошает Себя от Своего Божества, оставляет его — не как источник внутритроичной взаимоотноительной жизни, но Своего личного Божественного бытия: Сын перестает быть Богом *для Себя*, и поэтому Он относится к Отцу уже не только как равнобожественная ипостась («Я и Отец одно»), но и как к *Своему Богу*. Сознание *отцовства* Отца уступает место, как бы заслоняется отношением *посланничества от Отца*, исполнением воли Его, откровением о Нем. Равным образом и Дух Св. есть для Сына уже не только собожественная ипостась, вместе с Ним открывающая Отца, но почивающая на Нем сила, перст Божий, которым Он творит дела. Сын *для Себя* как бы выступает из сомкнутого кольца Троицества. Он Сам для Себя начинает существовать как бы в третьем лице, как некое существо, которое, хотя и «един сый Св. Троицы», не живет само в единотроичной ипостаси Божией, но остается для Нее как бы извне. Собственное Я Логоса для Себя, хотя и *не по Себе*, из Св. Троицы как бы нисходит в иную, тварную сферу бытия («сходит с небес»), *вочеловечивается*. Именно ипостась Логоса, переставая быть *для Себя* Божественной ипостасью, хотя в объективном бытии Своем таковой и оставаясь, становится ипостасью *человеческой*: Его самосознание осуществляется через человеческое сознание. Поэтому, становясь человеком, Он, как имеющий в Себе Божескую ипостась с нераздельно связанной с ней Божеской природой, есть *Богочеловек*, Бог, живущий человеческой жизнью, или Человек, вместивший в ней и Божескую. *Слово плоть бысть*: Оно не «приняло» плоть как одежду (уже само это представление об «одевании» Слова плотью несообразно и неместимо), и не вселилось в нее как в дом (евионейство), и, что еще нелепее и богохульнее, само не превратилось в плоть. Все это говорит или слишком много, или слишком мало. Нет, именно во всей точности, Слово *стало* плотью-творением,

человеком, т. е. *начало жить* тварной, человеческой жизнью, и «вселися в ны». Творец стал творением: «в мире бе и мир тем бысть», — такова победная антиномия Евангелиста-Богослова.

Но что же означает, что Слово *стало* человеком? Как можно эту истину богословски осмыслить? Это предполагает, прежде всего, что человек по своему тварному естеству к этому призван и этого достоин, *homo sum sicut divini* (человеческое воспринимает Божественное. — *Ред.*), что человек есть соответствующая для того форма, как образ Божий. Человек и сотворен как богочеловек в том смысле, что он в тварном своем душевно-телесном естестве вмещает божественного происхождения дух. И именно этот дух в Богочеловеке есть сам Логос. И если нетварно-тварный человеческий дух открыт для приятия Божественной жизни, для обожения, для причастности Божественной природе, то здесь, в Богочеловеке, эта Божественная природа изначально присутствует нераздельно с ипостасью. Таким образом, Богочеловек есть истинный человек по *формальному* своему строению, «Человек Христос Иисус», и сошествие с небес в *этом* смысле естественно является вочеловечиванием, ибо человек и есть именно то место во всем творении, которое уготовано для приятия сходящего с небес Бога. Поэтому человек в Богочеловеке впервые осуществляет всю полноту своего естества и всю высоту своего предназначения, правду о человеке. Со стороны природного своего естества человек есть тварная София, и именно благодаря софийности своей природы он может быть вместилищем Софии Божественной, которая умилилась до образа Софии тварной, зрака раба.

Человек есть воплощенный дух, и эта связь духа с душевно-телесной, природной жизнью есть самое таинственное и вместе самое характерное в человеке. В Боге Его Божественная природа предвечно открыта в непосредственном личном акте созерцания, и здесь нет ни времени, ни процесса. В человеке же его духовное существо, его личность, пробуждается, живет и развивается в нерасторжимом единстве духовно-душевно-телесного опыта, таким образом, что и дух его живет душевно-телесно, и душевная телесность окачествована духовно. В этом и заключается основание как для борьбы между духом и плотью, так и для их неразлучно-

сти и неизменного сотрудничества. И желание развоплотиться, став по образу бесплотных духов, под предлогом аскетизма, есть онтологический поп-сепс и манихейская ересь. *Весь* человек, не только его телесное, но и духовное существо, находится в процессе становления, дух его как бы *возникает* в нем самом, поэтому он имеет возраст, развитие, рост. В этом заключается одна из важных особенностей человеческого существа. Дух, как таковой, есть *actus purus* (чистый акт. — *Ред.*), притом акт безусловно личный. Он не знает развития и есть интуиция самого себя: личность видит себя в образе своего бытия, в своей природе, и природа сознает себя в ней. Это одинаково может быть сказано и о Божественной Личности, и о бесплотных духах, «умах». Но в человеке это иначе. И сама его духовная личность с личным самосознанием ввергнута здесь в становление. То, что онтологически существует как основание человеческого существа и его предел, его энтелехия, осуществляется во времени, как развитие, т. е. как осознание самого себя и самопознание в природной жизни. Поэтому в человеке, который есть личный воплощенный дух, есть и *до-сознательная* жизнь, и разные ступени сознания: есть и под-сознание (или же сверх-сознание), и бес-сознание (сон, обморок), и есть, наконец, полнота самосознания, которая наступит для человека в будущем веке, когда прекратится всякое отчасти, и сознаём себя, как и познаны были (*1 Кор. 13, 12*).¹

Является делом психологического исследования изучать отношения сознания и подсознания. Здесь мы стоим перед тем эмпирическим фактом, что наше *я* связано и погружено в душевно-телесное бытие, и в нем и через него сознает свою собственную духовность, которой оно и овладевает, но, в свою очередь, и им овладеваемо. Это — область психологии, которая здесь еще имеет внести свой вклад в богословие (и уже начинает это делать в современном метапсихическом и психоанали-

¹ Здесь же апостол с особенной силой подтверждает этот факт развития духа и его возрастов: «Когда я был младенцем, по младенчески мыслил, по младенчески рассуждал, а как стал мужем, оставил все младенческое» (13, 11).

тическом исследовании). Духовное самосознание и, в частности, личное самосознание в человеке подлежит становлению, т. е. росту и возрасту. Будучи само по себе интуитивно и непосредственно, оно оказывается дискурсивно и прерывно, объято временностью и лишь во времени и через время смотрит в вечность. Оно пробуждается в человеке лишь с наступлением известного возраста с тем, чтобы по восходящей кривой достигнуть своего апогея и затем через постепенное угасание в старости вовсе погаснуть в смерти — для нового пробуждения и новой жизни. Временность сверхвременного **я** в человеке есть парадокс человеческого духа в его становлении, но таково это непреложное основание, положенное Богом, Который *сотворил человека для временного, т. е. дискурсивного бытия*, однако как образ вечности.

Человечность в пределах этого зона есть временность и становление, и тому же подвержено и человеческое **я** — личное самосознание. И в этой точке в наибольшей мере заостряется идея кенозиса, самоуничтожение Слова. Сын не только совлекся Божества Своего, оставив софийную Свою славу, и не только «стал плотью», облекшись нашим дебелим естеством, но и сделался *человеческой ипостасью*. Здесь мы имеем непостижимое и потрясающее самоумаление Божественной вечной ипостаси Логоса, которая погружается во временность и дискурсивность, чтобы, как бы погаснув в бессознательности — «пребывании во чреве Матери», из вод Леты подняться на поверхность в качестве младенчески дремлющего сознания, которому предстоит «возрастать» (Лк. 2, 40) и «преуспевать в возрасте» (Лк. 2, 52), восходя «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Это есть чудо чудес любви Божией к человеку, даже в сравнении с чудом сотворения мира. Итак, вот что означает вочеловечивание: Логос принял плоть не как нечто внешнее и Себе постороннее, но Он сам *стал* человеческой ипостасью, в Свою собственную *жизнь* принял человеческую временность, не извне, а изнутри Самого Себя очеловечил,¹ вступив в тварную жизнь временности и становления.

¹ Замечательно сильные слова о Богочеловечестве Слова находим у Лютера: «Gott ist Mensch, Mensch ist Gott in einer Person, Gottes Kind und Men-

Надо принять кенозис Боговоплощения во всей ужасающей серьезности этого акта, как *метафизической* Голгофы самораспятия Логоса во времени, которое имело лишь *последствием* Голгофу *историческую*, сделав ее и возможной, и действительной. Надо принять во всей силе это вольное как бы умирание Вечной ипостаси и Ее погребение во времени, вследствие чего оказывается возможным рождение во времени: «Христос рождается, славите, Христос с небес, — срящите, Христос на земли», — а далее: «Бог во гробе полагается» и почитет трехдневным сном смерти. Вне такого принятия вся евангельская история превращается в докетическую лишь «манifestацию» того, чего на самом деле не было, а если не было, то значит, того и Бог не восхотел.

Однако возможно ли онтологически *такое* самоопустошение, *такое* погружение света вечности в воды временности? Не есть ли это уже не самоопустошение, но самоуничтожение, самоугашение? Так, изнемогая, вопрошает немощствующая мысль.

Наше человеческое **я** объято временностью, оно непрестанно захлестывается ее волнами, и, однако, вопреки этой временности своего бытия, оно таит вечность и знает ее. Оно есть то солнце, в свете которого созерцается временность, оно есть неподвижная точка, над которой не властны волны времени. Одним словом, живущее во времени **я** содержит вечность, как свою основу, и свою духовность, как неотъемлемое свое сокровище. Эта царственность **я** и его богатство раскрывается во временной жизни, как самооткровение личного духа, который живет во времени, сам принадлежа вечности. В человеке усматривается криптограмма образа Божьего, черта Богочеловечества. И если даже человеческое **я** способно обретать себя в своей небесной родине, то тем более

schen Kind ist eins (Рождественская проповедь / / *Thomasius*, 454). Wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch, und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott (455)» (Бог есть человек и человек есть Бог в одном лице, дитя божественное и человеческое. Там, где есть Бог, есть и человек, что делает Бог, делает и человек, и что делает человек, претерпевает Бог. — *Ред.*).

мы это имеем в Богочеловеческой ипостаси Христа, Сына Божьего — Сына Человеческого. Его *человеческая* ипостась, Иисуса, «сына Иосифа и Марии», «сына плотника», имеющего земное родство, есть *ипостась Логоса*, и это есть тайна и глубина Его человеческого сознания, в Нем самом непрестанно и неудержимо открывающаяся, вместе с ростом Его временного человеческого сознания, как Его Богосознание и Богосыновство. Но это ведение тайны Своего Богосыновства, это Богосознание не упраздняет во Христе Его временно-человеческого сознания, *через* которое и в котором оно светит во времени, как внутреннее солнце, озаряющее несущиеся облака эмпирического сознания. И даже в крестной муке, уже перед смертью соединяется в Нем человеческое сознание и Богосыновство в обоих возгласениях: «*Боже, Боже Мой*, вскую Меня оставил?» и «*Отче*, в руки Твои предаю дух Мой». Христос есть воистину *Эммануил* — *с нами Бог*, Который пребывает один и тот же, в одном и том же самосознании, хотя и открывается Сам для Себя на разных его глубинах, и как Бог, и как Человек, — как *Богочеловек*.

Самосознание ипостаси Богочеловека, пробуждающееся из досознательного состояния, постепенно развивающееся и обостряющееся, конечно, существенно отличается от обычного человеческого сознания. Однако *по типу развития* богочеловеческая ипостась *не* отличается от человеческой, и Богочеловек есть воистину Человек. В самом деле, ведь и человеческому ипостасному духу присуща вечность, ведение самого себя не в становлении, но в надвременном бытии. Это бытие есть основание, глубина, тайна личности, которая открывается в ее жизни, и она в ней постепенно синтезируется для того, чтобы вполне стать собою лишь за пределами эмпирической временной жизни. Подобным же образом и человеческая личность Иисуса осознает в Своей жизни Свое ипостасное Божество, Свою ипостась, которая нераздельна с Отцом и Духом и входит в триипостасный субъект. Иисус осознает Себя, Свою ипостась, как Логос, но Он сознает ее не только вечным ведением, но и человечески, дискурсивно. Через эту дискурсию открывается интуиция вечности, светит Солнце вечного света, Логос. Это сознание, в котором *через* человеческую призму и *в* человеческой жизни, а не помимо нее

и не над ней, осознает Себя Логос, не есть только человеческое или только Божеское самосознание, но *богочеловеческое*, в котором Божественный субъект является ипостасью для человеческой жизни. Вечное, ипостасное самосознание Логоса опущено ниже горизонта эмпирического человеческого сознания, оно существует лишь как «подсознание», или, вернее, сверхсознание, из которого оно выявляется в сознании. Одним словом, Христос есть Богочеловек не только в том смысле, что в Нем одну ипостась соединяются две природы, Божеская и человеческая, но и сама ипостась эта по силе такого соединения становится также *богочеловечна*: соединение двух природ проникает и в Ее собственные недра. Отец послал, и Сын пошел: Сын угасил в Себе Свое богожитие, а постольку и богосознание, Он сложил его к ногам Отца, «предал Ему» Себя подобно тому, как на кресте умирая предал Он Ему дух Свой (Гесс) и — родился в Вифлееме младенцем Иисусом. Но ипостасный дух этого Младенца есть Логос. Единым сверхвременным актом сотворена в Боге полнота человеческих духов, которые благовременно посылаются Богом в мир для воплощения. Был послан в мир в ряду других, для воплощения в *σάρξ* (плоть. — *Ред.*) человека, и несотворенный Дух, ипостасный Логос. И если тварные духи знают о себе, откуда они (или, по крайней мере, могут это знать), то знал о Себе и воплощающийся Логос, кто Он и откуда. Но, воплотившись в человека и вочеловечившись, Он узнавал это в Себе и о Себе уже не только Божеским вечным самосознанием, но и временным, человеческим, так что в Нем пробуждалось, возрастало, крепло оно через Его временную жизнь, эмпирически достигая победной очевидности и полного знания. Тем не менее, это было движение от меньшего к большему, от возникновения (необходимо было и возникновение, ибо без него не было бы и подлинной временности) к полному торжеству. Во Христе, Сыне Человеческом, совершался и совершился генезис (ἐγένετο) Слова, Сына Божьего. Таким образом, исходя из аналогии человеческого самосознания, мы приближаемся и к богочеловеческому самосознанию, которое станет, в свою очередь, уделом всего человеческого рода в славе, когда во всех вообразится Христос.

В Халкидонском догмате выражена та общая мысль, что Христос «совершенный» (τέλειος т. е. имея полноту) по Божеству и человечеству: по Божеству предвечно рождаемый от Отца, в последок дней рождаемый по человечеству от Девы Марии, есть «один и тот же»: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν. Эта формула дважды повторена в догмате, а просто τὸν αὐτὸν — четырежды, чем особенно подчеркивается единство жизни Богочеловека, вопреки двойству природ, в силу единства личности. Далее подчеркивается единосущее, «омоусианство» Христа Богу по Божеству и нам по человечеству, причем человечество определяется состоящим «из разумной (λογική) души и тела», чем предполагается трехчастное строение человека,¹ при котором третьим, высшим, началом духа является Логос. Важно установить, что, по прямому смыслу догмата, в Богочеловеке со стороны человеческой наличествует именно лишь человеческая природа (душа и тело) без ипостасного духа, замещаемого Логосом, следовательно, *не полный* человек. Человек во Христе является «совершенным», но этим отнюдь не предполагается для него еще особой ипостаси, иначе Христос отличался бы от других людей не только двойством природ, но и ипостасей, особой *сложностью*, благодаря которой Он, кроме человеческой ипостаси, имел бы еще ипостась Логоса с неразрывно связанной с Ней Божественной природой. Нет, Христос берет от человечества *только* природу (т. е. душу и тело, воодушевленную телесность), которая имеет ипостасный дух в Логосе. Но этот ипостасный дух имеет и свою собственную *духовную* природу. В человеке это есть божественная, вечная глубина его личности, причастность человеческого духа Божеству. Во Христе же богочеловеческая ипостась Логоса

¹ Любопытно, что католическая Церковь, которая в догмат непорочно зачатия Богоматери 1854 г. включила признание двухчастного строения человека, ранее стояла на почве Халкидонского догмата и имела случай еще особо, хотя и косвенно, подтвердить трихотомическую доктрину, именно устами папы Александра III в 1777 г.: Sicut verus Deus, ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens (Как истинный Бог, верно то, что человек представляет собой душу, дух и плоть. — *Ред.*) (*Denzingeri*. N. 393. P. 163).

соединена со Своей собственной Божеской природой, с ней нераздельна. Таким образом, единоипостасность и двуприродность Христа *формально* не препятствуют Ему быть при этом истинным человеком.

Как же совершается Его единая жизнь в двух природах, т. е. не только ипостасно, но и природно богочеловеческая жизнь? Конечно, это соединение *изнутри* есть недоступная для человека тайна, но внешние догматические очертания нам даны. Вне кенозиса такое соединение вообще является онтологическим *pop-sens*, подобно тому как если складывается бесконечность с конечностью, которая неудержимо обращается в нуль при этом сложении, между тем как по прямому требованию Халкидонского догмата природы во Христе соединяются неизменно и неслиянно. Пресловутое сравнение железа, раскаленного в огне, для уразумения этого соединения здесь не годится, потому что исходит из предположения еще переносимой, хотя и высокой температуры, между тем как уж если выдерживать это сравнение, Божественной природе в сравнении с человеческой свойственна такая высота температуры, при которой даже и железо просто сгорает. Поэтому без принятия *реального кенозиса* Халкидонский догмат неизбежно ведет или к докетизму, или к монофизитству.

Плоть Христова вовсе не есть только «завеса» Божества, — здесь мы снова имеем несоответственное сравнение из природного мира, ибо что же телесное, тварное, способно «завесить» сияние Божественной славы? Не плоть сама по себе есть завеса Божества, но *кенозис*, который распространяется и на ипостась, и на природу Логоса в Его воплощении. Человеческое **я** познает себя на основании жизни в своей природе, а вместе с личным самосознанием познает и свое природное естество. Ипостась Логоса в человеке также познает Себя в Своей человеческой природе, а эту последнюю в Своей личной жизни (к этому *опытному* познанию человеческой природы и относятся слова апостола: «Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь», *Евр.* 2, 18). Но, созревая в Своем человеческом природно-личном самосознании, личное **Я** Иисуса сознает Себя как Логос, узнает Свою Божественность, и в этом самосознании для Него *in actu* раскрывается и Его Божествен-

ная природа. Богосознание, которое неудержимо выступает в Иисусе как Его личное самосознание, тождественно с этим ведением Его Божественной природы, изначальной укорененности в Божестве. Это богосознание в земной жизни Спасителя достигает своей полноты, Он узнает Себя как Сына Отчего, извечно сущего, «прежде, нежели Авраам бысть», однако и это богосознание отнюдь не упраздняет уничтожения (или «сошествия с небес»). Богосознание это еще не наделяет Христа в уничтожении «свойствами» Божества: «Что ты зовешь Меня благим? Никто же благ, токмо един Бог» (Мф. 19, 17). В этих пререкаемых словах Христа богатому юноше усматривают прямое свидетельство об отсутствии в Нем богосознания, даже прямое отрицание последнего. На самом деле здесь неопровержимо свидетельствуется, что Богочеловек, имея Божественную личность и природу, восхотел *не быть Богом* во время Своего земного служения, приял уничтожение и Свое Божество кенотически сокрыл в *становлении*, имея его, но не осуществляя. Да и *как* оно могло бы себя осуществить? Бог и мир настолько несоизмеримы, что иначе как на основании Божественного кенозиса даже и не может мыслиться это соотношение. Вопрос совершенно затемнен и искажен той его ложной постановкой, которую получил он в учении о чудесах. Согласно этому учению, известные дела, превышающие обычные человеческие силы, Христос совершал *как Бог*: чудесное насыщение народа, хождение по водам, воскрешения, а остальные дела как человек. Однако для Бога, Который сотворил вселенную всемогуществом Своим и правит миром, оставаясь превыше его, даже и евангельские чудеса, как бы они ни были по-человечески потрясающи, совершенно несоизмеримы с этим Божественным всемогуществом, и сами по себе не дают основания говорить о них, что их Христос совершал «как Бог», тем Своим всемогуществом, «им же *вся* быша». Чудеса принадлежат жизни в уничтожении.¹ Христос ничего не делал «как Бог» или «как человек», но *все как Богочеловек*, в нераздельности и неслиянности двух природ, и самое противоположение это есть уже или монофизитский докетизм,

¹ Ср. об этом в моем очерке «О чудесах Евангельских».

или «несторианское» разделение. Божество во Христе никогда не обнажалось в мире как сила и слава Его, потому что их явления не стерпел бы мир, в который Бог должен был «сойти с небес» в состоянии уничтожения. Божество Его открывалось и осознавалось лишь в нераздельной связи с человечеством. Поэтому до воскресения не говорил Он и не мог о Себе сказать: «Дадеса Мне *всяка власть* на небеси и на земли», т. е. *Божественная* сила и власть. После же принятия ее Он и вознесся на небо. Путь же Богочеловечества в жизни Его на земле есть *непрерывное* уничтожение, кенозис, не внешний только, но и внутренний.¹

Божество во Иисусе вдохновляло Его богочеловеческую личность и сознавалось в *меру* того, насколько его могло воспринять и вместить Его человеческое естество, но не в насилии над ним и не помимо него, и в этом выражается непрестанный, актуальный кенозис Божества, Которое (по выражению св. Кирилла) мерит Себя по человечеству. Конечно, человечество имеет в себе образ Божий, как и Божественная София есть предвечное Человечество. Однако несоразмерность и несоответствие тварного, немогущего человеческого естества Божественному такова, что оно кенотическими путями вольного самоограничения связывало проявление Божеского естества во Христе дотоле, пока эти границы не оказались изнутри преодолены в прославлении Христа. Таким образом, сама Божественная природа в Богочеловеке является не внешним фактом или данностью, но непрестанно совершающимся достижением через постижение Божеского в человеческом, а человеческого в свете Божеского, т. е. богочеловечески. Такой *образ* Божественной жизни в Богочеловеке не

¹ Thomasius, с полной ясностью увидев всю подлинность кенозиса, истолковал его на основании различения «свойств» Божества, имманентных (абсолютная власть или свобода, ум и блаженство) и относительных, проявляющихся лишь в отношении к миру (вездеприсутствие, всеведение, всемогущество), причем Логос совлекается последних, сохраняя первые. Это применение схоластической категории свойств к единому Божеству для определения меры кенозиса есть уже недоразумение. Кенозис может быть мыслим только единый и всеобщий. Кенотическое богословие вообще обесиливается отсутствием у него софиологической основы.

умалает того, то Христос был «совершенный» Бог, ибо совершенство это относится к подлинности Его Божественной природы, а не к образу ее раскрытия в Христе, которое определяется кенозисом.

Самая мера или образ раскрытия Божества во Христе определена в Халкидонском догмате не только общим постулатом *единства* богочеловеческой жизни (хотя самое выражение *Богочеловек*, не чуждое, но и не обычное для этой эпохи, здесь отсутствует), но и четырьмя отрицательными определениями образа соединения природ: неслиянно, неизменно, неразрывно и нераздельно. Общий смысл этих определений таков: во-первых, ни одна природа не поглощает и не упраздняет другую (это, конечно, и невозможно для человеческой природы в отношении к Божеской, но здесь устраняется и монофизитское растворение человеческой природы в Божеской); во-вторых, природы остаются в нераздельности, т. е. в известной гармонии, согласии и сообразности между собою. Человеческая природа сама не способна подняться до соединения с Божеской, чтобы быть с ней в нераздельности и координации, и поэтому очевидно, что сама Божеская природа кенотически соразмеряется с человеческой, так что Бог во Христе являет Себя лишь через человека, *богочеловечно*. Этим пресекаются в корне тенденции к *раздельному* действию или чередованию природ. Вместе с тем, устанавливается постулат единства и непрерывности жизни Богочеловека и, что еще важнее, возможность и необходимость сосуществования двух природ, совместного их действия. *Началом*, определяющим содержание этой единой богочеловеческой жизни, является, конечно, Божественная природа, но определяющим *меру* раскрытия Божественной природы в Богочеловеке является человеческое естество: лишь то, что оно способно вместить в себя, может стать жизненным достижением Богочеловечества. Оно не есть внешнее рядоположение двух природ, Божеской и человеческой, но внутреннее их соединение. Богочеловек есть единое живое существо, чуждое всякого автоматизма. Напротив, излюбленное сравнение двух природ во Христе с душой и телом в человеке страдает именно таким автоматизмом: Божество есть здесь душа, руководящая жизнью тела, которой не свойственна самостоятельность, а

только орудийность, автоматизм. Это сравнение изображает соотношение природ в прямом противоречии Халкидонскому определению, которое именно стремится оградить природы от взаимного умаления и поглощения и со-поставить их в единстве жизни через раскрытие подлинности и полноты каждой из них. *Неравенство* между ними через это не устраняется, но тем с большим тщанием утверждается их *относительное равноправие*, которое обеспечивается равенством по образу и мере низшего, а не высшего, пока не будет достигнуто между ними соответствие: $\sigma\omega\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma \delta\grave{\epsilon} \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \tau\eta\varsigma \textit{id}\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, *salva proprietate utrius naturae*, при сохранении свойств каждой природы (папа Лев Великий).¹ А это только и возможно при масштабном примате слабейшего, человеческого, естества, т. е. при кенозисе Божественного. Таким образом, основная идея, молчаливо подразумеваемая в Халкидонском догмате, именно и есть *кенозис*. Но кенозис Божества есть апофеоз человечества. Христос есть богоносный человек и вочеловечившийся Бог. Он производил на народ впечатление великого пророка, через которого говорит Бог. Ему дана премудрость со властью и силой. Он сам говорил, что Его учение не есть Его учение, но Отца Его, которое Он, однако, проповедовал на человеческом языке человекам. Это впечатление богоносности достигало порой такой силы и напряженности, что исторгало у людей постижение, а затем и исповедание Его Божества: Ты — Сын Бога живого! Человечность Его никогда не умалялась и не заслонялась Божеством, напротив, она просветлялась и возвеличивалась: «Воистину посетил Бог народ Свой». Это было славой и возвеличением именно че-

¹ Обе природы в Богочеловеке можно действительно разделять лишь $\acute{\epsilon}\nu \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha \mu\acute{\omicron}\nu\eta$ (только в теории. — *Ред.*) теоретически, и тем менее их противопоставлять. Посему и знаменитое *unum corpuscat miraculis aliud succumbit iniuriis* (одна (природа) сверкает чудесами, другая предается карам. — *Ред.*) папы Льва Великого есть скорее эффективное риторическое противопоставление, нежели здравая догматическая мысль, ибо она ведет к разделению природ, т. е. к «несторианству». Верно обратное: и то, и другое блистает чудесами, но и подвергается уничижению в согласном единении своем. Ср.: *Ис.* Гл. 53.

ловека, что в нем жил и через него открывался Бог. *Иного* образа самооткровения Божества как в человеке и через человека и не было, и не могло быть уже потому, что «Бога никто же виде нигдеже», но Его явил людям в человеческом образе Единородный Сын Божий. Человек и не способен вместить нечеловеческого явления Бога, Который, будучи трансцендентен, или практически просто для него не существует, или же явление Его было бы для него совершенно разрушительно (*Исх.* 33, 21: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых»). Поэтому явление Эммануила для человека было явлением «совершенного Человека». При этом, в уничижении, во исполнение искупительного подвига, Человек этот не только не блистал внешне, а был умален паче сынов человеческих, не имея ни зрака, ни доброты (*Ис.* Гл. 53). Но Божественное величие не нуждается во внешнем блеске, и духовная сила является и в беззрачности. Человеческий лик Христа, который никому из людей не может быть *вполне* ведом в богочеловеческом величии своем, виделся (и видится) каждым человеком неким внутренним, духовным откровением, но этот Богочеловеческий лик есть и человеческий лик, тот самый, о котором, не ведая, что глаголет, сказал Пилат: «Се Человек». Преображение Господне, в котором Христос явил ученикам славу Свою, «якоже можаху», также было, хотя и сверхъестественным и благодатным, но все же *человеческим* явлением. Оно было доступно человеческому, даже слишком человеческому, восприятию учеников («построим три кущи» — слова ап. Петра). Чудеса Христовы также не были явлениями Божества в *отличие* от человечества или *вопреки* ему, но были явлениями Божией силы, действующей в человеке и через человека, и потому делами существенно *богочеловеческими*, которые потому не могут быть отняты или отдалены и от человечности Его.

Таким образом, *все* дела Богочеловека, Его учение и все Его явление были неизреченным единством того, что совершалось в недрах Его человеческой природы, и того, что имел Он в глубине Своего Божественного самосознания. Менее всего здесь уместно представление о некоем божественном оракуле, который повелительно диктовал пути человечеству и приказывал ему свершения. Не такова Божественная природа в

соединении с человеческой, она не насилует, но вдохновляет. И Христос, — в вольном уничижении вочеловечения Своего, — Сам *искал* этого вдохновения, и Он находил его в *молитве* к Отцу. В ней через духовное напряжение и молитвенный подвиг *искал* Он познать волю Отца, т. е. осознать в Себе голос собственной Божественной природы, о чем и свидетельствует вся молитвенная жизнь Христа, согласно Евангелию, и более всего Гефсиманская молитва, где мы воочию видим в молитвенном подвиге борение, чтобы услышать голос Божественного Своего естества, волю Отца.

Боговоплощение совершается от начала, однако богочеловечество осуществляется и созревает в течение земной жизни Иисуса, со стороны Божества — силой кенозиса, со стороны же человечества — по общему закону человеческого естества. Ни один шаг человеческого развития в Нем не совершается без соответствующего шага в росте Божеского самосознания, как и этот последний никогда не опережает и не насилует Его человеческого сознания. Оба они остаются всегда соразмерны и прозрачны одно другому в едином Богочеловеке и Его единой Богочеловеческой жизни. В этой сообразности и согласии состоит тайна и сила богочеловечества. Это есть жизнь, в которой Божеская ипостась, истощающая Себя до бытия человеческой ипостаси и в то же время укорененная во Св. Троице и Божественной природе, вдохновляет Его совершенное безгреховное человеческое существо. В единственности своей эта жизнь недоступна человеческому постижению, и однако она есть *человеческая* жизнь. Всякому человеку дано к ней приближаться, искать и находить в ней и свою собственную жизнь («живу не к тому аз, но живет во мне Христос»). Существенно *не-халкидонским*, даже антихалкидонским является представление, согласно которому во Христе уже с самого начала не только наличествует, но и осуществлена вся полнота Божественной жизни с ее «свойствами», и к ней лишь прислонено человеческое естество, причем путь развития этого человеческого естества отмечается со стороны Божественной природы лишь соответственными манифестациями. Это мнение высказывалось и до Халкидона, и после него, притом вопреки прямому свидетельству Евангелия о еди-

ной богочеловеческой жизни и ее развитии: *Лк. 2, 40*: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем», и *Лк. 2, 52*: «Иисус же преуспевал в премудрости и *возрасте*, и в любви у Бога и человеков». Кажется, нельзя более ясно и непререкаемо выразить ту мысль, что Иисус Богочеловек проходил возрасты и подчинялся постепенному развитию. Христос Младенец уже в младенчестве Своем потенциально имеет всю полноту Божеского и человеческого естества, еще не реализованную в жизненном опыте, являя священную тайну младенчества. Она сокрыта для нас безсловесием, как бы душевными и телесными пеленами, но под ними таится уже совершенный человек со всем тем, что выявляется лишь (но не возникает) в развитии его. Младенец родившийся уже существует для себя и для мира, для времени и вечности, во всей полноте человечности, живет ли он или умирает, проходит ли долгую жизнь или краткую. А посему и Богомладенец есть уже во всей силе «се Человек». Однако этому не противоречит, что раскрытие этой потенции *in actu* происходит во времени, есть становление, и ему соответствует, с ним соразмеряется и мера вмещения Божественной жизни, самораскрытие в Богочеловеке и Его Божеской природы. Об этом основном факте временного *становления*, генезисе Богочеловека, говорят не только отдельные, как бы случайные и устраняемые в своем значении, хотя бы и насильственной экзегезой, тексты, но *все* содержание Евангелия, которое дает живой и конкретный образ земной жизни Христа с ее событиями и достижениями, на *пути* к полноте и свершению: «Крещением должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится» (*Лк. 12, 50*). И нигде в Евангелии нельзя найти такую мысль, чтобы в единой жизни Богочеловека имелось то разделение и раздвоение Божества и человечества, при котором Бог, пребывая в Своей Божественной абсолютности, для вида, применительно к человеческой потребности, лишь *показывал* бы Себя подвластным человеческому становлению и развитию, на самом деле оставаясь ему чуждым. Ведая все, являл бы неведение; сам будучи Богом, молился бы; будучи неизменным в Своей вечности, подчинялся бы влиянию возраста, и т. д. Последовательно применить эту доктрину зна-

чит упразднить евангельский образ Христа, одинаково в Рождестве и в детские Его годы, как и в дни и часы Гефсимании и Голгофы. Священная мистерия Боговоплощения при этом истолковании превращается в некое лицедейство. Да не будет! В этом и заключается таинство, славное и престранное, что в Богочеловеке Сам Бог живет подлинной человеческой жизнью, умалаясь до нее и через нее возрастая в сознание Богочеловека. Богочеловечество есть особый образ самосознания Божества *через* человечество, а человечества — через Божество, слиянность Творца и творения, которая является одновременно кенозисом Божества и теозисом человечества и завершается совершенным прославлением Богочеловека.

Принятие Логосом человеческой природы онтологически обосновано в *предвечном Богочеловечестве*, по образу которого сотворено богочеловечество тварное, т. е. человек. Однако это положительное соотношение не умаляет и не преодолевает само по себе той бездны, которая существует между Творцом и творением. Возвышение творения до общения с Творцом в ипостасном единении представляет, во всяком случае, собственное дело Божественного снисхождения (кенозиса) и Божественного подвига любви, который своей безмерностью эту бездну преодолевает. В действительности же здесь существует не только онтологическая бездна между Творцом и творением, но еще и новая бездна между Богом и *падшим* в человеке творением. И подъятие человека до единения с Творцом означает, сверх того, еще и его *искупление* и примирение с Богом, победу над грехом. Соединение двух природ в единстве богочеловеческой жизни, приведение их к согласию без насилования человеческой природы со стороны Божественной, есть *крест*, подъятый Сыном Божиим для спасения мира. Богочеловек, «единый безгрешный», хотя и принял плоть от Девы Духом Св. и явился поэтому свободен от первородного греха, однако даже и эта безгреховная плоть уже не является первородным Адамовым естеством, ибо она ослаблена и отягощена *последствиями* первородного греха, которые до конца не устранены даже и в человеческом естестве Нового Адама. Оно, в силу этого состояния своего, было менее послушно велениям духа в немощности своей,

нежели это соответствует ее первозданной норме. «Дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26, 41), говорит Господь в Гефсиманскую ночь, которая и сама по себе является свидетельством этой немощности плоти и отсюда проистекающей сверхмерной напряженности борьбы с нею. «Начал скорбеть и тосковать... Прискорбна есть душа Моя даже до смерти» (Мф. 26, 37–38), «Отче Мой, если возможно, да минует Меня чаша сия, впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Здесь раскрывается и вся реальность борьбы Богочеловека с немощью плоти и тяжесть ее, как и вся трудность подчинения ее велениям духа. К естественной немощи тварного человеческого естества, содрогающегося пред смертью, присоединяется еще и эта его ослабленность. Можно сказать, что если послушание заповеди Божией для первородного Адама в раю было *естественно*, то для Нового Адама по человечеству Его оно требовало уже победы над естеством, борения до кровавого пота. Таким образом, соединение природ в Богочеловеке означает не безболезненное и гармоничное их сосуществование и взаимопроникновение, но включает и напряженное и непрестанное борение, в котором это согласие осуществляется. В Нем падшее и немощное человеческое естество, покоряясь Божественному, становится с ним согласно и ему послушно, однако не через насильствие человеческого естества Божественным, чем упраздняясь бы и самая борьба, но духовным преодолением «плоти», через свободное ее подчинение велениям ипостасного духа. Одним словом, это согласие и взаимное проникновение обеих природ в Богочеловеке есть *крестный подвиг и крестный путь*, который начинается от Вифлеемских яслей и кончается Голгофой. И это есть для Сына путь *послушания* воле Отца, исполнение Им не Своей, но Отчей воли. В этом подклонении воле Отчей совершается преодоление немощного в тварности своей и ослабленного в греховности своей человеческого естества. Поэтому единение двух естеств во Христе ни в одном своем моменте не может быть понято статически, как рядоположение природ, но должно быть разумеемо динамически, как актуальное соотношение энергий. Природа есть не только данность или факт, но и актуальность или энергия в жизни и действовании. Таково именно энергетическое истолкова-

ние природы, данное в догмате VI Вселенского собора о «двух» волях или энергиях. Он истолковывает ипостасное единение обеих природ во Христе как *два потока жизни*, к которым применимы все общие соотношения, существующие между природами (нераздельно, неслиянно и пр.). Хотя самое понятие «природной» воли и энергии остается в нем в известной неопределенности, однако то новое, что вносит в христологию этот догмат, состоит не только в актуальном, энергетическом истолковании природ, но и в более конкретной постановке вопроса о соотношении между ними. Прежде всего, здесь с большей очевидностью, чем в Халкидонском определении, устраняется монофелитское учение о поглощении во Христе человеческой воли, которая якобы подчинена Божественной. Напротив, *две воли и две энергии* сосуществуют, как проистекающие из двух природ. Из этого рядоположения двух волей, как соотносительных, вытекает с очевидностью именно *кеноитическое* понимание Божеской воли во Христе, как обнаруживающейся во временном процессе, в становлении. Речь идет в догмате, очевидно, не о той Божественной воле Творца и Промыслителя, которой принадлежит всемогущество над всякой тварью. Такая воля не может быть соотнесена с тварной волей, как бесконечность с конечной величиной, обращающейся в нуль при таком соотношении. Та Божественная воля, которая может быть соотнесена с человеческой, как *одна из двух* волей во Христе, есть, очевидно, Божественная воля в состоянии кенозиса. Она раскрывается в Иисусе в Его Богосознании в связи с событиями Богочеловеческой жизни, в ответ на ее зовы и нужды, словом, не как абсолютная всемогущая воля Творца, но как сознание Божественной истины и пути в личном самоопределении Богочеловека.

Но при этом волюнтаристически-энергетическом понимании природ неизбежно возникает вопрос, который с такой ясностью еще не становился в поле зрения Халкидонского догмата: об *иерархическом* соотношении обеих волей или образе их координации. Соотношение волей в догмате VI собора определяется отрицательным признаком, именно, что все они суть *οὐκ ἕτενάντια* — *non contrarias, не противоположны* («как говорят нечестивые еретики»). Если извлечь из этого отрицательного

определения его положительный смысл, то в нем содержится указание на то соотношение между природами, каковое онтологически вытекает из общих оснований Боговоплощения. Это *положительное* соотношение между волями в дальнейшем определении выражается в том, что человеческая воля «следует» (ἐπιόμενον) Божественной, т. е. находится по отношению к ней в *свободном* послушании. Это значит, что она не ломается, не насилуется, но вольно и органически *врастает* в Божественную. Далее это «следование» еще раз поясняется отрицательно: μή ἀντιπίπτων ἢ ἀντιπαλαίον — не противореча и не противясь. Здесь указывается *согласие* обеих волей, которое достигается усилием «следования». И определение заканчивается положительным признаком: «но, скорее, подчиняется (ὑποτασσόμενον) Его Божественной и всемогущей (παντοθενεῖ — omnipotente¹) воле». «Подчинение» по смыслу всего догмата о двух самобытных волях, нераздельных, но не сливающихся, означает не уничтожение человеческой воли через поглощение ее Божественной, но *иерархическое* соотношение обеих природных волей в едином богочеловеческом волении, свойственном единой ипостаси Логоса. Иное понимание «подчинения» совершенно упразднило бы всю силу Халкидонского догмата о двойстве и самобытности природ, который здесь применяется в частном приложении к двойству волей. Это двойство существует в единстве богочеловеческой воли, свойственной единому Богочеловеку, которая подобна единой нити, скрученной из двух раздельных нитей. Это единство осуществляется благодаря взаимной прозрачности и отождествлению обеих волей в хотении.² Но обе воли,

¹ Здесь «всемогущий» есть, очевидно, epitheton ornans (украшающий эпитет. — *Ред.*), отнюдь не имеющий значения в смысле отрицания кенозиса Божественной воли. Ибо для всемогущества, понятой как мощь и власть, конечно, не достаточно ни «следования», ни даже «подчинения», оно является определяющим как единственная сила.

² «Так как Христос — один, и Хотящий соответственно каждому из двух естеств один и тот же, то мы должны сказать, что предмет желания в Нем один и тот же» (*Св. Иоанн Дамаскин*. Краткое изложение православной веры. III–IV. Col. 1036). «Душа Господа хотела, свободно приводи-

оба потока волений, между собою согласных и отождествляющихся, должны находиться между собою в иерархической координации, и здесь естественным и неизбежным является телеологический примат воли Божественной и высшей цели, каковою является полное обожение человека. На движения и вопрошения человеческой воли дает ответ воля Божественная, осознаваемая как высшая: «Не Моя, но Твоя воля да будет». Это значит, что природная человеческая воля свободно подклоняется под то, что осознается как Божественная воля. Но это подклонение не означает пассивное подчинение приказу или превосходящей силе, но свободное избрание и согласие приемлющей высшее содержание воли. Божественная воля в Богочеловеке должна быть понимаема не как недвижимое, предвечное «предопределение» воли всемогущего Божества (насколько вообще уместно говорить о дифференцированной «воле» в применении к Абсолютному), но как возникающее в сознании Богочеловека в каждое мгновение Его жизни Божественное самоопределение, согласно воле Отца.¹ Божеская и человеческая воли в Богочеловеке могут быть уподоблены двум потокам, текущим параллельно в

мая в движение, но свободно хотела именно того, чего Божеская Его воля желала, чтобы она хотела» (*Ibid.* III, XVIII. Col. 1076). Но тут же встречаем и менее точное выражение этой же мысли, а именно говорится, что «человеческое Его хотение следовало и подчинялось (Божескому) Его хотению, будучи приводимо не собственным распоряжением, но желая того, чего хотела Божеская Его воля» (*Ibid.* Col. 1083).

¹ Св. Максим Исповедник (а вслед за ним и св. Иоанн Дамаскин) отрицал «гномическую» волю, т. е. свободную в смысле творческого выбора разных возможностей. Он, следовательно, мыслил ее как недвижимую Божественную необходимость, которая была дана в Богочеловеке в качестве безусловного руководства — и для хотения, и для действия. Но этим отрицанием «гномической» воли вообще отрицается Божеская воля в Богочеловеке как одна из двух, которая дискурсивно самоопределяется в жизненном процессе становления и потому есть необходимо «гномическая». Это отрицание может быть истолковано лишь как безошибочность Божественного воления. Но воля, раскрывающаяся и осуществляющаяся

одном и том же направлении и соединяющих, хотя и не смешивающих («нераздельно и неслиянно») свои струи в едином течении богочеловеческой жизни. Единство ипостасного центра, богочеловеческой личности, смыкает оба потока двух волей в едином волеии. Хотя в эпоху моно- и дифелитских споров и была вообще отвергаема связь воли с личностью, на которую опиралось монофелитство, и установлен был «природный» характер воли с проистекающим отсюда двойством волей вследствие наличия двух природ, этим отнюдь не устраняется значение личного начала в природном волеии: именно *личность* хочет, хотя и *природно*, т. е. из природы и через природу, которая осуществляет свою способность хотения только в личности и через личность. Личность и природа во всем существуют в нераздельности своей, и единая богочеловеческая личность *хочет* единым актом волеия, хотя оно и возникает из двоякого источника — Божеского и человеческого естества. Эта вторая сторона догмата о двух волях, относящихся к единству самого Богочеловека, хотя и не составляла предмета нарочитого раскрытия на соборе, но была общим подразумеваемым основанием для всего догмата (почему это Халкидонское определение красной нитью вплетается в орос VI Вселенского собора). Эта ипостасная скрепа двух естеств, воли и энергий, имеющаяся в единстве личности, косвенно явлена и в определении VII Вселенского собора об иконах. По догматическому смыслу этого определения Христос имеет *единый* Богочеловеческий ипостасный лик, который и изобразим в иконе. Это богочеловеческое единство ипостаси, притом на обе стороны: Божескую и человеческую, догматически раскрывается здесь в изобразимости Богочеловека, так что икона Христова есть, собственно, образ ипостасного Богочеловечества. Единство ипостаси, одновременно Божеской и человеческой, т. е. Богочеловеческой, выражается и в единстве имени — *Иисус*, которое есть одинаково имя Бога и человека. Все имена Божии являются в известном смысле богочеловеческими, поскольку Бог открывается человеку

во временном становлении с его свободой, необходимо является сообразной времени или дискурсивной, а потому и должна быть гномической.

в человеческом смысле. Однако подавляющее количество этих имен представляет собой не только собственные имена, относящиеся к ипостаси, сколько нарицательные, выражающие собою те или иные «свойства» Божии (т. е. не подлежащее, а сказуемое). И лишь нарочито откровенные имена: в Ветхом Завете — Яхве, и в Новом Завете — Иисус, относятся непосредственно к самой ипостаси (не к сказуемому, но к подлежащему), и имя воплощающегося Слова *Иисус* есть богочеловеческое имя, уже представляющее собою явное откровение о Богочеловечестве, т. е. о со-человечности Бога, и богообразности человека, поскольку одно и то же имя применимо к ипостаси Бога и Человека. На этом основании факт именованья Богочеловека, имя Иисусово, открытое через Архангела в Благовещении Марии и затем Иосифу во сне еще до рождения Богомладенца, есть таковое свидетельство.¹

2. Соединение естеств (общение свойств и богомужное действо)

Из христологического догмата об ипостасном единстве Богочеловеческой жизни при наличии двойства природ, воли и энергий проистекает ряд вопросов об их взаимоотношении. Выше уже был затронут вопрос о постепенном *развитии* Богочеловека, Его росте, преуспевании и вообще вхождении в возраст мужа совершенна. При кенотическом понимании Божеской природы во Христе должно *принять* полную реальность этого развития, без чего само Боговоплощение теряет свою подлинность.²

¹ Сложный и трудный вопрос об именовании и имени Божиим я оставляю здесь без рассмотрения, потому что он был уже мною исследован в сочинении «Религиозно-философское введение в учение об Имени Божием» (рукописно).

² Конечно, рассуждают и таким образом. Если Божеству, как таковому, принадлежит всеведение и полнота, не мирящаяся с каким бы то ни было развитием и ограниченностью, то можно говорить, что Божество принимает лишь **образ** неведения и ограниченности, раскрываясь в той

Но в этом частном вопросе содержится и более общий: как соотносятся между собою два естества во Христе в ипостасном единении, в единстве Христовой жизни? Существуют ли они одно в другом и для другого, или же представляют собою подобие жидкостей в несообщающихся сосудах, открытых только вверх, в сторону единой ипостаси? Возможность такого ответа *исключена* христологическими определениями IV и VI Вселенских соборов: природы соединены, хотя и неслиянно, без потери своей самобытности, но *нераздельно*, следовательно, они находятся в отношении взаимного влияния и взаимопроникновения. Эта доктрина в общем была принята и в святоотеческой письменности, где было установлено «общение свойств» обеих природ (*περὶ ὁμορφίας, communicatio idiomatum*) и «богомужная энергия». Итоги этого учения подводятся Иоанном Дамаскиным.¹ Невзирая на всю не-

мере, насколько человеческая природа может это вместить. Такое положение справедливо, но чрезмерно **абстрактно**. Оно должно быть понято как реальное уничтожение и самоограничение Божества, при котором само Божественное самосознание во Христе возрастает и углубляется, а не пребывает в неподвижности, свойственной лишь вечности. Кенозис именно и состоит в исходе из вечности во временность и становление, так что вечность, будучи основанием временности, сокрывается с ее поверхностью. Обычно же это различие понимается абстрактно и статически, и тогда всякое становление в Божественном самосознании устраняется во имя неизменности вечности, а само развитие получает значение только условной личины.

¹ В III кн. «Краткого изложения православной веры» этому посвящены глава IV с многообещающим заголовком: «О взаимном общении естеств», которая, однако, не идет дальше вопросов терминологии; гл. XVII «О том, что в Господе естество плоти и воля обожествлены»; гл. XIX «О богомужном действовании» (сюда же по существу относятся: гл. XX — «Об естественных и безгреховных страстях», гл. XXI — «О неведении и рабстве», гл. XXII — «О преуспении», гл. XXIII — «О боязни», гл. XXIV — «О молитве Господней» и гл. XXVI — «О страдании тела Господня и бесстрастии Его Божества»). Свести к твердым и положительным выводам его многословное изложение представляется вообще затруднительным (хотя оно и

достаточность его собственных определений, можно принять общее его задание, выраженное следующими словами: «Не говорим, что (во Христе) действия разделяны, и что естества действуют отдельно одно от другого, но (утверждаем), что каждое (из них) совокупно с другим, с участием другого совершает свойственное ему. Ибо и то, что свойственно человеку, Иисус Христос совершал не так, как обычно совершает человек, так как Он был не простой человек: равно и свойственное Богу совершал не так, как Бог только, потому что был не просто Бог, но вместе Бог и человек» (III, XIX. Col. 1080). В чем же именно выражается эта «совокупность» естеств и взаимное их «участие» в жизни каждого, т. е. как Божеского естества в человеческом, так и человеческого в Божеском? В чем надо видеть *возможность* такого участия, *образ и меру* его? Вот труднейший вопрос, прямо вытекающий из Халкидонского определения и в патристике оставшийся без разрешения, откуда и проистекают все колебания в сторону монофизитства.¹

до сих пор излагается в догматических руководствах как классическое). Основная его особенность, вытекающая у него из отсутствия кенотической точки зрения, заключается в том, что хотя он показывает влияние Божеской природы на человеческую в обожении последней, но обратное влияние человеческой природы на Божескую, хотя и постулируемое принципом «богомужности», показать ему совершенно не удастся. Вот основное определение по этому вопросу: «Итак, богомужное действие означает то, что, так как Бог соделался мужем, т. е. вочеловечился, то и человеческое Его действие было Божественным, т. е. обожествленным, и не лишенным участия в Божеском Его действовании. Равным образом и Божеское Его действие не было лишено участия в человеческом его действовании» (III, XIX. Col. 1980). Иного определения, кроме этой «нелишенности», мы так и не находим (если не считать сказанного несколькими строками выше об участии плоти в «действиях Божества Слова», что они «совершались посредством тела как бы посредством орудия» (Ibid.)), но это есть как раз отрицание собственного влияния человеческого естества, т. е. именно «лишенность».

¹ Главная причина и здесь есть отсутствие надлежаще установленной и последовательно проведенной идеи кенозиса. Вот какова исходная

Общий принцип соотношения двух природ в единой жизни Христовой, согласно Халкидонскому определению о нераздельности и неслиянности их, таков. Не то, чтобы Божественная природа была всегда раскрыта в неизменной полноте и лишь применялась к возможностям манифестации в человеческой природе, но обе природы раскрываются в единой жизни на началах *взаимности*, которая неизбежно есть не только взаимодействие, но и *взаимоограничение*. Здесь имеет силу не только *pati Deum* (существовать для Бога. — *Ред.*) для человека, но и *pati hominem* (существовать для человека. — *Ред.*) для Себя умалившего Бога. Божеская природа присутствует во Христе во время Его уничтожения, хотя и в онтологической полноте существа, но *не* в полноте самораскрытия и самосознания, которое подлежит ограничениям взаимности. Нельзя представлять себе, что Божеское естество изначально присутствует во Иисусе во всей той полноте и славе, которая присуща Ему как Богу в небесах, а немощная человеческая природа, с ее изменчивостью и возрастами, подобно тусклому стеклу пропускает или не пропускает лучи живущего в Нем Божества (как обычно это и понимают). Таким представлением мы упразднили бы всю силу Халкидонского определения, которое устанавливает именно *взаимность* жизни обеих природ, их взаимодействие и взаимоприятие.¹ Это предполагает *активность обеих природ*, при которой каждая себя раскрывает как таковая, но обе взаимно раскрываются одна в другой, и исключается *пассивность* человеческой природы в отношении к Божественной, которая превращала бы ее в простое средство или орудие. Влияние Боже-

точка зрения св. Иоанна Дамаскина: «Ради того, что Слово соделалось плотью, Оно не оставило области Божественного бытия и не лишилось присущих Ему, подобающих Богу совершенств» (III, XVII. Col. 1069). Здесь фактически устраняется и сошествие с небес, и уничтожение.

¹ Если в догмате говорится о Христе как «совершенном в Божестве и совершенном в человечестве», то это говорится об онтологической полноте и подлинности природ, а не о раскрытии изначально. Это явно неприложимо к человечеству Христа, которое, несомненно, развивалось. Но в силу этого неприложимо и к Божеству в Его кенозисе.

ской природы на человеческое естество, как это было установлено в святоотеческой письменности, есть *обожение*, причем этот принцип применяется не только к самому Христу, но и ко всему Христову человечеству. Но обожение не есть внешнее, физическое воздействие одной природной силы на другую (как это можно подумать на основании излюбленных отеческих сравнений с огнем и железом), но *духовное проникновение*, соединенное с внутренним *приятием* этого воздействия. Человеческое естество во Иисусе вмещало это обожение постепенно, от меры в меру. Здесь были времена и сроки, степени возрастания, как это не отрицается даже сторонниками и механического понимания. *Возможность* обожения основывается на том, что человек и в человеческом образе носит Божественный, а потому и призван в своей собственной жизни вместить Божественную. Благодатное и сверхприродное обожение в этом смысле для человека является естественным, а не насильственно-противоестественным. Обожение не означает необходимо *эмпирического* раскрытия всех сил и способностей, свойственных человеку в его человечности в полноте. В человеческом своем бытии Иисус отнюдь не являл всех тех человеческих возможностей, которые вообще могут быть присущи человеческому гению; Он, Слово Отчее, Им же вся быша, не отличался в своем эмпирическом, историческом облике от иудея своей эпохи со всей исторической его ограниченностью. Для Него как будто вовсе не существовала тогдашняя мировая культура, ни в прошлом, ни в настоящем. Он никогда не раскрывал Ему одному ведомых тайн мира, которые призваны раскрывать человеческая мысль и знание, и как будто не существовало космическое или историческое бытие для Него, Который был Логос мира. Ему нужно было совершить в Себе *обожение* самого человеческого естества, восстановить падшего человека, дав ему богосыновство, и предоставить сынам человеческим стать сынами Божиими и самим раскрыть всю свою человечность. Он спасал ее в ее метафизическом корне. Тем не менее, хотя и ограничивая Свое служение всецело и исключительно религиозной областью, Иисус в Своем богосознании, раскрывавшемся в Его обоженном человечестве, проходил путь непрестанного подвига, которым Он

подклонял Свое человеческое естество к обожению. В Его святой и безгреховной человечности, в которой сокрыто было все великое, данное человечеству, раскрывалась Божественная жизнь так, как она не могла вмещаться ни в каком человеке, ни даже в величайших пророках. Однако это было и человеческое вдохновение Божественным. Оно было по типу своему человеческим, пророческим вдохновением, и когда Его называли люди, не знавшие Его Божества, учителем, равви или пророком, то и сам Он не отрицал этого именованья, конечно, в применении к человечеству Своему.

Однако и пророки не были насилуемы Богом (а только влекомы: *Иер.* 20, 7), сверх того, что они сами могли и хотели вместить, чему ответно раскрывалось их человеческое естество. Они не низводились на степень пассивного орудия или Валаамовой ослицы (так что и относительно их обожения приложимо типологически халкидонское: «нераздельно и неслиянно»). И в пророке Иисусе из Назарета, поскольку и Он был пророком, проходя «пророческое служение», Божеское открывалось в человеческом. В сознании Богочеловека ничто Божественное не сознавалось *помимо* человеческого. Обожение человечества есть и непрерывное *отождествление* Божеского и человеческого, нераздельно и неслиянно, без смешения или упразднения природ, в их жизненном, органическом единстве: *natura humana* *sarax* *divini*, как и *natura divina* *sarax* *humani* (человеческая природа воспринимает Божественную, как и Божественная природа воспринимает человеческую. — *Ред.*). Патристическая доктрина поэтому справедливо утверждает, что Божество открывается в человеческом естестве лишь соразмерно его способности вместить это откровение и в этом смысле, так сказать, приспособляется к его ограниченности и к его развитию. Однако, применяя начало относительности и взаимности в отношениях Божеской природы к человеческой, она *de facto* (фактически. — *Ред.*) упраздняет эту взаимность, утверждая наличие полноты самораскрытия Божеской природы во Христе *вне* реального отношения к человеческой, т. е. *не* — «нераздельно». Таким образом, она устраняет, как немислимую, соединимость абсолютного и относительного, превращая ее лишь в манифестацию.

Но чтобы соединиться с тварно-относительной человеческой природой и соотноситься с ней в этом соединении, в известном смысле природа Божеская сама должна совлечься абсолютности, также сделаться становящейся, стать соотносительной с человеческой. Жидкости в обоих сосудах, соединенных между собой (если пользоваться этим физическим сравнением), должны подниматься и опускаться одновременно и соразмерно, а не так, что один сосуд пребывает неизменно полон, второй же пуст и лишь постепенно наполняется из другого. Богочеловечество именно и состоит в такой *соотносительности* Божеского и человеческого: Божеское самосознание во Христе соразмерно человеческому и его не превышает. Эта относительность абсолютного, становление, имеющее место в пределах Божеского самосознания, именно и есть *кенозис*. Все самосвидетельства Христа о Божественности Своей суть поэтому *Богочеловеческие* откровения, которые обращены к человеку, высказаны на человеческом языке, измерены человеческой мерой.¹ Поэтому, как *возможность*, полнота Божественного самосознания, «слава», всегда была готова осиять Богочеловека, насколько способно было это приять Его человечество, осуществиться же это могло лишь по воскресении, когда Бог дает Богочеловеку славу, Которую Он имел до создания мира. Жизнь Богочеловека едина и нераздельна в соединении обеих природ, и все Божеское в Иисусе есть вместе с тем и человеческое, как и все человеческое в Нем вмещает откровение и жизнь Божества. В Богочеловеке нет ничего, что было бы только Божеским или только человеческим, но одно в другом и через другое, Богочеловеческое. Обе природы соединяются не только нераздельно, но и неслиянно.

¹ И об этом с необыкновенной силой также сказано у Лютера: *Gott ohne Fleisch est nichts nütze. Ich habe keinen Gott, weder im Himmel, noch auf Erden, ich weisc auch sonst von keinem ausser dem Fleische, welches in dem Schoosse der Jungfrau Maria liegt. Denn Gott ist sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Jesu ist Er begreiflich* (Бог без плоти бесполезен. У меня нет никакого Бога, во всяком случае, я не знаю никакого Бога без плоти, принадлежащей сыну Девы Марии. Ибо Бог непостижим всегда, и постигается только в плоти Иисуса. — *Ред.*) (*Thomasius. Ibid. I, 453*).

но. Это значит, что обожение человеческого естества в Богочеловеке никоим образом не означает его растворения, поглощения, обезличивания, вообще утраты им природных человеческих свойств (напротив, *salva proprietate utriusque naturae* (благодаря свойству обеих природ. — *Ред.*)). Оно совершается в высшей степени *конкретно*, т. е. применительно к собственной жизни человеческого естества. Обожение человеческого естества во Христе в дни Его земного служения делало Его *Христом*, т. е. помазанником Божиим. Он послан был, чтобы в служении словом и делом, пророческой проповедью и чудотворением явить Бога в человеческом образе, Сыном Божиим — Сыном человеческим. Но вследствие соединения Божеской и человеческой природ во Христе, Он не был освобожден и от свойств человеческой плоти: Он жаждал, алкал, утомлялся, спал, переходил пространства, словом, жил, как человек. Он ведал и душевные движения: любовь, гнев, печаль, скорбь, радость и т. д. Ему свойственны черты человеческой телесной пространственности с ее ограниченностью: Он посылает учеников приготовить горницу для празднования Пасхи, Он ищет плодов на смоковнице, Он спрашивает, кто Его коснулся, где положили Лазаря и т. д., и т. д. Все эти свойства человеческой душевно-телесной ограниченности остаются совместимы с совершающимся обожением человеческого естества, как они совмещались в пророках при наитии на них Духа Св., ибо природы соединяются *неслиянно*. Только то из человеческой природы, что *несовместимо* с обожением, не имеет места в Богочеловеке, но таковым является лишь грех, в котором никто «не обличит» Единого Безгрешного.

Нужно поэтому удивляться, сколько апологетических ухищрений в патристической и в позднейшей письменности, чтобы устранить прямой и непререкаемый смысл евангельского повествования об истинной человечности Богочеловека. Христос прослезился перед воскресением Лазаря. Он спросил, где его положили. Значит, заключают мнимые апологеты, Он это делал, хотя и все зная, как Бог, лишь чтобы показать Свое человечество, для «оказательства» или манифестации. Исходя из ложной идеи, они раздвояют нераздельное соединение. Но «всеведение» и «вездеприсутствие» Божие, вообще «свойства» Бога в отношении к

миру *in abstracto*, совсем не применимы здесь *in concreto*, к жизни *Богочеловека*. Не проще ли смириться перед свидетельством Евангелия, приняв, что Богочеловек действительно не знал, где положили Лазаря, действительно искал плодов на смоковнице и т. д.? Ибо Его божественные дары совсем не были направлены к тому, чтобы освободить Его от человеческих свойств, и Божество Его не к тому Его вдохновляло, чтобы познавать вещи природного мира сверхъестественно, но к тому, чтобы знать и творить волю Отца, пребывать в единении с Ним.

Это ложное понимание обожения, забывающее о нераздельности и неслиянности природ во Христе, особенно ясно проявляется на трех частных вопросах: о чудесах (на этом здесь не будет останавливаться¹), о незнании и о молитве. В Евангелии мы встречаем не только случаи неведения Господом тех или иных частных вещей (разумеется, наряду и с прозорливством), но и прямое Его свидетельство о незнании им дня Второго Пришествия. В патристике были разные способы уклониться от прямого и непререкаемого смысла Господних слов ради доктринальных соображений, была даже установлена новая ересь агноетства.² Но почему же просто не принять, что Богочеловек во время Своего земного служения мог этого и не знать, поскольку это не лежало для Него на пути прямой необходимости? Здесь является неизбежным *кентотическое* истолкование этого текста: Сын Божий, сходя с неба и воплощаясь, Сам заключил Свое Божественное естество (вместе с силой Своего всеведения) в *границы Богочеловечества*, его потенциализировал, ввел в меру человеческую. И Сын Человеческий не знал о дне и часе Второго Пришествия (Мк. 13, 32), ибо мера Его Богочеловечества не была еще исполнена, и природа Божественная не достигла полноты раскрытия в

¹ См. мою работу «О чудесах Евангельских».

² См. сводку в статье: *Vacant A. Agnoètes* (D. th. cat. 1, 1. P. 586–596). Сам он снисходительно определяет: учение агноетов о человеческом незнании Христа *mérite plutôt le nom d'erreur, ou de sentiment voisin de l'hérésie, que celui de doctrine hérétique* (скорее заслуживает быть названо ошибкой или мнением, близким к ереси, нежели еретическим учением. — *Ред.*).

природе человеческой. Но этого уже нельзя сказать о Нем в Его прославлении, когда Богочеловек Сам свидетельствовал о Себе: «Дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли», и, конечно, ведает уже о том дне и часе Агнец видений Апокалипсиса, свидетельствующий: «Ей, гряди скоро. Аминь» (*Откр.* 22, 20).

Это же самое ограничение еще в сильнейшей степени приложимо к детскому состоянию неведения и возрастания Богомладенца. Конечно, младенчество имеет свою силу и глубину, свою человеческую мудрость, ибо в младенце *сокровенно* и для него самого, и для людей пребывает человек со всеми его судьбами в настоящем веке и будущем, но непосредственное состояние младенчества есть духовная потенциальность. В святине Богомладенца эта потенциальность объемлет не только совершенное безгреховное человечество Нового Адама, но и соединившееся с ним нераздельно и неслиянно Божество Логоса вместе с самим Логосом. И однако, по закону развития человеческого естества, и Богочеловечество лишь постепенно, с человеческим ростом («отроча же растяше и крепляшеся»), проявляется и осознается. Распространенное представление о том, что Божество в Иисусе лишь *применяется* в Своем обнаружении к Его человеческим возрастам и возможностям, разрушает богочеловеческое единство тем, что устраняет в нем становление, тот временный процесс, который свойственен подлинному Боговоплощению: здесь остается лишь неслиянность природ, но нет их нераздельности. Только кенотическая идея Боговоплощения, которая распространяет становление на *все* Богочеловека с обеими Его природами, соответствует *евангельскому* свидетельству о том, что Христос в Своей земной жизни был причастен временному развитию. Введение Божества входило в Него, осуществлялось в Нем вместе с ведением человечества.

Подобное же затруднение возникает и относительно *молитвы* Иисусовой. По свидетельству Евангелия, Господь пребывал в непрестанном молитвенном подвиге от начала Своего служения и до конца. Нужна ли была для Него, возможна ли эта молитва? Кому Он молился как Богу, — не Самому ли Себе? И в ответе на подобные вопросы, неко-

торые отеческие толкования один из самых важных и потрясающих фактов евангельского повествования пытаются обессилить. Согласно им, если, пребывая в детском состоянии, Господь только принимал вид его, применяясь к человеческой немощи, то и молился Он лишь для... примера,¹ стало быть, молился не молясь: и перед Крещением, и перед избранием апостолов, и перед Преображением, и перед воскресением Лазаря, и в «первосвященнической молитве», и в Гефсимании, и на Голгофе... Это одно из многочисленных и ярких последствий того докетизма, который становится неизбежен при небрежении кенозиса, при недостаточном уразумении самоуничужения Господа. Но, уничившись до вочеловечения, Богочеловек для Своей земной жизни установил не высшую меру полноты Своего Божества, но лишь относительную меру человечества, с которым Он соединился нераздельно. И если человеческому естеству свойственно богопочитание и молитва, то и для Богочеловека молитва есть жизнь и дыхание, Он ничего не творит без молитвы. Пославший Его в мир Отец, чью волю призван Он сотворить в мире, есть «Отец и Бог» Его (*Ин.* 20, 17). Поэтому и Божественная природа, соединенная в состоянии уничтожения с человеческой, не только не препятствует молитве, не делает ее для Него излишней, а, напротив, вдохновляет Его человеческое естество к непрестанной молитве, ибо молитва и есть боговдохновенность: «Бог послал в сердца наши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче» (*Гал.* 4, 6). И не было времени в жизни Господа, когда бы Он не молился, — перед народом и уединенно,

¹ «Ведь святой ум Его, однажды соединившись с Богом-Словом, не имел нужды ни в восхождении к Богу, ни в испрашивании чего-либо у Бога, но Он молился потому, что усвоил Себе наше лицо, изображал в Самом Себе свойственное нам, сделался для нас образцом, учил нас просить у Бога и к Нему устремляться...» Когда при воскресении Лазаря Христос сказал: *Ин.* 11, 41–42, то Он это сказал, «чтобы почтить Отца Своего, как Свое начало и причину, и показать, что Он не противник Богу»; также и Гефсиманской молитвой «учил нас во время испытаний просить помощи от одного только Бога» (*Иоанн Дамаскин св.* Краткое изложение православной веры. III, XXIV. Col. 1092).

в горнице и в храме, на горе или в вертограде. Эта молитва сопровождает Его даже за грань Вознесения: «Умолю Отца и даст вам другого Утешителя» (Ин. 14, 16), — говорится в прощальной беседе, хотя в ней же намечается и переход уже к прославленному состоянию, когда Богочеловек входит в славу Божию: «Если чего попросите у Отца во имя Мое, Я то сделаю, да прославится Отец в Сыне» (Ин. 14, 14). По Вознесении «ученики падши поклонились Ему» как Богу, и Фома вопиет: «Господь мой и Бог мой». Если бы была справедливой распространенная доктрина, что Христос был Бог, пользующийся плотью только как завесой, то Он не был бы нашим братом, молящимся с нами о нас, как не был бы и посредником и искупителем, Архиереем по чину Мельхиседекову, приносящим Себя как искупительную жертву. Все это превращалось бы только в видимость и как бы некоторую демонстрацию. Но Логос стал Богочеловеком, Эммануилом, Христом, и нельзя Христа понимать только как явление Логоса под завесой плоти, Который лишь по виду нам подобен, в сущности совсем не подобен, и на самом деле есть только Бог, а не Богочеловек. Христос имеет ипостась Логоса, с Его Божественной природой, но Он не есть Логос в предвечном бытии Его, а Богочеловек. В Нем живет Логос, но не как в храме или за внешним прикрытием, но в кенозисе Божества и в полноте богочеловеческой жизни. Словом, в Богочеловеке нет таких проявлений Божественной жизни, которые не были бы человечесны, как нет и ничего человеческого, что не было бы обожаемо, благодатствуемо, пронизываемо Божественным светом, хотя еще и не прославлено; в Нем все — богочеловечно. «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), который *родился от жены*, подчинился закону... чтобы нам получить усыновление» (Гал. 4, 4–5).

Итак, в ипостасном единении обеих природ Своей Божественной природой Богочеловек открывается в Своей единой жизни лишь в меру того, насколько она вмещается в Его человечество, в меру обожения последнего. Таким образом, *теозис* в земной жизни Богочеловека должен быть понят не в отношении только к одному человеческому естеству, но в отношении и к *обоим* естествам, к единому Богочеловеку. Он, будучи Богом по ипостаси и природе, но уничтожаясь до единения с чело-

веком и Самого Себя опустошая, осуществляет для Себя Свое Божество лишь в нераздельном соединении с человеческой природой, в меру ее восприимчивости. Поэтому перихорисис, или общение свойств обеих природ в Богочеловеке, распространяется в обе стороны, не только от Божеской к человеческой, но и обратно — от человеческой к Божеской. Как постулат, эта мысль признается и у св. Иоанна Дамаскина, хотя для последнего отношения имеется только отрицательное определение: «Божеское Его действие *не было лишено участия* в человеческом действовании»,¹ и далее этого «не было лишено» в раскрытии мысли он не идет. Фактически же эта сторона перихорисиса — от человеческой природы к Божеской — отрицается, ввиду того что остается недостаточно раскрытой идея *богочеловеческого* соединения природ во Христе. Человеческая плоть, хотя принята в ипостасное единение ради ее искупления, но она сама по себе находится как бы вне жизни Богочеловека, остается то орудием (св. Иоанн Дамаскин), то завесой, то вообще каким-то аннексом, акциденцией в богоявлении, но не природой, усией, существующей и для самого Божества. И замечательно, что в этом фактическом устранении всякого участия плоти в собственной жизни Богочеловека сходились все враждовавшие между собой христологические школы (кроме разве только Аполлинария): и св. Кирилл с его невольным докетизмом (то, что позднее названо было «нигилианизмом»), и антиохийство с его радикальным разделением природ, и монофизитство с фактическим аннулированием человеческой природы, поглощаемой Божественной. Но против всех этих богословских ухищрений, клонящихся к умалению или отрицанию действительности Боговоплощения и подлинного богочеловечества Эммануила, и подвергающих сомнению самую возможность соединения Бога с тварью,

¹ В качестве богословской *ultima ratio* (предельный, последний довод. — *Ред.*) здесь немедленно появляется пример раскаленного меча: одно действие — жжение, другое — сечение, первое принадлежит одной природе, второе — другой. Этим поясняется «богомужное действие». Но это сравнение ничего не разъясняет.

гремит боговдохновенное слово сына Громова: «и Слово стало плотью и вселилось среди нас». *Стало* — ἐγένετο — должно быть принято во всей силе реальности, которую Творец дал Своему творению, и соединение двух природ в Боговоплощении есть встреча реальности с реальностью. Правда, первая есть несотворенная, вторая же тварная, но это различие в онтологическом ранге реальностей никоим образом не имеет того последствия, чтобы реальность тварная становилась призрачной или лишь орудийной в единении с первореальностью Божественной. Она, если можно так выразиться, подобно-реальна первой, а потому и встреча их происходит в плоскости реальности, а не призрачности. Подобное же соотношение — тоже в плоскости реальности — существует между Богом и миром в Божьем промыслении о мире (см. выше), но там это отношение, хотя оно и устанавливается на основе взаимодействия, т. е. также при условии самобытности мира, однако остается в известном смысле все-таки *внешним*: Бог правит миром, Сам оставаясь выше мира или вне его. Здесь же Сын кенотическим актом уничтожения приближается к миру, сходит с небес, становится плотью, а она постольку становится для Него не только внешним, но уже внутренним фактом Его собственной богочеловеческой жизни.

Богочеловек в Своей богочеловеческой жизни подлинно живет и человеческой жизнью, а следовательно, и Его Божеская природа воспринимает воздействие этой человеческой жизни, ею определяется — «нераздельно», и ею обуславливается — «неслиянно». Человечество существует в Богочеловеке *наряду* с Божеством, как некая самобытная сила, идущая Ему не наперекор и, скорее, Ему «следующая», но уже самым фактом своего существования осложняющая Его жизнь: «две природы, две воли, две энергии», и, следовательно, как равнодействующая этого взаимодействия, единая «сложная» жизнь (отцы неточно говорят здесь: «сложная ипостась»). И неизбежно возникает и дальнейшая мысль: страждет ли Бог человеческим страданием или же бесстрастное Божество остается в Богочеловеке вне или выше этого страдания? Просто отвергнуть всякое принятие Божеством человеческого страдания, как «теопасхитство», значило бы отвергнуть самое Боговоплощение и

свести его к простой видимости. К этому бегству мысли от тайны Боговоплощения издревле склонялась человеческая мысль, обессиленная соблазном Креста: и евионеи, и гностики, и всякого рода докеты. В качестве богословского постулата, в мысли своей они поддавались сатанинскому искушению, выражаемому устами иудеев у креста: «Если Ты Сын Божий, сниди со креста, и мы уверуем Тебе». Крестное страдание Сына Божия казалось невместимым для мысли: «Слово крестное погибающим убо юродство есть». И на это распятый Бог отвечал лишь новым, последним исповеданием Своего богосыновства: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой». Бог воплотившийся был распят и страдал на кресте. Поэтому нельзя говорить о бесстрастии Божества в Богочеловеке. В Своем уничтожении усвоив человеческую природу, Христос, ипостасью Своей живя в ней, как и в Божеской, принял и ее безгреховные свойства. Но как нельзя отделить Его ипостась от Его Божественной природы, так и нельзя ограничить принятие человеческой природы лишь одной ипостасью: человеческая природа соединяется с Божественной в единстве богочеловеческой жизни нераздельно и неслиянно, и, следовательно, она налагает и свою печать на Божественную природу в ее кенотическом самоумалении. Иными словами, и в крестном страдании имеет место действительный перихорисис. Человеческая природа делает Божественную сопричастной своим судьбам и своим страданиям. Это соотношение, ясное в принципе, не поддается раскрытию в частных, ибо оно превышает меру человеческого ведения.

Св. Иоанн Дамаскин, однако, останавливается и на некоторых частностях этого взаимоотношения. Прежде всего, он говорит о восприятии Христом «всех естественных и безупречных страстей (πάθη) человека», кроме греха, причем эти «страсти» (т. е. телесные состояния и эмоциональные движения, вообще вся душевно-телесная человеческая жизнь) суть «ненаходящиеся в нашей власти, — те, которые привзошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, каковы — голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, болезнь, предсмертная мука, от коей — пот, капли крови, по-

мощь от ангелов, ради слабости природы, и подобное, что по природе присуще людям».¹

Впрочем, св. Иоанн Дамаскин в дальнейшем уклоняется от последовательного применения этого принципа.² Именно, он, признавая восприятие Словом страданий тела, совершенно отстраняет от этого приятия Его «бесстрастную» природу.³ «Мы говорим, что Бог пострадал плотью, но никоим образом не говорим, что Божество пострадало плотию или что Бог пострадал через плоть. Если в то время, как солнце освещает дерево, топор рубит это дерево, солнце остается неразрезанным и не подверженным страданию;⁴ то гораздо более бесстрастное Божество Слова, ипостасно соединяющееся с плотью, оставалось не подверженным страданию, когда страдала плоть» (III, XXVII. Col. 1096).

Таким образом, св. Иоанн Дамаскин, признавая принятие страданий плотью Словом, совершенно отрицает всякое отношение этих стра-

¹ Краткое изложение православной веры. III, XX. Col. 1082.

² В частности, по вопросу о «молитве Господней» (III, XXII), как и по другим вопросам, касающимся богочеловеческой жизни. Мы уже касались этих вопросов.

³ «Итак, Слово Божие претерпело все плотью, тогда как Божественное и единое только бесстрастное естество Его осталось бесстрастным. Ибо, когда страдал единый Христос, составленный из Божества и человечества, существующий в Божестве и человечестве, тогда в Нем страдало только то, что по природе своей было подвержено страданию, то же, что было бесстрастно, вместе с первым не страдало. Ибо душа, будучи способной страдать, хотя и не рассекается сама в то время, как рассекается тело, — однако же терпит и страдает вместе с телом: Божество же, будучи бесстрастным, не страдало вместе с телом» (III, XXVI. Col. 1094).

⁴ Характерное для античной мысли пояснение вещей божественных сравнениями физическими здесь кажется странным и ничего не поясняющим (за полным отсутствием *tertium comparationis* (третье в сравнении. — *Ред.*)). Св. Иоанн Дамаскин еще продолжает: «Если кто-либо льет воду на раскаленное железо, тогда то, что по природе способно страдать от воды — разумно огонь, — гаснет, а железо остается невредимым, ибо оно неспособно разрушаться от воды» (*Ibid.*).

даний к Божественной природе по причине ее «бесстрастия». Однако можно ли *так* отделять ипостась от природы, как это здесь фактически делается, и свойственное ипостаси (страдание плоти) почитать совершенно чуждым и несвойственным Божественной природе? И не противоречит ли это и букве, и смыслу Халкидонского определения, по которому природы соединены *нераздельно* (на чем и основывается провозглашенный самим св. Иоанном Дамаскиным принцип перихорисиса)? Может ли происходящее с одной природой совершенно не отражаться и, так сказать, не касаться другой, и не разделяются ли этим нераздельные природы в Богочеловечестве? Не вносится ли этим в жизнь самой Божественной ипостаси некое двойство, по силе которого Богочеловек живет уже не единой, но двойной жизнью: будучи бесстрастен в одной, страдает в другой? Главное основание для такого заключения и здесь есть отсутствие кенотического принципа в христологии. Согласно св. Иоанну Дамаскину, Божеская природа соединилась с человеческой во всей своей предвечной полноте, силе и славе, — потому является непнятым и само это «неслиянное» соединение, которое, будучи, собственно говоря, невозможно для Божества, оказывается, однако, возможным для ипостаси Слова. Если же принять за основание соединения природ самоуничужение Христа, тогда главное затруднение в понимании этого соединения устраняется. Божество Христово открывается в Нем вместе и нераздельно с человечеством, т. е. Богочеловечески, а не в отдельности и тем более в противоположении человечеству, как, в сущности, противопоставляет их св. Иоанн Дамаскин. В силу перихорисиса и человеческая природа для нас ближе неведомым путем запечатлевает собой жизнь природы Божественной. Разумеется, нельзя сказать, чтобы Божеская природа во Христе могла страдать вместе с плотью, *как* плоть. Но ведь и душа, даже человеческая, хотя и страдает с плотью, но не плотски, а духовно, как и нам, человекам, дано со-страдать духовно плотским страданиям другого человека, особенно же мы призываемся сострадать ранам Господа нашего Иисуса Христа («ношу язвы Иисуса на теле моем», *Гал.* 6, 17). И Божество Иисуса Христа, будучи, конечно, чуждо плоти, духовно состраждет плотской страсти, которой страждет ипо-

стасное Слово, ибо не может не страдать и природа, если страдает ее ипостась. Здесь мы имеем подлинный перихорисис или *circumsessio*, возвратное, взаимное движение. Эта мысль представляет собой род онтологической очевидности, вытекающей из нераздельности ипостаси и природы. Мы не можем и не должны пытаться ближе выразить это духовное сострадание Божественного естества Христова Его человеческому естеству. В нем можно видеть также одно из проявлений того общего кенозиса, «обнищания», которому подвергло Себя во Христе Божество. Мало того. Нельзя допустить «бесстрастного», т. е. безучастного отношения к страсти Христовой и со стороны невоплощающихся ипостасей, и прежде всего — Отца, пославшего в мир Единородного Сына Своего и по воле Своей определившего Его испить смертную чашу. Можно — и должно — быть свободным от ложного патрипассионизма или теопассизма (связанного с именем Петра Кнафевса, исказившего в этом смысле Трисвятую песнь,¹ поскольку он вовлекает в самое Боговоплощение и даже распятие вместе со Второй ипостасью и Первую). Но это не устраняет той связи любви во Св. Троице, в силу которой Голгофская мистерия в своем особом смысле совершается и в небесах, в сердце Отчем, которое есть Дух Св. Иконографически это нередко свидетельствуется изображением скорбящего и страждущего Отца, склоняющегося с высоты над распятым на кресте Сыном, солнцу померкшему и земли сотрясшейся.² Мудрость непосредственного постижения иконописца прозирает здесь глубже, чем схоластическая теология. Разумеется, нет на человеческом языке никаких средств, чтобы выразить эту скорбь Отца, *посылающего* на крестную страсть Своего Единородного Сына, но это есть *жертва* Отца, именно жертва любви, ибо так *возлюбил* Бог Отец мир, и нет любви без жертвы. И самое *послание* Сына в мир со

¹ См. у св. Иоанна Дамаскина: Краткое изложение православной веры. III, X. Col. 1020. «О Трисвятой песни».

² Напр., в росписи Киевского Владимирского собора (В. М. Васнецова). Иногда к этому изображению присоединяются могут и эмблемы Св. Духа.

стороны Отца не есть акт власти (как бы произвола), но жертвоприносящей любви, в котором заложено исходное начало Боговоплощения. И на это свойство Отца неоднократно молча указывает Сын: «покажи нам Отца», — «видевший Меня, видел Отца». И если Сын есть Жертва любви, то каков же Отец? Исаак ведом на жертвоприношение, но кто же его ведет, если не отец? Чье сердце разрывается, как не Авраама, отца верующих, земного праотца Иисуса, «сына Авраамова» (Мф. 1, 1)?

И неуместно здесь ссылаться в подтверждение «бесстрастия» Божества на Его неизменность. Вообще самое это понятие есть порождение абстракции и, сказать по правде, ничему не соответствует. Оно не относится к внутритроичной жизни Божества в Себе, к Троице «имманентной», ибо «бесстрастие» есть понятие одновременно и относительное, и отрицательное — вне отношения к «страсти», наличие которой в Нем, однако, отрицается; оно лишено содержания и ничего не означает. Если же этим понятием определяется отношение Абсолютного, как Бога, к миру, то оно просто неверно, ибо, творя мир и промышляя о нем, Бог входит во взаимодействие с миром, вступает в соотношение с мировым процессом и с человеческой свободой, и не о «бесстрастии», т. е. о безучастности, но о совершенно ином — об огне любви говорит Сам Бог о Себе: «Господь Бог твой есть огонь поядующий, Бог ревнитель» (Втор. 4, 24; Евр. 12, 29). «Я Бог ревнитель» (Исх. 20, 5; 34, 14). Это менее всего соответствует «бесстрастию» безучастия, и тем более тогда, когда в творении происходит самое потрясающее и самое значительное событие, — в крестной муке умирает Сын Божий. И если мы не можем допустить бесстрастного безучастия даже в небесах, то еще менее возможно допустить его в Самом распинаемом Сыне, Божеское естество Которого в бесстрастии Своем якобы не участвовало в крестной страсти и ее как бы не замечало. Нет, вопреки всей антикатолической статичности такого представления, мы должны утверждать на основании Халкидонского догмата и вытекающего из него учения об общении природ (перихорисис) и богомужном (теандрическом) действе, что и Божеское естество по-своему (конечно, духовно) также *участвовало* в страданиях Христа. Страдал Богочеловек, с единой ипостасью,

в нераздельном и неслиянном соединении обеих Своих природ, всем Своим существом, т. е. и ипостасью, и обеими природами. Хотя онтологическое «место» страдания, самое его происхождение и свершение относится только к человеческой Его природе, но и Божеская природа в уничтожении своем также «со-страждет» ей. Конечно, в отношении к Божеской природе нет места необходимости или вынужденности страдания, ибо и самое участие ее в человеческой жизни есть дело любви, любовь же свободна и сама себе закон, и страсть Богочеловека есть вольная.¹ Но согласно догмату о двух волях, Божеская воля соизволяет на все человеческие воления и во всех них соучаствует, конечно, не отвлеченным только согласием, но действительным сопереживанием.

3. Богочеловеческое самосознание Христа

3. 1. Сын Божий — Сын Человеческий

Природная жизнь Христа вследствие соединения двух природ, даже и при наличии взаимного опрозрачивания их в перихорисисе, является в известном смысле «сложной». Но этого нельзя сказать об единой ипостаси, объединяющей в своей единой жизни обе природы. Она проста в единстве своем, как всякое личное самосознание, и самосознание Иисуса Христа в *этом* смысле подобно человеческому сознанию. В силу кенозиса, самоуничтожения Логоса, Который вольным жертвенным актом угашает Свою Божественную славу, оставляя полноту Божественной жизни, — «сходит с небес», Он и личное Свое самосознание принимает по образу человеческому: *σχηματι ὡς ἄνθρωπος*. Человеческое само-

¹ И у св. Иоанна Дамаскина читаем: «В Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер» (Краткое изложение православной веры. III, XX. Col. 1048). Но эта «собственная воля» добровольно умереть, согласие на это Божества, уже не есть «бесстрастие» безучастия.

сознание, вечное человеческое **я**, во времени не сразу воссиявает в человеке. Оно остается сначала погружено в ночь бессознательности, точнее, пред- или до-сознательности младенчества, с тем чтобы, однажды загоревшись, озарять жизнь светом личного самосознания. Это последнее развивается и проясняется для самого себя вместе с общим жизненным ростом, проходя разные возрасты, развиваясь в «мужа совершенна». Иисус родился от жены по образу человеческому, как Младенец. Господь, восприняв истинное человечество, принял и освятил все его возрасты, от младенчества до возраста мужа совершенна, явив полноту человечества.

Богомладенец Иисус проходит детский возраст, укрепляется и развивается в нем. Евангелия сокрывают это время земной жизни Его молчанием, и мы не станем делать тщетных попыток к раскрытию этой тайны, которая целиком выражена в двух лишь словах Евангелия от Луки: «Младенец же *возрастал и укреплялся* духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем» (Лк. 2, 40). В этом молчании пробуждалось и пробудилось в Нем личное самосознание, как богосознание. Завеса молчания распаивается на мгновение для того, чтобы показать нам это богосознание уже пробужденным в двадцатилетнем отроке Иисусе. Это есть рассказ о путешествии в Иерусалим и беседе с книжниками во храме. Он ответил искавшим Его родителям на кроткий упрек их: «Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит *Отцу Моему*» (Лк. 2, 49). Молния богосознания сверкнула в этих словах Божественного Отрока, но даже родители «не поняли значения сказанных Им слов» (Лк. 2, 50). И далее сказано: «И Он пошел с ними и пришел в Назарет, и был в повиновении у них», и «преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52). Однако для людей Он оставался только «плотник» (Мк. 6, 3) и «плотников сын» (Мф. 13, 23), вся родня Которого была им введима. И только Мария «слагала слова сии в сердце Своем» (Лк. 2, 51). И так было до тех пор, пока Он, придя в возраст совершенный («лет тридцати», Лк. 3, 23), оставил дом и пошел искать крещения Иоаннова. Тогда голос с неба засвидетельствовал о Нем: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение» (Лк. 3, 30; Мф. 3, 17; Мк. 1, 11), а вместе со свидетельством с

неба, Он принял и на земле свидетельство Иоанна: «Сей есть Сын Божий» (Ин. 1, 34), «се Агнец Божий, вземлющий грех мира» (Ин. 1, 29, 36). Самооткровение и откровение свыше о Божественной Личности Иисуса этим уже совершилось и завершилось. Каково же Его самосознание? И, прежде всего, есть ли оно непосредственное богосознание? Сознает ли Себя Иисус Богом, Которому приличествует божеское поклонение? Отделяет ли Его это богосознание от сынов человеческих? Каково оно в Нем, это божественное самосознание? Прежде всего, следует сказать, что в силу Своего богосознания Христос, однако, не делает Себя Богом пред людьми и фактически Им Себя не являет (иначе не могло бы быть сказано об Иисусе прославленном: «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого вы распяли», Деян. 2, 36). Божество во Иисусе было сокрыто уничтожением, и Он Сам, называя Отца Своего Богом Своим и молясь Ему как Богу, наравне с людьми и вместе с людьми, никогда не учил людей молиться Себе Самому и оказывать Себе божеское почитание, напротив, свидетельствовал, что Он пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (Мф. 20, 28). Самосознание Иисуса не отождествлялось непосредственно с тем Его Божеством, которое было оставлено Им, в силу уничтожения и обнищания, в «небесах», откуда Он сошел. Но в то же время оно не могло не быть и действительно было личным *богосознанием*. Христос по ипостаси Своей был Бог. Его Лицо было божественное. И если Божество Его было сокрыто в кенозисе, и если в силу Боговоплощения природность Его определялась соединением двух естеств, Божеского и человеческого, то в *личном* самосознании не было места ничему среднему или сложному. Личное **Я** Иисуса, как только оно пробуждено было в Нем, могло быть и было лишь непосредственным богосознанием. На него не распространялся и не мог распространяться кенозис: Бог-Слово совлекся Своего Божества, но не Божеской Своей ипостаси. Однако это *личное* самосознание, отделенное от сознания Божества, или, вернее, в нем себя умалившее, остается всецело и исключительно *личным* самораскрытием божеского **Я**. И мы, человеки, сознаем свое нетварно-тварное **я** не отвлеченно, но известным образом окачественным: во

первых, мы несем в нем заложенное сокровенное ведение о нашей небесной родине, о божественных истоках нашей личности; во-вторых, мы несем в нем родовое сознание нашей связанности с человеческим родом, а вместе и особого, неповторимого места в нем, словом, своей индивидуальности. Но каково же личное **Я** Иисуса, чем оно определяется и чем окачествовано? Это личное **Я**, будучи укоренено во Св. Троице и внутритроичной жизни, — в себе определяется рождением от Отца, *сыновством*, оно есть само это ипостасное сыновство. Поэтому личное самосознание Иисуса, как богосознание, есть сознание *Сына* Небесного Отца, причем это сыновнее сознание в своей полноте и исключительности есть сознание не сыновства вообще, или не просто сына, как одного из многих, но Сына единственного, *Единородного*, рождающегося от Отца. Богосыновство и есть божественное **Я** Иисуса, — Его самосознание как Богосознание. *Впервые* мы являемся свидетелями этого совершенного пробуждения личного богосознания в Иисусе, как Сыновства, в Его ответе родителям в храме: «в доме *Отца Моего*». Своим Отцом знает и называет Его только Сын. Он учил людей молиться к Нему: *Отец наш*, но Он никогда и никого из людей не научал обращаться к Нему: «Отец мой», — ибо это было свойственно лишь Ему самому, и Ему одному.¹ Сыновство имеет еще вторичное определение, проистекающее из отношения к Духу Св., предвечно почивающему на Сыне. И это также явлено в торжественном засвидетельствовании истинности и полноты Его богосознания при крещении, когда вместе с голосом свыше на Крещаемого в виде голубицы сходит Дух Св. и почит на Нем как Дух «сыноположения». Но и еще раньше крещения «благодать Божия», т. е. Дух Св., была на Нем (Лк. 2, 40).

Итак, ипостасное **Я** Иисуса есть *Сын Божий*, Сын Небесного Отца. И собственное богосознание Иисуса в дни Его земного служения проявляется *исключительно* как богосыновство, причем соответственно со-

¹ И даже соединяясь с людьми в отношении к Отцу Он все-таки Себя и в этом отношении отделяет и молчаливо противопоставляет: «Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17).

стоянию кенозиса оно выражается в полном послушании воле Отца, пославшего Его в мир. Можно сказать, что личность Сына есть всецело это послушание. Самой этой личности со Своей волей, со Своим действием, со Своим Божеством как бы не существует, она всецело исчерпывается волей Отца. Бытие Сына в полноте Его, в предвечной жизни Св. Троицы, хотя и есть богосыновство, но ему присуще и собственное Божество: Бог-Отец, Бог и Сын, как Бог и Дух Св. Предвечное Слово, Которое было у Бога, и Само было Богом во вседеятельном всемогуществе Своем, явленном в творении всего. Но богосыновство Иисуса, будучи кенотически отрешено от собственного Божества, является как личная самоотрешенность, в отдаении Себя и Своего Отцу, как бы вольное обезличение во имя сыновнего послушания. Многочисленные тексты (особенно Иоаннова Евангелия) раскрывают нам это богосыновство сошедшего с небес Сына, именно как исполнение воли Отца,¹ при всей полноте Их существенного единства как Отца и Сына. Это совершенное общение с Отцом выражает самое существо Божественной личности Иисуса, характер Его богосознания: Сын есть как Отец, «образ

¹ «Мое учение не Мое, но Пославшего Меня» (Ин. 7, 16). «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8, 28). «Я говорю не от Себя, но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и говорить. Что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин. 12, 49–50). «Слова, которые говорю вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин. 14, 10, 24). «Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам, и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь» (Ин. 5, 19–20). «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30). «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10, 38). «Тому ли, которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: “богохульствуешь”, потому что Я сказал: “Я — Сын Божий”?» (Ин. 10, 36). Сюда же относится Мф. 11, 26: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына, и кому хочет Сын открыть».

ипостаси Его» (Евр. 1, 3). В этом самосознании на основании евангельских свидетельств нельзя уловить никакого больше или меньше, развития или изменения. И самое задание евангелистов состоит в том, чтобы именно показать Иисуса Христа как Сына Божия (Мк. 1, 1; Лк. 3, 38; Ин. 20, 31: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий»). Да и можно ли искать какого-либо развития и постепенности тому, что совершенно не подвластно такому развитию? И сами евангелисты отнюдь не ставят перед собою такую задачу — показать развитие богосознания в Иисусе, да такая задача была бы и совершенно ложной, как превышающая границы доступного человеку. Богосыновство, однажды сделавшись достоянием личного самосознания, вспыхнув и загоревшись в Нем, как солнце, освещает всю жизнь, подобно и личному человеческому самосознанию, но из глубины и с высоты Божеского самосознания. Степени его развития неразличимы и недоступны, а потому и просто не существуют для нас. Мы можем только сказать, что весь жизненный путь, весь опыт земной жизни Богочеловека, от выступления на проповедь до Голгофы, соответствует этому самосознанию, как утверждению воли Богосыновства в Богочеловеке, дает Ему растущие возможности того самоотречения, которое составляет самую сущность и Божественной любви к миру, и Богосыновства. И последнее: «Не Моя, но Твоя воля да будет», и «Отче, в руки Твои предаю Дух Мой», содержат в себе в итоге всю полноту этого опыта, всю силу и энергию Богосыновства. Во всем Его служении, т. е. в сознательном и окончательном предании Себя воле Отца, Он сознавал Себя, Свое Я, как Сына, как ипостасное сыновство, которое было источником Божественного света, изливавшегося в самом Богочеловеке и из Него. И это Божественное Я, неподвижное солнце богосознания, не есть статическая данность некоего факта, но живая динамика личности, подвиг самоотречения, ипостасная Любовь.

Заслуживает внимания следующий факт: свидетельствуя о Своем Богосыновстве, Иисус обычно, как правило, делает это, так сказать, описательно, Себя утверждая в нем самым делом, но редко называя Сам Себя этим именем (последнее встречаем лишь у Иоанна, но не у синоп-

тиков). *Сыном Божиим* Его называют, о Нем свидетельствуют другие, но не Он Сам. И прежде всего, о Нем свидетельствует как о Сыне возлюбленном, Единородном, Сам Отец, — при Крещении и Преображении. Далее — Предтеча (*Ин.* 1, 34). Таковое же свидетельство имеется, прежде всего, в словах архангела Гавриила (*Лк.* 1, 32. 35), в свидетельствах апостолов: исповедание Петра на пути в Кесарию Филиппову (*Мф.* 16, 13–17), апостолов после хождения по водам (*Мф.* 14, 33), апостола Нафанаила (*Ин.* 1, 49), далее — слепорожденного (*Ин.* 9, 35–37), наконец, сотника и стерегущих (*Мф.* 27, 54; *Мк.* 15, 39). Но все эти свидетельства, кроме Благовещения и исповедания Петра (которое особо подтверждено Господом, как исходящее от Отца), не обладают точностью и скорее свидетельствуют о силе впечатления, которое произвел на них образ Учителя.¹ Особое место в этом ряду занимает вопрос первосвященника и ответ Спасителя на суде: «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал» (*Мф.* 26, 63–64; *Мк.* 14, 61–62). Господь *подтвердил*, однако не Сам назвал Себя Сыном Божиим. Подобный же случай, отсутствующий у синоптиков, имеется у Иоанна, тоже не прямо, а косвенно, как бы в третьем лице, скорее как *учение* о Сыне, нежели собственное Его именование: *Ин.* 3, 16–18: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сын Своего Единородного... не послал Бог Сына Своего, чтобы судить мир, но чтобы спасен был через Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия». Сюда же относится косвенно учение о Сыне в отношении к Отцу в 5-й главе и, наконец, вопрос слепорожденному (*Ин.* 9, 35). Однако во всех этих случаях мы имеем более *учение* о Сыне, нежели Его именование Себя этим именем. Господь учит о Своем Богосынстве, проповедует его и исповедует, но Сам Себя Сыном Божиим не

¹ Многочисленны свидетельства демонов, конечно, имеющие источником страх и зависть (условно — сам сатана в искушениях в пустыне: *Мф.* 4, 3. 6 и *Лк.* 4, 3. 9, и положительно — бесы через бесноватых: *Мф.* 8, 29; ср.: *Мк.* 5, 7 и *Лк.* 8, 28; *Мк.* 3, 11–12; *Лк.* 4, 4, и т. д.).

называет как Своим собственным и единственным именем. *Почему?* Потому что Он имеет еще другое именование в качестве *собственного имени*, равнозначного (как и всякое собственное имя) местоимению первого лица. Это второе, как бы синонимическое имя Сына Божия есть *Сын Человеческий*.¹ Выражение это — библейское, оно означает, прежде всего, просто *человек* (так на протяжении всей книги прор. Иезекииля, также и у Даниила), но имеет и апокалиптическое, и эсхатологическое значение, под влиянием пророчества *Дан.* 7, 13 (также и в апокалипсисе Еноха).

В Евангелии Сын Человеческий иногда означает преимущественно *человек* и приближается по своему значению к личному местоимению. Таков первый случай употребления «Сын Человеческий» у *Мф.* 8, 20 и *Лк.* 9, 58: «Сын Человеческий не имеет где приклонить голову». Особенно ясно такое значение из параллельного сопоставления текста Нагорной проповеди у *Мф.* 5, 11: «Всяческий неправедно злословит *за Меня*» и у *Лк.* 6, 22: «Пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого». И еще: *Лк.* 12, 8: «всякого, кто исповедует Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред ангелами Божиими». Напротив, в ряде случаев преобладает значение мессианской избранности: *Мф.* 9, 6 (*Мк.* 2, 10; *Лк.* 5, 24): «Сын Человеческий имеет власть прощать грехи», также *Мф.* 11, 19 (*Лк.* 7, 34): «Пришел Сын Человеческий, ест и пьет»; *Мф.* 12, 8 (*Мк.* 2, 28, *Лк.* 6, 5): «Сын Человеческий есть господин и субботы»; *Мф.* 13, 37: «Сеющий доброе семя есть Сын Человеческий»; *Мф.* 17, 22; 20, 18; 26, 2 (*Мк.* 9, 31; 10, 33, *Лк.* 9, 44): «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие», *Мф.* 26, 24 (*Мк.* 14, 21, *Лк.* 22, 22): «Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается», *Лк.* 22, 48: «Целованием ли предается Сын Человеческий?» Другие группы текстов, наконец, содержат мысль о Сыне Человеческом как предсуществовавшем, пришедшем в мир

¹ Оно встречается 17 раз в Евангелии *Мф.*, 14 раз у *Мк.*, 8 раз у *Лк.* и 12 раз у *Ин.* (несмотря на преобладающе богословский характер этого Евангелия). Еще в *Деян.* 7, 56 и *Откр.* 1, 13 и 14, 14.

и имеющем снова прийти посланнике небес. Сюда относятся: *Мф.* 12, 32 (*Лк.* 12, 10): «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему», *Мф.* 10, 23: «Не успеете обойти градов и весей, как придет Сын Человеческий»; *Мф.* 12, 40: «Так Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи»; *Мф.* 13, 41: «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие»; *Мф.* 17, 9 (*Мк.* 9, 9): «Доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых»; эсхатологическая речь Господа («малый апокалипсис»): *Мф.* 24, 27: «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе — и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (*Мк.* 13, 26; *Лк.* 21, 27); *Мф.* 25, 31: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним»; *Мк.* 8, 38, (*Лк.* 9, 26): «Того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца Своего со святыми Ангелами»; *Лк.* 17, 26: «Так будет и в дни Сына Человеческого»; *Лк.* 17, 24, «Так будет Сын Человеческий в день свой; (*Лк.* 17, 30): когда Сын Человеческий явится»; *Мк.* 9, 12 (*Лк.* 9, 22): «Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену»; *Лк.* 11, 30: «Как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего»; *Лк.* 12, 40: «В который час не думаете, придет Сын Человеческий»; *Лк.* 21, 36: «Сподобитесь... предстать пред Сыном Человеческим»; *Лк.* 17, 22: «Пожелаете видеть хотя один из дней Сына Человеческого»; *Лк.* 18, 8: «Но Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле?»; *Мф.* 18, 11 (*Лк.* 19, 10): «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее». К этому же циклу можно отнести и *Ин.* 1, 51: «Будете видеть Ангелов Божиих, восходящих и снисходящих к Сыну Человеческому»; *Ин.* 12, 23: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (*Ин.* 13, 31): «Ныне прославился Сын Человеческий»; *Ин.* 12, 34: «Ты говоришь, что должно быть вознесу Сыну Человеческому, кто этот Сын Человеческий?»; *Деян.* 7, 56: «Вот, я вижу небеса открыты и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»; *Откр.* 1, 13: «(увидел) подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир», и т. д.; *Откр.* 14, 4: «На облаке сидит подобный Сыну Человеческому».

Во всех этих случаях употребления имени Сына Человеческого содержится учение о Человеке, который, будучи *человеком*, является в то же

время «Мессией», *сверх-человеком*, Богом. В этом отношении особенно замечательны два синоптических текста, где эта равнозначность: *Сын Человеческий* и *Сын Божий* свидетельствуются с полной очевидностью. Первый текст относится к повествованию об исповедании Петра по Евангелию *Мф.* 16, 13. 16. *Вопрос*: «За кого люди почитают Меня, *Сына Человеческого?*», и *ответ* Петра: «Ты Христос, Сын Бога Живаго». Сын Человеческий есть Сын Божий. И, улаживая Петра за этот ответ, Христос сказал: «Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (*Мф.* 16, 17). Второй текст относится к рассказу о суде над Иисусом у *Мк.* 14, 61–62 (паралл. *Мф.* 26, 63–64, ср. также *Лк.* 22, 66–70): «Первосвященник сказал Ему: заклиная Тебя Богом живым, скажи нам: Ты ли Христос, *Сын Божий?* Иисус говорит ему: ты сказал (у *Мк.*: Я); даже сказываю вам: отныне узрите *Сына Человеческого*, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (здесь содержится и молчаливая аутентическая экзегеза *Дан.* 7, 13 в смысле полного уравнения: Сын Божий — Сын Человеческий, Богочеловек). Это своеобразное отождествление Сына Божьего и Сына Человеческого,¹ которое подразумевается на протяжении всех синоптических Евангелий, представляет собой предмет нарочитого раскрытия у Иоанна. Прежде всего, в таинственной беседе с Никодимом Господь говорил о Себе как об Единородном Сыне, посланном в мир Отцом, но Он говорит о Нем как о Сыне Человеческом. Мало того, Он говорил не о земном Его человечестве, но о предвечном Богочеловечестве, о «*сошедшем с небес Сыне Человеческом, сущем на небесах*». Нельзя экзегетическими ухищрениями и обесцвечивающими кислотами уничтожить основного значения этих слов, которые становятся еще значительнее в контексте. «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, то как поверите, если Я буду говорить вам о *небесном*? Никто не восходил на небо, как только сшедший с

¹ Своеобразно оно выражается в двух генеалогиях Христа в Евангелиях *Мф.* и *Лк.* Первая («Родословие Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова») относится к Сыну Человеческому; вторая же, возводящая происхождение Иисуса через Адама к Богу («Адамов, Божий», *Лк.* 3, 38), относится к Сыну Божию.

небес Сын Человеческий, сущий на небесах. И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно быть вознесену и Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 12–16) и т. д. Здесь мы имеем не только прямое и полное отождествление Сына Человеческого и Сына Божия, но и возведение этого тождества к небесному Богочеловечеству. Подобное же отождествление мы имеем в речи Христа о воскрешении и суде в 5-й главе. Здесь говорится о Сыне, что «как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе, и дал Ему власть производить и суд, ибо Он есть Сын Человеческий» (Ин. 5, 26–27). Подобными же чертами отличается и речь Христа об Евхаристии в 6-й главе. «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил (Свою) печать Отец Бог» (Ин. 6, 27). «Я хлеб живой, спешдший с небес, хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира». «Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» и т. д. И это отождествление Сына Божьего и Сына Человеческого скрепляется учением о небесном Богочеловечестве, которое излагается в беседе с Никодимом: «Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был Он прежде?» (Ин. 6, 62). Это же отождествление в главе 8, в беседе с иудеями, в которой Он называет Себя началом (ἀρχήν) (Ин. 8, 52). «Итак, Иисус сказал им: когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это — Я, и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8, 28). В этой же речи выражение «Сын Человеческий» однажды лишь в устах Христа переходит просто в *Человек*: «Теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога». Наконец, «Сын Человеческий» в прощальной беседе (Ин. 13, 31) и перед встречей с эллинами (Ин. 12, 23) в общем контексте имеет тоже значение Сына Божия — Сына Человеческого, Богочеловека.¹

¹ Предсуществование Сына Человеческого в небе и Его посланничество в мире, столь решительно выраженное у Ин. (ср.: 16, 27–28), под-

Итак, на основании сделанных сопоставлений евангельских текстов явствует, что *Сын Человеческий* и *Сын Божий* одинаково применяются ко Христу Им самим, и это есть Его собственное учение о Себе самом. Иногда это словоупотребление вызывало недоумение у иудеев (Ин. 12, 34),¹ иногда такое приравнивание человека Богу воспринималось ими как кощунство (Ин. 10, 31–33).² Это же было и главным основанием для того, чтобы требовать присуждения Его к смерти.³

Остается непререкаемой истиной, что Сын Божий отождествлял Себя с Сыном Человеческим, и наоборот, и это отождествление мы должны не устранять из Евангелия или ослаблять разными перетолкованиями, но усвоить во всем его догматическом значении. Это прежде всего означает, что Иисус не есть только Сын Божий, *безотносительно* к человечеству, и не есть только Сын Человеческий, *безотносительно* к Его Божеству, и Он не есть Бог и Человек, поочередно ли или в каких-то иных смыслах и соотношениях, но *Он есть Богочеловек*, предвечно сущий в небесах («Сын Человеческий, сошедший с небес»), а в Своем воплощении — на земле. Его самосознание есть единое Богочеловеческое самосознание, которое самотождественно раскрывается в обеих природах, согласно Халкидонскому догмату. Эта

разумеается и у синоптиков, где говорится, что Сын Человеческий «пришел» послужить, отдать свою жизнь, взыскать и спасти погибшее, призвать грешников и пр. См.: Мф. 20, 28; Лк. 19, 10; Мк. 2, 17; Мф. 9, 13; Лк. 5, 32; Лк. 4, 43; Мк. 1, 38.

¹ «Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно быть вознесену Сыну Человеческому? Кто этот Сын Человеческий?»

² «Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим мы побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человеком, делаешь Себя Богом». «И еще более искали убить Его иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5, 18).

³ «Иудеи отвечали Пилату: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» (Ин. 19, 7).

богочеловечность сознания Христова имеет для себя основание не только *post factum* Боговоплощения и сошествия с небес, но и *ante factum*, в небесах, почему и возможно оказалось принятие в ипостась Логоса человеческой природы, или Боговоплощение.

Во Христе Лик Божий является в Человеческом Лике, который для Него оказывается прозрачен и как бы адекватен, как истинный Образ Божий. В этой Богочеловечности Лика Христова заключается живая тайна Его личности. Божество в Нем то сокрывается в уничтожении человеческого образа, то просиявает с неодолимой силой, перед которой в смущении отступают Его враги или равнодушные: Он проходит среди разъяренной толпы (Лк. 4, 28–30,¹ Ин. 10, 39),² совершает пред лицом врагов торжественный вход в Иерусалим, изгоняет торжников из храма (Мф. 21, 12; Мк. 11, 15; Лк. 19, 45)³ бичом из веревок (Ин. 2, 15), перед Ним, безоружным, отступает и падает на землю отряд, «спира», воинов и служителей, пришедший взять Его (Ин. 18, 6), о Нем говорят, что Он учит, как «власть имущий» (Мф. 7, 29; Мк. 1, 22), свидетельствуют служители фарисеев, посланные схватить Его: «...никогда человек не говорил так, как этот Человек» (Ин. 7, 46), Он Себе усволяет власть отпускать грехи (Мф. 9, 6; Мк. 2, 10; Лк. 5, 24), Сам имеет и ученикам дает власть над нечистыми духами (Лк. 4, 36)⁴, власть исцелений и чудотворений. Божественный лик Его становится порою непереносимо страшен для грешного человека («увидев это, Симон Петр припал к

¹ «Услышавши это, все в синагоге исполнились ярости, и вставши выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его, но Он, прошед среди них, удалился».

² «Тогда опять искали схватить Его, но Он уклонился от рук их». Ин. 7, 30: «Искали схватить Его. Но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его». Ср. еще: Ин. 7, 44.

³ «И вошел Иисус во храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей».

⁴ «И напал на всех ужас, и рассуждали между собою: что это значит, что Он со властью и силою повелевает нечистым духам, и они выходят».

коленам Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! я человек грешный», Лк. 5, 8), и кто может стерпеть Его! Можем ли мы взглянуть в божественную бездну человеческих очей Его, говорящего: «Я и Отец одно», или «прежде, нежели Адам был, Я есмь»? Можем ли мы поднять глаза на Него, когда Он говорит: «Талифа куми», или Лазарю: «гряди вон»? Можем ли видеть страшный в гневе Лик Его, когда Он говорит всем нам: «Горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры»? Лик Христов страшен и непереносим для человека, когда в нем явен бывает Бог.

Однако он все же есть Богочеловеческий Лик, Человеческий образ Божественного Духа.¹ И обычно Он сокрывается в этом уничтожении Своего человеческого образа. И тогда к Нему применимы (Мф. 12, 18–21) слова пророка Исаии: «Ни воспрекословит, ни возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит». Его можно было, живя с Ним, не замечать, — видя, не видеть. Он никакими знаменьями или молниями с небес не понуждал Себя видеть, позволял Собою пренебрегать, подвергать уничтожению, оплеванию, биению, и, наконец, пропятую. О Нем равнодушный Пилат мог равнодушно сказать «Что есть истина?» пред лицом самой предстоящей пред ним в Богочеловеческом образе Истины, и мог вывести Его, Богочеловека, к народу, с насмешливо-равнодушным: «Се Человек». И он, видя, не видел Его, как и те иудеи, которые вопили: распни, распни Его! (Ин. 19, 5–6). Уничтожение, сокрывавшее даже человеческий образ Богочеловека, было так глубоко, столь чуждо внешнего человеческого величия, что ко Христу могли быть применены пророческие слова ветхозаветного евангелиста (Исх. 53, 2–3): «Он взошел пред нами, как отпрыск и как росток из сухой земли: нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и

¹ На этом и основана изобразимость Христа на иконе, которая, впрочем, не есть изображения живого Богочеловека с нестерпимым зраком Его Божества, но лишь символическое изображение Его человеческого лика, восполняемое церковным освящением. См.: Икона и иконопочитание.

издевавший болезни, и мы отвращали лице свое от Него», «столько был обезображен паче всякого человека лик Его, и вид Его паче сынов человеческих» (Исх. 52, 14). На основании этого текста было распространено мнение, что Лику Христову чужда была телесная красота,¹ или даже, что Он был нарочито безобразен. Конечно, в этом мнении состояние уничижения, которому соответствовала и человеческая слепота и ослепление, переносится на самый образ Христа. Второй Адам, будучи безгреховным, совершенным человеком, и, в силу этого, будучи даже единственным истинным Человеком («се Человек»), обладал, разумеется, и всем совершенством красоты человеческого образа, который и создан был Богом как образ воплощающегося Христа. Этот образ был явлен в прославленном Христе после Воскресения (в нем узнали Его, хотя и не сразу, Мария Магдалина и ученики). Это есть абсолютный человеческий образ, пребывающий в небесах одесную Отца. Он абсолютен и на земле, ибо лик Нового Адама, как Первочеловека и Всечеловека, есть Все-лик всего человечества, в котором находит себя, свой луч или отражение, всякий человеческий лик. Он имеет *полноту* человечества, а поэтому и полноту его красоты, в соответствии почиванию на Нем Духа Св., ипостаси Красоты. Он воспринял этот человеческий лик от Матери Своей, «Новой Евы», которая, в свою очередь, в Себе соединила полноту человечества Ветхого Адама со всей достижимой для него личной безгреховностью, во всей ее красоте, в соответствии вселению в Нее Духа Св., ипостаси Красоты. И как сын бывает похож на мать, — здесь же, сверх того, и не было человеческого отца, но вся сила человеческой наследственности сосредоточена была в Матери, — то и Он воспринял от Нее вместе с полнотой человеческого

¹ Так думали св. Иустин Философ, Климент Александрийский, Тертуллиан, также свв. Кирилл Александрийский и Василий Великий. Позже восторжествовало обратное мнение на основании Пс. 44, 3 («ты прекраснее всех сынов человеческих»), которое разделяли блаж. Иероним, блаж. Августин, св. Иоанн Златоуст и др. См. сопоставления у Michel A. Jesus Christ // D. th. cath. T. VII, 1. P. 1153.

естества и природную красоту, которая в Нем явилась вместилищем образа Божественной красоты, Богочеловека. Поэтому вместе с *личной* безгреховностью Девы Марии и абсолютной безгреховностью Богочеловека мы должны принять для Нее высшую красоту тварного человеческого образа, «Новой Евы», а для Него высшую красоту Богочеловеческого образа, следовательно, абсолютную человеческую красоту. Но эта красота оставалась сокрыта для мира и недоступна для человеческого взора в уничижении. Она не была ослепляющей и ошеломляющей, существуя только для видящих. И мы не можем допустить ни одной отрицательной черты, свойственной подлинному безобразию, в этом Образе, ибо безобразие есть уже искажение и ограниченность, несовместимые с совершенством человеческой природы, в Нем явленной.

Так на земле жил между людьми Бог в образе человека, сокрытый в уничижении Своем. Бог был Богочеловеком, и богочеловечно было каждое движение Его жизни. Для человека самосознание личного **я** обусловлено жизнью душевно-телесной. Так и в Богочеловеке жизнь Его Божественного **Я** была обусловлена Его душевно-телесной человеческой жизнью, в ней протекала, хотя с ней никогда не сливалась и не отождествлялась. В этой реальной *обусловленности* жизни Божеского **Я** психосоматической жизнью человечества выражается кенозис, самопоустошение Божества во Христе, которое в своей безусловности и независимости от всего тварного было как бы приостановлено, сохраняя свою силу и открываясь лишь в Его Божественном Духе, однако также в согласии и в меру Его человеческого возрастания в связи с душой и телом. Поэтому Христос в воплощении принял, сделал Своими собственными все нужды, все немощи и всю ограниченность жизни человеческого тела, оживляемого душой. Он имел телесные потребности и постольку в Своей жизни от них зависел. Он знал голод и жажду, утомление и потребность во сне, во время которого по-человечески угасало Его дневное сознание, погружаясь в подсознание.¹ Он мог испытывать

¹ В Евангелии нет никаких указаний на то, чтобы Ему было свойственно видеть небесные сновидения, хотя нет и прямого отрицания этого.

телесные страдания (хотя и чужд был болезней), и они Ему причинялись, вплоть до крестных мук. И, что здесь самое важное, это было не для видимости только, но подлинно входило в содержание Его жизни, в Его личное Богочеловеческое самосознание. Он не делал только вид, не притворялся, когда алкал в пустыне, жаждал у источника Иакова или на кресте, испытывал утомление и спал на корме и т. д. Он испытывал душевные движения: любовь, гнев, скорбь, радость и под., что иногда выражалось в прямых его словах: «О, роде неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?» (Мф. 17, 17; Мк. 9, 19; Лк. 9, 41); «огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие свершится!» (Лк. 12, 49–50); «прискорбна есть душа Моя даже до смерти» (Мф. 26, 33); в плаче о Иерусалиме, в вопле: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Ты Меня оставил» (Мф. 27, 46) и др. Все это есть святая человеческая подлинность Богочеловеческой жизни. И эта душевно-телесная конкретность была воспринята Богочеловеком не только в индивидуальном, но и исторически-социальном масштабе. Христос не был человеком вообще, но имел конкретный исторический образ иудея начала нашей эры, говорившего языком своего народа, жившего в определенной географической, природной, исторической среде и — что особенно примечательно — не отличавшегося от других иудеев («жидовин сын», — говорит самарянка: Ин. 4, 9) в этом Своем человеческом лике. Эта историческая конкретность Его явления не уменьшает действительной всечеловечности Христа в ее вселенской глубине, напротив, ее предполагает. Но Он и в этом был человек, который любил поэтому Свой народ, к нему считал Себя посланным, и его упорство оплакивал. Он любил и эту Святую Землю с ее природой, и Святой Град, и Своих друзей, и всю эту скромную среду, как любил лилии долин и полевые травы. Человеческая жизнь во всей безгреховной полноте была Ему доступна, и через эту полноту возрастало, раскрывалось в Его человеческой жизни Его Богочеловеческое сознание. Это его пробуждение и углубление есть тайна, к которой мы не можем приблизиться из своего опыта, хотя она раскрывается перед нами в Его жизни и слове. Здесь нам остается ис-

кать аналогии с собственным самосознанием. Оно открывается нам в нашей жизни и через эту жизнь в своих божественных глубинах и истоках. В нем носим мы сознание нашего богосыновства, ищем Бога и обретаем. В нашей природной жизни начинается иная, благодатная, божественная жизнь: «Иже не от плоти, не от крови, не от похоти плотския, не от похоти мужеския, но от Бога родишася». И эта жизнь в нас имеет восходить от славы в славу, а познание отчасти становится полным («якоже и познан бых»), так что «Бог будет вся во всех». Эта аналогия сынов человеческих с Сыном Человеческим, Который есть Сын Божий, лишь формальна, хотя и опирается на подлинный образ Божий в человеке, образ Богочеловечества Христова. Но отсюда мы можем приближаться и восходить к священной горе Синаю, к постижению непостижимого самосознания Богочеловека, как оно нам раскрывается в Евангелии. То, что в человеке лишь открывается (или же не открывается) в глубине его духа, здесь сияет как сознание подлинного Богосыновства, полного согласия и единения с Отцом. Однако это сознание всегда остается *Богочеловеческим*, оно не отрывается от человеческого сознания, в нем вмещаясь, с ним соединяясь, его проникая. Богочеловек, который создавал Себя в единстве с Отцом, в глубинах Своего личного самосознания, оставался нам сочеловеком, сродным братьям Своим, до конца Своей земной жизни, и все, что в Нем открылось Божественного, открылось в человеческой жизни, не выходя за ее пределы, и выражалось в человеческом слове, обращенном к людям. Божественность была человеческой и человечность Божественной, в соразмерности, в соединимости их в одной Богочеловеческой жизни. Об этом именно говорит евангельский образ Богочеловека. И может ли быть относительно *человечности* Богочеловека, этого непостижимого сближения Божеского и человеческого вплоть до жизненного их отождествления, свидетельство более сильное и бесспорное, нежели слова Господа, сохраненные притом не у Иоанна, но у Матфея: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; *возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем*, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11, 28–30).

Евангелия суть книги вероучительные, а не «исторические», — история здесь входит в вероучение и подчинена его целям (отсюда трудность, а порою и невозможность использовать их только как исторические книги, вылущить из «мифа» или вероучения «исторический образ» Христа). Это не значит, что в них нет подлинной истории или что сообщаемые в них факты не суть исторические события, но они включены *не* в историческую схему, — становления, последовательного возникновения, развития, «эволюции». Евангелия заведомо предназначены для вероучения, даны Церкви как раскрытие и свидетельство веры во Христа, Сына Божия, и вне этой общей догматически-художественной рамы они рассыпаются на отдельные черты, которые не собрать в «историю». В этом они не ставят задачи показать возникновение и развитие богосознания в Богочеловеке, напротив, они из него исходят и его предполагают. Они его лишь показывают в разных разрезах, на разных событиях жизни Богочеловека, которые при этом, хотя и приводятся во внешнюю связь, в известное хронологическое чередование, однако заведомо приблизительное и неточное. Таким образом, если евангельскому повествованию и присуща история, то лишь в совершенно определенной обработке и догматической оправе.¹ Евангелия подходят к образу

¹ Евангелия не суть единственные свидетельства, на основании коих строится догматический образ Мессии. Весь Ветхий Завет есть также ветхозаветное Евангелие, в котором рассыпаны пророчества и прообразы Христа, а также излагается жизнь земных Его предков, словом, история христианства до Христа. Такое значение Ветхого Завета подтверждается прямыми свидетельствами евангелистов и других новозаветных писателей в их настойчивых ссылках на разные ветхозаветные тексты (надо заметить, отнюдь не исчерпывающих), как и словами самого Христа: «Исследуйте писания, — они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5, 39); «если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал обо Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» (Ин. 5, 46–47). «Не может нарушиться писание» (Ин. 10, 35). «О, бессмысленные и медлительные сердца, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?»

Богочеловека по-разному, отдавая той или другой стороне особое внимание. Это не два разных образа одного и того же, и не два изображения разного, это одно и то же, но являемое с преобладающим вниманием к той или другой стороне. Мы имеем различный образ Христа у синоптиков и у Иоанна: первый есть преимущественно человеческий образ Богочеловека, второй есть преимущественно Его Божественный образ. Синоптики (Матфей и Лука) начинают с Рождества Христова на земле, Иоанн же — с предвечного бытия Логоса; первые содержат проповеди и дела Христовы, второй — преимущественно Его учение о Себе Самом. Но и в том, и в другом случае сохраняется Богочеловеческое единство, изображается Человек, как носитель Божества, и Бог, говорящий через Человека. Евангелия свидетельствуют о «великой благочестии тайне, явлении Бога во плоти», и они повествуют об этом так, что Бог не перестает быть Человеком, и Человек не испепеляется, не растворяется в Божестве. *Непрерывность* человечности в Богочеловеке есть основной факт и основная предпосылка евангельского повествования. Божество в Богочеловеке превосходит человеческие возможности, но не упраздняет границ человеческого естества и не насилует его, напротив, Оно само в самоуничижении Своем ограничивает Себя ме-

И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24, 25–28. 45). «Вот то, что Я говорил вам, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк. 24, 44). Ср.: Мф. 21, 24; Мк. 12, 10. 24; Мф. 22, 29; 26, 54; Мк. 14, 30. 49; 6, 39; 15, 10, ср.: Ин. 5, 19–20. 36; 8, 28. 38. 49; 10, 25. 32. 37; 14, 10–11. 15. 28; Лк. 4, 21. Поэтому «да сбудется Писание», «Писание говорит» и подобное есть привычная ветхозаветная краска на новозаветной палитре. И сам Христос, о Котором говорили презрительно иудеи: «Как Он знает Писания не учившись?» (Ин. 7, 15), и как «плотников сын» (Мф. 13, 55) и сам «плотник», уча в синагоге, обладает такой премудростью, знает Писания, даже по признанию Своих врагов, и в Слове Божиим созерцает и познает Свой собственный образ. Этим пробуждалось и укреплялось Его собственное богосознание. На этом факте особенно останавливаются кенотики (напр., Гесс).

рой человеческого естества. Богочеловек не пользуется Своей Божественной мощью для того, чтобы обессилить и превзойти границы и немощь человеческого естества, но им подчиняется, не творит «знамений», которых столько раз домогаются от Него иудеи.¹

Господь родился во всей человеческой немощи, в холоде убогого вертепа, в обстановке бедности и смирения. В небесах пели ангелы, и их слышали пастыри, Ему поклонились волхвы, но Он остался беззащитен от преследования Ирода, от которого должен был спастись бегством в Египет и там выждать смерти его для возможности возвращения (и от свирепства другого Ирода Он, видимо, удаляется после взятия Иоанна: *Мф.* 4, 12). Апокрифические Евангелия детства разукрасили бегство в Египет и ранние годы жизни Спасителя разными чудесами, но Церковь не признала этой легенды и оставила детские годы Спасителя неприметными в человеческом смирении их. Началом общественного служения Христа является Его пришествие к Иоанну для крещения в числе множества людей, чтобы исполнить всякую *человеческую* правду, в которой сверкнула молния правды Богочеловечества Его, и затем Он «ведом духом» в пустыню для подвига поста и молитвы, который сопровождался искушением. Но все это совершалось в пределах человеческого естества: и голод, и те искушения, которыми сатана пытался отклонить Его от Его пути, хотя он и имел в виду вместе с тем отклонить предполагаемого им «Сына Божия» от послушания Отцу. Выступление на проповедь предваряется избранием и призыванием 12-ти (а позднее и 70-ти) апостолов, проповедью и чудесами. Его проповедь производила на народ впечатление *пророческой*. Это есть, так сказать, практическое богочеловечество, которому научает человек Богочеловек, но формально в этой проповеди самой по себе сохраняется тип пророческой проповеди. В ней нет чего-либо, что бы превышало человеческое разумение (почему она иногда приемлется

¹ Может быть, укажут на чудо хождения по водам, но и оно совершенно Христом не с тем, чтобы обойтись без лодки, пройдя по воде как по суше, но для учеников, для их вразумления. Подобный же случай имеем с проклятием смоковницы.

даже теми, кто не признает Богочеловечества Христа). Также и пророчества Иисуса *по тину* не отличаются от пророческих и при этом выражены на эсхатологическом языке и в апокалиптических образах, свойственных эпохе (см. ниже). Эти пророчества вытекали из мессианского самосознания Богочеловека, они относились к Нему самому, но это были для человека на человеческом языке сказанные речи Богочеловека. Поэтому они по существу не превышали человеческого самосознания, не разбивали ограниченности исторических его горизонтов.

Вообще можно сказать, что синоптический образ Богочеловека есть по преимуществу образ Мессии-Христа, помазанника Божия, Человека, на котором почивало благоволение Отца силою Духа Святого. В него включен образ человеческого восхождения и превосхождения себя в Мессии, Богочеловеке. Христос имеет для Себя человеческие прообразы и предварения, как и человеческих предков. Он предугазан пророками, и в синоптическом изображении Он обращен к нам Своим человеческим ликом. И эта человечность Богочеловеческого лика не умаляется, но проявляется в наибольшей непосредственности именно в конце земного пути, во время страстей, что и соответствует их подлинному, а не призрачному характеру. И даже тогда, когда богосознание в Нем должно было углубиться и проясниться с наибольшей полнотой, не убывает Его человечность, которая также как будто достигает для себя высшей, предельной меры. Перед нами во всей подлинности и нераздельности обеих природ предстает истинный Богочеловек, а не только Бог, лишь прикрывающий Свое Божество человечеством, но, так сказать, не несущий на Себе его тяготы. Правда, эта человечность являет и пронизывающий ее свет божественный, из сверхвременности озаряющий временные события и как будто снимающий грани времени. Это мы имеем преимущественно у Иоанна, но иногда и у синоптиков.

Было бы, однако, тенденциозной односторонностью, если бы мы синоптический образ Богочеловека в его человечности *противопоставляли* тому же образу в Евангелии от Иоанна, в его божественности. Ибо синоптический образ Христа не есть образ человека, но Богочеловека, личное самосознание Которого определяется Его богосыновством.

И слова Христа (Мф. 11, 27), выражающие полноту самосознания Его богосыновства, являются естественной связью между синоптическим изображением Христа и образом Иоаннова Евангелия (с обоими его основными мотивами: «в начале было Слово» и «Слово плоть бысть»). Последнее есть Евангелие Богочеловечества, взятого преимущественно с Божественной стороны. И отсюда естественно заостряются две его основные темы: свидетельство о богосыновстве, и противопоставление и борьба Богочеловека с миром, света с тьмою, — антитеза, насквозь проходящая Евангелие от Иоанна.

В Иоанновом Евангелии хотя и есть некоторое подобие хронологической рамы и исторического повествования, однако духом надвременным веет от его страниц, и в особенности в самом главном — в изображении Христа. Заслуживает внимания в нем, прежде всего, что в жизни Христа нет ни начала, ни конца. Началом является пролог о Логосе, а в конце повествование просто обрывается на явлении Христа апостолам и завершается эпилогом о неместимости для самого мира написанных о Христе книг. Нет рождества Христова (правда, его нет и у Марка), нет земной генеалогии (также нет у Марка). Но есть ряд образов Христа и Его речей, преимущественно, даже почти исключительно содержащих учение о Нем самом как Божественном Сыне Божественного Отца. В этом смысле Евангелие от Иоанна содержит в себе главным образом учение о Божественной ипостаси Богочеловека, а следовательно, и о нераздельно с Ним связанной Божественной Его природе. Однако эта проповедь имеет предметом не Логос как мирозидительное и миродержащее Слово, — об этом говорится *только* в прологе самим евангелистом, — но как Сына в Его отношении к Отцу. Его богосознание *не* непосредственно, ибо, Себя умалив, зрак раба приняв, Он *для Себя* совлекся Божества Своего, хотя оно в Нем и пребывает. Но оно в Нем *пробуждаемо* к самосознанию, и не из Его собственного, прямого ипостасного сознания, но через Отца. Лишь из сознания сыновства, которое остается Его ипостасным сознанием, Он обретает Себя в Отце и Отца в Себе, лишь через Отца узнает Свою Божественную ипостась, Свое Богосыновство. *Богосознание* в Сыне поэтому *опосредствовано* знанием

Отца, открывающегося в Нем, т. е. *богосознанием*, — таков самый основной факт, который дает нам четвертое Евангелие. Ставший плотью Логос, опустошивший Себя, обретает Свое Божество лишь в единении с Отцом, богосыновство является для Него всё определяющим, над всем торжествующим актом самосознания. Все люди суть сыны Божии, но ни один из человеков не может *так* осознать свое богосыновство, чтобы сказать: Я и Отец едино есмы.

Богосознание есть непосредственная жизнь Божества, которая не может быть иною себя, не знает ни умаления, ни возникновения, ни становления. Богосознание же возникает из глубины тварного сознания, которое должно выйти из себя, превзойти себя, совершить некий трансцензус, и это есть акт веры и молитвы, есть *подвиг*. Господь называется поэтому начальником и совершителем веры *τῆς πίστεως* (Евр. 12, 2). Вера есть превосхождение своего тварного существа, молитва есть жизнь его в нетварности, выхождение из себя. Богочеловек в Своей человечности принял тварную природу и определил Себя ею, хотя и оставаясь Самим Собою. Став плотью, Он установил для Себя отношение к Отцу как к *Богу*. Он относится к Отцу, так сказать, не из Своего Божества, которого Он для Себя совлекся (хотя оно, конечно, и пребывало в Нем как объективный факт Его природы), но из глубины Своего человечества. Бог взыскуется подвигом веры, и лишь в ответ на веру Бог Себя открывает, дает о Себе знание. Бог обретается молитвой, которая есть путь веры и жизнь веры: «Из глубины воззвах к Тебе, Господи, услыши глас мой. Да будут уши Твои внимлющи гласу моления моего» (Пс. 129, 1).

Господь находился в непрестанном (и, конечно, непритворном) подвиге молитвы к Богу, и в этой молитве почерпал силу и для проповеди, и для чудотворения, и для страдания. И, конечно, Он молился не Самому Себе, не Своему собственному Божеству, которое было Ему природно присуще, но кенотически депотенцировано, а Отцу, Который для Него был прежде всего Богом. В Боге Он обретал Своего Отца, а в Нем и Самого Себя как Сына. И к этому надо прибавить, подтверждая ту же мысль с отрицательной стороны, что Господь в дни Своего земного служения не только не вызывал, но и не принимал молитвы от людей, об-

ращенной к Нему Самому: — устранение отношения к Нему как Богу, — такой именно смысл имеет Его ответ богатому юноше: зачем ты называешь Меня благим, никто не благ, только один Бог (Мф. 19, 17). В частности, после исповедания Петра, который признал в Нем Христа, Сына Бога живого, ничего не изменяется в отношении между Ним и апостолами, Он остается для них по-прежнему «Учителем», и не приемлет никакого боголепного поклонения.

Его молитвенное возношение к Отцу, через подвиг любви и веры, к Нему возвращалось как Его собственное богосознание, однако не в Себе и не от Себя, как Бога, Которым все стало и стоит, но всецело и исключительно от Отца, — как к Сыну, послушному во всем и открывающему Отца: Божество Сына в Богочеловеке есть Божество Отца, которое становится Божеством Сына. Богочеловек, будучи ипостасным Богом, в уничижении Своем как бы принимает обожение от Отца через Духа Святого, на Нем почивающего. Это обожение отличается, однако, от обожения твари тем, что последняя приемлет его как сверхприродное, благодатное начало жизни, Сын же лишь возвращается к вольно Им же Самим оставленному небу, к Своему собственному природному самосознанию. Однако, поскольку тут есть место для этого реального возвращения через подвиг веры, молитвы и богоугождения, то и здесь имеет место своеобразное обожение (Деян. 2, 33. 36; 5, 31; Флп. 2, 9) Себя уничижавшего Бога, Его освящение: «Кого Отец *освятит* и послал в мир» (Ин. 10, 36).

Но встает отсюда новый и более общий вопрос (уже возникавший в кенотическом богословии), — о взаимном соотношении Отца и Сына: в учении о посланничестве Сына Отцом и Его сыновнем Отцу послушании не имеем ли мы скрытого субординационизма, который в истории догмы заостряется в арианство разных оттенков, древнее и новое? Ариане использовали по-своему этот общий характер отношения Сына к Отцу, как и отдельные тексты, и прежде всего слова Христа: *Отец Мой болий Мене есть* (Ин. 14, 28). Сюда же относится весь тот ряд текстов, где Сын изображается, как молитвой испрашивающий у Отца: прежде всего, Гефсиманская молитва (Мф. 26, 39–40. 53; Мк. 14, 36, ср.: Ин.

12, 27–28), молитва на кресте (Лк. 23, 34), Ин. 14, 16 («Я умолю Отца»), первосвященническая молитва (Ин. Гл. 17). Далее Мк. 13, 32, ср.: Мф. 24, 36; Мф. 20, 23 («не от Меня зависит, но кому уготовано Отцом Моим»); Мф. 25, 34 («приидите, благословенные Отца Моего»); Лк. 29, 29 («завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство»). Самое же главное свидетельство Евангелия, которое важнее всех частных текстов, есть то, что на протяжении Своего земного служения Христос относится к Отцу не только как к Отцу, с Которым Он пребывает в полноте единения, но и как к Своему Богу («Богу Моему и Богу вашему», Ин. 20, 17). Вся эта парадоксия, которую нельзя не видеть в Евангелии, ставит перед богословием трудный и ответственный вопрос, и христологическая (она же и тринитарная) трудность его остается непреодоленной. Хотя арианство и было в свое время Церковью отвергнуто и анафематствовано, однако же богословски оно отнюдь не было до конца преодолено, что и доказывается его живучестью в разных видах, как непосредственно после Первого Вселенского собора, так и позднее до наших дней. Субординационизм же вообще пользовался нелегальным гражданством в богословии, потому что никогда не был ни по-настоящему разъяснен, ни осужден.

Факт тот, что Иисус — и более всего именно в Евангелии от Иоанна — исповедует Свою полную зависимость от Отца, от Которого Он в мир *посылается* (Мф. 10, 40; Мк. 9, 37; Лк. 9, 48; Ин. 13, 20; Мф. 15, 24; Лк. 4, 43; Ин. 3, 17. 34; 4, 43; 5, 23–24. 30. 36–38; 6, 29. 38–39. 44; 7, 16. 18. 28–29; 8, 26. 29. 42; 9, 4; 10, 36; 11, 42; 12, 44–45; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 17, 3. 8. 18. 21. 25). Это посланничество Сына от Отца выражается в том, что Он пришел творить волю Отчую (Мф. 26, 42; Ин. 5, 30; 6, 39; 15, 10; ср.: Ин. 5, 19–20. 36; 8, 28. 49; 10, 25. 32. 37; 14, 10–11. 31; 15, 15; 18, 11). И наряду с этой зависимостью именно евангелист Иоанн свидетельствует о полноте Его единения с Отцом. «Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин. 3, 35), — «показывает Ему все, что творит Сам, и покажет Ему дела большие сих, так что вы удивитесь» (Ин. 5, 20). «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17). «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого

хочет. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5, 21–22). «Я живу Отцом» διὰ τὸν Πατέρα (Ин. 6, 57). «Я не один, но Я и Отец Мой, пославший Меня» (Ин. 8, 16). «Пославший Меня есть со Мною: Отец не оставил Меня одного» (Ин. 8, 29). «Как Отец знает меня, и Я знаю Отца» (Ин. 10, 15). «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30). «Отец во Мне, и Я в Нем» (Ин. 10, 38; 14, 10–11). «Никто не приходит к Отцу, как только Мною» (Ин. 14, 6). «Видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14, 9). «Ненавидящий Меня, ненавидит и Отца» (Ин. 15, 23). «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14, 10), «сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15), «все Мое Твое, и Твое Мое» (Ин. 17, 10), «все, что имеет Отец, Мое» (Ин. 16, 15), «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин. 16, 28). «Я не один, потому что Отец со Мною» (Ин. 16, 32). «Так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 2–3). «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, так и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне» (Ин. 17, 21–23). Поэтому Иисус требует веры в Себя, отождествляя ее с верой в Отца: «верующий в Него не судится, но имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни» (Ин. 3, 15–18). «Верующий в Меня не в Меня верит, но в Пославшего Меня» (Ин. 12, 44), «веруйте в Бога и в Меня веруйте» (Ин. 14, 1). Это соединяется с фактом совершенного отсутствия в Евангелии какого-либо изречения Христа, в котором бы Он Самого Себя непосредственно объявлял Богом (так, как сказано было в исповедании Фомы перед воскресшим Господом: «Господь Мой и Бог Мой»). Этого нет. Божественность Христа Им Самим всегда свидетельствуется только в связи с Его отношением к Отцу и через Отца, в Его богосыновстве: не Бог, но Сын Божий, Который в силу этой Своей близости к Отцу и Сам живет Его Божественной жизнью, исполняется Его Божественной волей, есть Бог.

Эта основная антиномия, а вместе и видимая парадоксия евангельского учения о Христе бросается в глаза. Она не только не может быть сглаживаема согласительной апологетикой, к которой в данном случае

иногда прибегали в полемике с арианством, но должна быть еще заострена во всей своей действительной значительности. В Евангелии одинаково сильно представлены тексты двоякого характера: на основании одних может быть устанавливаемо различие между Отцом и Сыном, переходящее в относительное *неравенство* Христа Богу; в других же утверждается Его *равенство* с Ним, проистекающее из совершенного единения воли, дел и всей жизни, вообще божественности. Если задерживаться на первом члене этой антиномии, получается арианство или же многообразный и многоступенный субординационизм в тринитарном учении, переходящий и в христологию. Если же остановиться лишь на втором члене антиномии, что есть господствующая традиция, тогда фактически устраняются и обессиливаются противоположные евангельские свидетельства, и действительное дело воплощения и искупления получает неизбежно докетическое освещение. Арианство было побеждено на Никейском соборе, вообще в «никейской» вере, через утверждение омоусианства в учении о Св. Троице, причем анафематствование арианства, конечно, должно быть распространено и на все выводы из него в области христологической. Однако христологические проблемы, как таковые, не были предметом догматического суждения на I и II Соборах. В IV в. христологическая проблема еще не возникла во всем своем своеобразии, и в этой области арианство было скорее запрещено, нежели побеждено и преодолено. Это относится, в частности, и к *библейской* его аргументации, которая фактически сводилась к усмотренному им наличию евангельских текстов, говорящих о зависимости Сына от Отца (сюда же ошибочно попали и тексты *Прем.* 8, 22 сл. и *Прем.* Гл. 7, одинаково, как арианами, так и антиарианами неправильно или, по крайней мере, односторонне истолкованные в применении к Логосу и Христу,¹ а во главе их текст: «Отец Мой более Меня».² Ариане в нем видели прямое подтверждение тварности Сына.

¹ Ср. мою «Купину Неопалимую», патрологический экскурс.

² Он получил двоякое истолкование: во-первых, триадологическое, — в отношении к Отцу как Началу, рождающему и нерожденному (Афана-

Вся эта антиномическая библейская парадоксия может получить истолкование в свете учения о *кенозисе*, в его реальных пределах и значении. Иисус относится к Отцу Своему одновременно как к Отцу и Богу, именно не как Бог и Человек, но как Богочеловек, из глубины и единства Своего *Богочеловеческого* сознания. Поскольку Он в Своем сошествии с небес и уничтожении совлекся, — в собственной жизни для Себя, — Своего Божества, Он мог в земном служении относиться к Отцу как к Богу, воле Которого Он вверил всю Свою жизнь, и вне которой Он ничего не хочет иметь. Он проповедует и осуществляет Царствие Божие, т. е. волю Бога Отца; Он все, что имеет, принимает от Отца; в Нем нет, и Он не хочет иметь в Себе ничего не Отцовского. И самое схождение с небес и Боговоплощение для Него, совлекшегося Своего Божества, является уже не Его собственным актом, каким явилось для Него, конечно, в согласном единении с Отцом, Его премирное самоуничужение, но лишь посланничеством от Отца. В самоистощании и самоопустошении в Нем как бы умолкает Его собственная Божественная ипостасная воля, свойственная Ему как второй Ипостаси, равночестной и равнобожественной с Отцом и Духом Св., и звучит только воля Отца, которой Он свободно подчиняется и внемлет, не как Своей личной воле, но именно свыше повелевающей, Отцовской: «*Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца*» (Ин. 6, 38). Ипостасно Сын, в кенозисе божественно обезволивший Себя, творит волю Божию, не как *Свою* Божественную волю, которую Он кенотиче-

сию От. с. аг. 1, 58 здесь последовали св. Иларий, De syn. с. 64, св. Василий Великий, Ер. 14, св. Григорий Богослов, От. V, св. Кирилл Александрийский, Mg. 75. Col. 141, св. Иоанн Златоуст, Hom. 35 in Io. и др.); во-вторых, христологическое, в смысле отношения человеческой природы Христа к Богу-Отцу (св. Афанасий, Ibid., 4, св. Василий, Ер. 141, св. Иларий, Ibid. 12, св. Кирилл Александрийский, Ibid. Col. 144, особенно блаж. Августин и св. папа Лев Великий, Ер. ad Flav. 4). Последняя мысль получила выражение в Афанасиевом символе: *Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem* («равен Отцу по Божеству, меньше Отца по человечеству». — *Ред.*) (Denz. 19, n. 40).

ски в Себе угасил, но пославшего Его Отца. И самая идея *посланничества* есть лишь последнее обобщенное выражение этой основной мысли о *кенозисе* Сына, в силу которой Божественная воля и Божественное самоопределение к Нему приходят *свыше*, от Отца, а не присутствуют в Нем Самом как Его собственное ипостасно-божественное самополагание. Кенозис превращает Божественное самосознание Сына как бы в *tabula rasa*, на которой пишет Свои письма воля «пославшего» Его Отца, не пощадившего из любви к миру Своего Единородного Сына.¹

¹ Здесь должно быть устранено еще одно догматическое недоразумение, возникшее во время монофелитских споров. Православные противники монофелитства (с преп. Максимом во главе), полагая в основу своей аргументации далеко не бесспорную в такой прямолинейности идею о том, что воля принадлежит только природе, а не личности, в подтверждение своей мысли ссылались на образ во единой Троице сущего Бога, имеющего при трех Ипостасях единую волю. Из этого они выводили, что воля есть атрибут не личности, но природы. Конечно, судьба дифелитства отнюдь не связана с этим аргументом, которые и не введен в орос VI Вселенского собора. Принимая догмат, совершенно не обязательно разделять эту мысль, которая, последовательно развитая, приводит к абсурдному выводу воли без волящего или помимо волящего. Воление принадлежит волящему, т. е. личности, лишь в связи с его природой или через эту природу, которая и не существует отдельно от личности (и наоборот). Поэтому и во Св. Троице при единстве природы и жизни нужно принять как три лично отдельных волящих центра, так и вместе один волящий центр при единой природе и при едином содержании воления. Св. Троица есть и единый триипостасный субъект и, вместе с тем, три равночестных и равнореальных субъекта, священное триединство: три воли, столь же связанных взаимностью, как и три ипостаси, и единая воля, свойственная триипостасности, при единой природе. Поэтому здесь мы имеем нечто *suū generis*, вовсе не аналогичное едино-ипостасному волящему субъекту, причем совершенно неточно будет сказать, что здесь есть лишь одна воля, соответствующая единой природе (хотя и единое воление, акт триединой воли). Поэтому аргумент защитников православия нельзя признать удачным. Однако, и независимо от этого, различать воли Отца и Сына, как личных

И однако, в этом же самосознании, поскольку в нем сознает себя Божественная *Личность* со Своей собственной природой, открывается богосыновство, которое и составляет личное начало в Богочеловеке. *Лично быть* для Него значит *быть Сыном* Небесного Отца, сознавать Себя Им, а следовательно, от Него принимать всю Свою Божественную жизнь, обретать Свою Божественную природу, познавать Духом Божиим ее глубины, одним словом, иметь все от Отца. Богосознание в Нем, как связанное с Его Богочеловеческой природой, не отрывается от этой двойственной природы, с ее Божеским естеством, но и тварно-человеческой ограниченностью. Оно соразмеряется с последней, и потому Он, не переставая быть Богочеловеком, в уничижении не становится Богом, хотя имеет и Божескую ипостась, и Божескую природу. Здесь есть известное несоответствие, асимметрия природ, жертва Божеством в недрах самого Божества. Это-то и выражается в этой парадоксии, в антиномичности Богочеловеческого самосознания, которое как бы колеблется между двумя образами бытия: «прискорбна есть душа Моя до смерти» и «вскую Мя оставил еси» на одном полюсе, и «вся Мне предана суть Отцем Моим» и «Я и Отец одно» на другом. С одной стороны, мы имеем прохождение земного служения, путь которого Им самим определяется так: «Вот, мы входим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет» (Мк. 10, 33–34), а с другой стороны — явление небесной славы на горе Преображения с голосом с неба: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте». Из сознания богосыновства вытекает и учение о Себе как пути, истине и жизни, как о воскресителе и судии, с призывом *веровать* в Него наряду с Отцом: «Веруйте в Отца Моего и в Меня веруйте». В этом свидетель-

волящих центров, и как-то координировать их мы обязаны на основании прямого свидетельства Евангелия: есть воля Отца и воля Сына. Иначе остается исход лишь в субординационизм, не разрешающий, но упраздняющий самую проблему.

стве Христа о Себе, и проповеди о Себе, и сосредоточении всего Своего дела на Себе, на Своем явлении, на Своем откровении, выражается, конечно, прямое богосознание. Но это богосознание, поскольку оно раскрывается во время земного Его служения, есть *ипостасное* богосознание Себя лишь как Сына Отца, но никогда не есть самоопределение от Своего лица, подобно ветхозаветному: «Я — Господь Бог твой». Личное самосознание, которое не знает степеней, и, однажды пробужденное, воссиявает вполне, не находится здесь в соответствии с Его Божественным бытием или самооткровением, оно остается связано земными узами еще непрославленного человечества. Сын Божий и Сын Человеческий есть одно лицо и одно живое существо, но когда оно предстает пред нами в этом своем двуединстве и проистекающей отсюда сложности, то для нас, людей, это воспринимается как *поочередное* проявление обеих природ, которого мы не можем связать воедино, не будучи в состоянии проникнуть внутренне в тайну Богочеловеческого лица. Тем не менее, раскрытие во Христе Божеской и человеческой природ неизменно остается *Богочеловеческим*, и единство Богочеловеческого лица не прерывается каким-либо их чередованием. Это одно и то же Богочеловеческое **Я**, которое является субъектом и всех душевно-телесных состояний: утомления, голода, даже сна. Оно никогда не гаснет¹ и не перестает быть самим Собою. Оно *испытывает* человеческие пережи-

¹ В кенотической литературе неоднократно возбуждается вопрос о самосознании Иисуса во время сна. Вопрос этот разрешается на основании общего кенотического принципа, по которому личность проявляет себя через жизнь человеческого самосознания, связанного с душевно-телесной жизнью, и постольку психологизируется и даже, так сказать, соматизируется. А, следовательно, постольку подчиняется и состоянию сна. Дневное сознание во сне угасает, жизнь же ночного, спящего сознания, теплющаяся в подсознании, представляет собой, по-настоящему, загадку в человеке, и тем более тайну в Богочеловеке. Несомненно лишь, что сон не прерывает и не разрывает на отдельные куски личного самосознания, а как-то входит в его жизнь, хотя и по особому. Поэтому особой онтологической проблемы здесь нет.

вания, но никогда не бывает ими овладеваемо в такой мере, чтобы Богочеловек в какой бы то ни было момент Своей жизни фактически переставал быть Богочеловеком, снижаясь просто до человека в его биологически-соматической жизни. «Плоть» никогда не овладевала Божественным духом, и в Евангелиях не может быть указано тому никакого свидетельства. Напротив, одним из самых выразительных примеров *обратного* является беседа с Самарянкой (Ин. Гл. 4), когда сначала Иисус испытывал естественное утомление, жажду и голод, которые, однако, получили удовлетворение не телесное, а духовное. Когда ученики, возвратившись после покупки пищи, просили Его: «Равви, ешь», Он сказал им: «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (Ин. 4, 31–32).

3. 2. Борения и искушения

Есть невыразимое словами, но осязаемое духовными очами сияние Божественного достоинства, как бы облако славы, осеняющее Господа во *всех* проявлениях Его человеческой природы. Этим не умаляется подлинность таких проявлений, но они не имеют власти над Его духом. Они Им приемлются для того, чтобы тут же оказаться крепко схваченными духом и ему покоренными. Это не есть только высшая, какая мере человеческой вообще доступна, человеческая гениальность, и это не есть только высшее, какое человеку свойственно, человеческое благородство, парящая над землей чистота святости и безгреховности, но это есть всепобеждающая духовность, духовное бодрствование («дух бодр, плоть немощна») и непрерывно осуществляемая аскеза, — победная борьба духа с плотью, непрерывное ее преодоление и одуховление (что существенно входит в искупительный подвиг Спасителя). Он восстанавливает в Себе то соотношение между духом и телом, которое есть норма для человека: не плоть властвует над духом, но ему послушествует. Благодаря падению Адама нормой стала ненормальность — власть плоти над духом. Повернуть течение жизни в обратную сторону, восстановить норму — и при этом не силой всемогущества Божия, но свободным усилием человека, аскетическим подвигом, и составляет человеческую сторону земного слу-

жения Богочеловека. И эта внутренняя борьба никогда не ослабевала, напротив, с приближением к концу она все усиливалась. Мы присутствуем при величайшем ее напряжении в Гефсиманском борении и крестном истощании. Это не была даровая победа силой Божества над человеческой немощью, это была *человеческая победа*, которая только и была здесь нужна и ценна, и совершилась в Богочеловеке. Богочеловеческое сознание в течение земной жизни непрерывно напрягалось в этой борьбе духа с плотью, святости Богочеловека с греховностью мира, который Он пришел спасти во имя Божией любви к миру, взяв грехи его, и вместе с тем победить его: «Мужайтесь, Я победил мир» (Ин. 16, 33). Он боролся с миром, в который Сам пришел «с небес», сознавая и свидетельствуя Свою ему чуждость, а вместе и связь с ним: Он был послан Отцом в мир, «чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3, 17), «отдать плоть Свою за жизнь мира» (Ин. 6, 51), но вместе с тем Он сознавал всю Свою противоположность *греховному* миру: «вы от низших, Я от высших», «вы от мира сего, Я не от мира сего» (Ин. 8, 23); «они не от мира, как Я не от мира» (Ин. 17, 14). И мир, в свою очередь, «Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1, 10–11). «Меня (мир) ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы» (Ин. 7, 7). «Если мир вас ненавидит, то знайте, что Меня прежде вас возненавидел» (Ин. 15, 18; Ин. 3, 13); «царство Мое не от мира сего» (Ин. 18, 36). Но эта вражда и борьба с миром происходит ради спасения мира, как и борьба с плотью ради спасения ее («Он же Спаситель тела», Еф. 5, 33).

Важно оградить эту мысль от монофизитского ее истолкования, согласно которому Бог во Христе силою Своей давал Ему победу над плотью с ее немощью, так что для борьбы в подлинном смысле не могло быть и места: глина не может бороться с горшечником. Такое механическое понимание, уничтожающее всю силу искупительного подвига, не соответствует кенозису Сына Божия, Который Сам упразднил в Себе эту силу Своего Божества, хотя и не Его присутствия. Он проходил кенотический подвиг борьбы всем напряжением Своего человеческого естества, просветляемого и вдохновляемого Его Божеством. Он предстал на суде Пилата и первосвященников беззащитный и оставлен-

ный, хотя и мог бы «умолить у Отца более нежели 12 легионов ангелов» (Мф. 26, 53). Божество Христа укрепляло Его человеческую мощь в этой борьбе, однако не замещая ее, но лишь вдохновляя и утверждая Его на крестном пути, и такова же была помощь с неба: «явился же Ему Ангел с небес и укрепил Его» (Лк. 22, 43). Но напряженность самой борьбы и страдание, ею вызываемое, от этого не становились меньшими или только кажущимися, как не видимостью только была Его богосыновная молитва и непрестанный подвиг веры. «Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною» (Ин. 16, 32). Однако оставленность и изнеможение от напряжения подвига идут еще дальше, ибо со креста раздается вопль: «Или, или, лима савахвани — Боже Мой, Боже Мой, вскую Меня оставил!» (Мф. 27, 46 с параллелями).

Здесь мы встречаемся с доктриной «афтартодокетов», или «фантазиастов» (одно из ответвлений монофизитов, возглавляемое Юлианом Галикарнассским и Гаианом Александрийским). Если Евтихий отрицал единую сущность тела Христова человеческому, то здесь отрицается его одинаковость по состоянию. Тело Иисусово, свободное от греха, соответствовало, по этому учению, телу Адамову до грехопадения и поэтому было свободно не только от всякой φθορά (тленности), но и от безгреховных страстей (Leont c. Nest. et Eut. // PG. T. 86. Col. 1325, 1329). Если оно во гробе не узнало истления (Деян. 2, 31), то это означает, что сила нетления была ему присуща от рождения в силу ипостасного единения с Логосом. Однако, это не значит, что Его человеческие потребности и страдания были только призрачны, но Логос добровольно, «икономически», попускал их для Себя, а не силу необходимости природной, не ἀνάγκη φύσεως, ἀλλὰ λόγῳ οἰκονομίας (Ibid., 1329). В этом смысле вся земная жизнь Христова есть перманентное чудо. Логическое ударение падает здесь на отрицание *природности* человеческой жизни Христа и отсюда на добровольный характер всякого ее акта («актиститы» признавали тело Господа даже несотворенным).

Нельзя, конечно, отрицать общую мысль о *добровольности* принятия Словом человеческого естества. Однако такое «окказионалистиче-

ское» понимание, по которому каждый акт человеческой жизни нарочито попускался Божественной волей, не будучи природно обусловленным, несовместим с идеей подлинного Боговоплощения. Последнее теряет при этом онтологический, а также и сотериологический смысл. Христос принял плоть, чтобы жить в ней, но не извне, как бы толчками, на нее воздействовать.¹ Впрочем, в этом основном учении об отношении между «бесстрастной» и страстной природами во Христе у афтартодокетов остается коренная неясность. Этот вопрос, который поставлен был в этой доктрине, получил разъяснение у св. Иоанна Дамаскина, различавшего «тленность», свойственную человеческой природе в ее страдательных состояниях, и тленность умершего тела: первое свойственно Господу в силу подлинности и спасительности Его вочеловечения, второе же, действительно, Ему не свойственно.² Однако остается

¹ Остается известная неясность и нерешительность по этому вопросу у проф. В. В. Болотова, который говорит: «Не в силу физического принуждения, а по Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог-Слово воплотился, вступил в круг и под действие данных исторических условий, которые должны были в конце концов привести Его на крест. Но Церковь признает и то, что в каждый момент Своей земной жизни Он имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности: Он мог не поститься и тогда не взалкал бы, — не идти в полуденную пору, и тогда Он не утомлялся бы до изнеможения, — не идти в Иерусалим на вольную смерть, представить более 12 легионов ангелов, сойти со креста и т. д. Но вместе с тем, при этой добровольности, мы признаем и естественную необходимость этих страданий: Христос мог не поститься, но после 40-дневного поста Он не мог не взалкать; пройдя известное пространство под полуденным солнцем, Он должен был испытать утомление в пути; благоизволив пригвоздиться ко кресту, Он должен был испытать ужасную боль от пробивания рук гвоздями; эти два явления составляют лишь две стороны того же факта, все равно как звук и сотрясение воздуха, свет и колебание эфира» (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. IV. С. 346–347).

² Краткое изложение православной веры. III, XXVIII. Col. 1100: «Слово “тленность” имеет два значения. Прежде всего, оно означает страдатель-

общий вопрос: каково же было действительное различие между человеческой природой во Христе и во всем человечестве? Это различие внешне проявляется в том, что тело Господа во гробе не видело истления, в отличие и вопреки природным свойствам общечеловеческого естества. Афтартодокеты совершенно справедливо почувствовали здесь особую проблему: нетленное *in actu* (в действительности. — *Ред.*) в смерти, не было ли тело Христово нетленным *in potentia* (в возможности. — *Ред.*) при жизни? И в таком случае, как надо точнее уразумевать эту нетленность? Человеческое естество Нового Адама, свободное от первородного греха в силу бессеменного зачатия от Духа Св., *приближается* к естеству первозданного Адама до грехопадения. Является,

ное состояние человека, каковы: голод, жажда, утомление, прободение гвоздями, смерть или разлучение души с телом и т. п. Соответственно этому мы называем Господа тленным, ибо все это Он воспринял добровольно. Но, с другой стороны, тление означает такое совершенное разложение тела на стихии, из коих оно составлено, и его разрушение, каковое многими называется истлением. Этого истления не испытало тело Господа, как говорит пророк Давид: *Пс.* 15, 10. Итак, нечестиво утверждать, согласно с мнением безумного Юлиана и Гаиана, что тело Господа и до воскресения было нетленно — в первом значении слова “тление”. Ибо если бы оно было нетленно, то не было бы одинаково с нашей сущностью, и в таком случае то, о чем говорит Евангелие, как о совершившемся, — алкание, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть, — совершилось бы лишь призрачно, но не в действительности. Если же (все это) совершилось призрачно, то и тайна домостроительства нашего спасения является лишь ложью и представлением на сцене, и Господь призрачно, а не по истине сделался человеком, и мы спасены призрачно, а не действительно... Соответственно же второму значению слова “тление” мы исповедуем, что тело Господа нетленно или неистленно. Но мы утверждаем также, что после воскресения Спасителя из мертвых тело Господа нетленно и в первом значении. И нашему телу Господь даровал через Свое тело воскресение и затем — нетление, Сам сделавшись для нас Начатком воскресения, нетления и бесстрастия. “Подобает бо тленному сему облещися в безсмертие” (*1 Кор.* 15, 53), — говорит божественный апостол».

конечно, преувеличением считать его свободным от потребности в пище, сне, от усталости и под., оно еще не стало «духовным человеком», но было только душевным и даже «перстным» (*1 Кор.* 15, 45–47). Однако телу Христову были несвойственны болезни, которые есть уже начинающееся умирание, также как и природная смертность (ибо «смерти Бог не сотворил», *Прем.* 1, 13), хотя Он и не обладал еще активным бессмертием. Телу Адама до грехопадения не свойственна была и тленность, хотя и без активной победы над нею. Если бы тело Господа было тождественно во всех своих свойствах с телом первородного Адама, — согласно доктрине афтартодокетов, — то оно, действительно, отличалось бы от нашего, и спасение человека через восприятие нашего естества оказалось бы неосуществленным (подобное же догматическое недоразумение получается в Римской доктрине о «непорочном зачатии» Богоматери, фактически пресекающем связь Христа с нашим человечеством). Однако такого полного тождества нет, а есть только приближение, и необходимо установить не только черты сходства, но и различия.

Прежде всего, нельзя Адама отделять от всего мира, который есть периферическое тело человека. Последствия грехопадения распространились на весь мир и изменили все отношение человека к природе («проклята земля за тебя», *Быт.* 3, 17), и это уже само по себе усилило немощь человеческого естества и его зависимость от природного мира: от голода, холода, жажды и т. д. Господь пришел не в сад Эдемский, где поселен был первозданный Адам, но в этот мир, как землю стонающей и ждущей избавления твари. Он «на земли явился и с человеки поживе», и через это отягчил Свою плоть тягостью мирового бытия. Это есть первое отличие Его плоти от плоти первозданного Адама. Второе заключается в том, что Христос, «воплотившийся от Духа Свята и Марии Девы», хотя и свободен был от первородного греха, но Он принял плоть от Матери, не свободной от него, и, следовательно, несущий в Себе его последствия, как ослабленную силу жизни. Была ли сама Пречистая подвержена болезням в течение Своей жизни? На это нет никаких *прямых* указаний. По верованию Церкви, рождение Иисуса совершилось безболезненно (следовательно, с отменой суда Божия над праматерью

Евой: «в болезнях будешь рождать детей», *Быт.* 3, 16). Изобилующая благодать Св. Духа, почивавшая на Духоносице, устранила от Нее телесные болезни, но не освобождала Ее от душевных страданий, вершина которых — в духовном со-распятии у креста (ср. «Плач Богоматери», творение Симеона Логофета, и различные «крестобогородичны»). Тем не менее, сила смерти, которая обычно проявляется на протяжении всей жизни человека в его болезнях, и в Пречистой не была упразднена, ибо Она вкусила естественную смерть. Она тем засвидетельствовала, что Она не отделена от человеческого рода (как это вытекает из католического догмата), но разделяет с ним его смертную природу, которую Она передала и Своему Сыну. Эту смертность Ему предстояло победить. В Адаме она не была побеждена положительной силой бессмертия, хотя до грехопадения в нем отсутствовала или, точнее, оставалась лишь как потенция его тварности, актуализировавшаяся лишь после грехопадения. Этим и определяется отношение к смерти человеческого естества Христова. Будучи свободен от первородного греха, Христос не был повинен смерти, как и Адам до грехопадения. От Него отстранена была и ее власть, проявляющаяся в болезненности тела: Его тело было безболезненно, не подвержено страданиям (*πάθη ἀδιάβλητα*) и немощи. Ему уже не было свойственно блаженное состояние тела Адама, жившего не в потерявшем свой строй мире, но в саду Божиим. Хотя Новый Адам и не мог умереть *естественной* смертью, однако победа над смертью, как положительная сила бессмертия, имела Им быть еще достигнута. Будучи не-смертен, как первородный Адам, Он по человеческому Своему естеству не был и бессмертен в смысле полной неподвластности смерти. Поэтому Он мог подвергнуться смерти, хотя и не естественной, но насильственной. Он и вкусил крестную смерть, хотя смерть и оказалась бессильна Его удержать (*Деян.* 2, 24). Следовательно, потенция смерти, хотя и не в виде болезней, присутствовала и в Его человечестве, принятом от Девы, иначе Он не мог бы умереть, хотя бы и насильственной смертью на кресте. Значит, если это и была плоть первозданного Адама, однако ослабленная последствиями греха, немощью человеческого естества, как и всего мира, и

Ему предстояло победить эту немощь: «Он взял на Себя наши немощи» (*Ис.* 53, 4).¹

Таким образом, Сам будучи безгрешен, Он принял последствия греха как общую немощь жизни в мире и в человеке. Он не отделился в этом от человечества, но принял природу человеческую в полноте, и, вопреки афтартодокетам, со всеми последствиями этого приятия. Конечно, это приятие является вольным, как подвиг жертвенной любви, но раз оно совершилось, как «сошествие с небес», вступает в свою полную силу жизнь человеческой природы в Богочеловеке. Он является как Новый Адам в человечестве Своем. Это Его человечество является свободным лишь от того, с чем несовместимо Боговоплощение, — т. е. от греха во всех его видах и оттенках, первородного и личного, природного и свободного, но оно не освобождается от тех *немощей*, которые явились уже неустранимым последствием грехопадения, вплоть до возможности вкусить смерть. Эти немощи, обобщающиеся в смерти, и составляют предмет преодоления во спасение от них. Сын Человеческий в жертвенном подвиге Своем не отделяется от общечеловеческой природы и от общечеловеческой судьбы, Он делает их Своими собственными для того, чтобы стать Начальником жизни, Новым Адамом. И поэтому никакое афтартодокетство, прямолинейное или утонченное, не должно быть допущено, как умаляющее силу спасительного подвига, подлинность Боговоплощения. В окончательном итоге мы должны сказать, что в человечестве Своем Христос не может быть прямо отождествляем ни с первородным, ни с падшим Адамом, составляя живой мост между обоими и возводя их к новой, бессмертной человеческой жизни. В связи с подлинностью вочеловечивания должен разрешаться вопрос об *искушениях* Христа.

Что представляет собой искушение в пустыне от диавола, во время которого пред Христом в видении или внутреннем созерцании предста-

¹ Текст этот продолжается так: «и понес наши болезни», «муж скорбей и изнедавший болезни». Однако, едва ли можно это понимать буквально, а не в смысле скорбей и страданий вообще. (В Евангелии для буквального понимания этого пророчества также нет никакой точки опоры.)

вали три образа, или возможности, не-Божьего, не по воле Отца, но своевольного, сатанинского пути? И прежде всего, в какой мере было искушение реально для самого Богочеловека? Испушался ли, был ли доступен Он искушению? Для докетизма или полудокетизма¹ искушение, очевидно, нереально, ибо оно исключается и заранее обесценивается живущим в Богочеловеке Божеством (что было бы справедливо, если не принимать во внимание кенозиса Божества). Но этому отрицанию силы искушения, признанию его мнимым, явно противоречат серьезные и строгие слова Послания к Евреям, утверждающие именно реальность искушений: «Посему Он должен во всем уподобиться братиям... ибо как Сам Он претерпел, быв испушен, может и испушаемым помочь» (Евр. 2, 17–18). «Мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно (нам), испушен во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15). Мало того, здесь сказано и большее, именно, что через испытания Христос и Сам *усовершился*: «Хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, *совершившись* (τελειωθείς), сделался... виновником вечного спасения» (Евр. 5, 8–9, ср. также: Евр. 2, 10; 7, 28). Реальность искушения была такова, что его преодоление дало свой плод, «усовершило» вышедшего победителем из него. Неизбежно возникает общий предварительный вопрос: *мог* ли Иисус уступить греху, даже если Он фактически ему и не уступил, его преодолев, *potuit non peccare* (Он мог не согрешить. — *Ред.*), или же вообще искушение не имело над Ним никакой силы (*non potuit peccare* (Он не мог согрешить. — *Ред.*)), и искуситель обратился, так сказать, не по адресу, совершил *error in obiecto* (ошибка в объекте. — *Ред.*)? Последний член этой дилеммы, в свою очередь, распадается на два: было ли искушение бессильно над Богочеловеком, потому что Бог не испушается, и в таком случае, если Христос и допустил сатану гово-

¹ Св. Иоанн Дамаскин судит об этом мимоходом, лишь замечая: «Лукавый приразился ко Христу совне, а не через помыслы, как и к Адаму, ибо и к тому он приразился не через помыслы, но через змия. Господь же отразил приражение и рассеял как дым» (III, XX. Col. 1081).

рить с Собой, разворачивать свои искушения, пока тот не услышал от Него: «Отойди от Меня, сатана» (Мф. 4, 10), то сделал это только для назидания, для примера, для вида (как для вида будто бы Он и молился, и под.)? Или же искушение осталось бессильно на том общем основании, что при известной духовной высоте и зрелости обольщение злом становится вообще бессильным (так уже неспособны к падению св. ангелы), и преодолевается самая удобопревражность?

Прежде всего, нужно устранить при рассмотрении *non potuit peccare*, — невозможности искуситься грехом, — *первое* предположение, как по существу докетическое: если Богочеловек мог отнестись к искушению только как Бог, т. е. как к просто несуществующему, то, значит, человеческое естество в Нем не имеет подлинности бытия, либо поглощено Божеством (вопреки неслиянности естеств во Христе), или же плоть есть лишь прозрачная завеса, пропускающая через себя (а вовсе не завешивающая) свет Божества. Тогда искушение вообще не имеет места и остается только для вида, как назидательная инсценировка (что было бы посрамлением для умного, хотя и злого духа, которому здесь не только пришлось потерпеть неизбежную неудачу, но и сыграть смешную и глупую роль). Однако искушение *было*, по прямому свидетельству Евангелия. Поэтому остается в силе первая часть дилеммы, согласно которой искушение не могло увенчаться успехом (*non potuit peccare*) именно вследствие святости и духовной силы Богочеловека, отражающей всякое искушение. Но это положение должно быть еще точнее разъяснено, ибо и оно включает две разные возможности: первая, что искушение, будучи бессильно склонить к себе, тем самым было и совершенно недействительно, или же, что оно, оставаясь бессильным, было все-таки действительно, а потому и совершенно реально по своим последствиям, хотя они и оказались существенно противоположными преднамеренному. Первая мысль, в сущности, совпадает с уже рассмотренным докетически-монофизитским воззрением, которое должно быть, конечно, отвергнуто и в общем (насколько оно упраздняет силу Боговоплощения), и в частности (поскольку вносит театральную призрачность в земную жизнь Спасителя). Этой докетической точке зре-

ния должна быть противопоставлена кенотическая, которая единственно способна обеспечить реальность человечества во Христе: человечество является, действительно, завесой Божества, однако такой, которая на самом деле занавешивает, сокрывает Божество, а не является для Него совершенно прозрачной и как бы не существующей. Поэтому — и это есть самое главное — Богочеловек принимает искушение непосредственно как таковое (иначе никакое искушение и не могло бы иметь места), но лишь в меру человечества Своего. Конечно, человечество Христово обожается и осеняется Духом Св., и даже сказано прямо: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню для искушения от диавола» (Мф. 4, 1), непосредственно после сошествия на Него Св. Духа при крещении. Человечество это, хотя и не различается в Богочеловеке с Божеством, однако остается самим собою, и к нему-то, вернее, через его посредство, может быть обращено искушение к Богочеловеку. Даже больше того, оно *нуждается* в искушении, на которое Иисус и был *ведом Духом*. Оно способно испытать искушение, услышать его в своих недрах, как слышал сатану (как бы мы ни понимали этот образ) и говорил с ним Богочеловек, хотя бы это искушение и не имело над Ним никакой действенной силы. Поэтому в данном случае *pop potuit pessare* включает в себя, а не исключает *pop pessare*, т. е. реальную победу над искушением (о которой, конечно, не могло бы быть речи в отношении к Божеству, поскольку для Него не существует и само искушение). Искушение представляет собой *вопрос*, на который дается тот или иной *ответ*, и лишь наличие того и другого — вопросо-ответа — образует полный состав искушения. Разумеется, мы ни в каком смысле не можем допустить, чтобы ответ Христа искушителю в пустыне мог быть иным, кроме как отрицательным. И это же можно сказать и о последнем его искушении устами иудеев: «Если Ты Сын Божий, сойди со креста»: *pop potuit pessare*. К чистоте, святости и богопреданности Сына Человеческого не могло приражаться никакое греховное движение: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8, 46). Евангельский образ Христа, исполненный чистоты и святости в каждой черте, есть величайшее чудо, которое не могло бы быть никогда измышлено человеком, или най-

дено человеческим воображением, если бы этот нерукотворный образ в бесхитроном, но богодохновенном повествовании рыбаков не отразил в себе подлинного лика Спасителя. Но злой дух, ослепленный своей завистью и самообольщением, не мог узреть этой единственности «Единого Безгрешного» и приступал к Нему в надежде иметь успех в своем искушении, как имел его тот же древний змий в отношении к Ветхому Адаму. Но тем не менее и Новый Адам должен был пройти через искушение Адама Ветхого. В этом есть онтологическая необходимость для свободного существа как такового. Адам был создан в полноте своей человечности, но ему надлежало не только принять как дар эту полноту, но и раскрыть ее через свое собственное, свободное и творческое участие, ибо свобода включена в полноту человечности. Поэтому первозданный Адам пребывал в состоянии несовершеннолетия, пока оставался в неискушенности, из которой ему надо было выйти в возраст совершенный через свободу. Испытание свободы было ему дано Самим Богом в заповеди послушания. Эта заповедь вытекала из его же природы, которая имела в себе самой норму отношения к Богу и миру, и существо этой заповеди и сводилось к тому, чтобы Адам был самим собой, оставался себе онтологически сообразным и верным, но уже на начале свободы. Однако, кроме Божией заповеди, обращенной к свободе Адама, к ней же приразилось и обманное искушение змия. От Адама и в том, и в другом случае требовалось активное, свободное самоопределение, с выходом из пассивности несовершеннолетия. Адам обладал наивностью неиспытанности, детским неведением добра и зла, но эта наивность являлась вместе с тем и ограниченностью. Она не была святостью *pop posse pessare* (невозможность согрешить. — *Ред.*), но лишь свободой безразличия: *pop posse pessare et pop pessare* (возможность согрешить и не согрешить. — *Ред.*). Тварность сама по себе содержит возможность, — хотя и не необходимость, — грехопадения, *pop posse pessare* (возможность согрешить. — *Ред.*), что и совершилось. Испытание обогатило прародителей горьким опытом ведения добра и зла, силы греха и трудности борьбы с ним. Оно не усилило, но ослабило человека, и восстановление первозданного человека явилось задачей и делом Второго Адама. Христос

вочеловечился, приняв полноту человеческого естества не только в его природе, но и в его свободе. Эта свобода не была парализована или устранена Его Божеством, но им лишь вдохновляема. Она сохраняла свою силу в Богочеловеке благодаря тому, что Он «принял зрак раба», т. е. человека, притом в ослабленном вследствие греха состоянии, хотя и кроме самого греха, — «сделался подобным человекам». Это подобие человекам необходимо включает и человеческую свободу, а последняя осуществляется лишь в опыте, испытаниях и искушениях. Подлинность человеческой природы требует поэтому и подлинности подвига, борьбы и искушений, и вся земная жизнь Богочеловека ими исполнена. Ему надо было *непрестанно* побороть косность немощной плоти, трудно уступающей бодрствующему духу, и вражду греховного мира с его искушениями, о которых мы не дерзнули бы и говорить, если бы о них, во свидетельство подлинности воплощения, не было прямо сказано в Евангелиях. И Божество Его при этом молчало, согласное на то, чтобы во всей силе испытывалось человечество.

Здесь-то и встает вопрос о *силе* искушения, а затем и о его *характере*. Тварная свобода есть *удобопревратность*, одинаково свойственная как человеческому, так и духовному миру, чем и объясняется падение ангелов, как и человека. Тварь, созданная из ничего, имеет две возможности — самоопределяться из бытия или небытия. Однако в этой удобопревратности, самой по себе, нет необходимости падения. Адам мог и устоять в искушении, соблюдая верность заповеди Божией, он мог и покаяться еще ранее изгнания из рая. (Можно думать, что и для падших духов сохранялась эта возможность до окончательного свержения их с неба: *Откр.* Гл. 12.) Удобопревратность, как не имеющая в себе принудительности для твари, может убывать и даже быть сведена к простой потенции, с духовным ростом и утверждающимся самоопределением твари, обретенным через свободу. Таково именно состояние св. ангелов, упразднивших и преодолевших в себе самую удобопревратность, духовно переросших возможность падения: от *posse поп рессаге* они взошли к состоянию *поп рессаге*, однако так, что вторая, высшая, ступень не упраздняет, но предполагает, включает в себя низшую. Иными

словами, эта непревратность есть акт, а не только факт, дело творческой свободы, а не данность. Природа тварности при этом не изменяется и не упраздняется, но раскрывается через свободу в своей силе и полноте. «Жало в плоть», подпольное ничто, существует, но, будучи всегда побеждаемо, остается бессильно, не действенно, есть нуль (который все-таки есть число, а не бесчислие, хотя и чисто потенциального значения). Итак, возможна тварная *непревратная удобопревратность*, в которой тварное естество сохраняется, но себя перерастает, становится выше себя самого, — и в ответ подвигу твари приходит, конечно, благодать, утверждающая тварную непревратность уже на основе Божественной непревратности. Поэтому мы и мыслим прогрессирующий ряд необратимым, «вечная жизнь» будущего века уже не подлежит возможности новых падений или разного выбора. Она освобождается от свободы как произвола или *разных* возможностей, но знает свободу лишь как путь онтологический.

Как же все сказанное может быть применено к человечеству Христа и его искушениям? Аполлинарий проявил ему одному свойственную остроту проблематики, когда поставил перед собой вопрос о том, что полнота человечности во Христе несет с собой, как неотъемлемое свойство, и удобопревратность, а последняя в себе содержит угрозу изменчивости. Испугавшись этой угрозы, Аполлинарий сошел с прямой дороги и вступил на путь умаления полноты человеческого естества во Христе, чтобы обезопасить его со стороны удобопревратности. Этим он хотел обеспечить для Христа быть *ἄτρεπτος* (неизменный. — *Ред.*). Но удобопревратность им была преувеличена, мнимая же безопасность была куплена слишком дорогой ценой — допущением насилия над человечностью, а через то упразднением и самого Богочеловеческого дела. Для Христова человечества необходимо обеспечить человеческую, т. е. тварную, свободу, а следовательно, и искушаемость, хотя она и включается в фактическое преодоление удобопревратности. Первое есть содержание и основание подвига, второе есть его достижение и сила, но самый подвиг состоит в действительной победе над реальным искушением, которое тем самым и является испытанием (*Иак.* 1, 2–4). Иску-

шение исходит из изначальной тварной *немощи*, которая лишь через испытания в свободе облекается *мощью* и ей преодолевается.

Христос был реально *искушаем*. Иными словами, Он действительно испытывал трудность Своего пути, которую преоборал. Эта трудность была, прежде всего, природная: непрестанное преодоление непослушной и немощной плоти, которая в данном своем состоянии противится духу. Далее, это была трудность борьбы со всей враждебностью мира, с человеческой ограниченностью, греховностью и злобой, не успокаивавшихся до тех пор, пока не получили для себя удовлетворения в крестной смерти Его. Наконец, это была борьба с самостью отпавшего от Бога мира, который хочет жить своей жизнью, царством от мира сего; вступив, с сошествием с небес, в область мирового бытия, Он принял в Своем человеческом естестве природную непросветленность и самость этого мира, которые надо было свободным подвигом подклонить воле Божией, восхитить его у князя мира сего. И эта стихия мира поднималась в человеческой природе Христа как искусительный вопрос, необходимо требующий для себя определенного, твердого и даже властного ответа, и миновать этот вопрос, сделать его просто несуществующим, значило бы впасть в своего рода афтартодокетизм и умалить дело Нового Адама. Этот голос отпавшего от Бога естества звучит в искушениях сатаны, который сам есть *личное* выражение тварной самости в духовном мире (некогда, по попущению Божию, так отождествлялся он и с огнем, и с бурей, и с проказой в искушении Иова). Ветхий Адам переживал свое искушение в раю, в саду Божиим, куда искуситель проник в образе змия, т. е. природного, животного естества. Новый Адам искушался в «пустыне», где был также «со зверями» (Мк. 1, 13), в отъединении от людей, но перед лицом человеческого Своего естества, которое испытывалось в своем послушании духу молитвой и постом. Это было предварительное торжество духа над плотью, которое давалось не без борьбы (ибо сказано про искушение, что оно имело место *не только* в конце уединения: «Был Он в пустыне *сорок дней, искушаемый сатаной*», Мк. 1, 13, «*сорок дней Он был искушаем от диавола*»). К концу этого времени («и постившись 40 дней и 40 ночей, наконец взалкал», Мф. 4,

2; Лк. 4, 2) достигло оно определенной остроты, и тогда к голосу непослушного естества присоединился князь мира сего. Все искушения диавола, которые суть духовные образы или видения, возникающие в духе из недр человеческого естества, обращены к тварной, человеческой свободе, раскрывающейся в распоряжении той мощью, которая свойственна человеку как Сыну Божию, — «если Ты Сын Божий». Диавол, конечно, не знает тайны Богочеловечества, но он знает человеческое богосыновство, зависть к которому и была одной из причин его падения, и здесь видит или, по крайней мере, предполагает наивысшее его проявление, некоего Человекобога. Общий смысл этих искушений сводится к тому, чтобы вызвать в Новом Адаме пробуждение той же самости, которая свойственна самому сатане и была им пробуждена в Ветхом Адаме. Обобщенный образ этой безбожной или даже противобожной самости и дается в трех искушениях, которые излагаются в восходящем порядке (но с вариантами у Матфея и Луки): искушение властью над природой для удовлетворения плотских потребностей («экономического материализма»), искушение пустым и бездушным чудотворением знамений ради тщеславного самоутверждения и, наконец, властью над миром, приобретенной поклонением князю мира (оба последние искушения, по существу сродные, изложены у Луки в обратном порядке). После отвержения искушений, т. е. победы над немощью и самостью человеческой природы (хотя лишь предварительной и начальной, ибо «диавол отошел от Него *до времени*», Лк. 4, 13), Богочеловек обретает Себя в благодатном общении с небом: «И се, Ангелы приступили и служили Ему», Мф. 4, 11 (ср.: Ин. 1, 51).

Доступен ли был Иисус этому искушению? Было ли оно для Него реально настолько, чтобы можно было видеть в нем подлинное испытание, которое нужно изжить и преодолеть, или же только докетическую манифестацию? Безусловно, да, ибо это был голос самой воспринятой Христом человеческой природы (и сюда также применима максима св. Григория Богослова: «что не воспринято, то не искуплено»). Это была первая реальная победа *обожения* над человеческим естеством. Рассматривая самый характер искушения, можно отметить, что в состав

этого искушения не вошли те движения плоти, плотские вожделения, которые столь поработили животностью и искалечили страстью человеческое естество после грехопадения. Никогда такое искушение не приближалось к Богочеловеку. Он оставался *выше* его, будучи освобожден от наследственного первородного греха, как Новый Адам, в котором восстановлена была целомудренная девственность первочеловека, в его софийности. Однако, в связи с этим может возникнуть новое сомнение относительно, если не подлинности, то, по крайней мере, полноты человеческого естества в Богочеловеке: если Он был свободен от того, что есть, наряду с голодом, самое мучительное для человека, то всецело ли человек искуплен, и до конца ли исполнен искупительный подвиг? Однако безгреховный Богочеловек, принявший лишь безгреховное «подобие человека», его плоть, но не ее грех, тем самым не мог принять в Свое естество того, в чем сосредоточивается вся сила греха и что, вместе с тем, является для человека противоестественным, ибо существует лишь в пределах греховной самостной жизни («в будущем веке не женятся, не посягают»). В этом отношении есть существенная разница между функциями еды и пола. Еда есть онтологическое отношение к миру, как причащение его плоти, установленное Богом в раю и не упраздненное в Небесном Иерусалиме: *Откр.* 22, 2, между тем как пол и плотское зачатие, вообще сексуальность, вошли в мир с грехопадением, как начало смертной, ущербленной жизни. Поэтому все связанное с жизнью собственно пола, как такового, не принадлежит природе Адама, воспринятой Новым Адамом в ее первозданности. Правда, эта природа воспринята была Им в ослабленности, присущей падшему человеку. Однако это восприятие распространилось лишь на «безгреховные страсти», к которым жизнь пола не относится. В этом Христос *отличался* от всего человеческого рода, ибо в Нем было восстановлено его природное целомудрие и девство. В связи же с этим оно было уже не природно, но благодатно восстановлено Духом Святым в Пресвятой Деве и в Предтече Господнем. А из этого следует обратным заключением, что наличие *пола* (но, конечно, не само духовное различие мужского и женского естества) не существенно для человечества, и больше того, для него про-

тивоестественно, как «тело смерти». За этим ограничением, Христос подъял на Себя всю косность человеческой природы и присущую ей самость, для того, чтобы ее преодолев, распять ее на кресте. Ветхий Адам явил непослушание и впал в искушение, Новый Адам проходит до конца послушание, которое и является победой над искушением. Но для того, чтобы победа была не призрачна и искушение было побеждено, нужно, чтобы было, *что* побеждать, т. е. необходима реальность самого искушения.

И однако сатана проявил и слепоту, и свойственную ему мегаломанию, когда приступил с искушением к самому Сыну Божию (в чем, однако, он не был и не мог быть до конца уверен). Эта попытка была делом совершенно безнадежным, и всякое вероятие успеха, на который он, очевидно, не мог не рассчитывать, было заранее исключено. При всей реальности и силе искушения, его победа была совершенно невозможна. Почему? Не потому ли, что Богочеловека защищало, не допускало до искушения Его Божество? Нет, оно не защищало Его как превосмогающая сила, отменяющая законы естества, напротив, оно попустило искушение и не вмешивалось в исход борьбы, предоставляя ее человеческой свободе и само умалялось при этом до меры человеческого естества, как бы сокрываясь в нем. Но уже само это человеческое естество оказалось недоступно искушению, превозмогло природную удобопревратность. Адам был безгреховен и чист до своего падения, однако это не значит, чтобы он был совершенен, иначе как же он мог пасть с такой легкостью? Существует разница между чистотой неискушенного детства, с его наивностью, и сознательной чистотой зрелости, морально-совершенства. Опыт Адама, со всеми его роковыми последствиями, лежал уже позади, он был ведом Новому Адаму, который отражает искушение не Своими даже словами, но прямыми заповедями Божиими (*Мф.* 4, 4. 7. 10). Но, кроме общей испытанности человека, достигнутой в искушениях, искуситель имел здесь перед собой высшую святость и чистоту, а при этом и предельную гениальность и полноту всего человеческого естества, которые не только не уступали гениальности и полноте все же обманутого им и соблазненного первочеловека, но их превос-

ходили, ибо включили в себя весь опыт поколений предков Спасителя как *Сына Человеческого*. Подобно тому как для ангелов, имевших опыт искушения и его победивших, становится невместна удобопревратность к греху, также и здесь человеческое естество Спасителя в совершенстве Своем ее позади оставляет. Однако, кроме этих косвенных домыслов и наведений, есть доказательства тому и вполне бесспорные. Человечество в Богочеловеке нераздельно и неслиянно соединено с Его Божеством. Его человеческая воля находится в согласии с Божеской волей, «следует» ей. Это не есть поглощение или насилие человеческого естества Божеским, но их согласное участие в единой жизни. Человечество Христово, и даже с принятием всей силы кенозиса, находится в непрерывном общении с Божеством (согласно терминологии католического богословия, имеет видение Его, *visio beatifica* (блаженное лицезрение Бога. — *Ред.*)), всегда питается Его вдохновениями и обожается ими. Поэтому оно, само по себе даже и не нуждаясь в трансцендентной защите, является тем самым защищено от всякой возможности искушения, без нарушения свободы (ибо «благодать не насилует»).

Но и этого мало. Важно еще и то, что ипостась Богочеловека есть Логос, второе Лицо Св. Троицы, хотя и умалившееся до становления и вочеловечивания. Однако и в этом умалении Богочеловеческая ипостась знает Свое богосыновство и Свое Божество. Нерешительно испытующее сатанинское вопрошание: «Если Ты Сын Божий» (с безумным умыслом и Его себе подклонить) получило для себя победный ответ. Хотя *воля*, поскольку она есть актуальное выражение *природы*, принадлежит этой последней, однако *волящий* есть тот, кто осуществляет воление. И хотя человеческая воля во Христе, которая и была в Нем искушаема, также принадлежит человеческой природе, однако она осуществлялась из Божественного ипостасного центра, Божественной Личности, хотя и в кенотическом истощании. В единении природ она становилась Богочеловеческой, и человеческая воля имела согласие с волей Божественной, «следовала» ей. Естественно, ничто греховное и искушительное не могло приблизиться к Божественной ипостаси Логоса, — *non posse peccare*, неудобопревратность к греху, о которой так за-

ботился Аполлинарий, была вполне обеспечена, как это вытекает из определений IV, а также и VI Вселенских соборов. Но этим не уничтожается самая *доступность* человеческого естества Иисуса искушению (*posse non peccare*) и реальность этого последнего, хотя и конечное его бессилие. Приятие искушения включается в уничтожение Христа на Его земном кенотическом пути. Искушение, хотя и обреченное на неудачу, но вполне реальное, есть *преодоление трудностей*, являемое на пути послушания и уничтожения. Это преодоление было не даровое, автоматическое, механическое, но выстраданное, трудовое, творческое преодоление тварного естества плоти с подчинением ее духу. И опыт искушения, по свидетельству апостола, явился *τελείωσις* (усовершением) и для Самого Сына Человеческого. Он не был несовершенен по Своей Божественной природе, но в кенозисе Своем, подчинившись становлению, Он в человеческом Своем естестве шел путем послушания даже до смерти крестной, и на нем *усовершенался*, раскрывая подвигом Свою Божественную силу. Одно связано с другим, и искупительное дело Христово разлагается на ряд отдельных движений по пути усовершенания и победы над миром, до тех пор, пока Он пред лицом креста уже может сказать о Себе: «Ныне прославился Сын Человеческий» и «Я победил мир».

Аналогичным вопросу о реальности искушений является и пресловутый вопрос о «*незнании*» Спасителя, где ряд отцов склоняется к фактическому полудокетизму (см. выше). Человеческое естество в том состоянии, в каком оно было воспринято Господом (даже вполне отвлекаясь от ослабленности его первородным грехом), обусловлено пространственностью и временностью, т. е. подчинено становлению, — извне и изнутри. И хотя ни то, ни другое не свойственно Божественному абсолютному духу, Господь в вочеловечивании Своем, кенотически восприняв становление, Сам подчинил Себя ограничениям пространства и времени. Он родился и жил в определенном месте и в определенную эпоху, и никогда и ни в чем Он не нарушал этой пространственности и временности Своего земного существования. Не знаю, до какой степени докетизма нужно дойти, чтобы мнить, что и это было только для вида, а на самом деле Христос присутствовал в разных местах и жил в разные вре-

мена (до этой безвкусицы доходят лишь теософы, повествующие о разных перевоплощениях Христа, о сокровенной Его жизни в Индии и под.). Реальное прикрепление к определенной точке мира в его пространстве и времени необходимо для реальности самого Боговоплощения, через которое приобретает «всякая власть» над миром, на небеси и на земли. Однако само это ограничение не есть *ограниченность*, которая, действительно, несовместима с Божеством, но есть самоограничение через *становление*, в котором все звенья между собой связаны в единстве целого. И это становление принимает на Себя Сын Божий как Сын Человеческий. Он ничего Своего не теряет и не может потерять, но Он волен Себя умалить до становления, и действительно Себя умалывает. А следовательно, вместе с пространственностью и временностью Своего бытия Он приемлет и их ограничения, в частности, и в отношении к знанию, поскольку всеведение и всепространственность несовместимы с ограниченностью и неабсолютностью становящегося бытия мира. Если верить в подлинность Боговоплощения, то надо верить и в самоумаление Божества, в действительный Его кенозис, означающий реальное вступление в область относительного, становящегося бытия, в котором все осуществляется только в развитии. Однако становление не означает лишь, что все течет и утекает, есть суета сует и призрачность. Наоборот, все истекает из глубины бытия и втекает в ту же глубину, иными словами, становление есть особый образ бытия *полноты*, но отнюдь не ее отсутствие. И как ограничение не есть ограниченность, так и невведение не есть незнание, проистекающее из слабости мысли и бессилия ума. Про гениального младенца, пребывающего в невведении, свойственном его возрасту, отнюдь нельзя сказать, что он страдает слабостью ума или ограниченностью мысли. Напротив, в нем скрыто живет и постепенно выявляется вся сила мысли и знания, которое возникает из незнания, как свет загорается во тьме. И в смысле подлинности умаления Бога до становления мы должны необходимо принять и действительность последовательных ступеней в развитии и возрастании, в частности, и в знании, которым дает в Себе место умалившееся и как бы Себя для Себя угасившее, хотя в Себе и по Себе пребывающее

Божество. Вся сила Боговоплощения уничтожается с отрицанием в Иисусе «незнания» в *этом* смысле, и здесь не должно быть никаких уступок и компромиссов, потому что, допустив докетизм хотя в одной точке, мы оставляем отверстие, через которое вытекает и все содержимое сосуда. Конечно, в отдельных случаях граница пространственности и временности снимается или, по крайней мере, умалывается, в чудесном и чрезвычайном порядке: пророки пророчествовали о будущих событиях, как бы преодолевая временность, Господь говорит, находясь далеко от Вифании, что Лазарь умер и т. д. Однако эти исключения, имеющие для себя свое объяснение, лишь подтверждают общее правило: и пророки совсем не были всеведущими, и Иисус, придя в Вифанию, конечно, не притворно (как думают иные богословы) спрашивает: «Где его положили?» И эту общую мысль надо распространить на всю земную жизнь Спасителя. В трансцендентной *глубине* Его Божественного сознания сокрыто *все*, ибо Он есть ипостасный Логос всего бытия, но эта глубина была в Его Богочеловечестве покрыта на поверхности зыбью становления с ее колеблющимися просветами. Христос знал в Себе Свое Богосыновство и тем исповедовал Свое Божество, но Сам Он еще не являл для Себя Самого и для мира этого Божества в его сверхвременной и сверхпространственной абсолютности, пока не пришло для этого время в Его прославлении.

И это же самое должно быть распространено на вопрос о невведении Сыном Человеческим времени Своего Второго пришествия. В этом вопросе богословы в апологетическом усердии иногда доходят до прямого противления словам Самого Христа. Одно из значений этого свидетельства Иисуса о невведении Им времени конца мира может состоять в том, что это время определяется не только волей Божией, но и встречным движением человеческим. Последнее еще имеет свершиться и представляет собой изменчивую, неопределившуюся величину, область человеческого творчества на основании свободы. Сын Человеческий становится здесь на сторону человечества и от имени его, перед лицом несовершенство и еще неизвестного будущего, по отношению к которому вообще *условным* является пророчество, говорит и о Своем,

Сына Человеческого, невѣдении. Среди отцов также не существует однообразного мнения по вопросу о «невѣдении», причем одни склоняются к признанию «икономического» человеческого невѣдения (при всевѣдении Божиим), другие отрицают всякое невѣдение. Отсутствие ясной и четкой доктрины о кенозисе делает понятным эти колебания.¹

3. 3. Сыновнее послушание

Следует еще раз возвратиться к вопросу, как же следует понимать слова Господа: «*Отец Мой болий Мене есть?*» В Троице *имманентной* это, согласно уже известному толкованию св. отцов, означает «монархию» Отца, Его единоначалие, которое есть Его личное свойство и не нарушает равнобожественности других различествующих с Ним по личным свойствам ипостасей. Существует и еще основное различие между ипостасями Первой, с одной стороны, и Второй и Третьей — с другой, которое состоит в том, что Первая есть открывающаяся, Вторая и Третья — открываемые. Это не есть различие в равнобожественности, которая не затрагивается, но все-таки есть различие *иерархическое*, которое не может быть отрицаемо во Св. Троице. Оно на человеческом языке выражается как *τάξις, порядок* ипостасей. Признание не только личных, но и иерархических различий внутри Св. Троицы, предвечно снимаемых и преодолеваемых взаимной любовью внутри единого триипостасного субъекта, не есть субординационизм (с его мрачной тенью — арианством), который отрицает именно равнобожественность ипостасей. Тем не менее, остаются, помимо него, такие различия в триничных ипостасях, которые устраняют *абстрактное* равенство Лиц, в

¹ Скомпрометировано было признание невѣдения после того, как монофизит Фемистий выступил с его защитой, и его мнение было заклеено как еретическое агноитство (так оно уже значится в перечне сект и ересей у св. Иоанна Дамаскина). Фемистия опровергал св. Евлогий, патриарх Александрийский. Однако по существу вопрос этот в патристическую эпоху не получил определенного разрешения.

качестве трех ипостасных центров в пределах единого триипостасного Субъекта. При этом и *равенство* равнобожественных *Лиц* вполне сохраняется, и оно логически (и онтологически) предшествует различению этих трех ипостасей. В понимание Св. Троицы неизбежно вносится иерархизм, прежде всего выражающийся в том, что Отец есть «Начало, Первобог, собственно Бог, ὁ Θεός, ἀπόθεος», а другие ипостаси от Него «происходят»: будучи Ему собезначальны и равновечны, в Нем *иерархически* берут Свое начало, и Ему именно *таким* образом координированы. Сын открывает Отца как Слово, Дух Св. являет взаимно Отца и Сына, и Оба Они, двуипостасная Двоица, открывая Отца, в Нем имеют Свое начало и представляют собой Его откровение. Иерархизм Св. Троицы в таком смысле признается Церковью в той же мере, в какой отрицается субординационизм. Конкретное *различие*, чуждое абстрактного равенства или *безразличия* в ипостасях Св. Троицы, только и может быть и необходимо должно быть иерархическим. Ее ипостаси при равнобожественности и равноипостасности имеют определенные, конкретно координированные взаимоотношения, которые и выражаются в таксисе, или порядке: Первая, Вторая, Третья ипостась. Это не абстрактный счет, и это не субординация подчинения или убывания, но это есть *иерархическое* тройственное взаимоотношение. В нем *каждая* из ипостасей обусловлена каждой из двух других в отдельности и ими обеими в их действительном соединении. В этом смысле не может быть речи о большей или меньшей зависимости одной от другой: все они равнозависимы. Все они взаимно рефлектируют друг друга: Отец есть Отец, ибо существуют Сын и Дух Св., и Сын есть Сын, ибо существуют Отец и Дух Св., Дух Св. существует в отношении к Отцу и Сыну. Эти взаимоотношения предвечны, а потому и не ставят вопроса о равнобожественности ипостасей. «Происхождение» ипостасей совсем не имеет значения *причинного* возникновения, которым столь злоупотребляет католическое богословие (допустив это понимание, мы действительно ввели бы и арианство, и субординационизм, и тем, конечно, упразднили бы и триединство). «Происхождение» имеет лишь иерархическое значение, именно, оно соответствует разности ипостасных образов Боже-

ства при их единстве, нерасторжимости и взаимной обусловленности. Это и выражается догматически счетом их или численным порядком. Правда, счет этот, или таксис, свойственен лишь догматическому умозрению, но не библейскому словоупотреблению. Однако и последнее знает фактическое их последование: «Во Имя Отца и Сына и Святаго Духа». (Правда, в Новом Завете оно не всегда устойчиво.)

Этот иерархизм Св. Троицы «имманентной» выражается уже вполне определенным иерархическим соотношением в Троице «*икономической*», в откровении Бога в мире, в явлении равновечных ипостасей во времени. Здесь иерархизм извне неизбежно оборачивается известным субординационизмом ипостасей, с главенством Отца, Который есть начало или первоволю. Это имеет место уже в сотворении мира, где исходным началом является воля Отца, творящего мир через Сына Духом Святым, и это же относится и к промыслению о мире.¹ Особым образом это иерархическое соотношение с первенством Отца выражается в кенозисе Сына. При воплощении Сын совлекается Своей Божественной славы, опустошается Своего Божества, его в Себе как бы угащает. Поэтому предвечно присущее Ему иерархическое место в Св. Троице и, в частности, Его отношение к Отцу принимает черты извне «субординационистические». Оно становится вольным и безусловным послушанием. Отец Своей волей как бы замещает в Нем Его собственное, Им как бы оставленное Божество, Он становится для Него Отцом и Богом, и Сын *посылается* в мир Отцом. — Правда, воля к воплощению и решение кенотически совлечься Своего Божества есть собственное дело Сына, согласное с волей Отца и совершаемое Духом Св., — как предвечно, «прежде» сотворения мира, так и в «последок дней», во временности мирового бытия. Однако с самоуничтожением Божества, с его истощанием, Сын уже как бы упраздняет *иерархически* Свою равнобожественность с От-

¹ Этот же иерархизм сохраняется во Св. Троице и в отношении к купленному человечеству, потому что Иисус Христос является ходатаем перед Отцом (1 Ин. 2, 1; Евр. 8, 6; 9, 15; 12, 24), а также и Дух Святой (Рим. 8, 26; Гал. 4, 6).

цом ради Своего посланничества в мир. Истошив Себя Самого в силу этого решения, Сын теряет в недрах Св. Троицы Свою собственную, ипостасную волю. Он *нуждается* в том, чтобы быть посланным Отцом, Его *пища* есть творить волю Пославшего Его, Он и Отец становятся одно не только в смысле предвечной их равнобожественности и единосущия во Св. Троице, но и в смысле полноты кенотического растворения Сына в Отце. Сын даже не Сам идет в мир, но посылается Отцом (Ин. 17, 18), как Отец же посылает к Деве Марии архангела с благовестием. И в этом-то *кенотическом* смысле именно и сказано: «Отец Мой болий Мене есть». И не надо закрывать глаза на то, что эта мысль выражена не в одном только этом трудном для уразумения тексте, который и стараются экзегетически обессилить искусственно-апологетическим истолкованием, но она проходит через все Евангелия и лишь с особенной богословской отчетливостью выражается в Евангелии от Иоанна. Сын не имеет Своей воли, но подчиняется Отчей, и этот своеобразный *христологический* субординационизм, который отнюдь не влечет за собой тринитарного, показан со всей очевидностью в двух точках: в исходном и заключительном моментах земного служения Христа, — в Его искушении в пустыне и в Гефсиманском борении, когда вновь приблизился к Нему оставивший «до времени» Его «князь мира сего», — именно в молитве: не Моя, но Твоя воля да будет! Сын не Своей волей идет, но Отцом посылается на крест, и Его крестная мука есть воля Отца, принятая Сыном как Своя собственная.

Обычное истолкование Ин. 14, 28 сводится к тому, что Сын говорит здесь от лица человеческой природы (чем вводится «несторианское» разделение). На самом же деле это говорится изнутри Божественного *кенозиса*, следствием которого и было вочеловечение. Восприятие человеческого естества является не причиной кенозиса, в умалении Сына перед Отцом, но его последствием. Обычно этот кенотический или христологический субординационизм Сына отмечается лишь в отношении к Отцу и объясняется, с одной стороны, общей «монархией» Отца во Св. Троице, а с другой — вочеловечением Сына. Но существует известный христологический субординационизм не только в отноше-

нии к Отцу, но и к *Духу Святому*. И так как для этого не существует прямых предвечно-иерархических оснований во взаимоотношениях Св. Троицы, то кенотический характер этого субординационизма здесь выступает гораздо реальнее. Правда, для его прямого засвидетельствования мы не имеем столь ясного текста, как *Ин.* 14, 28, однако до известной степени к нему приближается по смыслу своему тоже трудный для истолкования текст *Мф.* 12, 32 (*Лк.* 12, 10; *Мк.* 3, 29): «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем». Восстание против Сына Человеческого, в котором Божество *сокрыто*, не есть грех прямого восстания именно на Бога, каковым является хула на Духа Святого. Отношение между Христом и Духом Св. может быть выражено так: если Сын, посланный Отцом, творит волю Его, то Дух Св. есть Божественная сила, нарочито подаваемая Ему Отцом для Его служения, а не природно почивающая на Нем, — в порядке Божественного исхождения Духа Св. от Отца *чрез* Сына или *на* Сына. Вместе с обнажением от Славы, совлечением Божества, уничижающий Себя Сын не знает *для Себя* уже и этого почивания Св. Духа, в котором осуществляется для Него Божество. В этом смысле кенозис действительно означает для Сына некое Его выхождение из жизни Св. Троицы, хотя и сохраняется природно-существенное Его пребывание в Ней. Поэтому не только Сын посылается Отцом в мир, но и Дух Св. *посылается* на Сына Отцом же в дни Его земного служения, как Он же посылается в Благовещении на Деву Марию и в Пятидесятницу на апостолов. Это ниспослание Духа Св. на Богочеловека, точно говоря, начинается уже Боговоплощением, в котором Дух Св. осеняет Мать, а посему и Рождаемое от Нее.¹ Свидетельство о почивании на Младенце благода-

¹ Это выражено в словах архангела: «Дух Святой найдет на Тебя и сила Вышняго осенит Тебя, посему и рождаемое от Тебя Святое наречется Сыном Божиим» (*Лк.* 1, 35). Даже если, вслед за Иоанном Дамаскиным, понимать под «силой Вышняго» Логос, то и тогда мысль о ниспослании Св. Духа на Сына, в состоянии кенозиса сходящего на землю, находит до-

ти Божией мы имеем у *Лк.* 2, 40. Ипостасное схождение Духа на Сына, которое, помимо предвечного почивания, стало возможно в силу кенозиса, совершилось, или, точнее, завершилось, при крещении, когда для Сошедшего с небес снова «отверзлось небо» и «Дух Святой сошел на Него» (*Лк.* 3, 21–22), «Дух усыновления» (*Рим.* 8, 15), и был слышим свидетельствующий одновременно и о предвечном сыновстве, и об усыновлении глас Отчий: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение». Это сошествие Духа Святого на Иисуса и пребывание Его на Нем проявляется как *водительство* Духа: в частности, немедленно после крещения Дух ведет Иисуса, «исполненного Духом Св.» (*Лк.* 4, 1), в пустыню для искушения; по возвращении оттуда первая проповедь в Назарете есть Его свидетельство о Себе словами Исаии: «Дух Господень на Мне» (*Лк.* 4, 18). По Его же свидетельству Он «Духом Божиим прогоняет бесов» (*Мф.* 12, 28), и, по свидетельству Предтечи, видевшего Духа, сходящего на Него, «Он есть крестящийся Духом Св.» (*Ин.* 1, 33), Которому «не мерою дает Бог Духа» (*Ин.* 3, 34). Словом, Христос есть помазанный Духом Св. Духоносец,¹ и лишь после воскресения Он Сам дает Духа Св. ученикам, а после вознесения дает обетование «умолить Отца» и ниспослать от Отца Св. Духа ученикам Своим. Таким образом, в дни Своего земного служения Иисус есть Пневматик, имеющий на Себе помазание Св. Духа, подобно пророкам, хотя и иначе, чем они. В уничижении Он сближается с ними, как приемлющий Духа, хотя в Своем Богочеловечестве от них неизмеримо отличается. Он и Сам Свое служение и чудотворение обосновывает тем, что имеет Духа Св., и это же

статочное основание в тексте, — такое же значение получает и «имение во чреве от Духа Св.» у *Мф.* 1, 18. 20. Это именно означает почивание Духа Св. на Матери и Младенце в утробном Его состоянии, в Их нераздельности.

¹ Ср.: *Иоанн Дамаскин*, св. Указ. соч. IV, VI: «О том, когда (Господь) назван был Христом» (Col. 1112). Здесь приводится цитата из св. Кирилла Александрийского (*Ad reginas*): «Так как Слово, ставшее плотью, помазано от Бога и Отца елеем радости, или Духом, то поэтому и называется Христос».

самое содержится и в свидетельствах Предтечи (*Ин.* Гл. 1 и 3). Иисус становится, таким образом, в субординационистическое отношение не только к Отцу, но и к Духу Св. Это, конечно, не свойственно предвечному Логосу в «имманентной» Троице, но становится естественным и даже неизбежным для Христа в Его кенозисе.

Однако и в кенозисе Сына, поскольку он проявляется в отношении к Отцу и Духу Св., осуществляется внутренняя иерархия, и, в частности, монархия Отца. Отец посылает Сына в мир, Он открывает Ему Свою волю, Он дает Ему власть, наконец, Он ниспосылает на Него (как и на Деву Марию) Св. Духа; словом, Отец есть определяющее начало во всем служении Сына. Напротив, Дух Св. есть начало совершительное, которое исходит от Отца. Духом Св. Христос совершает чудеса и благовествует, творит волю Отца и Сам тем освящается и обожается в Своем Человечестве. В Духе Св. не только предвечно, но и в воплощении совершается ипостасная любовь Отца к Сыну. При сошествии Св. Духа с небес слышен глас Отца, глаголющий: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Котором Я благоволил» (*Мф.* 3, 17, *Мк.* 1, 11, *Лк.* 3, 32, то же и при Преображении: *Мф.* 17, 5; *Мк.* 9, 7; *Лк.* 9, 25). В свою очередь, и Сын говорит о Духе Св. как исходящем от Отца, которого Он, умолив от Отца, ниспослел Своим ученикам.

Таким образом, на основании вечных внутритроичных отношений устанавливается икономическая, точнее, именно, *христологическая* Троица, в соответствии кенозису Сына и Его как бы кенотическому отсутствию, — не ипостасью и природой, но актуальным Божеством — во Св. Троице через Его сошествие с небес. Это самоистощание Божества в Сыне восполняется Божеством Отца и Духа Св., которые, каждая ипостась соответственно Своему личному свойству, обожает, сообщают Свою Божественную жизнь вочеловечившемуся Логосу, дотеле, пока время истощания не исполнится и не сменится Его прославлением и восстановлением Его Божества в недрах Св. Троицы, после Его вознесения на небо.

Богочеловек, благодаря кенозису Божества в Его уничтожении, с одной стороны, имеет сознание Своей Божественной Личности, Своего

Богосыновства и Своей Божественной жизни в Отце, сознает Себя Сыном Божиим (хотя — в состоянии уничтожения — еще не Богом), но в то же время остается Сыном Человеческим — Человеком, который в Своем человеческом сознании имеет и богосознание, словом, является Богочеловеком. И Свое Богосыновство, Свое единение с Отцом, Он возвещает братьям Своим со-человекам как со-Человек. В этом и состоит самая оригинальная, неповторимая, единственная в своем роде черта Его индивидуальности среди всех людей, что Он, будучи одним из сынов человеческих, говорит о Себе как составляющем одно с Отцом, т. е. с Богом, не теряя, и не умаляя, и не отрицая тем Своего человечества. Говоря о Своей божественности людям, Он не провозглашает Себя Богом, но Его являет — в Своей человеческой жизни Отца Небесного («видевший Меня, видел Отца», *Ин.* 14, 9). На человеческом языке, в человеческих психологизмах, нельзя выразить эту Богочеловеческую жизнь во всем ее неповторимом своеобразии, и вообще всякие попытки изображать «психологию» Христа поражены духовным безвкусием и заранее обречены на неудачу. Для «психологии» в человеческом смысле, с ее греховной ограниченностью, здесь нет места, хотя материалом, в котором раскрывалось богосознание, и была человеческая душевность, связанная с телесностью. Мысль здесь неизбежно снова возвращается к аполлинариевской схеме (которая, как мы уже знаем, есть и халкидонская): Божественный дух, живущий в человеческой одушевленной плоти, с той лишь разницей, что Аполлинарий это понимал статически и механически, как насилие духа над плотью, а надо это понимать динамически и кенотически, как подлинную Божественную жизнь, силой уничтожения вмещающуюся в человеческое естество.

Божественная жизнь в Богочеловеке проявляется как торжество человеческого естества, которое оказывается способно вместить послушание велениям Божественного Духа Сына, творящего волю Отца. Это послушание является всесторонним — как отрицательным в смысле устранения и преодоления недолжного, так и положительным в смысле исполнения велений Божиих (*oboedientia activa* (активное послушание. — *Ред.*)), с претерпением страдания даже до смерти крестной

(*oboedientia passiva* (пассивное послушание. — *Ред.*)). Это торжество послушания плоти духу, человеческого естества и воли — Божескому естеству и воле, чтобы быть полным, должно быть *исчерпывающим*, т. е. ничего не оставить неиспытанным и неизжитым в опыте послушания. Всякого рода страдание: духовное, душевное и телесное, должно быть испытано на крестном пути борьбы с миром во исполнение воли Божией, причем в Новом Адаме это страдание имело не ограниченно количественный, но вселенский, всечеловеческий характер, и эта *вселенскость* Гефсиманской ночи и крестного подвига есть тайна Богочеловека. Притом для того, чтобы стать исчерпывающим, подвиг послушания должен был всё взять от человеческого естества Богочеловека и ничего не оставить не включенным. Однако та дурная бесконечность неопределенной продолжительности жизни, которая не обладала еще силой положительного бессмертия, а лишь отсутствием неизбежности смерти, таит в себе и дурную неисчерпаемость. Новый Адам имел бессмертие по Своему неповрежденному грехом человеческому естеству, однако это не является еще победой и преодолением смерти. Смерть не была естественна для Богочеловека, однако самая ее возможность не была побеждена и устранена в Его человеческом естестве. Правда, в этом отношении Он был поставлен в совершенно исключительное положение по сравнению со всем человечеством, для которого смерть есть неизбежный удел. Для Него же это было совершенно иначе: не будучи подчинен смерти как необходимости, Он *владел* Своей жизнью, был в *свободном* ее обладании: «Никто не отнимает ее (жизнь) от Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (*Ин.* 10, 18). Поэтому смерть является для Богочеловека *жертвой*, угодной Богу: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее... Сию заповедь получил Я от Отца» (*Ин.* 10, 17–18). Однако именно эта дурная бесконечность фактического бессмертия и устраняла возможность исчерпывающего послушания, исполнения воли Божией в полноте, вследствие своей незаконченности, потому что в силу ее всегда оставалось бы нечто, еще не отданное. И, самое важное, оставалось бы не отданным высшее благо, и послушание не было

бы испытано относительно самой высшей ценности, — именно самой жизни, которую Сын Человеческий имеет власть отдать, а следовательно, и не отдать, ибо «никто не отнимет ее от Меня». Поэтому для того, чтобы послушание могло стать исчерпывающим, самая жизнь должна закончиться, т. е. прерваться смертью, и притом она сама должна быть отдана ради послушания. Только тогда это послушание и это испытание является законченным и исчерпывающим.¹ И это испытание было дано изведать Сыну Человеческому: — в ответ на Его молитву: «Аще возможно, да минует Меня чаша сия», она не миновала, Отец восхотел, чтобы Сын испил смертную чашу. Сын принял и это последнее послушание, которое явилось пределом уничтожения, как и сказано в Божественном откровении об этом самоуничтожении: «Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (*Флп.* 2, 8). Мету падшего человечества в смерти всей Он вольно сделал Своей собственной мерой, — *вольно* потому, что она не была для Него естественной повинностью, но предполагала согласие Его на ее приятие, — вместе со всеми людьми и вместо всех людей. Без такого согласия смерть не могла бы Им овладеть. Косвенное указание на это можно видеть в словах, сказанных Христом по поводу попытки защищать Его мечом со стороны Петра: «Или думаешь, что Я не могу умолить Отца Моего, и Он предоставит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (*Мф.* 26, 53–54).

Смерть является прямым изволением Отца, которое было принято послушанием Сына. В этом принятии смерти, согласно *Флп.* 2, 8, заключается последняя глубина кенозиса Сына, а вместе и глубина Его человечности в Его Богочеловеческом пути. Малейшее сомнение в подлинности крестной смерти, тончайший оттенок докетизма ведет здесь к сомнению и отрицанию всего дела Боговоплощения. Надо принять во всей

¹ «Кожа за кожу, а за жизнь свою отдаст человек все, что есть у него» (*Иов.* 2, 4), — говорит древний искуситель пред лицом Божиим. Он же, относительно Иова посрамленный, над Тем, Кого прообразовал древний Иов, пытается еще раз повторить искушение угрозой отнятия жизни.

силе, что Богочеловек страдал и вкусил смерть, — не в человечестве только, но в Богочеловечестве Своем. Нельзя противохалкидонски отделять здесь человечество Его от Божества, говоря, что Он страдал не как Бог, а только как человек, потому что тогда крестная смерть, как и вся жизнь Его, есть лишь видимость, в которой Божество Его совершенно не участвует. Наоборот, кенозис в том и состоит, что Сын умалился в Своем Божестве и Сам стал *субъектом*, ипостасью *Богочеловеческой* жизни, все переживая ипостасно, что переживалось Его человечеством. Поэтому собственное Божество Его столь умалилось Само для Себя, настолько сокрылось в собственной глубине или потенциальности, что оно уже не являлось препятствием к смерти, не устраняло ее возможности. Оно непостижимо претерпевало смерть, конечно, Само не умирая, но ей и не противясь. Как не-естественная для безгреховного Нового Адама, смерть эта была еще более страшна и мучительна, чем для сынов ветхого Адама, умирающих уже в течение всей своей смертной жизни, между тем как здесь она осуществляется исключительно тем актом насилия над жизнью, который совершается в распятии. Смертная чаша испивается во всей целостности и неразделенности своей на Голгофе, а душевно переживается в Гефсимании: «И начал ужасаться и тосковать, и сказал им: душа Моя скорбит смертельно» (Мк. 14, 34). Это есть *духовная* агония несмертной жизни, которая *телесно* совершилась на кресте. Заслуживает внимания, что вся глубина богосознания, все его победное торжество, которое свидетельствуется в прощальной беседе, вся сила единения с Отцом, одним словом, вся Его Божественная жизнь не умаляет и не отстраняет смертной муки. Кенозис Божества, — Его умаление, переходящее здесь как бы в угасание, — столь глубок, что для Богочеловека раскрывается бездна смерти, с тьмою небытия, со всей силой богооставленности. Зияющая бездна тварного *ничто* в смерти разверзается для самого Творца. И крестный вопль: «или-или, лима савахвани» есть последний предел этого самоистощания Божества в крестном истощании: Он обращается здесь уже не к Отцу, — ибо обступаем тьмою смерти, и Его оставляет сознание богосыновства, — но к Богу от лица творения вопиет Богочеловек, что Он Его оставил, Отец,

с Которым Он — одно, Который Его никогда не оставляет. В смерти и Он, подобно всякому человеку, остается один. В этом вопле умирающего Богочеловека обнажается вся беспредельная глубина кенозиса, то Божественное самоистощание, которое равно лишь глубине любви Божией. И как бы в подтверждение того, что это именно Сын Божий в Богочеловечестве Своем проходит врата смерти, смертный вопль к Богу сменяется обращением к Отцу, которое и есть исход кенозиса: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46), с завершительным словом о том же: «совершишася» (Ин. 19, 30).

В крестном истощании явно, насколько степень умаления Божества соразмеряется с человеческой мерой. Оно умалется настолько, что уже не противится смерти, и хотя Само не умирает, но как бы со-умирает с умирающим человечеством Его. С ним и в нем соумирающей является сама Его Божественная ипостась, ибо она есть ипостась Его человечества, нераздельно соединенного с Божеством. Поэтому умирает в целостном единстве Своем Богочеловек во всей сложности Своего состава, но *различно* в каждом из его естеств: умирает человечество, и, следовательно, с ним проходит через врата смерти в до-бытийную и не-бытийную глубину тварности — та его человеческая ипостась, которая есть Божественная ипостась Логоса. Но она низводит к предельному умалению в смерти и Свою Божественную природу. В *этом* смысле смерть простирается на *все* Богочеловека, не только на Его человечество, но и на Его Божество, хотя и *по-разному*, и поэтому совершенно нельзя выключать и Его Божество от участия в смерти.

Но эту же мысль надо распространить и далее, не только относительно самого Логоса, но и других ипостасей Св. Троицы. Здесь прежде всего останавливают внимание оба предсмертные вопля. Первый — о богооставленности, знаменующий какое-то удаление Отца от Сына, с Которым Он находится в нерасторжимом личном единстве. Теперь Сын взывает к Нему из глубины тварности Своего человеческого естества. Это оставление Сына есть акт Отца, в котором выражается Его *приятие* смерти Сына, а постольку и Отчее в ней участие, ибо для Отца оставление Сына на крестную смерть также есть хотя и, конечно, *не* смерть, но

некий образ духовного со-умирания в жертве Любви. И не менее знаменательным для этого участия Отца в крестном истощании Сына является и последний вопль Сына, предающего дух Свой в руки Отца. Сын возвращается в недра Отчие, однако еще не для премирного в них пребывания и не для одесную Отца сидения в славном Вознесении. Воплотившийся Сын насильственно как бы развоплощается в смерти, и Его Богочеловеческий дух возвращается к Отцу и Богу Своему, подобно тому как в смерти человека прах возвращается в землю, а «дух возвращается к Богу, который дал его» (Еккл. 12, 7). Это есть особый кенотический момент в уничтожении Сына, в котором по-своему со-участвует и Отец. Именно Он приемлет дух Сына, оставивший Свое тело, для блюдения его в трехдневии до Воскресения. К Богу возвращаются в смерти духи всех, посылаемых Им на землю, и как бы в числе этих духов Отец приемлет и дух Сына, вкусившего смерть. Предание Сына в руки Отца означает глубочайшее кенотическое сокрытие Божества; божественная тайна, недоступная для человеческого постижения, сокрыта в принятии Отцом Сына в смертном истощании и блюдении Его до Воскресения, но мы благоговеющей мыслью прикасаемся к этой тайне, ибо о ней свидетельствует св. Евангелие.

Но богоистощание и богооставление Сына означает также и оставление Его Св. Духом, неизменно почивающем на Богочеловеке. Ведь Дух Св. есть, прежде всего, ощутимая близость Отца, пребывание в любви Его. Дух Св. есть сама ипостасная любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу, само Их ипостасное единение (почему и слово Христово: «Я и Отец — одно» молчаливо подразумевает: *во Св. Духе*). Состояние богооставленности, как отдаление Отца, необходимо означает и оставленность Духом Св., Который сошел на Сына при погружении Его в струи Иорданские, символизирующем грядущую смерть. Дух Св. как бы снова возвратился к Отцу, когда совершилась смерть во всей силе богооставленности (а без этой богооставленности смерть и не могла бы совершиться в Богочеловеке). Таким образом, этот образ соучастия Св. Духа в кенозисе Сына, в крестном Его истощании, по-своему распространяет кенозис Сына и на третью Ипостась, ибо это является ке-

нозисом для ипостасной Любви — не являть Себя Любимому. (Человеческий образ этого кенозиса Духа мы имеем в стоянии Богоматери у креста с проходящим в сердце Ее орудием, причем Сам уходящий от Нее Сын Ее оставляет на попечение возлюбленного ученика.) Дух Св. есть Радость, Он есть Утешитель, но в Своей крестной муке и скорби Сын остается без радости и утешения, которое Он находит для Себя лишь в послушании воле Отца и молитве (Евр. 5, 7). Таким образом, если в схождении с небес, в Рождестве Своем, Сын оставляет небесную славу, сущую во Св. Троице, то в схождении Своем в недра земли Сын как бы лишается и троичного единения, и Его Божественная ипостась («Дух Мой») предается в недра Отчие для блюдения.¹

Таково значение смерти в путях кенозиса Сына Божия в Богочеловеке. Но особое еще раскрытие кенозиса имеем мы в Его трехдневном пребывании во гробе. Тот, Кто в Своем ипостасном богосыновстве исповедал о Себе, что «Он есть воскресение и жизнь» (Ин. 11, 25) и что «как Отец имеет жизнь в Себе Самом, так и Сыну дал иметь жизнь в Себе Самом» (Ин. 5, 26), пребывает в смертном успении. Пребывание во гробе Сына Божия, схождение Творца мира к небытию, из которого Он воззвал мир к бытию, есть откровение любви Божией не менее потрясающее, чем явленное в сотворении мира. Смерть Спасителя была расторжением человеческого состава, каким всегда бывает смерть человека. Трехдневие же знаменует подлинность, полноту смерти, в отличие от обморока. Душа Спасителя отделилась от тела, а Его Божественный дух был принят Отцом: пребывая в предвечном бытии во Св. Троице, премирной, или «имманентной», — «на престоле со Отцем и Духом», и однако в кенотическом Своем уничтожении будучи принят Отцем как дух, оставляющий свое тело, дух Христов оставался в то же время неразлучен с душою (как и у всякого человека при смерти его), но также

¹ Мысль о соучастии Св. Троицы в искупительных страданиях (и, следовательно, кенозисе Сына) имеет для себя иконографическое подтверждение в изображениях распятия (или уже снятого с креста тела) со склоненным над ним Отцом и Св. Духом в виде голубине.

сохранил связь и с телом. Уничтожение продолжается и здесь: единственное, что нам об этом открыто, это проповедь во аде (учение, принятое и в Apostolicum): «быв умерщвлен плотию, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал» (1 Петр. 3, 18–19). Схождение во ад Богочеловека, Который находился в состоянии разлученности с телом, аналогичным состоянию всех усопших душ, есть дальнейший акт кенозиса, простирающийся до усвоения себе состояния загробной жизни умерших людей, для продолжения служения людям и за гробом. Святая душа Христова в этом загробном состоянии приобщается к высшей мере загробного блаженства, — «в раю», в который был призван Им раскаявшийся разбойник. Однако не надо забывать, что это лишь «предварительное» блаженство душ, разлученных с телами, до воскресения. Тело же Христово пребывает отделенным от души, но не совершенно разлученным с Божественным духом, как уже не связанным пространственностью. Оно не знало истления, как освященное жившим в нем Божественным Духом, не до конца разлучившимся с ним и по смерти, а кроме того, в силу безгрешности и свободы от первородного греха неподвластное смерти. Сила смерти была ограничена, так что она не простиралась до разрушения через истление, хотя и оставленного душой, мертвого тела. Сыну Человеческому дано было до конца вкусить смерть, ибо надлежит умереть падшему в землю пшеничному зерну, чтобы принести плод. Triduum, трехдневное пребывание во гробе, в недрах земли, подобное пребыванию Ионы во чреве китовом, есть время кенотического молчания и сокрытия, низведение Себя Богочеловеком до состояния умершего зерна, полнота потенциализирования. Это состояние смертного покоя, «субботствования» Сына Божия нельзя понимать как состоящее из ряда отдельных временных моментов, в каждый из которых оно могло бы быть прервано произволением Божественного Мертвеца. Конечно, и оно было включено в предвечно принятое на Себя умаление: будучи принято в целом, оно было принято и во всех своих моментах, — одинаково как высшая напряженность активности в земном служении Господа, так и субботствование смертного покоя. Дух Христов был принят Отцом, и действовала уже воля Отца. Сын до-

вел Свое умаление до полного истощания Себя, до смерти, ибо в смерти уже нет личности с ее свободой, а остается только рецептивная пассивность. Христос отдал Себя в руки Отца, когда испустил дух Свой, и в Его руках Он покоится во гробе. Это нас непосредственно приводит к вопросу о воскресении Христовом, в его отношении к кенозису Его.

Христос воскрес, но и был воскрешен Богом Отцом силой Духа Святого, — основной факт, свидетельствуемый Словом Божиим. Воскресение Христово было воскрешением, которое могло осуществиться над Ним вследствие Его победы над миром, над плотью, над князем мира сего.¹ По свидетельству ап. Петра (а также и ап. Павла), Бог воскресил Иисуса (Деян. 2, 24). Это значит, что в отношении ко Христу Отец и в самом воскресении остается Богом; следовательно, это отношение определяется еще не на основании равенства в равнобожественности, но неравенства в уничтожении. И после воскресения Христос говорит Магдалине: «Восхожу к Отцу Моему... и Богу Моему...». Воскрешение-воскресение есть активно-пассивное свершение, акт и событие, ибо в нем соединяется прямое действие Божие над Христом с внутренним действием Божества в самом Христе. Сын в сошествии с небес принял для Себя рождение, и смерть, и воскресение. Он предал Себя во власть Отца, как Бога для Человечества, а стало быть, и для Него самого по силе единства Его Богочеловечества.

Воскресением еще не завершается путь земного, кенотического служения Богочеловека, хотя оно переходит, так сказать, в иные измерения, ибо после Воскресения Христос уже не живет с учениками, а лишь является им. Этот таинственный период сорока дней до Вознесения служит переходом от Воскресения к Вознесению, который, с одной стороны, нужен для назидания и укрепления веры в учениках, а с другой — имеет значение для завершения самого кенотического пути, согласно словам самого Господа Магдалине: «Я еще *не восшел* к Отцу Моему... *восхожу* к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). Содержание и образ этого *восхождения* сокрыты от глаз наших, как

¹ См.: «О чудесах Евангельских», глава «Воскресение Христово».

и вообще собственная жизнь Воскресшего на земле до Вознесения, которую мы знаем лишь в кратких Его «явлениях». Но ее нельзя отделять от всего кенотического земного пути, хотя и приходящего уже к концу, — от сошествия с небес к возвращению на небо, к Вознесению. Но здесь является самым замечательным, что этот кенотический путь включает в себя не только начало, но и конец, т. е. и самое Вознесение. И это таинственное для нас событие в жизни Господа является не только актом, но и фактом: о Христе говорится не только, что Он вознесся (*ἀνελήθη*) на небо (Мк. 16, 19; Деян. 1, 2), но и «вознесен (*ὑψωθείς*) был десницей Божией» (Деян. 2, 33), т. е. повторяется то же соотношение, какое мы наблюдаем и в Воскресении. «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы... державной силы Его, которою Он воздействовал (*ἐνέργησεν*) во Христе, воскресив Его из мертвых и *посадив* (*καθίσας*) одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти» и т. д. (Еф. 1, 17. 20–21; ср.: Пс. 109). И вместе с тем говорится: «*воссел* одесную Бога» (Мк. 16, 19; Евр. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2; Кол. 3), «восшел на небо, пребывает одесную Бога» (1 Петр. 3, 22; Рим. 8, 34); Стефан видит «Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7, 55–56).

В сиянии славы, в лучах восшедшего солнца человеческий глаз не видит и не различает происходящих в небесах свершений. Однако и они указаны — яко зеркалом в гадании — Откровением, вместе с временами и сроками. Именно здесь указано *десятодневие*, протекающее после сороковицы между Воскресением и Вознесением, до Сошествия Св. Духа. И лишь после этого *закрываются небеса*, и мы поклоняемся Сыну, как и Отцу и Духу Св., равнобожественным поклонением.

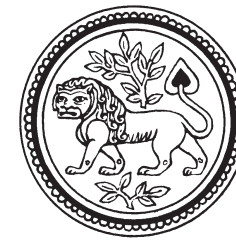
Итак, мы обнаружили в Богочеловеке наличие кенозиса не только в тех актах, которые относятся к земному служению Его, послушанию и страсти, но и к славному воскресению и прославлению. И само прославление совершается не самим Сыном, но все-таки Отцом *над* Сыном, хотя и при прямом Его участии. Это и свидетельствуется со всей силой в соответственных текстах, относящихся к прославлению.

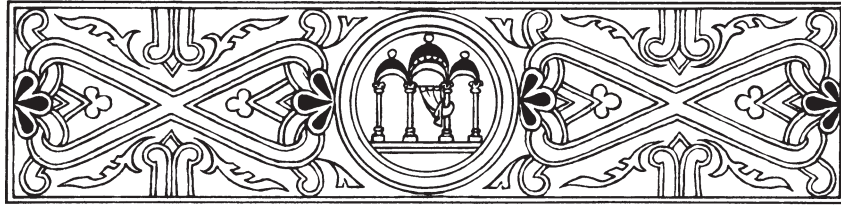
И прежде всего, основной кенотический текст Флп. Гл. 2. Апостол, изложив учение об унижении Христа чрез приятие образа раба и подобия человеческого, продолжает: «Посему и Бог *превознес* Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред Именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 9–11). Здесь восстановление в Божестве и превознесение, являющееся следствием унижения, и прославление Имени Христа превыше всякого имени являются прямым делом Отца. Самое прекращение унижения еще предполагает, таким образом, продолжающийся кенозис, который преодолевается, завершается облечением Господа Иисуса «во славу» Бога-Отца, т. е. восстановление, возвращение славы Божества Сыну — Богочеловеку. И эта же общая мысль о прославлении Сына Отцом выражается в собственных словах Сына: «Меня прославляет Отец Мой, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш» (Ин. 8, 54), — так возражает Иисус иудеям, противопоставляя славу от Отца человеческой славе. Главное же, об этом прямо говорит первосвященническая молитва: «Отче!.. прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 17, 1), и далее в самой общей, не допускающей никаких сомнений и ограничений форме: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде сотворения мира» (Ин. 17, 5). Это есть молитва об изведении из кенозиса, о возвращении в небо. Конечно, это прославление не есть *односторонний* акт Отца, он обуславливается *готовностью* к нему Богочеловека, Который соответственно здесь же и свидетельствует о Себе: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин. 17, 4). Взаимная связь прославления и прославленности раскрывается и во вступительных словах прощальной беседы, включающих в своем объеме все основные факты прославления: и Воскресение, и Вознесение, и ниспослание Св. Духа: «Ныне прославился *Сын Человеческий*, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, вскоре прославит Его» (Ин. 14, 31–32). Слава, которую, как Бог, Сын имел предвечно («прежде сотворения мира»), но которой Он вольно совлекался из любви к творению, теперь возвращается Ему Отцом. Погружение в кенозис столь глубоко и под-

линно, что Он должен быть как бы воскрешен из этой мистической смерти, изведен из кенозиса самим Отцом, чтобы вступить в Славу Свою, как Бога, сидящего одесную Отца. И образ смиренного Агнца Божия, вземлющего грехи мира, сменяется или восполняется образом Агнца победного, торжествующего, в котором уже нет кенозиса, ибо он превзойден. Это Христос Апокалипсиса, единственной новозаветной книги, являющей *не кенотический, но прославленный* образ Агнца. «Я победил и сел со Отцом Моим на престоле Его» (Откр. 3, 21). «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1, 8), «Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь» (Откр. 1, 17–18).

Итак, на протяжении всего спасительного дела Христова, от Его сошествия с небес и до Его возвращения в небеса, Христу остается свойственно единое, конкретное *Богочеловеческое* самосознание Сына Божия — Сына Человеческого: не чередование или поглощение одного другим, но реальное ипостасное единство жизни в ипостасном единении двух природ, и эта Богочеловечность Христова самосознания есть чудо из чудес, чудеснейшее во всем чуде Боговоплощения. Это единство *ощутимо* во всем евангельском образе Богочеловека, но, вместе с тем, оно в целостности своей остается совершенно для нас недоступно, трансцендентно для нашего человеческого, *только* человеческого самосознания. Тем не менее, оно открывается и приближается ему некоторыми сторонами или состояниями, такими, где мера человечества как бы заслоняет, умаляет, кенотически поглощает собой Божество, и тогда Христос предстает перед нами человечеством Своим: таковым для нас представляется образ Христа в Его земном, пророческом, служении, но более всего и по-преимуществу образ страждущего Христа: се, Человек. Напротив, в состоянии прославленности Богочеловеческое сознание Христа закрывается для нас, является сокрытым в ослепительном свете Воскресения: на долю нашего постижения остаются здесь лишь постулаты и умозаключения, для которых служат основанием наблюдаемые нами черты или свидетельствуемые Откровением факты

Богочеловеческой жизни и самосознания Воскресшего Христа. Однако эта трансцендентность Богочеловеческого самосознания Христа для нас не есть существенная, но лишь временная. Если в земном Своем служении Господь призывал «научиться от Него» и «следовать за Ним», то и в Своем прославлении Он всех воскресит и включит в жизнь и самосознание Богочеловека, в Свое Богочеловечество, так что все Христово человечество будет жить жизнью, а следовательно, и богосознанием Христовым. «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, *будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть*» (1 Ин. 3, 2).





Глава пятая

Дело Христово

1. Пророческое служение Христа

Христос говорит о *деле*, для которого Он послан был на землю: «Я послал Тебя на земле, совершил дело (τὸ ἔργον), которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин. 17, 4), и это дело не есть какой-либо отдельный акт или факт Его жизни, но объемлет собой все Его земное служение. Следовательно, оно есть *Богочеловеческое* дело по преимуществу, т. е. такое, которое, питаясь из Божественных истоков, было и человеческим делом, совершалось и через человеческое Его естество, в нераздельном и неслиянном единении с Божественным. Это дело в целом составляет средоточие всей жизни человечества на земле, в нем она имеет обобщающее начало и возглавление. Оно в единстве своем неисследимо и неисчерпаемо, ибо составляет самую основу жизни человечества в вечности, между тем как наше мышление и познание всегда дробит свой предмет, абстрагирует от него отдельные стороны и тем самым неизбежно принимает *pars pro toto* (часть вместо целого. — *Ред.*). В этом смысле и богословское учение о *трех* служениях Христа представляет собой плод такого неизбежного абстрагирования или расщепления единого целого. Однако это различие трех разных сторон имеет для себя все-таки достаточные библейские и богословские основания, чтобы им можно было пользоваться, в целях практического различения.

Пророческое служение Христа ставит Его, прежде всего, в ряд иудейских пророков или учителей Израиля, как это и пророчествуется Моисеем о Христе: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте» (Втор. 18, 15). Подтверждение этого в применении ко Христу имеем в *Деян.* 3, 22–23, в речи ап. Петра

народу. На протяжении всех Евангелий Иисус именуется и почитается народом как пророк, — и Он никогда не возражает против этого наименования, как возразил Он (*Мф.* 19, 16–17) юноше, назвавшему Его благим: *Мф.* 21, 11; *Мк.* 6, 15; *Лк.* 7, 16–17; 24, 19; *Ин.* 4, 19; 6, 14; 7, 40. Да и сам Господь говорит о Себе как о пророке, хотя и в третьем лице: «Не бывает пророка без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» (*Мф.* 13, 57; ср.: *Лк.* 4, 24). «Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (*Лк.* 13, 33). Господь не отвергал названия *Учитель* (Рабби), обычного для пророков: *Мф.* 8, 19; 9, 11; 12, 38; 17, 24; 22, 16; *Мк.* 5, 35; 10, 17 (характерно, что и в обращении «Учитель благий» Христос возражает лишь против последнего, но не первого), *Мк.* 10, 51; *Лк.* 7, 40; 8, 40; 19, 39; *Ин.* 1, 38; 3, 2; 11, 28; 20, 16), и даже Сам Себя так именует: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я есмь (таковой)... Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам» (*Ин.* 13, 13–14). «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос... и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос» (*Мф.* 23, 8–10, ср.: *Мф.* 26, 18). Христос говорит о Себе: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (*Ин.* 18, 37), и это возвешение истины, к чему бы оно ни относилось: к настоящему, прошедшему и будущему, — к отдельной человеческой судьбе или судьбам целого народа, всего человечества, — к человеческой душе или к природному миру, — есть дело пророческого служения, истинного пророчества, в отличие от ложного («пророки твои провещали тебе пустое и ложное... и изрекли тебе откровения ложные», *Пл. Иер.* 2, 14). Пророки свое слово возвещали как слово Божие: «и было ко мне слово Господне», «так говорит Господь», «и была на мне рука Господня», «и нисшел на меня Дух Господень и сказал мне». Пророчествование в Слове Божиим рассматривается по преимуществу как действие духа Божия в Ветхом Завете, который в Новом Завете раскрывается как Дух Св. Утешитель, имеющий наставить на всякую истину (*Ин.* 16, 13). Однако *Слово Божие* в устах пророков становилось *словом человеческим*, которое и внятно было сынам человеческим. Пророк являлся живым посредником между Богом и человеком («И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот, я, по-

шли меня», Ис. 6, 8), но не оракулом, который был бы лишь механическим орудием для пророчения ему самому непонятных вещаний. Конечно, не всегда и не сразу, и не до конца бывали понятны пророчества, и особенно видения, самим пророкам, но они, во всяком случае, вмещались в их *человеческое* сознание и возвещались ими на *человеческом* языке. Прежде возвещения народу они становились личным достоянием пророка, и постольку на них отпечатлевалась его индивидуальность. Известно, что как пророки, так и пророчествования запечатлены в высшей степени индивидуальным характером, в них выражается не только личность пророка с ее свойствами, но и его личное творчество в величайшем его напряжении, каковое требуется для того, чтобы внимать и возвещать слово Божие. Пророк испытывал высочайшее личное вдохновение, которое было и боговдохновением; тот дух, которому внимал пророк, был не только его собственным духом, открывающимся в таинственных своих и в обычном состоянии самому пророку неведомых глубинах, но этот дух становился проникаем Духом Божиим, в этом акте обожался Им. Пророк *постигал* в этот миг нечто, его самого и его собственную человечность превосходящее. Это свое постижение он и облакал в соответствующее слово по силе своей и согласно индивидуальному своему стилю. Граница между личной вдохновенностью, не всегда доброй (откуда и «ложные пророки», — не только в смысле преднамеренной лжи, но и субъективно искреннего прельщения), и боговдохновенность есть не внешняя, но внутренняя, и нужно особое руководство Духа Божия, живущего в Церкви, чтобы различать их. В чем же может состоять творчество человеческое в слышании и приятии пророчества? Иногда этот процесс обнажается с очевидностью. Мы видим воочию человеческую борьбу и человеческую скорбь пророка Иеремии и других пророков, вопрошающих свою мысль о совершающемся пред ними. Пророки суть люди напряженной мысли и пламенного сердца, жертвенной любви и горячей веры. Пророк Даниил говорит о себе, что после своих видений «я изнемог и болел несколько дней... я был изумлен видением сим и не понимал его» (Дан. 8, 27), мысль его билась, как птица в клетке, пока он не «сообразил по книгам число лет», и тогда он обратился к Господу «с молитвой и молениям, в посте, в ретице и пепле» (Дан. 9, 2–3). В ответ на эту жертву «Гавриил, быстро прилетев, вразумлял его» (Дан. 9, 21–22). Так

же и следующему его видению (Гл. 10) предшествовало, что пророк был в сетовании и посте три седмицы дней (Дан. 2–3), после чего опять воспринял откровение. Как можно сказать на языке современной психологии, откровению предшествует напряженная работа духа, которая протекает в значительной степени в области бессознательного, до тех пор, пока в сознании не воссияет та или иная мысль, слово, видение. Общій вывод отсюда тот, что в пророческом служении, как и в самом пророчествовании, никоим образом не упраздняется *человечность* пророка, напротив даже, она в высшей степени утверждается в своей напряженности, и эта последняя именно и представляет субъективно-человеческое условие боговдохновенности, — вложения Божественного угля в раскрытые и запекшиеся уста.¹

Теперь возникает вопрос: в каком же смысле можно говорить о пророческом служении Христа? В чем оно сближается с общепророческим служением и в чем от него отличается? Если остановиться для начала на внешнем, то следует прежде всего сказать, что слово Божественной истины, возвещаемое самой Истиной, было вместе с тем и *человеческим* словом, хотя и неисчерпаемым во всей глубине своей, однако обращенным к человеку и ему доступным. В этом смысле оно *не* отличается от слова пророческого. И даже, насколько оно содержит уже не обетование и только сень грядущего, но возвещает о самом исполнении, слово Христово доступнее всякого иного пророческого слова. Господь Сам Себя ставит в ряд пророков: «Вы слышали, что сказано древними (т. е. пророками)... А Я говорю вам» (Мф. 5, 21–22. 27–28. 33–34). Он изменяет и восполняет, а вместе с тем и превосходит закон, однако его не отменяя, и Нагорная проповедь предваряется (Мф. 5, 17) заверением, что Он пришел не нарушить закон или пророков, но исполнить, и дает со Своей стороны еще новое подтверждение нерушимости закона, «доколе не прейдет небо и земля» (Мф. 5, 18–19). А далее Он восполняет и углубляет закон, подобно древним пророкам, и особенно величайшим из них, например, Исаии в его учении о

¹ Эту-то субъективно-человеческую сторону пророческого служения и подразумевают обыкновенно в тех случаях, когда наделяют званием пророка тех или иных деятелей мысли и слова.

жертвах (Гл. 1) или Иеремии о новом завете с Богом (Гл. 31) и о жертве (7, 21–23), подобное же у Иезекииля (11, 19–20; 36, 26–27) и пр.

Относительно внутренней природы пророческого служения Христова возникает основной христологический вопрос: совершалось ли оно прямой и непосредственной силой Логоса, будучи словом Слова и о Слове, истины об Истине? Или же Иисус — пророк, как и иные пророки, прорекал Духом Святым, «глаголившим пророки», и в этом смысле и Сам нуждался в особом осенении Духом Св.? Ведь и слово ветхозаветных пророков было также словом Слова, но тем не менее они были вдохновляемы Духом Св., который влагал в них, пробуждая в недрах их собственного духа, пророческое слово, высекая его из человеческого естества как огонь из камня, и без этого осенения не было бы и самого пророческого слова. Имело ли место такое осенение относительно пророка Иисуса из Назарета? Да, имело, по прямому и непреложному свидетельству св. Евангелия, которое сначала говорит бегло о благодати Божией, почивавшей на Младенце Иисусе, а затем и торжественно возвещает о сошествии Св. Духа на Иисуса при Крещении. И лишь после этого открывается «общественное служение» Его, Иисус становится Христом, помазанником. Иисус сначала ведется Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф. 4, 1), а после этого возвращается «в силе духа» (Лк. 4, 14) в Галилею, и «с того времени Иисус начал проповедовать» (Мф. 4, 17). И Его первая проповедь в родном Назарете была на слова Исаии (61, 1–2): «Дух Господень на Мне» и далее, причем слово это было прямо отнесено Им к Самому Себе: «Ныне исполнилось писание сие» (Лк. 4, 12). И к Нему же сам уже евангелист относит другое пророчество Исаии (42, 1–4), в котором говорится: «Положу Дух Мой на Него, и возвестит народам суд» (Мф. 12, 18).

Но как же следует уразумевать это пророческое воздействие Духа Св. на Иисуса? Его возможно понять также лишь в свете кенотического самоумаления Господа. Его Божество самоистощается, погружаясь в глубину человеческого естества, в котором оно воссиявает лишь в меру того, насколько последнее вмещает его самооткровение, соответственно им обожаясь. Дух Св. открывает в Иисусе Его же собственную Божественную глубину, Он, как Дух «сыноположения», самым делом *совершает* в Нем то, о чем свидетельствует Отец: «Сей есть Сын Мой возлюбленный». По-

добно тому как в человеке-пророке Дух Св. вскрывает недра его собственного человеческого духа и вещает в них, так и в Богочеловеке Иисусе Дух Св., освящая и обожая Его человечество для полнейшего взаимопроникновения его с Божественным естеством Логоса, открывает в Иисусе Его собственное Божество, осуществляет в Нем Его Богочеловеческое единство. Можно сказать, что действие Св. Духа в Богочеловеке выражается в существенном, «богомужном», соединении и взаимопроникновении обоих естеств (своего рода *communicatio idiomatum* (общение свойств. — *Ред.*)), Он и есть само это соединение. Не нужно забывать, что самое Боговоплощение, зачатие и рождение Иисуса Христа совершилось «от Духа Свята и Марии Девы». Наитие Св. Духа на Богоматерь явилось тем мостом, по которому сошел с небес в мир воплотившийся Логос, и вся жизнь Его в Боговоплощении, в соединении Его Божеского естества с человеческим в Его кенозисе вообще, совершалась Духом Св. и, в частности, в пророческом Его служении, насколько в нем проявлялось Богочеловечество, действующим и совершительным началом был Дух Святой. Отличительной чертой действия Духа Св. в Иисусе является то, что в Нем Духом Св. открывается Он Сам, Божественный Логос, «путь, истина и жизнь», и Истина Сама Себя возвещает через Богочеловека для людей на человеческом языке. Ибо не существует иной истины, которая могла бы составить содержание проповеди пророческой, кроме той, что есть сама Истина, т. е. Логос. И Сам Дух Св. возвещает в людях только эту единую Истину: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 14), Он «напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26). Движимый Духом Св. Богочеловек в пророческом Своем служении открывает не то новое, откровенное, что влагает Дух Св., как делает Он это относительно всех других пророков, но Самого Себя, Свое слово. Как в «имманентной» Св. Троице Дух Св. открывает (совершает) Сына для Отца и Отца для Сына, так и в Богочеловеке Он это же самое делает, являя Отцу возлюбленного Сына, а Сыну — Отца, почему Сын в самооткровении Своем в Богочеловеке как бы отождествляется с Отцом, причем сила этого отождествления есть Дух Святой: «видевший Меня, видел Отца», «Я и Отец — одно». И это живое единство, это «одно» есть Дух Св., почему проповедь Сына о Себе Самом есть тем самым проповедь об Отце, но и

прикровенно о Духе Св., следовательно, и о Св. Троице. Итак, Иисус в пророческом Своем служении действует как Христос, помазанный Духом Св., «глаголавшим пророки».

Содержание пророческой проповеди Господа не может быть исчерпывающе передано или в полноте охарактеризовано. Всякая передача неполна и недостаточна, и всякая характеристика неадекватна, ибо не дано человеку измерить слова Богочеловека, хотя и дано ему их непрестанно измеривать. Предмет проповеди Христовой есть Он Сам, из этого центра расходятся радиусами все отдельные ее темы. Кто не хочет видеть этого ее «христоцентризма», подобно морализирующим рационалистам, превращая ее просто в анонимное «учение», не может разуместь «Евангелия Царствия». Вестью о приближении Царствия Божия открывается проповедь Христа, как и приуготовляющего ее Предтечи. Царствие же Божие есть Дух Св., соединяющий Божеское и человеческое в Богочеловеке, оно есть Боговоплощение и сила его в личной жизни человека, в мире, в истории, в будущем веке, «всегда, ныне и присно и во веки веков». Около этого факта и сосредоточивается евангельское учение. Оно содержит в себе развитие этой основной мысли, и религиозную мораль как руководство к духовной жизни, или жизни человека в Боге и для Бога. Бог приблизился и открылся людям во Христе, так что стало возможным ставить путем, предделом и целью высшую заповедь: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». Это приближение Царствия Божия через Боговоплощение собою обосновывает и другую, не менее обобщающую заповедь: «Ищите прежде всего Царствия Божия и правды его, и прочая приложатся вам». Событие требует для себя события, данность становится заданностью, проповедь о Царствии Божиим является и заповедью о нем.

Нагорная проповедь, как и вся евангельская мораль, имеет предметом отношение души к Богу, к небу, к вечности, в котором гаснут и упраздняются все земные, относительные, преходящие ценности. Они не уничтожаются, но отступают в своей относительности, подобно тому как человек, смотрящий на небо, не замечает окружающего его горизонта, устремляется не по горизонтали, но по вертикали. И необходимая диагональ земного и небесного, временного и вечного, обретается каждым человеком лишь в его собственном творчестве. Если видеть в евангельском слове лишь «уче-

ние» и не замечать самого Учителя, оно превращается в абстрактную и маложизненную мораль, полную несбыточных запросов, ориентированную на утопическом максимализме и лишённую религиозной скрепы. Правда, евангельская мораль как будто и имеет для себя такой центр в заповеди о любви к Богу и ближнему, в которых «закон и пророки висят». Однако и она не есть уже ветхозаветная заповедь, но заповедь *новая*, которая получает подлинное значение в связи с откровением Бога-Любви, во Св. Троице сущего и во Христе открывающегося. Тем не менее, в этой части, которую можно условно и неточно называть евангельской *моралью*, проповедь Христова еще сближается с пророческой, превосходя ее. Но она от нее существенно отличается в том, что проповедь Христова есть учение о Нем Самом как Сыне Отчем, показывающем Отца, как о пути, истине, жизни. Между тем пророки свидетельствовали лишь о Грядущем, и, конечно, были совершенно далеки от мысли включать в свою проповедь учение о себе самих. Величайший из пророков, — пророк и предтеча Иоанн,¹ спрошенный о себе самом, отвечивал: «Я друг Жениха... Ему расти, а мне умяляться» (Ин. 3, 29–30). Самое главное существо и содержание пророческого служения Христова суть не слова и речи, но Он Сам. Его живой образ, запечатленный в Евангелиях, — он есть наша совесть, в которую смотрится всякая верующая душа, внемлющая словам Его.

Пророческая проповедь Христа о Себе может рассматриваться под тройким углом зрения: как богословское учение о Боге Слове, как эсхатология и апокалипсис. Богословское учение содержится главным образом в речах Господа в Евангелии от Иоанна, хотя основные его мысли можно найти и у синоптиков. Насколько можно здесь различать пророческую проповедь Христа от прямого самосвидетельства ипостаси Логоса о Себе Самом? Мы могли бы принимать ее именно в этом последнем смысле, если бы Логос в Богочеловеке не находился в кенотическом самоистощании, вследствие нераздельного и неслиянного соединения с человеческим естеством. Но именно это соединение имеет то последствие, что глубина собственного самосознания Логоса раскрывается в Богочеловеке под действием Св. Духа, а постольку это само раскрытие является озарением пророческим. В этом, — но, конечно, только в этом, — смысле проповедь Христа

¹ См.: «Друг Жениха».

о Себе должна быть отнесена к служению пророческому. Но при этом, разумеется, единственное в своем роде ее содержание и, прежде всего, Лицо Пророка бесконечно возвышается над всеми пророками с их проповеданием. Проповедь Богочеловека о Себе как Логосе, Сыне Отчем, сближается с пророческой и тем, что она обращена к человекам, к человеческому сознанию, говорится на человеческом языке. Одним словом, здесь мы имеем применение к пророческому служению Халкидонского догмата, по которому нераздельно и неслиянно, следовательно, не только в Божеской, но и в человеческой природе должно реализоваться самооткровение воплотившегося Логоса, в Своем уничижении приявшего для Себя меру человечества.

Проповедь Христова имеет не только возвышеннейшее религиозное, моральное и богословское содержание, но она включает в себя и апокалипсис, и эсхатологию, т. е. откровение о судьбах Христова человечества в истории, в пределах этого века и за его пределами. Христос открывает Своим ученикам Сам непосредственно, а затем Духом Св. *грядущее*. Он пророческует как о том, чему «надлежит быть вскоре» (*Откр.* 1, 1), т. е. в истории, а также и о том, что совершится после «кончины века». В Евангелии это есть так наз. малый Апокалипсис (*Мф.* 24–25), как и многочисленные тексты, рассеянные в разных его местах и содержащие пророческие речения Господа. Сюда же примыкает и Апокалипсис св. Иоанна, как «откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог» (*Откр.* 1, 1), и которое в словах и видениях открывает Он «рабам Своим» через возлюбленного Своего ученика. Возникает общий вопрос: как понимать характер этих пророчеств: относить ли их к «пророческому служению» Богочеловека или же видеть здесь непосредственно глаголы Божии, изрекающие Божественные определения и волю? Пророки Духом Божиим провещавали будущее, и это составляло столь существенную часть их служения, что в общепринятом словоупотреблении пророки нередко отождествляются с прорицателями и вещунами. Это воззрение односторонне, потому что были пророки, притом величайшие, которые или совсем не прорицали будущего, как Илия, а также и Елисей, или делали это лишь в малой мере сравнительно с общим их служением, как Моисей или же величайший из рожденных от жены пророк и предтеча Господень Иоанн. Тем не менее, как

правило, пророки, действительно, «пророчествовали», т. е. прорицали грядущее. Главный предмет пророчествования был, конечно, Грядущий Мессия, образ Которого, ранее Его пришествия, начертан пророками в так наз. «мессианских» пророчествах, согласно свидетельству и самого Господа («и, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании», *Лк.* 24, 27). Но и помимо этого, пророки пророчествовали о судьбах народов и царств, давая апокалиптическую схему истории (Даниил) и эсхатологические образы конца. Спрашивается, как вообще можно понимать это ведение будущего? Прежде всего, является совершенно исключенным такое его понимание, согласно которому это пророчествование являлось бы инструментально-механическим или чисто медиумическим пифийством, ибо и человеческая индивидуальность пророка творчески проявляется в его служении. Остается искать оснований для возможностей пророчествования в самой человечности. Человек может становиться вещим в своем уме и сердце в меру их напряжения, в отношении к тому, к чему оно направлено. Человек невидимыми и обычно не осязаемыми нитями связан со всем человеческим родом, в нем завито прошедшее, в котором содержится и будущее, насколько оно определяется не только свободой, но и закономерностью. Известны разные случаи прозрения в будущее, касающиеся, конечно, ограниченных и частных событий и, разумеется, с различной степенью ясности и точности. В пророках, как исключительно избранных и духовно одаренных личностях, это интуитивное всматривание в туманные дали и вчувствование в происходящее естественно достигает наибольшего напряжения и вдохновенности. Эта их человеческая вдохновенность, осеняемая Духом Св., получает характер *боговдохновенности*, т. е. истинности. Человеческое искание и вопрошание находит ответ уже не из собственных глубин человеческого духа, «подсознательного», но и свыше, от Духа Божьего. Однако, нельзя не видеть, в какой степени печать их человеческого, индивидуального происхождения лежит на этих пророчествах, в зависимости от лица и от предмета: Исаия отличается от других пророков как «ветхозаветный евангелист», Даниил как апокалиптик, Иезекииль как боговидец, Иеремия как национальный провидец, и т. д. И, что здесь особенно важно, эти образы будущего и эсхатологические видения пророков, как правило, далеко не

ясны для них самих. Эти пророчества остаются абстрактны и тусклы, выражаются посредством образов, обычных для письменности эпохи (апокалиптических и эсхатологических), благодаря этому темны и многосмыслены, нуждаются в истолкованиях. И это не случайно, но по существу: образам грядущего и не надлежит быть конкретными, и это не нужно для человека. В них обозначается лишь онтология, но не конкретная история. Об этой *человечности*, а потому и относительности прозрений пророческих необходимо не забывать, чтобы иметь правильную точку зрения на них,¹ свободную от преувеличений.

Эта человеческая сторона пророчеств имеется и в пророческом служении Христовом. Неправильно понимать эти пророчества, как непосредственно возведенные от Божества Логоса через человеческое естество Божественные определения о грядущем, всемогущую волю Божию. Такое определение тоже противоречило бы Халкидонскому догмату о нераздельности и неслиянности обоих естеств при единстве ипостаси, ибо и в нем разделяются оба естества, и устанавливается то их чередование или чресполосица, каковую мы имеем в патристическом представлении о чудесах: Божество чудотворит, человечество немоществует. Подобно и здесь: Бог провещивает, человек внешне. При этом нарушается единство Богочеловеческой жизни во Христе, соответствующее единству ипостаси, и

¹ К этому присоединяется еще и их **прагматический** характер, с которым связана **условность** пророчества. Вообще то представление, согласно которому пророчество получается вследствие возможности для пророка заглянуть за грань будущего и увидеть его, а затем рассказать о виденном, должно быть отвергнуто в прямолинейной грубости своей, ибо предсказывать будущее, которого еще нет, можно не из этого несовершившегося будущего, но лишь из настоящего, поскольку оно чревато будущим. Само же это будущее принадлежит не только настоящему, но и человеческой свободе, благодаря неустанному участию которой и получается неизбежная неясность и тусклость ведения и пророчествования о будущем и известная условность этих пророчеств. Собственная область пророчеств относится поэтому к тем случаям, когда раскрывается, что сам Бог хочет совершить над миром. Поэтому особо существенное значение среди пророчеств и имеют именно мессиянские, в которых говорится о грядущем Боговоплощении и искуплении.

упраздняется кенозис Божества, которое вольно умаляет Себя до меры человечества и проявляет Себя лишь в соединении с ним, соответственно его мере вмещения. Да к тому же человеческое естество, в отдалении от Божественного (да не будет!), и неспособно было бы вместить слово трансцендентного ему Божества. Поэтому надо допустить, что пророческое ведение и проречение будущего во Христе, хотя и не тождественно, но *подобно* тому, что мы имеем у пророков. Оно рождается в глубинах Его безгреховного и универсального человеческого естества, под действием Духа Св., причем в этом человеческом ведении, хотя и открывалось и осуществлялось всеведение Логоса, однако мера этого ведения в дни земного, человеческого служения Христа не совпадала с всеведением и тем самым фактически его ограничивала в Богочеловеке. Его слово о грядущем было пророческим словом, облеченным непогрешительностью истины, но не словом всеведения Божеского, для человека, как таковое, и недоступного. Отсюда и происходит та промыслительно установленная граница пророческого ведения Иисуса, которая заведомо его отличает от всеведения Логоса: это слова Его о неведении последнего дня Сыном (Мк. 13, 32), составляющая *scilicet interpretum* (камень преткновения для интерпретатора. — *Ред.*) и истолковываемая обычно в духе докетизма с фактическим отрицанием Богочеловечества. Но и не в этом только случае принципиального значения, но и в повседневной жизни Христовой Он не проявлял того всеведения, которое превратило бы Его Богочеловеческую жизнь из реальности в видимость и по-своему также упразднило бы в Нем человечество. Господь пророчествовал в особых, избранных случаях молитвенного напряжения и вдохновенности, но Он не применял Своей Божественной силы для того, чтобы изъять Себя от эмпирии с ее границами. Он спрашивал: кто прикоснулся ко Мне? где вы положили его? признавая для Себя всю силу эмпирической ограниченности, вне которой и не могла бы существовать человеческая природа в ее конкретной реальности, а потому мера Его ведения определялась здесь мерой Его человеческого естества. Конечно, конкретно для нас это остается непостижимым, как тайна жизни Богочеловека, но грани эти совершенно явственно обозначены в Евангелии.

Человечность с ее исторической конкретностью (а постольку и эмпирической ограниченностью) в пророчествах Иисусовых проявляется в том,

что в них Он отражает мировоззрение Своего времени, говорит на определенном языке, свойственном эпохе, пользуется образами, употребительными в пророческой и апокалиптической письменности. Иногда их и нельзя уразумевать иначе, как поставляя в связь с литературной и исторической традицией (в частности, таковы именно самые важные тексты малого Апокалипсиса). Поэтому эсхатологические речи Спасителя не могут быть понимаемы буквально, они даже и не поддаются такому истолкованию. Они могут быть уразумеваемы лишь по общему их *смыслу*, который именно и представляет собой в данном случае искомое, подобно тому как и во многих пророчествах. Это есть истинное слово Истины, однако облеченное в историческую одежду, — в образы палестинско-иудейского мышления I в. нашей эры. Ис этой формой связано то, что в них является относительным, по крайней мере, постольку, поскольку нуждается в истолковании. Конечно, мы должны при этом постулировать, что символика пророческих речей Христовых таит в себе неисчерпаемый и абсолютный смысл, который и раскроется в полноту времен, а также несет в себе адекватность образов их содержанию. Но в непосредственной конкретности своей она обращена к современникам, имеет на себе печать истории.

Исчерпывается ли пророческое служение Христа Его проповедью? Или же оно включает в себя и *дела*, свойственные пророческому вдохновению, — т. е. чудеса или знамения? Обычно чудеса относятся в богословии к «царскому служению» Христа и рассматриваются как проявления Божественной власти над миром, односторонне понимаются лишь в отношении к Божественному всемогуществу. Однако, если понимать их в отношении к *Богочеловечеству*, то мы должны прежде всего устранить их истолкование из всемогущества Бога над миром, ибо сошествие с небес, истощание Божества в приятии зрака раба, вообще вочеловечение, совершенно несовместимо с проявлением Божьего всемогущества над миром в дни земного служения Христа, как некоего Божественного над ним насилия или нового творческого акта.¹ Чудеса совершаются Богочелове-

¹ Относящийся сюда ряд идей уже развит мною в очерке «О чудесах Евангельских» (Париж, 1932), и здесь к этому возвращаться я уже не считаю нужным.

ком в нераздельном и неслиянном единстве Его Божеского и человеческого естества, силою веры, молитвы и наитием Св. Духа, как Христос и Сам свидетельствует об этом («Я Духом Божиим изгоняю бесов», *Мф.* 12, 28). Божеское естество являет Себя при этом лишь в согласии с человеческим и *в меру* человечности. Чудеса совершались пророками, начиная от Моисея и Илии, хотя чудотворение и не составляло необходимой части их служения (Иоанн Предтеча, величайший между пророками, согласно свидетельству Евангелия, не творил чудес). Характер и содержание чудес пророческих в общем тот же, хотя и в слабейшей степени, что и чудес Христовых. Конечно, пророки совершали эти чудеса силою молитвы и Духом Божиим, на них почивавшем. Это была их проповедь, совершавшаяся не словом, а делом, свидетельство силы Божией в них (так и о Моисее говорится, что он был «силен в словах и делах», *Деян.* 7, 22, и это же выражение применяется и ко Христу: *Лк.* 24, 19). Конечно, нет оснований или возможности *иначе* понимать эти чудеса пророков, но также нет основания и во Христе относить чудеса к «царскому» служению, понимаемому (тоже ошибочно, — см. ниже) в смысле всемогущества Божия, а не к пророческому. В чудесах Христовых в дни Его земного служения проявляется не «царская» *власть* над миром, которой Он совлекся, сходя в мир, и получает ее лишь после Своего воскресения и прославления («дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли»), но пророческая сила. Она, конечно, несравнима с силой пророков, в соответствии Божественной Личности Чудотворца и Его чудотворящей мощи. Тем не менее, чудеса Христовы не суть дела Бога *над* миром, но действие Богочеловека в мире силою Божией, поэтому типологически они относятся к *пророческому* служению. Если Он говорил о Себе: «Я Духом Божиим (= «перстом Божиим», *Лк.* 11, 20) изгоняю бесов», *Мф.* 12, 18, то и у пророков читаем мы: «Я исполнен силы Духа Господня» (*Мих.* 3, 8), и «Дух Мой пребывает среди вас» (*Агг.* 2, 5, *Иез.* 36, 27; 37, 13; 32, 29, *Иоил.* 2, 28–29, и др.). Бог в Богочеловеке Себя умалил до служения пророческого. И в ответ на это смирение и самоистощание на Него сходила сила Божия и от Него исходила она.¹

¹ «Сила Господня являлась в исцелении (больных)» (*Лк.* 5, 17). «Весь народ искал прикоснуться к Нему, потому что от Него исходила сила и ис-

2. Первосвященническое служение Христа

А) Христос-Первосвященник

Так называемое «первосвященническое служение» в богословии есть обобщающее понятие для выражения того значения дела Христова, которое состоит в искуплении человеческого рода от греха, через принесение Христом в искупительную жертву Богу Самого Себя, Своей жизни, Своего Тела и Крови. Первосвященническое служение обычно рассматривается, таким образом, исключительно с точки зрения *искупления*, т. е. примирения людей с Богом через освобождение их от греха, и самое Боговоплощение связывается с грехом. В действительности же первосвященническое служение одним искуплением от греха *не ограничивается*, но простирается в своем значении и дальше. Именно им устанавливается всеобщее *обожение* тварного человеческого существа, утверждается основание для подлинного богочеловечества. Однако соотношение между искуплением и обожением, или освящением человеческого естества, между этими двумя сторонами первосвященнического служения Христова таково, что первое предшествует и обуславливает второе. Оно является путем к нему, так что естественно начинать в учении о первосвященническом служении с искупления, как обычно и делается в богословии. Чтобы уверенно и определенно говорить о первосвященническом служении Господа, нужно, прежде всего, утверждаться на прочных *библейских* основаниях. Находим ли мы эти свидетельства в Евангелиях? Да, разумеется, находим, хотя, может быть, и в менее прямой форме, нежели свидетельства о служении пророческом. Однако и эти косвенные подтверждения достаточно ясны и убедительны, чтобы видеть в них твердое и несомненное свидетельство о Христе, как проходящем священническое служение, — именно жертвоприносящем, и, следовательно, как о Первосвященнике. Первое и

целяла всех» (Лк. 6, 19). «Тогда Он начал укорять города, в которых наиболее было явлено сил Его... если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они в прахе и вретнице покаялись» (Мф. 11, 20–22; Лк. 10, 13).

основное свидетельство, общее всем трем синоптикам (и, конечно, 1 Кор. 11, 23–32), есть рассказ о Тайной Вечери, в котором установление Евхаристии изображается с чертами, свойственными лишь жертвоприношению. Сам Христос есть здесь и жертва, и жрец, «приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый» (тайная евхаристическая молитва священника). И Им произносятся слова о Жертве: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое» и «пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов». И этому же параллельна у Иоанна вся 6-я глава с ее основной мыслью: «Хлеб, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6, 51 и далее 53–56). Это установление Христом Божественной Евхаристии придает жертвоприносящий и жертвенный характер и самому Боговоплощению, как и всему делу Христову на земле.¹ Такое же значение имеет и «первосвященническая» молитва (Ин. Гл. 17), которая, однако, имеет главную обращенность не в сторону искупления, но в сторону обожения: освящения и прославления человечества. Таким образом, Евангелия показывают нам первосвященническое служение самым делом, хотя и не содержат о нем прямого учения, по крайней мере, из уст Господа. О нем же свидетельствуют и многочисленные тексты из апостольских посланий, где говорится об искуплении от грехов кровью Иисуса. Прямое же учение о первосвященническом служении находим в Послании к Евреям с основной его тематикой: постижения Ветхого Завета из Нового. Здесь первосвященничество Христово ставится в параллель с первосвященничеством Аароновым: «Уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего Иисуса, Который верен Соделавшему (τῷ ποιῶσanti) Его, как и Моисей во всем доме его» (Евр. 3, 1–2). Этот великий первосвященник «прошел небеса» (Евр. 4, 14), но и «может сострадать нам во грехах наших», ибо, подобно нам, «искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15). «Он, в дни пло-

¹ Подобный же смысл имеют и образы Апокалипсиса с их основной тематикой «как бы закланного Агнца», искупившего нас Кровью Своей и соделавшего царями и священниками Богу нашему (Откр. 5, 9–10 и др.). Ср.: 1 Петр. 1, 19–20. И сюда же, конечно, относятся слова Предтечи у Ин. 1, 29: «Се, Агнец Божий, вземлющий грехи мира».

ти Своей, с сильным воплем и слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение; хотя Он и Сын, но страданиями навик послушанию, и, совершившись... был наречен Первосвященником» (Евр. 5, 7–10). Нельзя выразительнее связать обе стороны первосвященнического служения: кенотическое уничижение как основание и путь, и проществие небес как свершение. Священство Христово не есть подзаконное, Аароново, но «по чину Мелхиседекову», непосредственного Божественного установления, силою уничижения Бога в Его воплощении. «Ты еси иерей во веке по чину Мелхиседекову» (Пс. 109, 4), — многократно повторяется в Послании к Евреям. Христос единожды принес в жертву Себя Самого (Евр. 7, 27), «и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею кровью однажды вошел в святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9, 12), и эта «Кровь Христова, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел» (Евр. 9, 14). Он вошел «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9, 24) «для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 26). «Однажды принесет Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится (не для очищения греха), а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9, 28). Он, «принесши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога» (Евр. 10, 12). Мы имеем «дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам чрез завесу, то есть плоть Свою» (Евр. 10, 19–20).

По общему смыслу учения Послания к Евреям, как Первосвященник, Христос приносит Богу-Отцу Духом Святым Самого Себя, следовательно, с участием всей Св. Троицы, сообразно характеру отдельных ипостасей. Это жертвоприношение выражается в послушании через испытание немощей и искушений и, наконец, через излияние Крови Христовой в крестной смерти Его, причем Он есть не только Жертва, Агнец закланный, но и Жрец в том смысле, что жертвоприношение есть Его вольный подвиг. Он Сам приносит Отцу в жертву Самого Себя. Он совершает, однако, это жертвоприношение не Своей собственной волей, но по воле Отца, которой Он подклоняет до конца Свою собственную, Сыновнюю, Богочеловеческую волю, Он делает волю Отца Своей собственной волей. Таким образом, Первосвященнику свойственна не только *судьба* стать жертвой, но и *воля* к

этой судьбе. Мы имеем здесь не только наличие жертвы, но и жертвенность, не только факт жертвы, но жертвоприношение. И насколько в жертве вообще выражается сама сила любви, то в первосвященническом служении открывается любовь Бога к миру: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него» (1 Ин. 4, 9. Ср.: Ин 3, 16). Сын, идя в мир, Сам говорит о Себе: «Вот, иду исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10, 7–9; Пс. 39, 9). Само Боговоплощение, как искупительная жертва примирения мира с Богом, есть уже жертвоприношение Сыном Самого Себя, т. е. принятие первосвященнического служения, о котором поэтому и говорится словами Ис. 36, 7–9. Христос, входя в мир, говорит: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне» (Евр. 10, 5): принятие тела, Боговоплощение, есть уже жертва любви Агнца, закланного прежде создания мира, как и самое вхождение в мир есть уже и начало первосвященнического служения. И действительно, вся земная жизнь Христа, Единого Безгрешного, в этом отравленном грехом мире, есть жертвенное страдание, от самого начала, от зимней пещеры с убогими яслями, до самого конца, Голгофского пропятия. Он дышал зачумленным воздухом нашего падшего мира. Он жил с нами, т. е. среди человеческого греха и злобы, непрестанно ранимый и оскорбляемый ими. Он был не от мира сего, но жил в этом мире. Эта жизнь сама по себе, каковы бы ни были ее отдельные события, — от светлых дней Назаретской безвестности до темных дней Иерусалимских — была непрестанным страданием, никогда не утихающим, но постоянно обостряющимся, до тех пор, пока открытый разрыв с миром и Ветхозаветной церковью становится неизбежным.

Тем не менее, в земной жизни Спасителя есть вообще времена и сроки, как это проистекает из непризрачности Его воплощения, в частности и в Его делах, а следовательно, и в разных служениях. Так, мы различаем, прежде всего, время пребывания Господа в безвестности и выступление Его на общественное служение. Гранью здесь является Крещение Господа с сошествием на Него Св. Духа, помазавшего Его на служение. Это служение сначала открывается преимущественно как пророческое: Господь «ходил по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях... и следовало

за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана» (Мф. 4, 23. 25). Сам называя Себя посланным «к погибшим овцам дома Израилева», Он и двенадцать апостолов посылает к ним же для проповеди и исцелений (Мф. 10). Он действует сначала в пределах Ветхозаветной церкви, к ней обращаясь и в ней стремясь пробудить веру в Себя. Хоть Он и встречает здесь Себе первоначально глухое, а затем и более явное и сознательное противление, тем не менее решительного разрыва сразу еще не происходит, а следовательно, остается возможность делать все возможное для обращения Израиля, а одновременно научать и воспитывать избранных: двенадцатерицу, а затем и 70 апостолов, вместе с другими, близкими ко Христу. В Евангелии намечаются основные грани в жизни и служении Христа. И есть в нем перелом, совершенно явный, который отделяет начальное время пророческого служения с его неисчерпаемыми еще возможностями, от позднего, когда эти возможности как будто уже утрачиваются и намечается неизбежный разрыв с синагогой, влекущий за собой все роковые последствия. Одновременно с этим уже созревают и первые плоды пророческого служения Христа, в частности, Его общения с апостолами. Совершающееся ожесточение одних сопровождается достижением большей духовной зрелости других. Гранью, обозначающей этот совершившийся перелом, является событие Преображения Господня, предшествуемое беседой на пути в Кесарию Филиппову, в которой имело место исповедание Петра от лица всех апостолов: «Ты — Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16). И после этого исповедания, которое Господь заповедал ученикам Своим до времени утаить, запретив им, «чтобы никому не сказывали, что Он Христос» (Мф. 16, 20), «с того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф. 16, 21), «и говорил о сем открыто» (Мк. 8, 32). На это последовало прекословие Петра, за которое он и назван был «сатаною» (Мк. 8, 33), после чего все ученики были призваны к следованию за Ним — каждый со своим собственным крестом (Мк. 8, 34). С этих пор Христос начинает как бы воспитывать учеников в этой мысли о грядущем Своем страдании и смерти, приучая их к ней, хотя она, конечно, трудно ими вос-

принималась.¹ До сего времени Господь ничего не говорил о Своих грядущих страданиях, осуждении на смерть и воскресении, теперь же Он начинает готовить к этому учеников Своих. Конечно, то было нужно прежде всего для них, но это стало своевременным и для Него Самого, потому что в Нем назрело сознание неизбежности этого пути, вместе с решением разрыва с синагогой и принятия креста. Конечно, Христос и пришел в мир как Агнец Божий, закланный до создания мира и взявший грехи его, чтобы «вознесену (на крест) быть Сыну Человеческому» (Ин. 3, 14), и это предвечное заклание есть основание и Голгофского креста во спасение миру. Однако то, что установлено предвечно, раскрывается во времени, как событие Богочеловеческой жизни, в коей человеческое естество Христово, непризрачное и подлинное, переживало свои времена и сроки, со свершениями их. В частности, и это сознание неизбежности разрыва и решимость на него со всеми проистекающими из него последствиями, до принятия крестной смерти включительно, явилось в земной жизни Христа, по свидетельству Евангелия, не сразу и не изначально. Оно возникло в Нем как последствие всего Его опыта жизни, вместе с духовным актом решимости, как внутреннее жертвоприношение, *воля ко кресту*. Этот внутренний акт остается для нас сокрыт в своем возникновении, он предстает нам как уже совершившийся. Но в его предварении Господь являет Себя как жертва и жрец на Тайной Вечери, отсюда же и начинается в собственном смысле первосвященническое Его служение, которое изначально присуще Боговоплощению как самоистощанию Божества, жертвенному кенозису. Выступлению Христа на путь общественного, пророческого служения соответствовала решимость к тому, которая и привела Его к Иоанну, чтобы предварительно «исполнить всякую правду» в крещении. Теперь

¹ Так, Он снова говорил ученикам об этом, когда сходили с горы после Преображения (Мф. 18, 9–13; Мк. 9, 9–13), и после исцеления бесноватого во время пребывания в Галилее (Мф. 17, 22–23; Мк. 9, 29–32; Лк. 9, 44–45): «Вложите вы себе в уши слова сии». Но ученики «весьма опечалились» (Мф.), «не разумели слов сих, а спросить Его боялись» (Мк.). И снова Он им это повторяет, восходя в Иерусалим, причем «Иисус шел впереди, а они ужасались, следуя за Ним, были в страхе» (Мк. 10, 32; Мф. 20, 18; Лк. 18, 31–34).

же готовность к жертвенному служению приводит Его на гору Фаворскую. Здесь, находясь в общении с пророками Моисеем и Илиею, выражавшими собою, каждый по-своему, силу Ветхого Завета, Он беседует с ними «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9, 30). Событие Преображения Господня находится во внешней и внутренней связи с происшедшем на пути в Кесарию Филиппову: внешне — потому что одно следует за другим во времени («по прошествии дней шести», Мф. 17, 1) и связано с ним в общей последовательности евангельского рассказа (у всех синоптиков); внутренне же потому, что оба эти события находятся в известной причинной связи одно с другим. Связующим является здесь трудный для истолкования и неоднозначный текст, который следует непосредственно за увещанием к крестоношению. Оно подкрепляется эсхатологическим обетованием воздаяния в пришествии Сына Человеческого во Славе Своей: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф. 16, 28 = 9, 1: «Царствие Божие, пришедшее в силу»; Лк. 9, 28: «Царствие Божие»), и затем непосредственно следует рассказ о Преображении Господнем. Даже если признать возможность *разных* пониманий этого явления Царствия Божия (именно наряду с эсхатологическим и внутренне имманентного, или экклезиологического), совершенно нельзя отсюда устранить отношение этих слов к событию Преображения. А если оно есть, то какой же смысл оно в таком случае получает? Прежде всего, насколько Преображение, как явление Господа во Славе, есть уже предварение и Его вечного прославления, — эсхатологического («грядущего в Царствии Своем», и в этом смысле «пришествия в силу»), в нем уже для «некоторых», т. е. для трех апостолов на земле, просиявает *Слава Божия*, и не только в самом преобразившемся по образу Своей грядущей Славы Христе, но и в этом мире, с Ним преобразившемся в некоторых частях своих: одежда Христа, и, конечно, окружающий воздух, гора и земля. Что же значит само это *предварение* Славы Христовой тогда, когда она была Ему еще не свойственна (ибо Он Сам молит Отца (Ин. 17, 4), чтобы Он дал Ему эту Славу)? Есть ли это одностороннее действие всемогущества Божия, подобное явлению Славы Божией Моисею или Иезекиилю, — в целях воспитательных для учеников, подготавли-

мых к Страстям («да егда Тя узрят распинаема, страдание уразумевают вольное», кондак Преображения)? Если это и имеет место, то, очевидно, одного этого мало для того, чтобы придать полный вес всей огромности события. Но есть в Евангелии повествования о таких Богочеловеческих свершениях, которые раскрываются не только в последовательности времени, где есть начало, середина и конец, но и *над* временем. Такова Тайная Вечеря, на которой Христос причащает учеников Своим телом, «за нас ломимым», *прежде*, чем оно было прободено гвоздями и копием, и Своєю кровью, «за нас изливаемой», *прежде*, чем она изливается во оставление грехов. Голгофская жертва Христова во времени еще не совершилась, но она уже предсовершилась в Его решении, как и в Божественном Совете, и она оказывается действительна как уже совершившаяся. Подобное же может быть сказано и о прощальной беседе Христа, которая и начинается («ныне прославился Сын Человеческий», Ин. 13, 31), и кончается («да видят славу Мою, которую Ты дал Мне», Ин. 17, 24) свидетельством о славе и прославлении, — однако непосредственно *накануне* спасительной страсти, ибо решимость Богочеловека содержит в себе уже и самое свершение, начало здесь сливается с концом. И подобным же образом Преображение Господне, как явление Славы, показывает как уже свершившееся, что во времени остается еще несовершенным и сокрытым в решении Господнем об «исходе в Иерусалим» навстречу спасительной страсти. Поэтому и здесь мы имеем в едином акте начало и конец, линию времени, свивающуюся в точку. Преображение получает поэтому эсхатологический смысл, как предварение прославления Христа, «грядущего в Царствии Своем», — «Царствия Божия, грядущего в силу».

Есть, однако, одна черта, существенно отмечающая Преображение не только как свидетельство о Славе, но и как самое *бытие* ее, ибо здесь Христос Славою уже просиявает. И это-то придает событию Преображения особый смысл в служении Христовом, который оно имеет для Его первосвященнического служения, а следовательно, и спасительной страсти, именно тот же смысл, что и Крещение для Его пророческого служения, и вообще начала всего Его земного служения. Крещение было сошествием Св. Духа, помазавшего Христа на Его пророческое и вообще на все земное служение, Его личной Пятидесятницей, в которой Дух Св., предвечно не-

разлучный с Его Божеством, ипостасно опочил и на человечестве Христовом. И после принятия Им сего Духа усыновления, глас Отчий свидетельствовал с небеси: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение». В рассказе о Преображении прямо не говорится о сошествии Духа Святого, однако косвенно о нем свидетельствуется именно в явлении сошедшего на Него облака. Облако есть образ Славы Божией, символ Духа Святого (ср.: *Исх.* 19, 9; 34, 5; *Лев.* 16, 2; *Втор.* 33, 26; *3 Цар.* 8, 10; *2 Пар.* 5, 13). «Се, облако светлое осенило их, и се, глас их облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (*Мф.* 17, 5). Здесь мы имеем свидетельство Отца, тождественное тому, которое было при Крещении и, однако, нарочито повторенное здесь «из облака», т. е. при новом облагодатствовании Сына, притом с нарочитой целью прославления Его. Прославление есть дело вольного страдания, явленного послушания, и здесь, на этом поворотном пункте земного пути Господа, в «исходе Его в Иерусалим», когда предначинается Голгофская жертва, посылается Ему Слава в новом наитии Св. Духа, ибо Он «Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу» (*Евр.* 9, 14), а равно и Воскресение, и Вознесение, следовательно, все вообще прославление Его совершается Духом Святым. Итак, если Богоявление при Крещении обращено ко *всему* земному служению (в частности же, конечно, и к Преображению, как совершительному действию Духа Св.), то Преображение обращено к Голгофской жертве и есть ее таинственное предварение. В этом смысле, если в Крещении, общем помазании Иисуса Христом, непосредственно Он помазуется Духом Св. во пророка, то Преображение есть помазание Иисуса *к первосвященническому служению*, т. е. к Голгофскому жертвоприношению, в котором Он есть и Жертва, и Жрец. Можно, значит, сказать в известном смысле, что в Преображении Христос возводится в «Первосвященника во век по чину Мелхиседекову». Свойство же этого священства Мелхиседекова, во-первых, в том, что оно возникает непосредственно от Бога и не как временное, но вечное,¹ («уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда», *Евр.* 7, 3); во-вторых,

¹ Заслуживает внимания, что и ветхозаветное священство, и богослужебный устав в Библии определяются как установление вечное (*Исх.* 12, 14;

это первосвященничество имеет силу как на земле, так и на небе, куда входит первосвященник Христос через завесу, т. е. плоть Свою, со Своей кровью и пребывает там вечно. «По подобию Мелхиседека восстает Священник иной, Который таков не по закону жизни плотской, но по силе жизни непрестающей» (*Евр.* 7, 15–16).

В Преображении небо соединяется с землей, и то, что в нем совершается, совершается и для неба («облако»), и для земли. Моисей и Илия говорят об исходе в Иерусалим и о земном священстве Голгофы, и одновременно глас с неба свидетельствует о вечном богосыновстве Возлюбленного Сына: «Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу чрез принесшийся к Нему велепный глас: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, о котором Я возблаговолил» (*2 Петр.* 1, 17). И отсюда *начинается* первосвященническое служение, — исходом в Иерусалим со всеми его последствиями. Сюда относится, прежде всего, окончательный разрыв с синагогой. Пророческое служение здесь включается в первосвященническое в том смысле, что именно оно непосредственно ведет Христа на Голгофу. И сам Христос уже оставляет мысль проповедью обратить и спасти иудеев, «погибших овец дома Израилева», напротив, пророческое слово Христово становится обличительным, гневным, непримиримым. Все чаще повторяются образы отвержения и суда над жестоковыйным Израилем, — притчи о винограднике, о виноградарях, о брачном пире, в речах к книжникам и фарисеям (*Мф.* Гл. 23), в ответах на искусительное их сопросничество, и все это получает обобщенное выражение в прощальном, раздирающем вопле: «Иерусалиме, Иерусалиме, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей Своих, как птица собирает птенцов под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст» (*Мф.* 23, 37–38). Пророческое служение оканчивается полным разрывом. Отныне оно переходит в первосвященническое и с ним совершенно сливается. Полагается основание Новому Завету, и Первосвященник говорит: «Сия чаша (есть) *Новый Завет* в Моей Крови, которая за вас проливается» (*Лк.* 22, 20). Пророк от-

27, 21; 28, 43; 29, 28; 40, 15), но, очевидно, по внутреннему своему смыслу, а не продолжительности времени существования, которое ограничено.

ныне уступает место Первосвященнику, и Преображением открывается путь к прославлению, но этот путь ведет через Иерусалим на Голгофу.

Б) Искупление

Первосвященник приносит в жертву Богу Самого Себя, являя послушание «даже до смерти и смерти крестной» (Флп. 2, 8), в Своей праведной жизни и в Своей крестной смерти. Эта жертва определяется в Слове Божиим как «искупление» кровью, «умилостивление», «оправдание», «примирение» (Рим. 3, 21–29; 4, 25; 5, 7–10; 12, 18; 1 Кор. 6, 20; 2 Кор. 5, 15, 21; Еф. 1, 7; Кол. 1, 14; 1 Тим. 2, 6; Кол. 1, 19; Евр. 9, 12; 14, 26; 28, 10; 10, 12). «Вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6, 2; 7, 23), «Христос за всех умер» (2 Кор. 5, 15), «Христос искупил нас от клятвы закона, став за нас клятвою» (Гал. 3, 13), в Нем «мы имеем искупление кровию Его» (Еф. 1, 7), «будучи врагами (“по природе чадами гнева”, Еф. 2, 3), мы примирились с Богом смертию Сына Его» (Рим. 5, 10). Он «явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9, 26, 28). Во многих текстах этого и подобного содержания выражается та общая мысль, что Христос принес искупительную жертву в Своей крови и принял на Себя грехи мира. Таков факт, непреложно засвидетельствованный Словом Божиим и столь же непреложно явственный для нашего непосредственного религиозного сознания. Во Христе мы примиряемся с Богом, Он есть для нас посредник, верую в Него мы узнаем себя оправданными перед Богом. От этого факта отправляется и богословское учение об искуплении, которое спрашивает, прежде всего, об этой искупительной жертве: кому она принесена, как, почему, в чем ее сила. На все эти вопросы отвечают разные богословские теории искупления, которые обычно останавливаются на той или другой отдельной черте этого факта и соответственно его стилизуют, причем обычно сама по себе верная мысль приобретает односторонность. Сначала, в патристическую эпоху, интересовались более всего идеей выкупа, причем спрашивали себя, кому же он приносится: диаволу (Ориген, св. Григорий Нисский, в известном смысле, даже св. Иоанн Дамаскин) или Богу (св. Григорий Богослов и др.)? От этого частного вопроса сделан был переход к учению о силе искупления, которая усматривается в победе над смертью

в Воскресении (св. Афанасий Великий), в «лекарстве бессмертия». Суровая аскетическая и правовая мысль Запада в лице Ансельма Кентерберийского поставила вопрос об искуплении как акте справедливости и, в частности, об эквивалентности греха и жертвы и развила классическую теорию сатисфакции, по которой лишь смерть Богочеловека, как Бога, а вместе и Человека, могла удовлетворить правде Божией и примирить с Богом падшего человека (причем именно эта теория получила наибольшее влияние как в западном, так и в восточном богословии). Далее, в послереформационную уже эпоху с особой остротой возник вопрос о самой возможности «заместительной» жертвы, с принесением в жертву одного за всех (Социн) для удовлетворения правде Божией, а также и о природе и силе этой жертвы, как примера или образа сострадательной любви и чрез то богосыновства (Абеляр, представители либерального германского богословия, у нас митрополит Антоний), или же, наконец, как в подлинном смысле искупительной жертвы. Необходимо вопрос об искуплении поставить в связь с основными христологическими началами, здесь установленными.

Логос есть демиургическая ипостась, обращенная к миру в его творении, и Логос же есть вочеловечивающаяся ипостась, Бог, приходящий в мир для его спасения. Бог, сотворяя мир, с человеком во главе, из ничего, вызывая к жизни *тварное* бытие с его удобопревратностью, не только творит мир всемогуществом и премудростью Своей, но и принимает на Себя попечение и о его судьбах в его тварной удобопревратности, силою которой ему может оказаться свойственным — в его тварной свободе — и зло, и отпадение от Бога. Иными словами, предвечный Совет Божий о *творении* мира необходимо включает в себя и совет о его *спасении*, т. е. воссоединении с Богом или обожении, для которого предназначено творение. Ибо человечество и призвано стать *Богочеловечеством*, которое и есть подлинное основание творения. Не только совершившееся падение, но уже самая удобопревратность мира и — в последнем счете — его *тварность* отделяет его от Бога непреходимым расстоянием, которое может быть преодолено только самим Богом, а не человеком. Это и составляет общее основание Боговоплощения как раскрытия любви Божией к миру. Если уже сотворение мира есть дело жертвенной любви Божией, силой

которой Абсолютное полагает рядом с Собой относительное бытие, то Боговоплощение есть жертвенная любовь Божия, в умалении Божества, снисходящего до ипостасного соединения с человеком. Но эта жертвенная любовь Божия к миру составляет *извечно* основание Боговоплощения, которое есть тем самым второй и заключительный акт сотворения мира. В этом смысле Логос и есть Агнец Божий, закланый *прежде сотворения мира*. Бог, творя мир, берет *на Себя* ответственность за его спасение и решает *Собою* восполнить недостающее в тварности, обожить сотворенное, дать вечность становящемуся. Посему идея искупления нераздельно связана с идеей творения, а в известном смысле *онтологически ей тождественна*. И допускать здесь какой-либо окказионализм, связующий Боговоплощение исключительно с грехопадением Адама, в отношении к вечности Божией, по меньшей мере, неуместно. Согласно такому допущению получается несообразный вывод, что Бог, сотворив мир, сначала как бы сделал опыт, — предоставления его самому себе, а после грехопадения Адама принял новое решение, именно о Боговоплощении. Уже не говоря о грубом антропоморфизме такого представления, отсюда получается вывод, что причина Боговоплощения лежит даже не в «*felix Adae culpa*», не в грехопадении Адама, но просто в диаволе, которому удалось достигнуть своей цели и обольстить прародителей. Однако нельзя забывать, что уже в предвечном Адаме Бог предзрел образ Нового Адама, а в Еве — образ Новой Евы. Является поэтому праздным вопрос о том, имело ли бы место Боговоплощение, если бы Адам не пал, потому что сама эта категория возможности или неопределенности неприложима к собственным путям Божиим, для которых не может быть *или-или*. Боговоплощение имманентно самому сотворению мира, имеющего главу и средоточие в человеке, как живом образе Божиим. Поэтому искупление, включающееся в Боговоплощение, тем самым, как возможность, также имманентно творению мира. Человек есть творение Божие, в котором в силу тварности его содержится уже относительность или удобопревратность, а с ней заложена *возможность* греха, которая и есть всегда угрожающая и никогда не превосходимая силами самой твари действительность, и ее-то преодоление — не только греха, но и самой тварности — и приемлет на Себя сам Творец. В этом Он заканчивает Свое творение и тем

самым *оправдывает* акт творения, которое, без этого Божественного в него вхождения, является неизбежно несовершенным в силу своего происхождения из ничего, а потому и в силу ограниченности и удобопревратности своей тварной свободы. Бог не мог предоставить мира, хотя и совершенного в образе его сотворения («добро зело»), однако имеющего в себе неизбежное онтологическое несовершенство тварности и отсюда проистекающую незавершенность, его собственным судьбам (как учат деисты). Возникает дальнейшая задача в творении мира — преодолеть и самую его тварность, сделать творение уже не-творением или сверхтворением, его обожить. Такова истинная теодицея, которая и есть Боговоплощение. Такова *цена* творения для самого Бога, такова *жертва* любви Божией в творении мира, «так возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть». Крест Христов вписан в творение уже при самом его возникновении, и уже в его начальном акте мир призван к принятию в недра свои Божества.

Боговоплощение является спасением мира уже не только от его тварной относительности или удобопревратности, но и от греха, т. е. примирением и искуплением. Фактически оно имеет целью прежде всего упразднение злых последствий от дурного употребления тварной свободы, или грехопадения, и восстановление павшего Адама. Эта задача потому становится первой, что без ее разрешения человек сам не может восстановить своего общения с Богом, которого последним достижением является его обожение. И в этом именно смысле справедливо, что Христос пришел в мир спасти грешников от греха и является Агнцем Божиим, взявшим на Себя грехи мира, как это с божественной силой свидетельствует богославоливый Исаия, а вместе с ним и за ним Предтеча Христов. Боговоплощение, которое онтологически включает в себя преодоление тварности твари в Богочеловеке, принимает образ искупления, и Христос становится искупительной жертвой. Богочеловек претерпевает не только общую относительность, но и греховность твари, если и не в Себе Самом, то в мире и в человечестве. Христос, вступая в мир, входит в область грехом отравленного бытия. И Его искупительные страдания начинаются с самого Его воплощения. Чуждый человеческого греха, Богочеловек претерпевает окружающий Его грех как тяжкое страдание. Он, пришедший спасти мир,

оказывается ему чуждым, и враждебность этого мира ко Христу постепенно обостряется в такой мере, что исход — в виде крестной смерти — становится очевидным и неизбежным, почему с определенного времени Христос и начинает говорить Своим ученикам о предстоящем страдании и смерти. Но каким образом эти страдания и смерть из судьбы становятся *крестом*, приобретают искупительное значение крестной жертвы за грех? Это связано с *внутренним принятием* Своей судьбы Богочеловеком, как воли Отца, и *Богочеловеческим* ее изживанием. В этом именно и заключается первосвященническое служение Христа, приносящего в жертву Самого Себя, Свое послушание до смерти крестной.

В Боговоплощении Господь, приняв естество человеческое, разделил его судьбы, кроме греха. Он нес на Себе это падшее естество с его немощами, и, безгрешный, Он страдал не только от этого принятия немощного естества, что само по себе было уже крестом, но и от враждующего греха (недаром сказано: «Сын Человеческий предается в руки *грешников*», *Мф.* 26, 45) и самого князя мира сего, действующего через послушные свои орудия. Христос *терпел* грех, как непрестанное страдание, — от бесов и от людей: «О, роде неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?» (*Мф.* 17, 17; *Мк.* 9, 19; *Лк.* 9, 41). Иногда, хотя лишь в исключительных случаях, исторгалось из уст Его гневное — уже не только сострадательное, но и обличительное слово: «Дом Мой есть дом молитвы, а вы сделали его вертепом разбойников» (*Мф.* 21, 13 с паралл.), или об Ироде: «Скажите этой лисице» (*Лк.* 13, 32), или, наконец, громовое слово книжникам и фарисеям: «Змии, порождения ехидны! как убежите вы от осуждения в геенну?... да придет на вас вся кровь праведных, пролитая на земле» (*Мф.* 23, 33. 35). Но это есть и вопль страдания и скорби о человеческой жестоковьюности. Святой, единый безгрешный, нес на Себе грех мира, прежде всего, как Свое *личное* страдание от столкновения с ним, ибо Христос имел и человеческую личность, имеющую свои особые судьбы, был человеческим индивидуумом (это не изменяет тот факт, что Он был Богочеловеком).

Христос принимает на Себя грех мира и Сам его по-своему изживает. Этого нельзя понять эмпирически, ибо здесь метаэмпирическая, метафизическая реальность *целого*, — именно человеческого рода. Хотя эмпири-

чески оно существует в частях своих, но оно и прежде этих частей (не в смысле временного, но онтологического *pius* (прежде. — *Ред.*)). В этом *целом* человеческого рода, которое выразилось изначала во всеобщности первородного греха Адамова: «Единым человеком вошел грех в мир» (*Рим.* 5, 12), содержится интеграл всех человеческих грехов, не только природного, но и личных. И в глубине вочеловечения, которое через усвоение человеческого естества есть отождествление Сына со всем человеческим родом, лежит и усвоение греха и грехов, через принятие их, — как Своих собственных. Человечество связано не только круговой порукой добра, но и греха, — все не только за себя, но и за всех, и во всем, и со всеми виноваты, хотя в наше ведение не вмещается (в этом веке) это сознание в его конкретности, как оно могло бы вмещаться в сознание Нового Адама. Вочеловечение Логоса является равносильно принятию всечеловеческого греха через это отождествление с человеческим родом, через это родовое, а не индивидуальное лишь принятие человеческого естества. Последнее и оказывается поэтому принятием греха: «Агнец Божий, вземляй грехи мира». «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (*Ис.* 53, 4), и «Господь возложил на Него грехи всех нас» (*Ис.* 53, 6).

Это самоотождествление Христа с человеческим родом, которое лежит в основе догмата искупления, заставляет понимать *буквально*, а не иносказательно слова Христовы на Страшном Суде: «Так, как вы сделали это одному из братьев Моих, то сделали Мне» (*Мф.* 25, 40), и то же самое в отрицательной форме (*Мф.* 25, 45). Это отождествление, силой которого человеческая природа Христа связана с природой *всех* человеков, постольку расширяет Христову человеческую жизнь во всю человеческую историю. И неизбежно возникает и дальнейший вопрос: как же понимать эту связь, — как внешнюю, эмпирическую, или внутреннюю, метаэмпирическую? Первое, очевидно, исключено тем фактом, что Христос жил индивидуальной человеческой жизнью, определенной, а вместе и ограниченной пространством и временем. Следовательно, это — связь внутренняя, и она устанавливается тем общим фактом, что Христово вочеловечение, во всех его временных моментах или событиях, имеет и сверхвременное, пребывающее значение. Связь Христа с миром и человечеством не упраздняется и через Его удаление из мира в Вознесении, но сохраняется, рас-

пространяясь на прошедшее и будущее, вообще на *все* время — сверхвременно. Эта мысль общее подтверждение имеет в церковном годе, в котором реально-воспомятельно воспроизводится земная жизнь Христова с ее событиями. Христос живет в Своем человечестве и страдает с ним его страданиями и от его грехов, вместе с тем пребывая во славе одесную Отца.¹ Здесь предельная антиномия для ума (которая, впрочем, не есть единственная в своем роде, — ср., например, евхаристический догмат). Она указывает на ограниченность ведения этого века, в котором мы видим как зеркалом в гадании.

Мысль эту, — о самоотождествлении Христа со всем человечеством в Его человеческом естестве, нельзя понимать в том смысле, чтобы Христово человечество замещало или вытесняло собственное естество человека. Такой панхристизм или метафизическое хлыстовство противоречило бы *самобытности* человеческого естества в его свободе. Христово человечество не замещает наше природное, но со-живет, со-страждет, со-присутствует с ним силою *отождествления*, которое, однако, для своего существования предполагает уже наличие обоих полюсов, обоих начал: с одной стороны, ветхий Адам, — это природное, самобытное человечество, и с другой, Новый Адам, — человечество Христово. Это есть *динамическое* отождествление двух начал, а не статика единства, в котором нет движения, а потому и нет отождествления. Отождествление *двух*: Христова человечества и Адамова может иметь для себя разные степени и разные образы, в соответствии совершению нами нашего спасения, но никогда это отождествление не сменяется и не поглощается простым единством. Тварное естество сохраняет свою самобытность при всякой степени обожествления, как огонь облекает, но не сожигает Неопалимую купину, и наше человечество, хотя оно есть и человечество Христово, всегда сохраняет свою самобытность во Адаме. После Боговоплощения в человечестве возникло два центра, Божественный и тварный, которые могут совпасть и жизненно отождествиться, но не упраздниться.²

¹ Ср. развитие этих мыслей в очерке «Святой Грааль» («Путь». 1931).

² На этом основании и причащение Тела и Крови Христовых не упраздняется даже за пределами этого века, как это явствует из символики Апокалипсиса: вода жизни, исходящая от Агнца, и «древо жизни» (Откр. 22, 1–2).

Этим дается косвенный ответ на следующий вопрос, неизбежно возникающий в догматике искупления: через искупительное принятие Христом всечеловеческого греха не упраздняется ли собственная человеческая свобода, а следовательно, и ответственность, не совершил ли Христос Свое искупительное дело вместо всех людей и за все их дела? Поэтому не есть ли вообще свобода лишь субъективная человеческая иллюзия, которая не соответствует реальности? Не останавливаясь на учении о предопределении, которое держится на недоразумении через внесение времени в Божество, — временного *пред* в вечность Божию,¹ укажем, что природа ветхого Адама с ее самобытностью и с ее тварной свободой не упраздняется и Боговоплощением, через которое вносится в нее лишь новый, второй центр. Поэтому свобода человека не упраздняется через принятие на Себя дел этой свободы, т. е. грехов, Новым Адамом, в чем и состоит искупление. Конечно, реальный грех не существует раньше своего осуществления через свободу, а потому и не может быть принят. Однако надо помнить, что свобода тварная не есть абсолютная, свойственная всемогуществу Божию. Она существует только как *модальность* в отношении к данной для нее реальности, и она исчерпывается этим определенным образом осуществления этой реальности. Фактически она ограничена реальными возможностями, которых она не может превзойти (иначе как только в иллюзии или люциферианской позе). Поэтому и человеческие грехи, как возможности, могут быть ведомы Богу и до своего совершения, а через это ведение Божие искупительно восприняты, изжиты Агнцем Божиим, вземлющим на Себя грехи мира, т. е. дела бунтовщической и немощной тварной свободы. Такое ведение Божие об этих возможностях делает возможным *пророчествование* о будущих событиях, которое не отменяет свободы, не превращает деятелей в марионетки, но знает *пути* этой свободы и заключенные в ней *возможности*. И это неотвратимое и закономерное может совершаться свободно в смысле личной активности (на этом же принципиально основаны предвидения общественной науки, в частности, статистическое изучение «совокупностей», с их закономерностями, отнюдь не

¹ Ср. мой очерк «Иуда Искариот, апостол-предатель» («Путь». 1930. Статья 2-я).

отменяющими свободы). В этом *вёдении* силы и глубины человеческого греха вообще со *всеми* его возможностями и заключается основание искупительного самоотжествления Агнца Божия с падшим человеческим родом, со всеми его грехами, в его прошлом, настоящем и будущем. Искупление поэтому не отменяет тварной свободы в ее действительных пределах, не только потому, что оно вообще не является «предопределением», но и предполагает человеческую свободу в его усвоении или неусвоении: здесь двойство центров единого человечества, Ветхого и Нового Адамов, выступает со всей силой действительности. Искупление для *всего* человеческого рода, совершенное в Новом Адаме, должно реализоваться в свободе для каждого из чад Ветхого Адама, и его усвоение есть собственное дело каждого. Постольку и искупление становится делом человеческой свободы и личного произволения. Поэтому в Слове Божиим свидетельство о совершившемся искуплении ставит его осуществление в связь с этим произволением: «Не знавшего греха Он соделал за нас грехом (жертвой за грех), чтобы мы в Нем соделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5, 21). «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5, 15). (Ср.: Ин. 3, 16.) Таким образом, искупление *дано* не как насильственный или автоматический акт, но при условии принятия его верою и усвоения его в свободе.

Итак, *искупление* состоит в самоотжествлении безгреховного Нового Адама с греховным Адамом Ветхим и в изживании Им жизни этого последнего с ее греховностью. Это отождествление осуществляет подлинное единство обоих центров человеческой природы, и Христос вольным подвигом и для Своего безгреховного человечества воспринял человечество греховное, центрирующееся во Адаме. Силою этого усвоения или отождествления Он предстал пред Богом, как несущий на Себе грех всего Ветхого Адама, как греховный и даже все-греховный человек. Этот грех — не идеально только, но и реально Им воспринятый, хотя и безгреховно Им изживаемый, — отяготел на Нем, и уже Он Сам отвечал пред Богом за грех человеческий. На Нем, Сыне возлюбленном, о Нем же благоволил Отец, отяготел весь гнев Божий на грех, который Он на Себе нес. «Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению» (Ис. 53, 10). «Понести грех» — это не значит только идеально его себе приписать,

оставаясь ему чуждым, но и в действительности его тяжесть испытать, выстрадать, изжить. Бог не бывает обманут и не знает лицемерия. Поэтому и искупление пред судом Правды Божией не может оставаться лишь видимостью. Грех есть такая же действительность, как и мир, и человек, поскольку он есть их состояние. Правда, грех не сотворен Богом, он есть порождение тварной свободы, однако и эта последняя во всех своих самоопределениях реальна всей реальностью этого мира и человека, а потому реален и облекающий его грех, с той лишь разницей, что мир и человек, как сотворенные Богом, не уничтожимы, между тем как грех, представляя собой порождение тварной свободы, уничтожим и должен быть уничтожен, изжит и преодолен, в чем и состоит искупление. Сын Божий, сошедший с небес и посланный в мир Отцом, под тяжестью греха мира Сам становится далеким Отцу, Который неумолимо повелевает Ему испить чашу гнева Своего на грех, наконец, под всей этой тяжестью Его оставляет. Это есть свидетельство *подлинности* самоотжествления Нового Адама с Ветхим, которое стало объективно возможно лишь силой Боговоплощения. «Слово плоть бысть», но эта плоть есть уже греховная плоть, которая хотя и свободна от греха *лично* в Нем по Его безгреховности, но вся остается во грехе своем, и через Его человечество эта греховная плоть становится уже и Его плотью. И Праведник, приемлющий грех мира, и Сам в очах Божиих уравнивается с грешниками. Он удаляется от святости в грех и... погружается в эту ночь греха, Гефсиманскую ночь, в смертную скорбь... Сердце изумевает перед этой жертвой спасающей любви, и ум изнемогает перед тайной притяжения греха страждущим за грехи мира, как за Свои собственные, Богочеловеком. И как нужно мыслить это страдание, притяжение грехов Логосом? Может ли Богочеловек, «Единый Безгрешный», страдать от греха человеческого, может ли Он, Бог, быть оставленным Богом, может ли Он умереть? И однако это именно и составляет прямую цель пришествия на землю Логоса, Его Боговоплощения. «Душа Моя теперь смутилась; и что скажу? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (Ин. 12, 27).

Если Боговоплощение само по себе уже есть кенозис Божества, то искупительная жертва Христова, принятие человеческого греха и изживание всей силы его, как гнева Божия и удаления от Бога, в котором засти-

гает Его и неумолимая, и насильственная смерть, как бы смертная казнь за грехи мира, есть глубочайший предел этого общего кенозиса: «На сей час Я и пришел». Божество не совместимо с грехом, Оно посылает его огнем Своим, и принятие на Себя греха мира Богочеловеком становится возможно лишь по силе того, что Божество в Нем смиряется, истощаясь («послушлив был до смерти»), и как бы сокрывается. Сохраняя всю силу природного бытия, которая не может ни упраздниться, ни умалиться, Божество, тем не менее, потенциализирует Себя, становится как бы бездейственным в Богочеловеке настолько, что допускает приближение греха, как бы соглашается на усвоение его Богочеловеком: воля человеческая и здесь «следует» Божеской. Божеская ипостась в Богочеловеке, ипостасирующая собою обе Его природы, реализует в себе при искуплении как бы лишь *человеческую* ипостась, которая и становится *субъектом греха*, воспринятого от всего человеческого естества, и отягается им. В качестве же Божественной ипостаси, ипостасирующей Божественную природу, Логос имеет ее обнаженную от «царства, силы и славы», в уничтожении как бы совлекшейся Своего Божества, и здесь, на кресте, это совлечение достигает предельной своей глубины. Божественное **Я** Логоса, ставшее Богочеловеческим **Я** Христовым, в самом Христе являет себя как человеческое **Я** Нового Адама, и в Его самоотжествлении с Ветхим Адамом возьмет на Себя грехи мира, пребывая, вместе с тем, конечно, неизменным в Своем Божестве. Таким образом, подвиг искупления, как жертва любви, имеет в Богочеловеке две стороны: жертвенная любовь Бога, истощающегося в Своем Божестве и как бы сокрывающегося для Себя, «в зраке раба», и жертвенная любовь Человека, взявшего — при безусловной личной безгреховности — грех всего мира: принятие любовью тяготы греха, Им не совершенного, Ему чуждого, — любовь Богочеловека к падшему со-человеку. В искупительном подвиге человечество Его становится тем, что само оно не есть, безгреховно-греховным: крестная любовь, символизируемая в пересечении двух перпендикулярных линий.

Сын в Своем послушании во всем творит волю Отца, Который послал Его в мир (*Ин.* 17, 21, 23), и эта воля Отца определяет Его к искупительному принятию греха мира. Отец подает чашу Сыну, обрекая Его на крестную смерть. Отец повелевает Ему преодолеть Свое человеческое естество, со-

дрогающееся пред тяжестью мирового греха. Борение это раскрывается, как и вся Его жизнь, в молитве к Отцу: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но Ты» (*Мф.* 26, 39). «Если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (*Мф.* 26, 42). (Еще выразительнее у *Мк.* 14, 35–36: «И, отошед немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей; и говорил: Авва Отче, все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты», ср.: *Лк.* 22, 42). И в первый и единственный раз была как бы *не* услышана эта молитва Сына, от лица Его трепещущего человеческого естества, которое должно было человеческой свободой, а не Божественной силой принять крест. Воля Отца требовала послушания, явленного во всей напряженности борения. Новому Адаму надлежало *вопреки* голосу человеческого естества подклонить его воле Божией, явить до конца послушание, и этим послушанием упразднить Адамово непослушание.

Перед нами открыта эта сторона искупительной жертвы — кенозис Божества и борение Человечества в Богочеловеке в принятии чаши. Сам Отец подает ее Возлюбленному Сыну. Он Сам не воплощается, но это Он посылает в мир Сына, и это послание есть жертвенный кенозис Отца, хотя, конечно, и совершенно иной, чем кенозис Сына. Отец, рождающий Сына и в Нем имеющий Свое благоволение, в этом акте послания Его в мир, которое завершается посланием Его на крест, и Сам как бы *лишается* Сына, остается без Сына. Сиротеет Сын, и сиротеет Отец. Родитель и Рожденный пребывают в неизменной вечности как взаимное бытие Отца и Сына. Есть Отец рождающий, и есть Сын рождаемый. Но в кенозисе Своем Сын уже не живет в единении с Отцом, как и Отец с Сыном, ибо Отец *послал* Сына на землю, и Сын *послан* Отцом на крест, — «любовь Отца распинающаяся и любовь Сына распинаемая» (по смелому слову митр. Филарета), и в *таком* смысле это есть Их *общее* со-распятие. Но в человеческом распятии Сына и Божественном со-распятии Отца, со-распинается и сама любовь, ипостасная Любовь Отца и Сына, — Дух Св., радость любви, Его со Отцом соединяющий (как и сказано: «*Духом Святым* Христос принес Себя, непорочного, Богу», *Евр.* 9, 14). Эта радость гаснет в ночи Гефсиманского сада и в сгустившейся тьме девятого часа. Дух Святой, всегда почи-

вающий на Сыне, Его также как бы оставляет. Ипостасная любовь Отца и Сына со-приносится в жертву за грех мира, и тем соучаствует в крестном истощании,¹ она становится как бы бездейственной в ночи мира. *Бе же ночь* (Ин. 13, 30), в которой распинается и умирает Сын Божий, с тем, чтобы стать «торжествующей силою крестною» (митр. Филарет) в Воскресении. Таким образом, в искуплении мы видим полноту откровения Бога Любви, во Св. Троице сущего: Агнца Божия, закланного за грехи мира, Отца, эту жертву приемлющего, и Духа Святого, ее совершающего, причем Сам Сын, воплотившийся и вочеловечившийся, есть *Первосвященник*, входящий со Своей жертвенной кровью во Свята Святы Троицного Божества. Жертва Сына предполагает со-жертвенную любовь всей Св. Троицы: *такó возлюби Бог мир*, и любовь не имеет силы без жертвы.

Как совершилось это принятие греха мира Искупителем? Оно имеет пассивную сторону, силу факта (своего рода *oboedientia passiva* (пассивное послушание. — *Ред.*)), и активную, — силу акта (*oboedientia activa* (активное послушание. — *Ред.*)). Господь *претерпевает* скорбь мира и грехи мира, которым Он Сам остается чужд; Он страдает от грешников и переносит вражду их, как Свою личную *судьбу*. Но в урочный срок, который, конечно, не может быть определен со всей точностью, но с некоторого времени становится вполне явным, Он *берет* крест, т. е. страдает уже не только от грехов мира, воинствующего против Него извне, но и *изнутри* их усваивает «сострадательной любовью» (митр. Антоний), и, делая их как бы Своими собственными, отождествляет Свое безгреховное человеческое естество с греховным естеством Ветхого Адама. Он, Свет мира, погружается во тьму греха, Гефсиманскую ночь скорби о нем. Это отождествление есть *вольный* акт Богочеловека, силою которого Он и становится Агнцем Божиим, *вземлющим* грех мира. Как оно совершается, это взятие, — это есть тайна Богочеловека, Единого Безгрешного, делающего Себя виновным и ответственным за грехи мира. Но мы отмечаем в еван-

¹ Протестантские кенотики (в частности, Гесс) высказывают мысль, что во время Боговоплощения Дух Св. перестает исходить «и от Сына» (*Filioque*). Эта неверная мысль, связанная с неверным догматом, искаженно выражает ту общую мысль, что Дух Св. причастен таинству искупления.

гельском рассказе последовательные ступени этого свершения. Оно начинает приоткрываться после Преображения, свидетельствуется на Тайной Вечери в причащении «во оставление грехов» и становится явным в Гефсиманскую ночь, когда Господь «начал скорбеть и тосковать» (ср.: *Мф.* 26, 38) «даже до смерти» и молиться до кровавого пота. О чем была эта молитва? «Авва Отче, все возможно Тебе, пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты» (*Мк.* 14, 36). О чем же свидетельствует эта молитва? Помимо того общего значения, что в ней выражается борение человеческого естества, во свидетельство подлинности, а не докетической мнимости лишь манифестируемого страдания, здесь еще выражается *человеческая* мысль о *разных* возможностях («вся возможна Тебе», «если возможно»). Это свидетельствует, прежде всего, о глубине кенозиса, который в данном случае сопровождается как бы *невéдением* Христа о путях Божиих относительно Его Самого (подобно и как в случае невéдения Им дня и часа конца мира). Всевéдение Логоса во Иисусе силою кенозиса истощается до одного лишь послушания воле Отца: «Но не чего Я хочу, а чего Ты» (*Мк.* 14, 36). Это свидетельствует вместе с тем и о столь глубоком кенотическом удалении от Отца, что оно может показаться не свойственным Тому, Кто Сам говорил о Себе: «Я и Отец одно», «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (*Ин.* 5, 19 и др. тексты). Здесь мы имеем как будто раздвоение и противопоставление воли Отца и Сына. *Грех мира*, отяготевший на Нем, вошедший внутрь Его человеческого естества, создал и это расстояние, и это раздвоение, и эту трепетную человеческую молитву: «аще возможно», — о том, что в мыслях Божиих невозможно, об отклонении того, что в путях Божиих неизбежно, ибо «на сей час» Сын пришел в мир. В Гефсиманской молитве мы наблюдаем как бы ушедшее внутрь себя богосознание во Иисусе, и, напротив, в соответствии этому как бы угасанию света и умолканию голоса Божеского естества, поднимается голос изнемогающего естества человеческого: «*Водни плоти Своей* (что могут означать эти “дни плоти”, как не это время богооставленности с наступившим вследствие этого уделом, — немощью человеческой,¹

¹ Не говорит ли сам Господь ученикам: «Дух бодр, плоть немощна» (*Мф.* 26, 41)?

словом: в дни истощания, которое вершину свою имеет в Гефсиманской ночи и Голгофском страдании), с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти» (Евр. 5, 7).

Но что же означает молитва «о миновании чаши, чтобы Мне не пить ее» (Мф. 26, 42), о «пронесении чаши сей мимо Меня» (Мк. 14, 30; Лк. 22, 42), принесенная Им «Могущему спасти Его от смерти» (Евр. 5, 7), причем «Он услышан был за Свое благоговение»? Она свидетельствует об уже совершающемся в Богочеловеке вольном приятии человеческого греха и изживании его во всей силе. Само это приятие лежало в путях Совета Божьего о мире еще до его творения, — «на сей час и пришел в мир» Сын, — но теперь оно свершается. И так темно было черное облако греха, огустевшее на Едином Безгрешном, так оно собою застлало небо и отделило Его от Отца, так смертоносно было его дыхание, что человеческое естество в его изживании судорожно содрогалось, напрягаясь к освобождению от него, «да минует». То не была воля *против* принятия греха, но неизбежное противление безгреховности греху. И изнемогающее человеческое естество, чувствуя приближение духовной смерти, которую несет в себе этот удаляющий от Бога грех, с «сильным воплем и со слезами» взывает к «Могущему спасти Его от смерти» (т. е. смерти греха, смерти духовной), и Он «услышан был за благоговение» (Евр. 5, 7), и послан был ангел, укреплявший Его (Лк. 22, 23), когда Он «находился в борении и еще прилежнее молился». С неба подана была помощь, и борение завершилось *победой*. Об этом свидетельствуют дальнейшие события этой ночи и следующего дня, когда искуситель снова делает последнюю и бессильную сатанинскую попытку еще раз возбудить борение, — устами иудеев: «Если Ты Сын Божий, сойди со креста» (Мф. 27, 40). Но она остается без всяких последствий.

Имело ли Гефсиманское борение своим предметом не только духовную, но и неминуемую смерть телесную? Нет оснований отрицать, что ее вольное приятие также входило в Гефсиманское борение. Однако нет и никаких оснований утверждать, чтобы оно было единственным или даже главным его содержанием, ибо в молитве Господа говорится вообще о чаше (или, ранее, о «крещении»), а не о смерти только, причем эта молитва, хотя может включать и последнее, однако по объему шире его. Чашей и «кре-

щением» (согласно верной в данном случае интуиции митр. Антония, который в этом имеет для себя предшественником и митр. Филарета),¹ был воспринятый сострадательной любовью, силой самоотжествления, всечеловеческий грех, отяготевший на Иисусе и своим смертоносным дыханием Его объяввший. Единородный Сын Возлюбленный, приняв на Себя грех, с ним и в нем принял на Себя гнев Божий на грех, вражду Божию, и в ней как бы разлучался с Отцом. И мука Единого Безгрешного происходит от греха, который сделался как бы Его собственным, заразив самого Творца через Его творение. И тягость его была столь велика, что под ней изнемогало Его богооставленное человеческое естество. Но лишь таким изнеможением могла быть преодолена его сила, такой ценой теперь было искупаемо Новым Адамом непослушание Адама Ветхого. Было бы поэтому односторонне и неверно не включать в искупительную жертву и самой Гефсиманской ночи, в которой совершалось вольное приятие крестной муки, ограничивая силу этой жертвы лишь Голгофским истощанием и страстями Христовыми. Неправильно фактически упразднять или до крайности умалять спасительную силу этих последних (к чему приближаются из западных — Абельяр и Социн, а у нас митр. Антоний). Но следует со всей силой (как это делает митр. Антоний же) утверждать спасительное значение и Гефсиманской ночи, которая с Голгофским днем составляет единое и неразрывное целое.

Что же таится во мраке Гефсиманской ночи? Любовь и только любовь Троичного Бога к падшему творению, — любовь Сына, изнемогающего под тяжестью греха и отяготевшего на Нем через этот грех гнева Отца, любовь Отца, подающего эту смертную чашу возлюбленному Сыну, любовь Духа Св., совершающего эту жертву любви Богочеловека к сочеловечеству, Который вольно прививает к Своему безгреховному, непорочному человеческому естеству все яды всех грехов, совершенных человечеством, для того, чтобы Своими страданиями их обессилить и притупить жало греха. Христос в Гефсиманскую ночь перестрадал и изжил все грехи челове-

¹ «Чаша, которую подает Ему Отец Его, есть чаша всех беззаконий, нами содеянных» и т. д. (Филарет, митр. Московский. Слова и речи. Т. I. С. 150–151).

чества и каждого человека, совершенные в настоящем, прошедшем и будущем, — такова эта сладостная и страшная аксиома веры нашей. Вестестве Нового Адама поражены и обессилены грехи естества Ветхого Адама, гнев Божий отяготел на них и угас, правде Божией дано было удовлетворение, принесен был «выкуп», совершилось примирение, — сначала в Гефсиманском предварении, а затем «рукописание» грехов наших полностью разодрано было на кресте. Как же возможно это изживание всечеловеческого греха в индивидуальной человеческой жизни, в ограниченное и даже краткое время? Здесь недостаточно сослаться на то, что Искупитель был не только Человек, но и Бог, и, следовательно, на чашу весов правосудия неизмеримой тяжестью падает не только Его человечество со своими страданиями, но и Его Божество. Скорее наоборот, Божество во Христе столь умалывается, что предоставляет Его человечеству на себя принять и в состоянии богооставленности изжить всю силу и тьму, и муку от мирового греха: «Агнец Божий, *вземляй* грех мира». Как же можно уразумевать это «взятие»? Очевидно, его нельзя понимать как эмпирическое переживание всего нашего эона, от падения Адама до Страшного Суда. Очевидно, речь идет о переживании не экстенсивном или эмпирическом, но о некоей интенсивной величине, которая является и может быть реальным его *эквивалентом*. В это изживание и в этом страдании включается и сосредоточивается сила всякого греха и всех грехов в целом, в их интеграле. Очевидно, речь идет здесь об *особом* образе вещего вѣдения и вещего изживания всечеловеческой греховности со стороны Нового Адама; в нем всякий может найти самого себя и свой грех, и искупительную для него силу, если он своей свободой через свое естество Ветхого Адама захочет включиться в нее, «уверовать и спастись». Творец один знает и мерит все глубины и все возможности греха, который может в своей тварной свободе совершить творение, и — принимает их на Себя. И Богочеловек в вещем вѣдении и сопереживании сделал *Своим* грех целокупного Адама, его перестрадав. Возможно ли это? Мыслимо ли это? Это возможно лишь для Того, Кто, сам не причастный к греху, был укрепляем не просто благодатной помощью, но единением — нераздельным и неслиянным — с самим Божеским естеством и имел ипостась Божественный Логос. Это укрепление не было и внешним насилием над человеческой природой (*Deus ex machina*),

ибо принятие греха совершилось в недрах человеческого Его естества с полным сохранением тварной свободы, подклоняющей себя воле Божией. Только сила этого человечества была безмерно увеличена через его обожение, которое совершилось еще и ранее окончательного *прославления* Христова. Лишь обоженному человечеству Богочеловека было под силу вместить реальное изживание всего человеческого греха, и на это было полное согласие в Нем Божеского естества и Божеской воли. Таким образом, принятие всечеловеческого греха было доступно лишь *Богочеловеку* (и совершенно недоступно никакому человеку, какова бы ни была степень его святости). Однако это было совершено силами Его *человеческого* естества, во всем согласного с Божественным: Новый Адам во Христе, в предвечном Логосе имеющий Свою ипостась, принял и изжил борение Гефсиманской ночи, и, согласное с этим приятием, Божество Его молчало, но страдало, изнемогая, Человечество.

Принятие на Себя всего человеческого греха осуществилось не в эмпирическом многообразии, но в интенсивности и в полноте было ему эквивалентным. Эта эквивалентность не умалывает конкретности и силы переживания. Оно в себе имело в своем роде единственную, Богочеловеческую, интенсивность времени, благодаря которой в краткие часы могли быть пережиты и изжиты все века во грехах своих. В силу этой конкретной эквивалентности нет никакого личного или исторического греха, который бы не был включен в нее и выстрадан Богочеловеком как Свой собственный. В этой способности сосредоточенного, интенсивного изживания обнаруживается глубина первозданной, неослабленной грехом человеческой природы Богочеловека. Ее надо понять как предельно высокую, хотя и еще естественно-человеческую способность, которая безмерно обостряется и усиливается вдохновением живущего в ней Божества. Мы не можем пытаться — мыслью или в воображении — далее постигнуть эту Гефсиманскую скорбь «даже до смерти», эту горечь отравленной чаши греха, которую испил Сын Человеческий. Но каждый, кто приближается к Нему с верою, любовью и покаянием, в этой скорби узнает и обретает и свой собственный грех, изжитый в страданиях Богочеловека.

Здесь встает перед нами новый, еще более головокружительный вопрос: этому интенсивному, так сказать, *качественному* принятию коли-

чества, — усвоению всех грехов настоящего и будущего, соответствует ли раздельное, частное переживание грехов эмпирических, которые уже были совершены в прошлом или еще имеют совершиться в будущем? Этот же вопрос можно выразить еще и так: *продолжается* ли искупление во времени, единожды совершившись сверхвременно и всевременно на кресте? Нельзя от этого вопроса просто отмахнуться, потому что основание для положительного ответа дано в евангельском образе Страшного Суда, где Христос Свое самоотожествление со всем человечеством Сам доводит до предела. Но в таком случае как же понимать это эмпирическое и как бы новое отяготение на Христе наших грехов? Нового *онтологически* здесь ничего нет, потому что те же грехи, принятые и искупленные сверхвременно, в целом, эквивалентно, эмпирически совершаются во времени, в котором, таким образом, раскрывается содержание сверхвременно: единство во множестве, и наоборот. Мы это может догматически уразуметь, прежде всего, по аналогии церковного года, в котором «воспоминаются», т. е. реально происходят разные события жизни Христовой, единожды совершившиеся во времени и в нем как будто потонувшие, однако имеющие на самом деле сверхвременное значение.¹ Подобным же образом искупительная жертва, единожды для вечности совершившаяся, совершается, так сказать, эмпирически в повторяющихся литургиях. Поэтому и человек, совершающий грех, реально терзает и снова раздирает кровавые раны Христовы, прободенные единожды на Голгофе, и от Него приемлет прощение грехов, если за ним к нему обращается (в крещении и покаянии). Это же распространяется и на до-христианское прошлое, только уже не эмпирически, в силу необратимости времени, но в силу единства и связи всечеловеческой жизни, вследствие чего прошлое живет в настоящем и будущем. Однако дальше этих общих очертаний здесь не может различить человеческий глаз в таинственной тьме Гефсиманской ночи.

Грех мира, принятый Богочеловеком как Свой собственный, был выстрадан Им в Гефсиманскую ночь, прежде всего, как нечто *чуждое*, страшное и отвратительное, что уже самым своим приближением невыразимым мучением терзало святую душу Единого Безгрешного. Для любви Бога к

человеку недостаточно было лишь воплотиться, приняв человеческое естество, но это естество дало возможность с ним и через него принять на Себя человеческий грех, а через него все зло мира: искунитель, который однажды уже приближался к Нему через Его человеческое естество в пустыне, но оказался посрамлен, оставил Его лишь «до времени». Теперь он приближается ко Христу уже во всеоружии, благодаря вольно принятому Им греху, как имеющий власть над Ним, хотя и здесь он снова ошибся и был еще раз посрамлен. «Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14, 10): ничего для обвинения или для победы над Богочеловеком, однако не для мучения Его через послушные свои орудия, которых он еще не имел тогда, в пустыне. Уже самое принятие греха Безгрешным было для Него страданием, само это отождествление Своего Человечества с Ветхим Адамом стоило жесточайших мук для страдающей, самоотвергающейся любви. Однако, кроме *принятия* греха, был еще и сам этот грех, на котором тяготеет гнев Божий и который, следовательно, несет с собой, как неизбежное последствие, наказание. И этот гнев отяготел на Богочеловеке вместе с принятым грехом: Ис. 53, 4–8. 10.¹ Христос претерпел наказание за наш грех. Это наказание, также как и самое принятие греха, было *эквивалентным* тому, какое было бы свойственно человечеству, т. е. *муке ада*. Иные (преимущественно из реформатов) заходят так далеко, что утверждают, будто Христос претерпел подлинные адские муки *вместо* человека. Такое утверждение, конечно, неправильно. Адские муки включают в себя не только изживание греха через наказание за него в качестве неизбежного последствия, но и состояние растленной грехом души самого грешника, с ее греховными пристрастиями, не находящими для себя удовлетворения, и с ее бессилием к добру, которое само по себе уже является источником страданий. Это есть палящая любовь Божия и безответная, жгучая, но бессильная любовь к Богу, огонь, в котором горит грешник и

¹ Это рассуждение было уже применено в «Св. Граале».

¹ «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом... Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим был за беззакония наши... Он истязуем был, но страдал добровольно... за преступления народа Моего претерпел казнь... Господу было угодно поразить Его, и Он предал Его на мучение».

сгорают его грех, до тех пор пока он весь не переплавится в очистительном огне. Этот огонь не безмерен, но имеет свою меру, как имело свою человеческую меру и безмерное страдание Сына Божия. Богочеловек, хотя и выстрадывал грехи мира, но Сам не страдал этим страданием *грешников*, будучи Единым Безгрешным, и в этом смысле нельзя говорить в применении к Нему об адских мучениях. Правда, Он имел лично, в отличие от грешников, кроме страданий *от* греха, еще страдание *от принятия* греха, но это есть нечто совсем иное, даже противоположное мучениям самих грешников. Христос страдал здесь от приближения Ему не свойственного греха, грешники же способны страдать и от свободного усвоения греха и извращенности от него, как и от утраты возможности грешить за пределами земной жизни.

Принятие греха было бы докетическим, если бы оно не сопровождалось всеми его последствиями, т. е. отяготением гнева и отвержением Божиим. Бог милует грешника, но ненавидит грех; Он прощает первого, но непримирим к последнему. Правда Божия столь же безусловна, как беспредельна любовь Божия. Грех может и должен быть изжит, обессилен и уничтожен, ибо, как недолжное порождение тварной свободы, он не имеет себе силы бытия, ибо греха, как и смерти, Бог не сотворил. Но при этом изживании грех испепеляется гневом Божиим, который означает страдание или наказание для субъекта греха, его носителя. Божественная правда не знает различия в отношении к греху в зависимости от того, на ком он тяготеет, ибо Бог не имеет лицепрятия. Если грех должен быть выстрадан, то он выстрадывается и Богочеловеком, принявшим грех. В этом смысле, действительно, можно сказать, что Богочеловек выстрадывает *эквивалент* наказания за всечеловеческий грех, т. е. мук ада, хотя и иначе, чем ад. Здесь не может быть речи о соизмеримости во времени, ибо и вообще «вечные» муки не меряются временем, вечность есть качество, а не количество. Но и краткие часы мучений Спасителя вместили в себя всю «вечность» мук в их силе. И она была такова, что способна была упразднить и обессилить грех мира. Это и есть искупление и примирение с Богом. Грех, изжитый и искупленный, уже не является преградой между Богом и грешником, как не существующий. Правда Божия получила возможность *простить грешника* благодатным даром, *gratia gratis data* (благодать дается

даром. — *Ред.*), и гнев Божий не тяготеет на нем, если только он сам захочет *принять* этот дар, ибо искупление дано для всех, но усвоение его оставляется на долю человеческой свободы и произволения.

Выражалось еще недоумение относительно самой возможности искупления (Социн): как может грех одного прощаться на основании страданий, понесенных другим? Где правда и справедливость при такой субституции? Однако уже самая постановка вопроса грешит индивидуализмом и юридизмом, ибо она знает лишь отдельные обособленные личности, к которым и применяется начало формальной справедливости. Однако такое различие между «моим» и «твоим» преодолевается любовью, которая знает не только различие, но и *тождество я и ты*. То, что является абсурдом для отвлеченной справедливости, становится естественным для любви. И прежде всего, Христос вовсе не является «*другим*» для всякого человека, ибо в Своем естестве *природно*, а в Своей любви *сострада-тельно* Новый Адам включает всякого человеческого индивида, есть всечеловек. И грех, который Он возьмет силой любви, уже не есть чужой для Него грех, но Его собственный, хотя Им и не содеянный, а только принятый, — такова сила *отождествления*, явленная в искуплении. Своеличный в Своем ипостасном бытии, Богочеловек соединен с нами в Своей Человечности. Поэтому Он и может в Своей спасающей Любви без нарушения Божественной справедливости предстательствовать за грех всего мира, ибо Он соделал Его Своим собственным. Здесь мы имеем *не юридическое, но онтологическое* отношение, которое основано на реальном единстве человеческого естества при реальной его множественности в многоединстве ипостасных центров. Христос принял *всю* человеческую природу, потому Он может принять в ней и через нее и весь человеческий грех *всех* индивидов, хотя лично Он его и не совершал. Поэтому в Его святой человечности, как и во всечеловеческой личности Нового Адама, каждый адамит может найти и осуществить свою оправданность и примиренность с Богом. Силой Своей любви Спаситель отождествляется с каждым грешником, к Нему приходящим, так что может быть сказано о нем: «Живет не ктому аз, но живет во мне Христос».

Христос-Первосвященник отпускает грехи грешникам, с верою, любовью и покаянием к Нему притекающим, силой Своей искупительной жерт-

вы. Всеобщее прощение грехов приобретено для всех искуплением, и нужно только принять его верою (*Ин.* 3, 16–18). Объективное совершение спасения должно реализоваться для каждого через его субъективное принятие (или непринятие) на основе личного, *свободного* самоопределения (*Мк.* 16, 16). Но субъективное непринятие искупления не уничтожает его объективной силы. Через искупление от греха Христом обретается для каждого человека его вечный, нерушимый лик в Боге, даже если этот лик остается не явленным в собственной человеческой личине, — «подобии». Этот лик человека, сущий в Новом Адаме, сообщается ему в таинстве крещения, как новое рождение, и он же получает новое раскрытие через другие таинства Церкви. Связь этого объективного начала человеческой жизни с ее субъективностью совершается свободой. Благодать есть дар и дается даром, но она не насилует (как *insuperabilis et indeclinabilis* (непреодолимая и неуклонная. — *Ред.*)), не превращает человека в вещь, в *объект* творения, но убеждает, покоряет, перерождает. Спасение для *всякого* человека *есть*, оно приобретено Христом в Его первосвященническом служении, а путь личного усвоения спасения может быть сложным, ломаным и противоречивым. Но любовь Божия предельно превосходит тварный грех, и в полноту времени «будет Бог всяческая во всех».

Итак, искупление со стороны Божественной есть жертва Любви Самою Собой ради спасения мира: лик любви закрывается в Ней ликом справедливости, в силу которой грех должен быть выстрадан до конца для примирения с Богом его носителя, даже если этот его Носитель есть Единый Безгрешный, Сын Божий. Правда Божия, неумолимая и нелицеприятная, ни перед чем не может остановиться, даже если суд ее упадет на самого Бога, в Богочеловеке приявшего на Себя грех вместе с человеческим естеством. Ибо, если прощен может быть только грешник, но не грех, то для того, чтобы найти возможность простить грешника, Бог на Себя Самого берет удовлетворение правды Божией за грех человеческий. Бог во Св. Троице как бы снова говорит в Божественном Совете о человеке: сотворив человека, в тварности своей удобопревертного и ныне падшего, воссоздадим его, на Себя приняв удовлетворение Правде. А эта Правда в том, что Виновник бытия человека Сам принимает на Себя последствия Своего акта творения, — *возможность* греха, которая стала *действительно-*

стью. Бог говорит творению: ты создано Моими руками, ты — Мое дело, без Моего произволения тебя не существовало бы, и Я беру на Себя твою вину, как твой Виновник. Я прощаю тебя, возвращаю тебе славу твою, ибо на Себя беру твой грех, его Своим страданием искупаю. О, глубина и богатство любви Божией! Бог сам принимает на Себя поднявшийся из до-тварного небытия грех мира, искупая его соответственным страданием Богочеловека. И с Сыном Божиим, по нераздельности Своей, страдает от этого греха вся Св. Троица: Отец — как Праведный Судия, судящий Своего Сына, а в Нем и Себя Самого, как Творца мира; Сын, как Судимый и Терпящий осуждение, и Дух Святой, как жертвоприносящая и страждущая Любовь Божия, жертва Любви ради любви, — любви Божией к миру. А все это и есть *Гефсиманская чаша*. Она принимается в Гефсиманскую ночь, но она продолжает испиваться и на Голгофе, когда тяготеющая на Сыне Правда Божия достигает предельной силы в Его богооставленности и одиночестве на Кресте пред лицом смерти: «Вскую Мя оставил еси!» Самая нераздельность Св. Троицы как будто прерывается, Сын остается *один*, и через эту потрясающую жертву Бога наступает «совершишася» спасения мира. Это есть *Божественная смерть*, ибо «прискорбна душа Моя даже до смерти», до смерти духовной, которая и есть богооставленность. Чаша испита до конца, и Сын предаёт Дух Свой Отцу: Божественная Троица снова смыкается в нераздельное единство.

Но искупление не могло ограничиться принятием греха или смерти духовной, но должно было включить в себя и смерть телесную, чтобы распространиться на *все* существо человека, духовно-телесное: «Послушлив был даже до *смерти*, — смерти же крестной». *Полноту* смерти вкусил Искупитель, не только смерть духовную, смерть греха, — и не только смерть телесную через распятие, но обоюдостороннюю смерть, и духовную, и телесную. И без этой полноты, без принятия духовно-телесной смерти, не могло наступить и спасительное «совершишася».

И прежде всего, это вытекает из полноты «послушания», т. е. *жертвы*. Когда и чем эта жертва могла завершиться, себя исчерпать? Могла ли она остановиться как бы на полдороге, или, начавшись, не закончиться? Мог ли Сын совершить послушание до конца, не отдав всего, что Он имел для отдачи, т. е. и самой жизни, после чего не оставалось бы уже ничего не

отданного, не принесенного в жертву? Полнота жертвы и конец ее есть только смерть, конец жизни и самого Отдающего ее. И *духовная* смерть, принятая Сыном за грех мира, должна ли была простираться в дурной бесконечности, как Гефсиманская ночь без рассвета, и чаша, подаваемая Ему Отцом, испиваться без конца, никогда не истощаясь? Или же могла она, оставшись недопитой, быть снова возвращенной Отцу? Но муку, как *эквивалентный* выкуп (λύτρον) за грехи мира, неуместно мыслить бесконечной и как бы абсолютной, — ибо все-таки ограничен и конечен, а не абсолютен грех твари, как и во всем относительно и конечно само тварное бытие. Однако нельзя ей быть конечной и ограниченной, ибо грех был совершен против Бога, существа абсолютного и бесконечного (Ансельм). Следовательно, эта мука является конечно-бесконечной, т. е. не имея внутреннего конца, будучи «вечной мукой» по своей онтологической природе, она исчерпывает себя в смерти, которая есть тем самым интеграл дурной бесконечности: конец муки наступает вследствие конца самого субъекта мучений в смерти его. Смерть, как перерыв жизни, была имманентно необходима, будучи заложена в самой природе *духовной смерти*, которая, будучи «вечной», тем самым уже не могла быть временно бесконечной (вопреки обычному представлению, по которому «вечные муки» понимаются именно как бесконечные во времени).¹

¹ «Вечные муки» в смысле временной, дурной бесконечности означали бы не что иное, как онтологическую смертную казнь с погружением в небытие. Но ничто живое, вызванное к бытию Божественным творческим актом, не может упраздниться в небытие, почему «вечные муки», как погружение в небытие, предполагают для самой своей возможности опорную точку в бытии, т. е. диалектически ограничены бытием, откуда и развивается дальнейшая диалектика смерти. Именно «вечные муки», онтологическое умирание субъекта, само погружается в смерть, в небытие, т. е. упраздняется: смерть умирает, и жизнь жительствоует. Но для преодоления духовной смерти, или вечных мук, эквивалент которых есть тоска Гефсиманского борения, сама эта смерть должна погрузиться в смерть небытия на кресте Голгофском, чтобы из этой смерти воскресла новая жизнь. Не к этой ли диалектике смерти относится смутный смысл пророчества: «И смерть, и ад повержены в озеро огненное. Это — смерть вторая» (Откр. 20, 14)?

Однако, помимо всех этих соображений, принятие *телесной* смерти необходимо для *полноты* искупления, без чего оно осталось бы недозрелым. Человек по самому существу своему есть духовно-душевно-телесное существо, и разрушительная смертоносная сила греха не могла ограничиться областью только духовно-душевной, но неизбежно распространилась и на душевно-телесную. Человек, ставший подвластен смерти духовной, или греху, сделался подвластен и смерти телесной, что и выразилось в суде Божиим над падшим Адамом: дезорганизация жизни всего мира (проклятие земли) и неизбежная смерть человека. Эта смерть не есть лишь внешний, насильственный факт, вторгающийся в жизнь, она есть заключительный акт смертной жизни, плод *смертности*, которая распространяется на все течение жизни. Человек умирает уже начиная с рождения, тело смерти несет в себе смертоносную болезнь, которая рано или поздно совершает свое дело, но и ранее конца являет свою силу в телесных страданиях и болезнях. Тело создано Богом не как орудие страданий, но для «славы», радости и полноты человека, и оно стало им лишь вследствие греха. Будучи предназначено для жизни со всем миром и радования о нем, оно сделалось возможностью всяких страданий и болезней, доколе болезнь болезней, смерть, в своем интеграле не полагает конец страданий и болезней через уничтожение самого субъекта, человека. Страдания от греха, душевные и телесные, не могут быть ни разделяемы, ни противопоставляемы в силу единства человеческого существа, душевно-телесного. Поэтому тот, кто причастен греху духовно, становится повинен ему и телесно, т. е. становится смертен. А поэтому и последствия принятия человеческого греха Спасителем не могли ограничиться только областью духовных переживаний (в допущении чего и состоит односторонность и постольку ошибочность воззрений митр. Антония), но должны были необходимо распространиться и на телесную жизнь. Грех должен был сделаться источником телесных страданий и смерти, ибо эта смертоносная сила свойственна ему. Спаситель вместе с грехом должен был принять телесные страдания и вкушать смерть, и притом иначе, нежели всякий человек, знающий только свои собственные страдания и вкушающий лишь свою собственную смерть. Для Нового Адама, искупителя *всего* человеческого рода, нужно было телесно пережить страдание всех человеческих страда-

ний и вкусить смерть всех смертей, принять Смерть, чтобы ее победить, смертью смерть поправ, — универсальную, интегральную смерть. Очевидно, и это должно мыслиться не в количественном, но в качественном, интенсивном, интегральном эквиваленте, так что в мучениях, испытанных Христом телесно и в телесной смерти Его, могут найти себя в своей глубине и силе все возможные страдания телесные и смерть всякого человеческого существа.¹ Эта глубина и сила страстей и смерти Христовой утверждается еще их добровольностью: «Я отдаю жизнь, чтобы опять принять ее. Никто не отнимет ее от Меня, но Я отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть опять принять ее» (Ин. 10, 17–18). Господь вольно приемлет не только смерть, но и *смертность*, и не только телесные муки, но и самую *мучимость*, Новый Адам склоняется до немощного бытия Ветхого Адама в Своей крестной страсти и смерти крестной.²

Как рожденный безгреховно, — от Духа Свята и Марии Девы, — Господь был свободен от первородного греха и от болезненности и смертности тела. По природе Он не испытывал болезней и телесных страданий, будучи неподвластен смерти. Своим Божественным духом Он также совершенно владел Своим телом, которое было потому послушно Его велениям. Правда, Он допускал природную *немошь* в жизни Своего тела, которая проистекала из общей поврежденности творения через первородный грех, ибо Он жил на земле, находящейся под проклятием за грех человека, и для Него не росли райские плоды древа жизни, которые заменяли бы земную пищу. Напротив, уже в поте лица человек добывал «хлеб свой», и потому

¹ Эта сила страданий и смерти Христа находит для себя некоторое выражение в произведениях искусства. Таковым является, например, «Распятие» Матиаса Грюневальда (г. Кольмар).

² Может возникнуть недоуменный вопрос: насколько телесные страдания связаны с личным грехом, а также и с общим — первородным, могут ли они быть приписаны Единому Безгрешному, хотя и в эквиваленте? Ответ дан в общем учении о принятии Господом для искупления всех грехов и всякого греха в их тяжести и, следовательно, в их последствиях. Поэтому установить разграничение того, что может быть принято и включено в телесное страдание и смерть Христову, а что выключено, как несоответственное, является неправильным.

всегда он имелся в ограниченном количестве, обуславливая возможность голода, жажды и всякой временной усталости тела. Поэтому и Он *разделил* с человеком эту трудность и необеспеченность его телесной жизни. Он мог испытывать голод и жажду, утомление и потребность в сне, хотя в отдельных случаях и преодолевал их велением Своего духа (как это совершенно явственно выступает в рассказе об искушении от дьявола хлебами, о встрече с самарянкой, в неоднократных упоминаниях о ночах, после многотрудного дня проведенных в молитве). Он обладал особой силою для того, чтобы проходить невредимо среди народа, когда Его хотели побить камнями, свергнуть со скалы и т. д. Нет никаких указаний в Евангелиях, чтобы Иисусу были ведомы человеческие болезни. Словом, вольно неся на Себе *немошь* природного мира и человеческого естества, Иисус не был подвластен болезням и угрозе смерти, оставаясь чуждым *смертности* в Своей человечности.

Эта смертность могла быть лишь *вольно* принята или допущена в человеческое естество Спасителя, в Котором сам приближающийся князь мира сего «не имел ничего» (Ин. 14, 30), а принятие смертности есть и условие принятия смерти. Вместе с духовным принятием греха мира, — Гефсимански, — Христос последствия его принял и телесно, Голгофски; вместе с духовным мучением греха Христос понес и его телесные последствия. Это принятие смертности и составляет незримое, хотя и существенное условие Его крестной страсти, мучений и смерти. «Прискорбна есть душа Моя даже до смерти», — слова эти сказаны не только о смерти духовной, но и о смертности тела: скорбь о грехах мира, на Нем отяготевшая, делала и Его тело доступным смерти. Сатана, который тщетно пытался умертвить Его сначала руками Ирода, а затем вдохновляемых им вождей Израильских, распалывшимся гневом на Иисуса, теперь находит для себя послушные орудия, которые уже могут осуществить это дело: «Каждый день бывал Я в храме, и вы не поднимали на Меня рук, но теперь ваше время и власть тьмы» (Лк. 22, 53). Христос, ранее «проходивший» среди жаждавших Его смерти врагов, теперь становится им доступен. Грех мира, принятый Христом, своей тяжестью лег не только на Его «душу», но и на Его телесное существо. «Он предал душу Свою на смерть» (Ис. 53, 12). Путь из Гефсимании *необходимо* ведет к Голгофе, и всякая попытка их разде-

лить или обособить (митр. Антоний) свидетельствует о недостаточном разумении связи между грехом и смертью и делает весь страшный реализм принятия греха иллюзорным и неподлинным. Поэтому и в речах Христовых об исходе в Иерусалим неизменно говорится о предстоящем страдании и смерти.

Однако эти страдания и смерть Христовы, будучи не природными, но вольно принятыми, могли явиться только *насильственными*: это не были болезни с естественной смертью, как их последствием, но мучения, истязания и убийство («поругание, биение и распятие», *Мф.* 20, 18), как заклание жертвенного агнца. Телесные страдания и смерть, принятые Спасителем за «послушание» Отцу, будучи противоестественным насилием над самым естеством, приобретают исключительное значение, как по силе и интенсивности телесных и духовных страданий самих по себе, — оставленности и вражды вместе с поруганиями и издевательствами, биениями, заушениями и страшными муками, — так и вследствие природных свойств Страдальца. Страдало и раздиралось непорочное и не ведающее болезней тело, смерть вкушалась по природе Бессмертным, изливалась кровь и вода вместе с жизнью из Святейшего Источника Жизни. И несение греха мира духовно соединялось с телесным его несением в крестной муке и смерти.

Слепым чадам мира сего невместимо приятие смерти Сыном Божиим — Сыном Человеческим, Богом и Человеком, духовно истощавающимся во Св. Троице и телесно истощавающимся в крестной смерти. Но эта смерть есть *увенчание* всего искупительного подвига, его конец и начало новой жизни. Чаша Гефсиманская есть и чаша смертная, в погребательное крещение к новой жизни: «Мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (*Рим.* 6, 3 и далее: 4–10). Поэтому в Слове Божиим обычно и говорится о смерти Христовой и, в частности, о крови Его, как о некоей субстанции искупительной жертвы, самом «выкупе» или «цене» нашего спасения. И Сам Христос на Тайной Вечери говорит о преломлении Своего тела и излиянии крови Нового Завета «во оставление грехов». Это и есть Голгофская жертва, в которой сосредоточивается вся полнота Божественного истощания, спасительный кенозис Сына Божия. Тем самым устраняется то ограниченное ее понимание, по которому здесь имеют силу собственно лишь телесные мучения и крестная смерть, — или вооб-

ще принятие смерти за идею. В таком понимании крестная смерть Христа приравняется, или, по крайней мере, уподобляется героической смерти, принимаемой разными человеческими деятелями за свою идею и мужественно встречаемой ими. Смерть и страсти Христовы *неподобны* никакой человеческой смерти, ибо это есть смерть вольная, противоестественная, принятая вместе со смертью духовной за грех мира. Она не есть внешнее только событие или злая случайность, которой могло бы и не быть, или просто неудача отдельного человека, — нет, это есть самое существо, содержание, сила жертвенной жизни Богочеловека, жертвоприношение Любви. И только тот, кто не знает Бога в Голгофском Праведнике, способен слепо уподоблять событие, от которого потряслась земля и помрачилось солнце, и содрогнулась вся вселенная, — смерти отдельного человека за свою идею. И об этой единственности Голгофской смерти свидетельствует и весь образ Страдальца, «яко овца на заколение» ведомого, смиренного и непреклонного, молящегося о врагах и кротостью отвечающего на надругательства. Образом Своих страданий и смерти Он завершает Свою проповедь, «пророческое служение», которое по существу тождественно и нераздельно с первосвященническим. Образ на кресте распинаемого и умирающего за людей Бога, Его страданий и смерти, есть ответ Бога Любви на все страдания Им созданного мира, — на вопрошающие стенания Иова, как и на всякое вопрошание. Бог в сотворение мира вложил не всемогущество только, но крестную смерть Сына, и такой ценой Он Сам оплатил тварную свободу, — грехи, искажения и разрушения, внесенные ею в мироздание, и свободой же Сын восстановил человека через Свое послушание даже до смерти. Смерть Бога — цена свободы человека, образа Божия в творении. Тако возлюби Бог мир...

Здесь уместно еще раз коснуться вопроса, выше уже затронутого.

Воплощается, страдает, распинается и умирает Сын, однако почему же говорится о любви к миру именно пославшего Его Отца, «давшего» Своего Сына? Выражается ли участие Отца в искуплении этим посланием Сына, лишь как актом повеления? Или же послание Сына и для Отца есть акт жертвенной любви, духовное со-распятие? Но ведь так это есть даже в человеческом отцовстве, которое существует по образу небесного: Авраам в своей жертвенной готовности принести в жертву Исаака уже есть

ветхозаветный образ Отца. И как же мы должны мыслить о Первообразе, об Отце, из любви к миру посылающем Своего возлюбленного Сына? Не должны ли мы просто и прямо признать духовное, — т. е. без воплощения, — соучастие Отца в Гефсиманской жертве и в этом, — хотя и *только* в этом, — смысле духовное Его со-распятие? Конечно, страдание бесстрастного Бога-Отца иное, но не меньшее, чем страдание воплотившегося Сына, по-своему ему также *эквивалентно*, хотя и выше человеческой меры мерить эту эквивалентность. Но можем ли мы помыслить обратное, допустив, что Отец послал Сына на страдание, Сам оставаясь безучастным, Ему не сострадавая? И то же самое, хотя и по иному, можно сказать и о Духе Св., ипостасной Любви Отчей и Сыновней, силою которой и совершилось самое воплощение. Эта Любовь Отчая всегда почивала на Сыне, с Ним разделяя Его страдания (подобно Матери-Духоносице, стоящей у креста), доколе не наступила Его богооставленность, и Он обнажился и Духа Св. «Боже Мой, вскую Меня оставил» может одинаково относиться и к Отцу, и к Духу Святому, или, вернее, к Обоим, ибо любовь Отчая почивала на Сыне в Духе Св. Оставление Сына Отчего ради спасения мира есть образ духовного со-распятия Любви-Духа Св. с Сыном, со-страдание и третьей Ипостаси, которое, будучи отличным от страдания Сына, как и Отца, не может быть ему неэквивалентным по силе. Вообще нельзя думать, что во Св. Троице *один* только Сын страдает за грехи мира при безучастности или внешнем только, не сострадающем участии других Ипостасей. Это противоречило бы основному троичному догмату о Боге как триипостасной Любви, Троице Единосущной и нераздельной, в тройстве Ипостасей имеющей единую жизнь. Выделение одной, только второй, Ипостаси из единой жизни Св. Троицы и междуипостасной любви, противоречило бы этому единству, оно *рассекало* бы Св. Троицу в Ее нераздельности. Правда, разные Ипостаси, соответственно Своим личным свойствам, по-разному осуществляют Свою жизнь во Св. Троице, — и в вечности, и в отношении к миру, творческом и промыслительном. И творение, и промысление миром совершается всей Св. Троицей, однако при различном действии отдельных Ипостасей. Но подобным же образом и спасение мира, его искупление, должно быть понято как совокупный акт всей Св. Троицы, причем, однако, само действительное искупление принад-

лежит воплощающемуся Сыну, свершение же, — как начало и конец его, принадлежит Отцу и Св. Духу. Вся Св. Троица духовно со-распинается с Сыном, и крест Христов, живоносное древо, таинственно содержит в себе «Троицы Святыя образ», как Божественной Триипостасной любви. Страдание за мир есть в этом смысле не только кенозис Сына, но и хотя в ином, особенном, смысле, — кенозис и других Ипостасей всей Св. Троицы.

Однако, можно ли говорить о со-страдании или со-распятии Бога с Богочеловеком для спасения мира? Не значит ли это антропоморфизировать Бога и покой вечности нарушать вторжением времени и его свершений? На этот вопрос уже дан ответ в общем учении о Боге и мире. Антиномически соединяется вечное и неизменное, абсолютное и в себе замкнутое, себе довлеющее бытие Божие, как Абсолютного, — с соотносительным бытием Бога для мира и с миром, которое делает жизнь Бога связанной с миром, как в творении и промыслении, так и в искуплении. И это откровение Абсолютного, как Творца и Бога, включает и путь к Голгофе, страдание Бога за мир и с миром. И его нельзя выделить или изолировать, сосредоточить на одном только Сыне, оставив для других Ипостасей невозмутимый покой абсолютности. Нет, распятие Сына совершается на земле, но оно сопереживается и в небесах, вся Св. Троица со-распинается с Сыном, — тако возлюби Бог мир. Догмат искупления должен быть *понят троично*, как и все в христианстве.¹ Христос говорит о Себе во всей силе этих слов:

¹ Заслуживает внимания, что Божественная Евхаристия, которая есть продолжающееся во времени первосвященническое служение Христа и принесение искупительной жертвы, представляет собой по смыслу своих молитв и священнодействий также действие всей Св. Троицы. Большинство священнических молитв (за определенным лишь исключением: «никтоже достоин» — молитвы во время Херувимской, — перед причащением «вонми Господи Иисусе Христе» и перед потреблением Св. Даров: «исполнение закона»), и притом в важнейшей, совершительной части литургии, обращены к Богу-Отцу или всей Св. Троице: в частности, молитвы: «достойно и праведно», «с сими и мы блаженными силами» и, что самое главное, молитвы эпиклезиса, как и самое благословение Св. Даров. Последнее всецело есть обращение к Отцу (начиная уже с тропаря третьего часа): «и сотвори убо хлеб сей честное тело Христа Твоего, а еже в чаше сей честную кровь

«Видевший Меня, видел Отца», и о Св. Духе: «*Иного* Утешителя пошлю вам от Отца». Это есть самоотожествление Себя и Своего дела с делом Отца и Св. Духа. Здесь не нужно бояться «теопасхитства», осужденного Церковью в его антитринитарном аспекте. Именно, осуждена была мысль, что на кресте распинался не Сын, а Отец в Его *слитности* с Сыном, «Сыно-Отец». Такое теопасхитство представляет собой неразличение или отождествление Ипостасей (модализм) и тем самым отрицание Св. Троицы. Церковь исповедует, что страдал плотью, был распят на кресте и вкусил смерть только Сын, Богочеловек Иисус, силою принятия Им человеческого естества, и в *этом* смысле ни Отчая Ипостась, ни ипостась Духа с Ним не страдают. Однако безучастие этих Ипостасей в деле искупления прямо противоречит церковному догмату о Боговоплощении, и отрицание этого безучастия отнюдь не является теопасхитством в дурном, осужденном и запрещенном Церковью смысле. И когда мы говорим о духовном «со-распятии» с Сыном Отца и Духа Св., то выражаем лишь церковное учение об участии Их в деле искупления. Бог в вечности Своей, как «имманентная Троица», превыше мира, но та же Св. Троица как Творец, «икономически», находится во взаимоотношении с миром. В искуплении мы имеем *сложный* образ такого взаимоотношения, при котором ипостась Сына сама непосредственно соединяется с миром и страдает в нем, другие же Ипостаси, оставаясь чужды этой непосредственной связи, Сыну *духовно* состраждут, в силу единства любви.

В) Смерть Христова и сошествие во ад

Смерть Христова была истинной столь же, сколько и Его человечество: *Евр. 2, 14–15* («как дети причастны плоти и крови, так и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить имеющего силу смерти, т. е. диавола»). Эта человеческая смерть не могла, конечно, коснуться Божеского есте-

Христа Твоего, — предложив Духом Твоим Святым», как и все дальнейшие молитвы, до «Отче наш» включительно. Это значит, что литургическое таинство, как и Голгофская жертва, совершается всей Св. Троицей. В этом имеется литургическое свидетельство троичного характера искупления.

ства самого Начальника жизни, ибо Бог не может умереть. Однако Он может «смирить Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной» (*Флп. 2, 8*). Смерть Богочеловека поэтому должна быть понята с Божественной стороны как *предельный акт кенозиса* Божества, принятый вместе с вочеловечением. Бог мог истощить Себя, как бы депотенциализироваться в Боговоплощении. Он мог смириться до усвоения Себе масштабов человеческой жизни в ее ограниченности, подвергаясь законам немощной жизни тела. Но кенозис в пределе своем, чтобы исчерпать все человеческое, должен вместить в себя и тот акт жизни, который состоит в смертном ее перерыве, конце, или, точнее, обмороке, «успении» (смерти, как положительного начала бытия, нет, ибо Бог ее не создал). Бог, умягчившийся до тварной человеческой жизни, опустошает Себя даже до смерти и через нее входит в субботний покой (*Евр. 4, 3–4, 9–11*).¹

Божественная смерть есть *вольная*, как акт «послушания» и кенозиса, как умирание в самоистощании или самоограничении. Она есть акт Богочеловеческой жизни, которая вмещает в себя и тварную смерть. Она *принадлежит* к вочеловечению, поскольку жизнь человеческая смертна. Но смерть Господа не может быть рассматриваема как конец Его земного служения или Его развоплощение и как бы расчеловечивание. Напротив, это есть самая глубинная точка Его вочеловечения. «Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братьям» (*Евр. 2, 16–17*). Христос, Который во всем, кроме греха, пребыл един с человечеством, соединился с ним и в смерти, чтобы победить ее: «смертию смерть поправ». Смерть Христова была поединком смерти с Жизнью, которая и победила ее, в Себя приняв ее жало. Но для этого Жизнь должна была испытать все бессилие тварной жизни, вкусив смерть. В этой смерти «*совершишася*» (*Ин. 19, 30*) все дела зем-

¹ «Днешний день тайно великий Моисей преобразоваше глаголя: “и благослови Бог день седьмый”. Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, в он же почи от всех дел Своих едиnorodный Сын Божий, смотрением еже на смерть плотию субботствовал» (Утренняя Великой Субботы, на «Хвалитех слава»). Ср. всю величественную антитетику Жизни и смерти в похвалах и каноне Великой Субботы.

ного первосвященнического служения, как в творении мира совершил (*Быт.* 2, 1) Бог в шесть дней Свое творение. И как почил Бог от творения, чтобы охранять сотворенный мир уже через Промышление, так почил и Сын Человеческий, подобно зерну пшеничному, в сердце земли, чтобы спасти мир победой над смертью.¹

Бог вольно подчинил Себя природной необходимости, не восхотев превышать всемогуществом Своим границ тварного естества. Поэтому и во-человечившись, не отстранил от Себя и человеческую смерть. Эта смерть не была для Него неодолимой и неотвратимой, как для всякого человека, — Он имел власть Сам отдать Свою жизнь вольным подвигом любви и послушания, и оттого она является *жертвенной, искупительной*, ибо Он Сам «предал душу Свою на смерть» (*Ис.* 53, 12). По Божеству смерть Богочеловека была *вольной* в силу решения не защищаться от нее Божественной силой, но попустить ее и претерпеть. По человечеству же Его она была смертью *насильственной*, и только такой и могла она быть. Как свободный от первородного греха, Иисус был свободен и от смерти по суду Божию, как и от того надлома жизни, который совершен был грехом и ведет к смерти с внутренней необходимостью. Иными словами, Его жизнь не была смертной в себе самой, а поэтому и не подлежала смерти естественной. Однако, живя единой жизнью со смертным человечеством, в смертном мире, Иисус не был защищен от смерти насильственной, если бы только Он Сам не захотел от нее Божественно защититься, — хотя бы «двенадцатью легионами Ангелов» (*Мф.* 26, 58), чего, однако, также не было, да и не могло быть. Но положительной силы бессмертия человечество Христово еще не имело, также как и Адамово до грехопадения. При таком положении смерть Иисуса становится неизбежной вследствие

¹ В этой части настоящей главы нам приходится снова касаться, в свете учения о первосвященническом служении Христовом, ряда вопросов, которые уже были затронуты в иной связи, в учении о Богочеловеческом самосознании Христа (в конце предыдущей главы), почему оказываются неизбежны повторения в частностях. Однако богословские проблемы и в связи с тем и угол зрения, под которым рассматриваются вопросы, там и здесь совершенно различны и достаточно оправдывают неизбежные совпадения и повторения в частностях.

вражды к Нему, вдохновляемой князем мира сего. Но эта насильственная и в этом смысле неестественная смерть, наступающая *вопреки* полноте жизни в Нем, тем самым становилась мучительнее всякой естественной смерти, Смертью всех смертей. В ней Христос вкусил не только Свою собственную смерть, но и самую *смертность*. Он умер со всем человечеством, в Его смерть включена всякая человеческая смерть, и она явилась эквивалентна всем смертям в человечестве. Смерть Христова была вселенской и всечеловеческой, как и страдания Его, душевные и телесные, в себе динамически соединяли всечеловеческое страдание. И в этом спасительная и воскресительная сила смерти Христовой, как победы над смертью, «смерть за всех» (*Евр.* 2, 9).

Смерть Христова в свершении своем была подобна смерти всякого человека. Последняя же состоит в разъятии сложного человеческого состава: дух вместе с душой, теряющей силу обладать телом, от него отделяется, и тело снова становится прахом и возвращается в «землю» (*Быт.* 3, 19; *Еккл.* 12, 7). Линия разделения в смерти проходит там, где душа человеческая соединяется с телом, а через него с миром, но не там, где душа соединяется с духом, исходящим от Бога. Дух не умирает, хотя и теряет возможность жить полнотой человеческой жизни в теле. Он оказывается в противоестественном для него состоянии бесплотных духов, для которых, наоборот, несвойственна жизнь в теле. Дух человеческий не лишается возможности продолжать свою жизнь, принимая откровения уже лишь из мира духовного, а не природного. Но при этом дух не отделяется от души, которая остается в нем как потенция тварной телесной жизни. Душа силу жизни заимствует от духа, но в нем же коренится и начало смерти, как последствие греха. Душа сама в себе, как животное начало, не имеет бессмертия, она получает его лишь силой своей связи с духом, которою и определяется человеческая индивидуальность: в разумном творении вообще не существует ни духа, свободного от связи с тварной душой (одинаково ни в ангельском, ни в человеческом мире, ибо лишь Бог есть чистый дух), ни разумной души, отделенной от духа, ибо таковая свойственна только животным. Душа, хотя и соединенная с духом, после смерти становится одной лишь потенцией самой себя, ибо отделена от природной жизни, ее собственной стихии. Она как бы замирает в том виде, какой она усвоила

себе в жизни, и остается в этом состоянии потенциальности до воскресения. Однако она связывает и определяет образом бытия своего и дух, отягчая его собою или же, напротив, освобождая его к его собственному духовному бытию. Таким образом, смерть таит в себе особый опыт жизни, хотя и в состоянии противоестественного развоплощения, которое является необходимым и существенным в жизни греховного человека, а вместе и спасительным. Смерть есть вхождение в мир духовный. Она есть не только наказание, но и благословение Божие для павшего человека. Ибо загробная жизнь души есть и посвящение, и катарсис, — таинственная ночь жизни, в которой созревает она для бессмертного дня. Но порог к ней есть собственно смерть как умирание, которое и вкусил Христос. Смерть Христова совершилась, когда Он «испустил дух» (Мф. 27, 50; Мк. 15, 37; Ин. 19, 30 — «предал дух»), «возгласив громким голосом: Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46; Пс. 30, 6). Здесь свидетельствуется именно о разлучении духа и тела, которое далее погребается в земле, как потерявшее жизнь и ставшее землей, «в землю отходящей».

Однако этим не исчерпывается свидетельство о смерти Христовой. Сам Он говорит ученикам на Тайной Вечери о смерти Своей как о преломлении тела и об излиянии крови, — и вообще смерть Его неоднократно в Слове Божиим описывается как излияние крови (нарочито в Посл. к Евр.). «В крови душа животных», — начало телесной жизни, и излияние крови есть смерть, как оставление душой тела. И это особенное значение излияния крови в смерти Христовой отмечено в повествовании ев. Иоанна 19, 34. В этой черте можно видеть указание на отделение духа с душой от тела в смерти Христовой. Второе указание такого же значения содержится в Деян. 2, 31: «Не оставлена душа Его во аде». Божеское естество и в смерти Христовой не разлучилось с человеческим, что и выражается в непрерывавшемся единении Божественного духа с человеческой душой. Господь после смерти Своей вступил в загробное существование, причем оно имело для себя таинственный срок «тридневия», как полноты смерти, которую вкусил Христос. Согласно свидетельству Слова Божия, душа Христова в состоянии смерти, пребывая, конечно, в нераздельном единении с Божественным Духом, сходила во ад (1 Петр. 3, 18–19 — «в темницу» — *dessendit ad inferna* (сошедшего во ад. — *Ред.*) в Апостольском

символе). «Ад» есть «место» загробного пребывания душ всего человечества до Христа, как ветхозаветного, так и языческого. Так называемая «проповедь во аде», которая составляет верование Церкви, есть явление Христа тем, кто в земной жизни не могли видеть и знать Христа.¹ Ограничивать это явление «нимбом» патриархов — *limbus patrum*, т. е. одними ветхозаветными святыми, как это делает католическое богословие, нет основания. Скорее, следует расширить силу этой проповеди на все времена для тех, кто в земной жизни не знал и не мог знать Христа, но встречается с Ним за гробом, ибо все события жизни Христовой, совершающиеся во времени, имеют всевременное, пребывающее значение. «Проповедь во аде» есть символическое обозначение того таинственного пребывания Христова за гранью нашего видимого мира (в мире «загробном»), которое составляет неведомую нам в этой жизни сторону спасительного дела Христова и Его служения человечеству. Опытню будучи для нас недоступным, оно сообщается нам откровением лишь в символически мифологических образах «сошествия во ад». В данном контексте оно должно быть понято как загробное состояние Христа во время Его смерти, которое представляет собой *продолжающееся Его первосвященническое* (а не царское, как это обычно понимается) *служение*. Его искупительная жертва раскрывается в силе своей при этом не только в жизни, но и в смерти Его, в загробном состоянии.² Сын Божий и здесь не перестает быть Сыном Человеческим, Богочеловеком, смерть не разделяет естеств. *Служение* Его еще продолжается и за гранью смерти, в загробном мире, в определенный период времени — тридневия (не в соответствии ли триднетию служения земного?). И в загробном состоянии Христос сохраняет нераздельное и неслиянное соединение двух природ в единой Божественной ипостаси, согласно свидетельству Церкви: «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же со разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и

¹ Согласно православному учению, св. Иоанн Креститель и за гробом является Предтечей Христа: «благовестил еси и сущим во аде Бога являшагося плотию, вземлющаго грех мира» (тропарь).

² «На землю сошел еси да спасеши Адама, но на земли не обрет его, даже до ада сошел еси ищай» (Похвалы на утрени в Великую Субботу).

Духом». В этом гимне не разделяется человечество и Божество Христова. Пребывание Христа во «аде», т. е. в загробном состоянии, таит в себе разные возможности для душ отшедших, — и ада, и рая, соответственно духовному состоянию восприимлющих, почему и разбойник, сходящий во ад (шеол) вместе со Христом, там пребывает как в «раю», разрешенный от своих грехов на кресте.

Чем же было пребывание Христа во гробе? Христос вкусил истинную смерть, и мертвое тело Его было погребено во гробе, как и всякого мертвеца. Однако об этом теле свидетельствуется и в Ветхом, и в Новом Заветах, что оно не знало истления, — в явное отличие от всякой человеческой смерти, которая сопровождается истлением. Умалает ли эта черта действительность смерти, не уподобляется ли она только смертному обмороку, летаргии, каталептическому состоянию? Смерть Христова была ли смертью? Да, была, и во всей полноте. Это следует из факта отделения души от тела и сошествия ее во ад. При обмороке и летаргии именно этого и не бывает. Несмотря на временное угасание сознания, душа со всей ее подсознательной глубиной остается по сию сторону бытия соединенной с телом, которое поэтому и не разлагается, хотя душа и находится в состоянии пассивности, как бы сна. Для действительности смерти Христовой нетление тела Его значения не имеет, хотя оно и свидетельствует об исключительных ее особенностях. Исключительность эта выражается, прежде всего, в том, что смерть Христова, при всей своей подлинности и полноте, не сопровождалась и не могла сопровождаться окончательным разрывом Божественного Духа с телом Христовым (уже помимо посредства души). Дух в человеке сообщается с телом не непосредственно, но через посредство души, которая обращена и к телу, и к духу, есть активное начало тела и вместилище духа. Она передает энергию духа телу, а дух овладевает телом через ее посредство, в меру того, насколько сама она послушна велениям духа. Дух навсегда через душу запечатлевает свою связь с телом, по крайней мере, с каким-то зерном его, изначальным атомом в природном мире (как бы мы его ближе ни определяли). Но эта связь может иметь различную силу, которая раскрывается лишь в воскресении, почему и самая смерть в отношении к разделению духа и тела имеет разную, так сказать, интенсивность и полноту. Личность с развитой духовной жизнью даже и

в смерти удерживает связь со своим индивидуальным телом, которое остается особым местом присутствия ее, невзирая на ее пребывание в загробном мире, т. е. в состоянии развоплощения. Это есть актуальная память духа о теле, как и наоборот. Если эта связь явлена и ощутительна — так или иначе, — тогда мы говорим о *св. мощах*¹ («мощами» вообще называется в Требнике всякое мертвое тело). Однако и св. мощам не свойственно физическое нетление, по крайней мере, как общее правило, и, во всяком случае, даже и нетленные мощи, — хотя медленно и частично, но предаются тлению во исполнение закона человеческого естества. Тело же Спасителя, совершенно освященное и обожненное Божественным Духом, сохраняло непосредственную связь с ним, даже и после разделения с душой в смерти, и в этом смысле оно есть абсолютные Мощи, — и основание всех св. мощей есть Господь во гробе. В отличие от всех — относительно «нетленных» — св. мощей, мертвое тело Спасителя «не видело истления», пребыло воистину нетленным, смерть не властна была коснуться разрушением пречистого Тела. Однако это снова возвращает нас к вопросу: была ли смерть Христова подлинной, подобной всякой человеческой смерти, если она имеет в себе такое существенное от нее отличие в нетлении тела? Для этого отличия имеется свое особое основание, которым *не* упраздняется подлинность смерти. Смерть Христова не была для Него внутренней необходимостью, заложенной в смертной жизни, ибо Его собственная жизнь вовсе не была смертна, как не была смертна и жизнь Адама до грехопадения, хотя она и не была еще актуально бессмертна, также как и человеческое естество Спасителя до Воскресения. Смерть, выражающаяся в истлении и возвращении в землю (обратный путь творения человека), соответствует именно *смертности* человека, возникшей под влиянием смертносного начала греха. Но пути обратного возвращения человека в землю не могло до конца пройти тело Христово, несмотря на подлинность разлучения его с духом в смерти Его, ибо *природное* человечество Христово не было смертно, и смерть Его была *вольной* и в известном смысле *противоестественной*, — убийством через распятие. Поэтому она явилась и в действии своем ограниченной, не могла совершить своего

¹ См. мой очерк «О св. мощах» (рукописно).

дела до конца, и тело Христово и во гробе осталось нетленным и в единении с духом. Оно не стало землею, в землю возвращаемой, но пребыло нетленным Телом Христовым.¹ Таким образом, смерть Единого Безгрешного, будучи подлинной смертью, тем не менее, в своем роде является единственной, как единственна и Его святость. Здесь уже намечается обратное движение, начало победы над смертью. Тем не менее, тридневие пребывания Христа во гробе есть еще продолжающаяся жертва, которую Он, как Первосвященник, приносит за грех мира.

Г) Прославление Христово

1) *Воскресение Христа*. Воскресение Христово должно быть понято также в отношении к первосвященническому служению. Христос говорит перед страданиями о Своем прославлении: «ныне прославился Сын Человеческий», но Он же молит Отца в первосвященнической молитве о прославлении Его славою, которую Он имел до создания мира, т. е. *об окончании кенозиса*, как уже принесшего свои спасительные плоды. Между страданиями и прославлением здесь устанавливается связь как причины или условия с последствием: прославление Богочеловека Божественной славою становится возможно силою совершившегося Его уничтожения. Эта же связь неизбежно устанавливается и в *Флп. 2, 9–11*, где говорится сначала об уничтожении Господа в Его вочеловечении и послушании до смерти крестной и, как следствие этого, о прославлении: «*Посему* и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени», дабы «всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца». Следует также помнить, что эта слава *не берется* Сыном, но *дается Отцом*, прославление есть дело Отца над Сыном чрез Духа Святого. Агнец Божий, предназначенный к закланию прежде создания мира, явился в мир «в последние времена», и Бог «*воскресил Его из мертвых и дал Ему славу*» (1 *Петр. 1, 20–21*).

¹ По силе нетления Тела Христово, пребыло, по верованию Церкви, нетленным и тело Пресв. Богородицы в честном Ее Успении, до Ее воскресения, ибо тело Ее, бывшее Богомместилищем, освятилось Богоматеринством и разделило свойство тела Христово с его нетлением.

Это прославление включает в себя ряд свершений: Воскресение, Вознесение, одесную Отца сидение и, наконец, ниспослание Св. Духа. После этого Христос пребывает в небесах как Бог, вместе с Человечеством Своим (так говорит первомученик Стефан, который «будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (*Деян. 7, 55–56*)).

Слава Божия есть само Божество, Божественная жизнь в Софии, Премудрости Божией. Прославление Христа есть, во-первых, прекращение кенозиса и возвращение Логосу полноты Божественной жизни, или Славы, которой Он обнажился в Своем «сошествии с небес» и спасительном кенозисе. Но это не есть простое оставление или прекращение кенозиса, но его свершение, состоящее в обожении и Божественном прославлении человеческого естества Христово, «одесную Отца сидении», т. е. отождествлении в славе: «*Я совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить*. И ныне прославь Меня, Отче, у себя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде создания мира» (*Ин. 17, 4–5*), т. е. еще прежде ипостасного приятия кенозиса, который существенно связан именно с творением. Состоянию кенозиса соответствует, что Сын, имея природное Божество, силу Его или Славу, оставленную Им при сошествии с небес, ее снова получает не *Своей* собственной силою, хотя Он и «не почитал хищением быть равным Богу» (*Флп. 2, 6*), но *от Отца*, конечно, Духом Святым. И как уничтожение Сына было сообразно Его человечеству, так и степени прославления Его также сообразны мере прославления Его человечества. Сын не Сам Себя прославляет в человечестве силою Своего всемогущества, но принимает прославление от Отца. Путь Адама к славе Божией прервался его грехопадением, в котором «все согрешили и лишены славы Божией» (*Рим. 3, 23*). Но Новым Адамом он проходит новым послушанием, и через него Бог и призывает нас «в вечную славу Свою во Христе Иисусе» (1 *Петр. 5, 10*). В человечестве Иисуса совершенно преодолен грех. Он не только побежден в земной жизни Его, но и пригвожден ко кресту в смерти Его. В Нем устранена «стоявшая посреди преграда» (*Еф. 2, 14*) между Богом и человеком, и открылся путь к новой жизни во славе, которая отныне может быть не только дана, но и принята, как достой-

ный дар. Безгрешное человечество Христово, сохранившее в себе перво-зданную чистоту Божьего образа («естественную благодать»), освятилось соединением с Божеством Его, в свободном согласовании обеих волей, Божеской и человеческой, — в единстве ипостасной жизни обеих природ, нераздельных и неслиянных. Это согласие обеих волей во исполнение воли Отца в Богочеловеке, осуществленное до конца, до смерти крестной, имело своим естественным последствием прославление Богочеловека в обоих естествах, с совершенным обожением человечества Христова. Халкидонский догмат о двух природах, нераздельных и неслиянных, сохраняет свою силу и в прославлении Христовом. Последнее не означает поглощения или растворения Его человечества в Божестве, напротив, человеческая природа сохраняется даже и в сидении одесную Отца, но она обожается при этом в столь предельной степени, что способна войти безраздельно в Божественную жизнь Богочеловека, а в Нем и Св. Троицы. Сын Божий и в небесах есть Сын Человеческий. Прославление это, также как кенозис и искупление, есть дело всей Св. Троицы, которого начало полагается волей Отца, прославляющего Сына-Богочеловека Духом Святым. Почивание Духа на Сыне, как любовь Отчая, предвечно в Троице «имманентной» и совершительно в Троице «икономической», оно и есть собственно прославление, Божественная жизнь и слава. Все отдельные акты прославления Богочеловека совершаются не Им Самим над Собой, начиная от Воскресения, не самоипостасно, но суть *троичные акты*, действие единосущной и нераздельной Троицы. Прославление есть завершение и вместе следствие первосвященнического служения. Отцом принята, как угодная, жертва Сына, приносимая Им от лица человечества, и силой этой жертвы, как Первосвященник, с жертвенной кровью Он восходит во святая святых, во внутренняя небес. Поэтому прославление принадлежит именно первосвященническому служению, оно не открывает собой «царского служения» (как обычно принимается). Прославление есть действие Бога *над* Богочеловеком, а не *Его самопрославление*. Поэтому одной стороной оно еще относится к кенозису, принадлежит, действительно, к первосвященническому «*служению*», как бы ни казалось парадоксально такое соединение понятий: кенотическое прославление, слава в уничижении. На пути прославления, прежде всего, стоит воскресение, победа над смер-

тью. «Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было Его удержать» (*Деян.* 2, 24; 3, 15; 4, 10). Однако говорится, что и сам Христос воскрес из мертвых, как Он это неоднократно о Себе предсказывал. Здесь нет противоречия, напротив, можно и должно совместить воскресение и воскрешение. В первом смысле обозначается, прежде всего, самый *факт* воскресения, безотносительно к тому, *как* он совершается; при этом указывается, что воскресение есть дело самого Христа, которое Он совершает Своим подвигом. «Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (*Мф.* 16, 21; 17, 2 с параллелями). Богочеловеком в Его крестном пути, в «первосвященническом служении», совершено все, что можно и нужно со стороны человеческого естества, чтобы стать достойным и способным к воскресению, и «смерти стало (бы) невозможно удержать Его». Однако Сын Божий в состоянии уничижения Сам Себя не воскрешает, ибо Он кенотически совлекся Своей Божественной мощи. Его воскрешает Отец Духом Святым (ср.: *Рим.* 4, 24). Бог действием Своего всемогущества, т. е. новым творческим актом, в котором Сын соучаствует воле Отца послушанием, а Дух Св. — животворением, дает душе Христовой силу соединиться с телом, пробудить его от смертного сна, и в этом, собственно, состоит воскресение. Воскресение Христово необходимо понять поэтому и как воскрешение, именно введя в контекст Его кенотического, в данном случае первосвященнического служения, которое и на этом еще не заканчивается, хотя и вместило в себя новые возможности. Но Воскресение Христа не могло совершиться *только как воскрешение*. Именно тварное естество человека, — и даже не только в том виде, в каком оно стало в состоянии греха, но и в каком было создано Богом, — само по себе еще не было бы способно вместить силу воскрешения, которая просто разрушила бы естество, фактически являясь для него новым творением, упраздняющим прежнее и собой его заменяющим. До воскресения к бессмертной жизни человеческая природа должна быть еще возвышена, и не только в отрицательном смысле, через освобождение от греха, но и в положительном, через внутреннее ее обожение. На путь к этому внутреннему обожению, совершающемуся Божественным воздействием, через человеческую свободу, и был

поставлен первозданный Адам через испытание своей свободы в заповеди Божией, но оказался несостоятелен. Тогда искупление от греха и участие человеческой свободы в обожении осуществилось через соединение человеческой природы с Божеской в единстве ипостаси Христовой. «Смерти невозможно было Его удержать» не только потому, что она восхитила ей не принадлежащее естество безгрешного Праведника, но и потому, что Его человечество, в Нем освятившись во всей своей жизни и во всем существе, обожилось и приобрело *потенцию* актуального бессмертия. Оно то и дано было ему силой Божественного воскресения.

Воскресение Христово было творческим действием Отца через Духа Св. над Богочеловеком, но оно же явилось и собственным делом Сына и было в этом смысле *Богочеловеческим* актом. Отец прославляет,¹ и Сын принимает прославление. Адам до грехопадения имел потенциальное бессмертие *posse pop mori* (возможность не умереть. — *Ред.*) и потенциальную славу, которой лишился через грехопадение сам он и все в нем (*Рим.* 3, 23). Адам, хотя и получил при сотворении образ Божий и славу Божию от дара Духа Св., однако это было для него лишь предварительное состояние, которое он имел утвердить и раскрыть своей свободой. Он совершил обратное тому первородным грехом, вследствие чего сошел с славы и лишился бессмертия. Поэтому и все воскресения сынов Адамовых не были для них воскресением, как победой над смертью; также и Енох, и Илия, не вкусив смерти, не имеют и бессмертия.² Бессмертие, как и слава, не могло быть актом *над* человеком, не будучи в то же время и актом в самом человеке, своей свободой духовно овладевающим своим душевно-телесным существом. Христос в человечестве Своим совершил это овладение. Он до конца и в жизни, и в смерти Своей победил тварную немощь Своего человеческого естества и принес его в жертву послушания воле Отчей. Таким образом, Своим первосвященническим служением, жертвенностью

¹ «Христос воскрес из мертвых славою Отца» (*Рим.* 6, 4), а потому и «Христос принял вас в славу Божию» (15, 7).

² По одному из толкований, принятому Восточной церковью, они будут те «два свидетеля» (*Откр.* 11, 3, 7), которые явятся в последние времена и примут смерть от зверя.

Своей жизни, Христос приобрел, *заслужил* бессмертие. И однако оно все же должно было быть Ему *дано*. Бессмертие, даруемое человеку не в смертном, но в бессмертном, *духовном*, теле, может явиться лишь актом взаимодействия, синэргизма Бога и человека. Бог дает человеку бессмертную жизнь, когда человек становится способным и достойным ее принять, но таковым он является только в Богочеловеке. «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как во Адаме все умирают, так и во Христе все оживут» (*1 Кор.* 15, 20–22, ср.: *Рим.* 6, 4–9). Воскресение есть новое творение человека, в котором принимает участие уже сам человек, это есть второй и заключительный акт творения. Рассматриваемое со стороны Божеской, воскресение Христово есть *воскрешение*, в котором Отец дает Сыну через Духа Святого «живот имети в Себе» (*Ин.* 5, 26), ибо Сам Сын, как ипостась Богочеловеческая, в уничтожении сошел с собственной Божественной мощи воскресения и получает ее лишь по воле Отца. Рассматриваемое же с человеческой, точнее, с Богочеловеческой стороны, оно есть *воскресение*, ибо жертвенно-первосвященническим служением Своим Христос приобретает власть над Своим человеческим естеством, дает ему жизнь. Смерть, вместе с загробным состоянием сошествия во ад, входит в это служение и завершает эту жертвенность. Она есть последний акт Его земной жизни, последняя жертва и последняя победа над смертью: «смертию смерть поправ». Во Христе не остается никаких оснований для смерти, ее сила исчерпана, и Христос воскресает из мертвых.

Итак, воскресение, как таковое, не есть еще «документ истинного Бога» (Вл. Соловьев), Самого Себя воскрешающего силой Божественного всемогущества, но оно есть необходимое событие в жизни Богочеловека, его достойное и существенное завершение. Подобно тому как во Христе соединились — неслиянно и нераздельно — Божеское и человеческое естества, так и в воскресении мы имеем синэргизм, согласие обоих естеств, нераздельное и неслиянное, халкидонское их соединение, или, более обще, согласное участие Творца и творения, Бога и человека в едином акте воскресения-воскресения. Изменяя известную формулу блаж. Августина о том, что Бог мог сотворить человека, но спасти его помимо него не может, можно сказать, что Бог мог сотворить человека для неумирающей

жизни, но воскресить его, павшего, к жизни бессмертной Он без него не может, именно без внутренней его победы над смертью, как основания бессмертия.

Воскресение Христа есть именно *победа* над смертью, но не просто пробуждение от нее (Рим. 6, 9): не восстановление смертной жизни, но восстание к новой, бессмертной жизни в теле духовном и прославленном. Последнее тождественно этому земному телу, которого уже не оказалось во гробе, но и не тождественно, отлично от него. Соотношение между телом земным и воскресшим в евангельских рассказах о воскресении обозначается только с отрицательной стороны, а именно, здесь свидетельствуется — прямо или косвенно, — что гробница была пуста и тела не было.¹ Этим устанавливается известное *тождество в преемственности* земного и воскресшего тела Господа, но оно не может быть распространено на тождество состояния. Совсем напротив, как это можно заключить из общего учения ап. Павла о воскресении, «сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, и есть тело духовное. Так и написано: первый Адам стал душою живущею (Быт. 2, 7); а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15, 44–46). Воскресшее тело Христа было поэтому уже не земное, но надземное: тело, которое могло по своему произволу *являться* на земле, будучи, однако, не связано ее законами. Оно перестало поэтому быть *физическим* телом, хотя и не утратило земной природы, с которой сохраняло некую метаэмпирическую связь. Силою этой связи Господь и пребывал на земле 40 дней после Своего Воскресения, но тело Его было прославленное.

Воскресшее тело Христово вне «явлений» остается недоступно для учеников и запредельно человеческому восприятию. Господь Сам делал его

¹ Мф. 28, 6: «Его нет здесь: Он воскрес, как сказал. Пойдите, посмотрите место, где лежал Господь». Мк. 16, 6: «Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен». Ин. 20, 5–7: «И наклонившись (другой ученик) увидел лежащие пелены... вслед за ним приходит Симон Петр и входит в гроб, и видит пелены лежащие и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте».

для этого восприятия ощутимым, как бы возвращал его в этот чувственный мир, делая доступным чувствам: зрению и даже осязанию: «дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). Эти слова Господа свидетельствуют, что связь Его телесности с этим миром в 40 дней от Воскресения до Вознесения еще сохранялась, и это выражалось в возможности *явлений* во плоти, хотя и прославленной, что по Вознесении было уже исключено. Этим ставится вопрос о *пространственности* воскресшего тела. В явлениях своих оно неизбежно подчиняется оформлению земной пространственности, хотя и отличается уже некоторыми свойствами от земных тел (прохождение через запертые двери, появление и сокрытие из глаз учеников и в *этом* смысле известная нематериальность воскресшего тела). Возможность явлений Воскресшего и вообще Его пребывания в пределах этого мира до Вознесения заставляет принять, что и воскресшему телу Господа была свойственна известная пространственность, хотя она уже была *иной*, нежели земного, материального мира (как по-своему *иной* является и пространственность бесплотных духов, которые, тем не менее, не свободны от ограничений пространственности). Эта новая пространственность воскресшего тела, нам неведомая, однако способна была пресекаться в известных точках с нашей, тем давая место явлениям воскресшего Господа ученикам. Мы не должны мыслить тела Воскресшего, доколе оно еще принадлежало этому миру, совершенно внепространственным, потому что это означало бы его внемирность, которая наступает лишь с Вознесением. Христос оставался еще в мире, хотя уже и по-новому, так что «сошествие с небес» в мир и после Воскресения еще не прекратилось.

Также и прославление Христово даже и в Воскресении не было окончательным, как и земное служение Его не было исчерпанным и завершенным. И то, и другое еще продолжается и после Воскресения в той таинственной сороковнице дней, которую Господь пребывает на земле. Сороковица символически обозначает *полноту* подготовительного дела: 40 лет Израиля в пустыне перед вступлением в Землю Обетованную, 40 дней Моисея на горе Синае перед лицезрением славы Божией и принятием закона, 40 дней Христа в пустыне перед выступлением на общественное служение и 40 дней на земле после Воскресения, когда сам Христос еще не «восшел», но лишь восходил «ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу

Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). Для Него эти 40 дней означают какое-то таинственное и нам в этом веке, очевидно, неведомое *восхождение*, притом не только к Отцу Своему, но и Богу, т. е. акт Богочеловеческий. Это свидетельствует, что Его Богочеловеческий путь и после Воскресения еще не был пройден до конца, а соответственно тому не завершено и прославление. Последнее, следовательно, является актом не моментальным, но длительным, продолжающимся. Доколе же он остается незаконченным, не является законченным и земное служение Христа. Если Его сорокадневное пребывание на земле для Него Самого является восхождением к Отцу, то другой своей стороной оно же означает и новое установление Его связи с землей, с этим миром. Здесь имеется в виду, с одной стороны, завершение Его пророческого служения, поскольку Он открывал ученикам Своим «ум к уразумению Писаний» (Лк. 24, 45), «говоря о Царствии Божиим» (Деян. 1, 3). Вместе с тем, Он являл Себя ученикам в воскресшем теле Своем, самым делом свидетельствуя о сохранении связи его с миром, вплоть до чувственной осязательности через прикосновение и до вкушения пищи¹ (хотя прежняя физическая доступность Его тела через прикосновение, — как в случае с Марией Магдалиной, — стала уже невозможна). Это пребывание Воскресшего на земле для довершения Своего дела есть продолжающееся жертвенно-первосвященническое, а вместе и неразрывное с ним и пророческое служение. Христос еще *не приемлет* власти на небе и на земле, хотя она и включена в Его прославление, подоб-

¹ «Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги. Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, взяв, ел пред ними» (Лк. 24, 37–43). Этот текст непосредственно подтверждает реальную связь прославленного и духовного тела Христова с этим миром, которая, будучи метаэмпирической, по воле Христовой может получать осуществление, — в евхаристическом преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову (ср. мой «Евхаристический догмат» // «Путь»).

но тому как и самое прославление дано Ему вместе с Его крестной страстью («ныне прославился Сын Человеческий»). Дано, но еще не получено, не взято, не принято, ибо к этому принятию еще предлежал свой особый путь, хотя и не крестного уже служения. Воскресшему Христу еще снова приходилось претерпевать и маловерие, и косность сердца Своих учеников (Мф. 28, 17; Мк. 16, 13; Лк. 24, 11. 25), преодолевая ее словом и знамениями. Проповедь воскресшего Господа входит необходимой частью во все Его служение. Сюда же относится существенно и все Его *явления* ученикам, которые были возможны, лишь доколе Господь пребывал на земле, — до Вознесения. Он уже не жил на земле в каком-либо определенном месте, как во время Своей земной жизни, хотя не был еще и на небе. Вернее сказать, Он пребывал *над* землей, однако еще оставаясь в мире. Между миром и Им пролегла грань Его смерти и воскресения. *Состояние* Его духовного тела, хотя оно этому миру метафизически принадлежало, было, однако, таково, что это тело не могло быть вмещено миром и стать осязаемым для человека иначе, как по особому произволению Воскресшего. Лишь тогда оно получало способность аффицировать внешние чувства человека. Явления Христа не были только явлениями духа, каковыми были, например, все ангелофании, напротив, Он сам уверяет в противном учеников Своих (Лк. 24, 39). Это были *телесные* явления («явился более нежели пятистам братьев в одно время», 1 Кор. 15, 6). Тело Его сохраняло свои индивидуальные черты: прободенные руки, ноги и ребра. Пребывание воскресшего Христа в мире до Его Вознесения устанавливает мост между теперешним состоянием мира с *душевным* телом человека, с одной стороны, и между прославленным состоянием мира после всеобщего изменения и преобразования твари с духовным телом человека. Пребывание Христово было явлением духовного тела на земле, которая могла носить его, сама того не зная. Если бы Христос оставил этот мир тотчас после воскресения, то даже опустевшая гробница не могла бы установить того факта, что совершилось именно воскресение тела, а не простое удаление Христа из этого мира с упразднением и тела (хотя и необычным способом), как это бывает при всякой смерти. Или же возможно было думать, что исчезновение тела (не говоря уже об иудейском вымысле, что тело украдено) означает его «взятие на небо», как это верование по образу Илии и Еноха

сложилось относительно тела Моисея. Но в спасительном деле Христа было существенно это пребывание Воскресшего на земле и Его явления невоскресшему человечеству в непрославленном мире, потому что тем было самым делом показано онтологическое тождество этого мира и природное единство человека с Его воскресшей и прославленной телесностью, с Его духовным телом.

Д) Вознесение Христово

Это значение 40-дневного пребывания Христа на земле, как свидетельствующее о совершившемся *соединении* земли и неба, уничиженной и прославленной твари, косвенно раскрывается и в своеобразном, — можно сказать, антиномическом — повествовании Евангелий о *последнем* явлении Господа. Дело в том, что евангельское повествование о земном пребывании Христовом у разных евангелистов заканчивается различно, — до противоположности. Именно, тогда как у Марка и Луки (и в Евангелии, и в Деяниях Апостолов) оно оканчивается Вознесением Христа на небо с последним разлучением учеников, у Матфея мы имеем, вместо этого, явление Христа ученикам с обетованием: «се Аз с вами есмь во все дни до скончания века», а рассказ Иоанна, с последними таинственными словами Господа о пребывании Иоанна, «дондеже прииду», уносит в небесную высь и там умолкает. Он, во всяком случае, не содержит повествования о Вознесении (хотя о нем и говорится в прощальной беседе). Эту евангельскую антиномию, оба члена которой, однако, эквивалентны, нельзя объяснить одним только различием в литературном плане и других особенностях разных Евангелий. Она свидетельствует, что остается *тождество* между Христовым пребыванием в мире и Его же состоянием в Воскресении и Вознесении. Это тождество и выражается в одновременном утверждении как Его пребывания в мире, так и Его Вознесения на небо: Христос и там, и здесь, вне мира и в мире. Человечество не теряет Христа и в Его Вознесении, как и вознесшийся Христос не прекращает связи с ним: «не оставлю вас сиротами, приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня» (Ин. 14, 18–19). Это *единство* Христа, на земле пребывающего и одесную Отца сидящего, свидетельствуется с

полной очевидностью в таинстве Божественной Евхаристии, которая являет этот живой и непрестанно проходимый таинственный мост между землей и небом, связь между Христом вочеловечившимся, сошедшим с небес, и вознесшимся на небо.¹ Одно не устраняет и не снимает другого, но дивно и спасительно восполняет. Христос, сидящий одесную Отца на небе, пребывает плотью и на земле на бесчисленных алтарях.

Что же означает Вознесение Христово? Оно рассказано в Евангелиях кратко и символически: «Господь вознесся на небо и воссел одесную Бога» (Мк. 16, 19. Ср.: Лк. 24, 50: «стал отдаляться от них и возноситься на небо»; несколько подробнее в Деян. 1, 9–11, где вводится новая черта: «облако взяло Его из вида их», с последующим явлением ангелов). Прежде всего возникает предварительный вопрос, аналогичный тому, что мы ставили и о Воскресении: Сам ли Иисус вознес Себя на небо, как и говорится в приведенных текстах? Так это обычно понимается теми, кто видят здесь проявление «царского служения». Было ли здесь самовознесение, или же Он был *вознесен*, — Отцом, конечно, через Духа Святого? Об этом мы имеем прямой и недвусмысленный ответ в Слове Божиим, в речи ап. Петра после Пятидесятницы: Иисус «был *вознесен десницею Божией*» (Деян. 2, 23), т. е. Отцом через Духа Святого. Следовательно, здесь мы имеем точно такое же соотношение, как и в Воскресении: Христос вознесся, но Он же вознесен. И вознесение Его относится к *прославлению* Его от Отца, причем «взятие облаком» выражает осенение славой, по символике как Ветхого Завета, так и Нового (например, в Преображении). Посему и поет Церковь: «Вознесися еси *во славе*, Христе Боже наш» (тропарь). Вознесе-

¹ Эта мысль во всей обнаженной антиномичности выражена Церковью в кондаке Вознесения: «Еже о нас исполнив смотрение, и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопия любящим тя: аз есмь с вами и никтоже на вы». — Неразлучение с миром, о котором здесь говорится, доказывается и самым делом, — именно явлением Христа по Вознесении Его ап. Павлу, который — и это есть в данном случае самое важное — говорит о нем в ряду других явлений Христа по Вознесении: 1 Кор. 15, 4–8 («потом явился Иакову и всем апостолам, а после всех явился и мне, как некоему извергу»).

ние, как возвращение на небо Сына, было делом Отца, пославшего Его в мир, а постольку и оно принадлежит еще к продолжающемуся, хотя уже себя и исчерпывающему *кенозису*: оно совершено *над* Богочеловеком, Его человеческое естество получило силу вознесения от Бога, неким актом продолжающегося прославления. «Отец Славы... как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которую Он *воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах*» (Еф. 1, 17. 19–20). Не собственной Божеской природой Логоса, не всемогущей силой Его Божества, которое пребывает еще хотя и в завершающемся уже кенотическом самоумалении, — совершено Вознесение, но «десницею Отца».¹ Вознесению подлечит не Божество Христа, для которого оно и не существует, ибо природно Он предвечно пребывает на небесах в единстве Св. Троицы, но именно человечество Его, находящееся в предельном единении с Божеством в Богочеловеке. Человечество, как тварь, само не способно «вознестись» в небо, т. е. в Божество, но может быть только вознесенным. Оно есть жертва, которую Христос приносит Отцу как Первосвященник. Эта жертва приемлется Отцом, и с нею «Он, принеся жертву за грех, навсегда воссел одесную Бога» (Евр. 10, 13), вошел «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9, 24). И если Христос входит (возносится) в небо как Первосвященник, по прямому свидетельству Послания к Евреям, то Вознесение Его должно быть также отнесено к первосвященническому, а не к царскому служению. Вознесение и одесную Отца сидение есть единый и торжественный акт прославления, почему то, что сказано о первом, а *fortiori* (тем более. — *Ред.*) относится и ко второму:² Сын, как был послан с небес Отцом в послушании кенотически-сыновнем, так и возвращен на небо или вознесен и посажен одесную Отца Им же, — все еще в том же порядке христологического «субординационизма». От гроба к Воскресе-

¹ Эта мысль пластически выражена в некоторых древних изображениях Вознесения, где Отец рукой поднимает возносящегося Сына в небо.

² Ср.: Еф. 2, 6: Бог нас «воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе».

нию и от Воскресения к Вознесению проходит один и тот же путь, — к прославлению Отцом Сына.

Но как воскресение Христа было вместе с тем и Его собственным воскресением, и иным быть не могло, так и Вознесение Его, совершенное силою Отчей, явилось и Его *собственным* Вознесением. Ибо и Вознесение не могло совершиться односторонним творческим актом Божественного всемогущества: оно было актом взаимодействия (синэргизма) Бога-Отца и Богочеловека, уже достигшего в человечестве Своем способности к Вознесению, а потому и необходимости его. О Вознесении говорится в Слове Божиим не только как о факте, но и как бы об *акте*: «иду уготовать место вам» (Ин. 14, 23; 16, 17). «Я нисшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду ко Отцу» (Ин. 16, 28), и «лучше для вас, чтобы Я *пошел*» (Ин. 16, 7). «Ныне же к Тебе *иду*» (Ин. 17, 13). Как смерть не могла Его удержать, так и мир уже не может Его удержать, Он поднимается над миром, ибо «Я уже не в мире» (Ин. 17, 11). Было время, когда «Я был с ними (учениками) в мире» (Ин. 17, 12), но теперь «пришел час» (Ин. 17, 1) прославления. Этот срок есть не только внешний, но и *внутренний*. Христос «совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин. 17, 4), «и ныне прославь Меня, Отче» (Ин. 17, 5). Это — молитва *о прекращении кенозиса и возвращении в лоно Отчее, в Славу Божию, есть уже совершающееся Вознесение* в самом Богочеловеке. Оно идет неудержимо через смерть к Воскресению и через Воскресение к Вознесению. Свершение дела Отчего на земле делает Вознесение уже и собственным делом Богочеловека, Который пришел на землю не для бессрочного пребывания на ней, но для определенного свершения, после которого оставление Им мира становится внутренне необходимым и неудержимым. Христос возвращается к Отцу волею, и в этом соединяется Божеские естество и воля с человеческими, причем *активно* ведущей в данном случае волей может быть только Божеская, в отличие от страданий, когда активно ведущей могла быть лишь воля человеческая при безмолвном согласии с ней воли Божеской. Для человеческой природы самой по себе не естественно хотеть вознесения на небо, но это, напротив, вполне естественно для Божеской. Но и человеческая природа достигает во Христе такой полноты обожения, что сама является способной хотеть того, чего хочет Божеская природа. Тварь

ная природа, сушая в мире, хочет для себя сверхтварного и премирного, Божественного бытия. Бездна, лежащая между тварным и сверхтварным, Божеским и человеческим бытием, Первообразом и Образом, преодолевается в Богочеловеке, Который потому и являет волю к Вознесению, т. е. не только возносим, но и Сам возносится. Сын Человеческий «восходит туда, где был прежде» (Ин. 6, 62). Богочеловек становится Богом.

Что же означает это Вознесение Христа на небо и — тождественное с ним — одесную Отца сидение? Внешне оно обозначено тем, что Господь совершил торжественное восхождение на гору Елеонскую вместе с учениками, их благословил, повелев им ожидать обещанного сошествия Св. Духа, и поднялся на небо. Господь скрылся из глаз апостолов. Однако и раньше, в течение 40 дней, всякий раз, когда Он являлся, Он снова скрывался от них. Но Вознесение полагает здесь грань в том отношении, что после него Христос им уже не является (кроме явления ап. Павлу на пути в Дамаск). О совершившемся Вознесении Его на небо было особо возведено апостолам в явлении ангелов, вместе с обетованием нового возвращения Христа в мир («такожде приидет, им же образом видите Его восходяща на небо», Деян. 1, 11). Вознесение на небо не есть, конечно, удаление Христа в астрономическое пространство звездных миров, да и вообще не есть удаление в некое иное место, ибо «небо» — не есть место, и уж, во всяком случае, не есть одно из мест, другим по отношению к которому является земля. Вознесение означает не физическое, но метафизическое удаление из мира, аналогичное метафизическому же сошествию Христа с неба на землю, которое тем самым стало и физическим на ней пребыванием. Небо есть божественное, премирное и сверхтварное бытие, оно есть сама Св. Троица во Славе Своей, оно есть Божественная Софья. К ней, к Славе Своей, возвращается сошедший на землю Сын Божий. И это же самое возвращение в лоно Св. Троицы означает и одесную Отца сидение, которое предвечно принадлежит Сыну и в Вознесении Ему возвращается.

В каком отношении Вознесение Христа стоит к Его воплощению? Будучи Его удалением из этого мира в трансцендентность, не является ли оно вместе и развоплощением и расчеловечением, обратным тому, что мы имели в «сошествии с небес»? Но такое понимание совершенно уничтожало бы

спасительное «Слово плоть бысть» и являлось бы хульной ересью. Догмат Вознесения в себе содержит ту именно мысль, что прославленное человеческое естество Христа, вознесенное на небо, вошло в самые недра Св. Троицы, Богочеловек воссел одесную Отца во всей силе не только Божеской Своей природы, которая и не оставляла лона Отчего, но и человеческого естества, состоящего из души и тела, одушевленной и одуховленной телесности. Но в таком случае возникает вопрос: в каком же смысле человеческое душевно-телесное естество может присутствовать в небесах, одесную Отца, и что означает это «одесную», *dextera Partis* (одесную Отца. — *Ред.*)? Само собой разумеется, говоря, что Христос телесно воссел одесную Бога-Отца, мы разумеем правую сторону Отца *не в смысле пространства*. Ибо каким образом Неограниченный может иметь пространственно правую сторону?... Под правой стороной Отца мы разумеем славу и честь, в которой Сын Божий, как Бог и единосущный Отцу, «пребывает прежде веков и в которой, воплотившись в последок дней, восседает и телесным образом по прославлении плоти Его». ¹ Это суждение св. отца, выражающее общее разумение Церкви, не содержит, однако, ответа на интересующий нас вопрос, вернее, проходит мимо него, его не замечая (как не заметила его и католическая схоластика, средневековая и новейшая). Телесность Христова на земле, даже после Воскресения, имеет свою «плоть», а следовательно, и пространственность: «осяжите Меня и рассмотрите, дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39). Она отличается от Его же земной телесности до Воскресения своим состоянием, именно, особой утонченностью. Однако, не взирая на это различие, Господь является ученикам в осязательном и пространственном образе. Можно говорить об иной пространственности в применении к воскресшему телу, и об иной телесности, нежели наша земная. Однако и воскресшее, прославленное тело все же есть одушевленное тело, хотя и, по словупотреблению ап. Павла, тело духовное, в отличие от душевного (1 Кор. 15, 44), как послушное духу, для него прозрачное. Это духовное тело остается все-таки телом, т. е. принадлежит этому нашему миру с его простран-

¹ Иоанн Дамаскин, св. Краткое изложение православной веры. Кн. IV. Гл. 2 (Col. 1104).

ственностью. Но как же может это, хотя и духовное, тело пребывать во Св. Троице, «одесную Отца», если Бог есть Дух, а потому никакие пространственные определения в отношении к Нему не могут иметь места? Мы оказываемся здесь перед антиномией: с одной стороны, не может быть помыслено развоплощение, но с другой, — телу плоти, хотя и прославленной, нет места в царстве чистого, абсолютного Духа, каковым является Божество. Тело может быть только пространственным, но никакая пространственность несовместима с бытием духовным. Если мы попытаемся уклониться от этой апории, ссылаясь на духовность прославленного тела, то надо помнить, что и эта *духовность* тела все-таки не означает отмены или полного упразднения телесности, и, следовательно, пространственности, а только особый образ ее бытия, каковой мы имеем в теле Воскресшего Господа. Мы приходим к *contradictio in adjecto*, противоречивому определению: духовное тело, понятое как *нетелесное тело*, или просто *не-тело*. Спасаться таким образом от антиномии с помощью логического противоречия есть, конечно, самый плохой способ ее преодоления.¹ Есть ли отсюда выход?

¹ Вопрос о значении *dextera Patris*, одесную Отца сидения, как и о пространственности и вообще телесности тела вознесшегося Христа, обсуждался в Реформации в связи с евхаристическими спорами, возникшими около Лютеровой теории так наз. *ubiquitas*, повсюдности Тела Христова. Лютер объяснял *praesentia realis* (реальное присутствие. — *Ред.*), присутствие Тела и Крови Христа в евхаристических элементах, тем, что обожженное и прославленное тело Христово получает и Божеское свойство вездиприсутствия. Оно присутствует во всем мире динамически. *Dextera Patris* не есть «особое место», но «всеобщая сила Божия, которая одновременно может не быть нигде и находиться во всяком месте». «Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so gross, Gott ist noch grösser («Ничто так не мало — Бог все-равно меньше, ничто так не велико — Бог все-равно больше». — *Ред.*). Вознесшийся Христос присутствует во всех творениях (в камне, воде, огне и т. д.) и вне их. Объясняется это вездиприсутствие тем, что «тело Христово рождено от духа и свято, потому должно оно быть не плотью, но духом». В этих положениях Лютера мы имеем одновременно и упразднение этого тела с превращением его в дух, что есть онтологический абсурд, и вместе с тем предельную мате-

В Вознесении на небо Господь подлинно *удалился* из мира, но вместе с тем сохранил всю Свою *связь* с ним. Именно в силу этой связи Вознесение и не есть развоплощение. Напротив, оно является лишь *временным* удалением Господа из мира, после чего Он снова «приидет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (*Деян.* 1, 11), т. е. снова примет телесный человеческий образ, конечно, в то же время оставаясь одесную Отца.¹ Но вместе с тем Вознесение, как удаление из мира, есть еще новое изменение в телесности Христовой, сравнительно и с Воскресением. Оно равносильно оставлению земного тела, — плоти, которой нет места в Божественном царстве Духа. Это менее всего есть разлучение с телом, какое имело место в смерти, навсегда побежденной Господом. Вместе с тем, это не есть и такое *новое состояние* прославленного тела, в силу которого это последнее могло бы войти в недра Св. Троицы, ибо никакая одуховленность тела все-таки не делает его духом, и

риализацию его, которая выражается во всепространственном его присутствии в мире, хотя и энергетическом. Духу свойственна не *все-пространственность*, но *не-пространственность* или *сверх-пространственность*. Сверх того, этим учением фактически отменяется и самое Вознесение, как удаление из мира. Против евхаристического убиквизма Лютера возражают Кальвин и Цвингли, которые поддерживают средневековое воззрение относительно **локального** характера *dextera Patris*: «одесную сидения» есть особое **место**, притом внемирное, и эта его локальность исключает и его присутствие в таинстве, *praesentia realis*. Эта мысль в примитивной грубости своей не заслуживает опровержения. В евхаристической доктрине Кальвина она получает оттенок и развоплощения. Христос духовно присутствует в причащении, но не телесно: *totus, sed non totum* (целиком, но не в целом. — *Ред.*), не телом, но через *virtus et potentia* (сила и действие. — *Ред.*). Духом Святым сообщается не *corpus ipsum*, но *communicatio corporis* (не само тело, но телесное присутствие. — *Ред.*). Эти убиквистические споры так и не дали положительных результатов для богословия.

¹ Подобное же значение имеет и преложение Св. Даров, т. е. включение евхаристических элементов хлеба и вина в Тело и Кровь Христову для причащения: оно возможно силой этой связи Христа с миром, которая есть следствие воплощения (см.: «Евхаристический догмат» // «Путь»).

допускать такой подмен, как у Лютера, согласно которому вознесшееся тело просто становится духом, значит во всяком случае впадать в онтологическое недоразумение. Земное прославленное тело Господа принадлежит миру, хотя и пребывает в таком состоянии, в котором оно для человека недоступно. Если в Воскресении Христово тело находилось в состоянии надземном, однако сохраняя способность *являться* ученикам, то в Вознесении оно пребывает в состоянии уже надмирном, хотя и не сверхмирном. Надмирность не есть еще небо, она обращена к миру, есть предел его и вершина. Здесь утверждается, так сказать, лестница между землей и небом, которая пройдена вниз и вверх и навеки уже соединила небо и землю. Эта сверхмирно сущая в мире телесность неизменно *принадлежит* Господу, и Он явит ее через возвращение Свое на землю. Она находится в мире, будучи *в связи* с Его Божественным Духом, как послушное и насквозь прозрачное для Духа Его тело. Наша мысль при постижении Вознесения упирается в антиномию: одновременно надо принять как то, что тело Вознесения принадлежит миру и постольку в нем пребывает, но вместе с тем принадлежит и Вознесшемуся, одесную Отца сидящему Христу. *Эта же* антиномия, в сущности, прикровенно намечается и в евангельском рассказе, на что уже было указано выше: с одной стороны, он заканчивается (Мк. и Лк.) Вознесением, а с другой (Мф. и до известной степени Ин.) — обетованием Христа о всегдашнем пребывании с нами на земле (сюда же, конечно, относится и евхаристическое присутствие, *praesentia realis*). Возносясь Своим телом в надмирное небо, *на* грани мира, Господь возносит *за* грани его, в премирное «небо», его *идеальный образ*, или подлинно *духовное тело*, выражающее собою всю *силу* совершившегося воплощения во всей его неизгладимости. Это «духовное» вознесшееся тело уже не есть тело в смысле земного воплощения, оно есть идеальная форма или образ тела, его энергия, которой и было образовано тело при воплощении и которая живет и действует в мире через это тело воплощения. Вознесение, как прохождение самой *границы* мира, собою соединяет и мир, и небо, зараз принадлежа обоим. Это небесное духовное «тело» есть подлинно *дух* (как правильно почувствовал Лютер, хотя и не дал своей мысли последовательного и правильного раскрытия). Это есть самая *сила* воплощения — связь с тварным

миром, как особая окачественность Божественного Духа Логоса. В чем же состоит эта окачественность? Это может быть разъяснено лишь с помощью исходных понятий софиологии. Бог имеет Божественную Софию как Божественный, нетварный мир, Божественное Всё в единстве, Всеединство, причем Св. Троица непосредственно обращена к ней второй Ипостасью, — Словом, Им же вся быша. Это всеединство в известном смысле также может быть названо Духовным Телом Божества, как Его Славою. Мир тварный, или тварная София, в основе своей и в пределе своем, в своей энтелехийности, есть та же самая София, однако положенная актом творения во внебожественном самостоятельном бытии мира. Во Христе, в Его Богочеловечестве, достигается полное ософиение твари и в этом смысле отождествление тварной и нетварной Софии. Поэтому вознесшийся Христос имеет Софию как Свое Духовное Тело, или Славу, двояко: не только как Логос в вечном дотварном и внетварном бытии, но вместе и как Богочеловек в отношении к творению, причем небесный образ Софии в Нем через Боговоплощение отождествляется с тварным. Таким образом, «духовное тело», в котором Христос пребывает одесную Отца, есть не что иное, как эта *связь отождествления* премирной и тварной Софии. Стало быть, *духовное тело* есть тварный Образ вечного Первообраза в их отождествленности, причем этот *духовный образ* может быть осуществлен в плоти мира, его духовная реальность может стать реальностью и для мира. Силою этой духовности вознесшегося тела Христова, его совершенного энергетизма, и возможно его *таинственное* пребывание в мире. Оно есть Церковь, и оно же есть Евхаристическое Тело Господа. Господь *духовно* присутствует на земле в Церкви Своей, и это есть Его подлинное «вездеприсутствие». И Он же возвращается на землю в Божественной Евхаристии, облачается Своим прославленным Телом и в него таинственно включает евхаристические элементы, Св. Дары, для духовно-телесного приобщения. Таково значение Вознесения. В нем не плоть Христова, как принадлежащая этому миру, вводится в недра Св. Троицы, но вся энергия воплощения, его духовный образ, тело поистине духовное. Можно сказать, что это есть *Тело тела*, как идеальный образ Божественной Софии в единении с тварной, их связь и тождество.

Вознесением не заканчивается и не исчерпывается дело Боговоплощения.¹ Вознесшийся и одесную Отца сидящей во славе Богочеловек снова *возвращается* в мир, и Небесный Иерусалим, Град Божий, опускается с неба на землю. Господь владеет творением не только свыше, как Бог, Творец и Промыслитель, но и изнутри, как Богочеловек, силою Своей неразлучности с землей, и эта внутренняя связь есть жизнь Его в Церкви, и «царское служение», продолжающееся в мире (см. ниже). Поэтому Вознесение в смысле удаления Христа из мира *не* окончательно, и после возвращения Его в мир мы «всегда с Господом будем» (1 Фесс. 4, 17). Этим, конечно, не упраздняется сила Вознесения, как «одесную Отца сидения», прославления Богочеловека, а в Нем и Его Человечества. Пребывание в небесах становится вполне совместимо с пребыванием Господа в челове-

¹ Для правильного понимания Вознесения Христова надлежит правильно уразумевать и Вознесение Богоматери. Конечно, это последнее является совершенно отличным от первого. Оно отнюдь **не** означает удаления Богородицы из мира в область Божественного бытия, но есть лишь пребывание в воскресшем и прославленном теле, трансцендентном для нашего восприятия, подобно тому как недоступно ему было, вне **явлений**, тело Воскресшего Христа, хотя и пребывавшее в мире. Воскресшее и вознесшееся тело Богородицы знаменует полное прославление тварного бытия еще ранее всеобщего преобразования мира, в его упреждение. Жизнь Богородицы обращена к Богу и **благодатно** соединена с бытием Божественным, пребывая в состоянии полного обожения. Однако она не вводится в недра Св. Троицы. Богородица «прославляется» Отцом чрез Сына Духом Святым, на Ней почивающим, но при этом Она все же принадлежит тварному миру, хотя и составляет его вершину, непосредственно озаряемую Божественным Солнцем. Поэтому о вознесении Богородицы нельзя говорить, что Она оставила земное тело и пребывает в «духовном теле», как в его идеальном образе. Напротив, Богородица удерживает Свою плоть, хотя и в прославленном состоянии, нам уже недоступном. Поскольку же оно промыслительно становится для нас доступно, можно говорить о сошествии Богородицы на землю и Ее явлениях. Здесь можно устанавливать известную аналогию с состоянием Воскресшего Христа, Который делал доступной для человека Свою прославленную телесность в явлениях Своих.

ческом мире уже навсегда: «се скиния Бога с человеками, и будет обитать с ними всегда... и сам Бог с ними будет» (Откр. 21, 3), «престол Бога и Агнца будет в нем... и узрят лице Его» (Откр. 22, 3–4). Но Вознесение не есть окончательное отстранение Христа от мира даже и на время Его удаления в небеса. Напротив, Он остается соединен с миром не только евхаристически, через таинственное вкушение Тела и Крови Его в причащении, но и силой Христовой, действующей в мире. Это есть Его, хотя не сакраментальное, но тайное, незримое духовное присутствие в мире и участие в человеческой жизни, по Его обетованию о пребывании с нами всегда, ныне и присно, и вовеки веков. Это не есть лютеровское, пантеистическое вездеприсутствие, но подлинный, если можно так выразиться, динамический панхристизм, т. е. жизнь Христа в человеках и жизнь веков во Христе, притом в такой близости, которая внутренней интимностью своей превосходит всякую иную близость. Христос не только действует в Церкви *благодатно*, силой Духа Святого, являющего нам Христа, но Он же соучаствует во всей человеческой жизни (согласно речи о Страшном Суде) силой Боговоплощения, Богочеловечностью Своей, т. е. уже фактически и, в *этом* смысле, — природно, ибо Его человеческая природа вмещает все человечество. Для этого незримо присутствия в мире вознесшийся Христос имеет Им Самим проложенный путь вочеловечения. Господь Сам говорит о Своем Вознесении: «Не оставлю вас сиротами, приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (Ин. 14, 18–19).

В Вознесении мы имеем предельное раскрытие отношения между Богом и Человеком, начало коего положено в сотворении мира и в нем человека по образу Божию. Там нас исполняет «удивлением», философским и религиозным, *как* Бог мог изойти из Своей вечности к относительному тварному бытию мира и человека, явить Себя в относительности. Здесь мы находимся в изумлении перед тем, как это тварное, временное бытие могло включиться в абсолютное бытие Божие, как небо могло раскрыться для принятия в себя тварно-относительного, человеческого естества, — и через то отождествиться с ним. То, что недомыслимо метафизически, именно преодоление субстанциальной раздельности Божественного и тварного бытия, осуществляется силой Божественной любви, смиряющейся до

исхождения из Себя к творению и в Себя его вводящей: Абсолют становится Богом, соединяющимся с творением в человеке через Богочеловека. Бог есть Сын Божий — Сын Человеческий. Божество как бы расширилось в Себе, введя в Свои недра творение, вызванное к бытию Божественной любовью. В Боге Божество Его стало Богочеловечеством, которое в Сыне Человеческом приобщается к тварному бытию. Преодолевается дуализм Бога и творения и устанавливается моно-дуализм Богочеловечества. В небесном Богочеловеке, в свете Его Божества, уже не различаются Его тварное и нетварное, Божеское и человеческое естество. Он есть единый Сын Божий, «альфа и омега, начало и конец, — Господь, который есть и был, и грядет, Вседержитель» (Откр. 1, 8). Через Вознесение и одесную Отца сидение Богочеловека возникает с последней остротой та общая проблема, которая стала перед нами еще в учении о сотворении мира: Бог, абсолютный, неизменный и вечный, изменяется ли в Своем бытии, через то, что становится Творцом и полагает мир наряду с Собой, Сам делает Себя ему относительным? И здесь: через Вознесение и одесную Отца сидение Богочеловека, через появление во Св. Троице тварного человеческого естества, не изменяется ли сама Св. Троица? Мысль упирается здесь в явную антиномию: и да, и нет. *Нет*, ибо существо Божие абсолютно и вечно, и для Него и в Нем не существует временного бытия и изменения. *Да*, ибо невозможно отрицать некоторой абсолютной реальности созданного Богом мира, а следовательно, и подлинности человечества Христова. Через Вознесение на небо тела Христова в Его Богочеловечестве в вечности, *aeternitas*, возникает иная, имеющая тварное начало вечность — *aeviternitas*, именно человечество Христово, которое уже нераздельно с самим Божеством присутствует в вечности Божией в Богочеловеке, одесную Отца. Бог премирный соединился с миром, стал Богом и миром, и это **и** есть соединение двух природ в единой Божественной ипостаси, Божеской и человеческой, нераздельно и неслиянно, в единой жизни. Халкидонский догмат сохраняет свою значимость и в небесах. Обе природы соучаствуют в сидении одесную Отца, ибо сидит там Бог и Человек в едином Богочеловеке, Сын Божий и Сын Человеческий в едином Сыне, Бог и творение вне Бога: мир в Боге. И вместе с тем премирная, вечная Св. Троица пребывает в недвижимом всеблаженстве Своего бытия. Кажу-

щееся противоречие здесь разрешается не в противопоставлении абстрактной неизменности мнимому изменению, но в общем антиномическом соотношении Бога в Себе, или Абсолютного, и Бога — Творца мира, связавшего с ним и Свое собственное бытие. При этом Вознесение и одесную Отца сидение лишь раскрывают это общее соотношение Бога и мира. Неизменность приличествует только Абсолютному, для которого не существует соотношения с творением и вообще никакого соотношения. В отношении же Бога к миру имеет место сплошное *соотношение*, и образ становления, миру присущий, в Божественном снисхождении разделяется и Богом: творение мира, промышление о нем, Боговоплощение, Вознесение, ниспослание Св. Духа и т. д., — все это суть акты взаимостановления Бога для мира и мира для Бога. Эта основная теологическая антиномия уже не может быть далее разъяснена, но должна быть аксиоматически принята (см. гл. первую). В отношении между Богом и миром мы не можем помыслить изменяемости Бога так, чтобы для самого Бога через становление мира могло возникнуть что-либо новое, т. е. подлинное изменение, и за это порукой софийность творения. В вечности Божией содержатся образы всего тварного бытия в его полноте, как Божественная София. В частности, в предвечном Богочеловечестве Сына заключена уже вся полнота Богочеловеческого бытия в путях его, от Боговоплощения до Вознесения и нового в мир пришествия. Предвечный Богочеловек имеет в Своем вечном бытии все образы Своего Человечества сверхвременно и существенно, хотя они раскрываются для тварного человечества лишь во времени. Можно в этом смысле сказать, что *место* для одесную Отца сидения предвечно уготовано и обладает Сыном, и лишь потому Вознесение осуществляется и во времени, в Боговоплощении: здесь существует онтологическое тождество сверхвременного и временного. Что во времени является новым, — ибо все ново во времени, — то существует извечно в неизменности своей. Поэтому и Вознесение, и одесную Отца сидение не вносят никакого изменения в Божественную Вечность, и вместе с тем являются свершениями, достигаемыми в Богочеловеческом процессе отношений Бога к миру.

Значение Вознесения не исчерпывается прославлением Господа, ибо, кроме совершившегося Вознесения, есть еще *совершающееся*, как про-

славление тварного, еще непрославленного, земного человечества, которое, однако, природно тождественно с Христовым. В этом смысле и Вознесение *продолжается*, оно есть начало и конец, основание и цель: Бог нас «воскресил с Ним и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2, 6). Через Христа мы «имеем доступ к Отцу в одном Духе» (Еф. 2, 18). И этому соответствует то раскрытие силы Вознесения, какое имеем мы в прощальной беседе Христа по Евангелию от Иоанна: «В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я» (Ин. 14, 2–3). Это относится уже к тому последнему прославлению, когда «будет Бог всяческая во всех». Оно находится за пределами видимого для нас из «царства благодати», в котором мы находимся, и отделено от нас всеобщим воскресением, с концом этого мира и всем тем, что лежит за его пределами. Однако следует помнить, что вознесение человечества уже *предсовершилось* в лице Пресв. Богородицы, которая, по верованию Церкви, будучи воскрешена Сыном Своим, уже вошла в «обитель», Ей уготованную.

В Слове Божиим открыто, что *служение* Христово, а следовательно, и кенозис Его, некоторое время еще продолжается также в небесах. Здесь приходится говорить о *времени* даже в применении к небесам. Первосвященническое служение Христово заканчивается лишь в окончательном свершении нашего спасения через ниспослание Св. Духа, в Пятидесятнице. Проходит, по земному счету времени, еще десятидневие, уже совершенно непостижное и таинственное в отношении к самому Сыну, но ведомое для нас по своим последствиям, — ниспосланию Св. Духа: «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во веки» (Ин. 14, 16), «Которого пошлет Отец во имя Мое» (Ин. 14, 26). И далее: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне» (Ин. 15, 26). «Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16, 7). «Он, будучи вознесен десницею Божией, *приняв от Отца* обетование Св. Духа, излил...» (Деян. 2, 33). Здесь явно поставляется в причинную связь Вознесение и Пятидесятница, причем соотношение это

определяется с двух сторон: «умолю Отца» и «*пошлю от Отца*».¹ Отношение Сына к Отцу остается еще кенотическое: Первосвященник, принося жертву Своего человечества, ходатайствует перед Отцом о *свершении* Своего дела на земле действием Св. Духа, Которого Отец посылает чрез Сына. Следовательно, есть сторона в спасительном деле вочеловечения Христова, которая, хотя и соответствует действию третьей Ипостаси, однако ниспослание Духа осуществляется Отцом при прямом участии второй Ипостаси («чрез»). Дух Св. не может быть послан или сойти в мир *без* или *помимо* Сына как Богочеловека, который в Своем искупительном первосвященническом служении пролагает Ему путь в мир, уготовляет Ему «место» схождения. Это есть Церковь, Христово Человечество, Тело Его. Дух Св. научает и «напоминает» ему истину Христову («от Моего возьмет и возвестит вам», Ин. 16, 16). Таким образом, ниспослание Духа Св. есть последнее и завершительное дело служения Христова, о чем Он в первосвященническом предстательстве за мир умоляет Отца и через то ниспосылает в мир Духа Св. Этим обетованием Св. Духа и заканчивается, по Деян. 1, 4–8, земное пребывание Христа на земле. «И собрав их, Он повелел им не отлучаться из Иерусалима, но ждать (исполнения) *обетования Отца*, которое вы слышали от Меня» (Деян. 1, 4) (Ср.: Лк. 24, 49: «и Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше»). «Через несколько дней после сего вы будете крещены в (ἐν) Духе Святом» (Деян. 1, 5), «вы примете силу сошедшего на вас Св. Духа» (Деян. 1, 8). Дух Святой, всегда почивающий на Христе, осеняет Его после Воскресения на пути к Вознесению, как это выразительно подчеркнуто указанием (Деян. 2, 2) о том, что в Духе Святом Он давал Свои повеления (сюда же относится и рассказ Евангелия (Ин. 20, 22): «дунул и говорит им: примите Духа Святого»). Это не Пятидесятница, которая совершается чрез ниспослание Духа от Отца, но это есть свидетельство о пребывании Св. Духа на Сыне в Его Воскресении и совершающемся прославлении, предварение Пятидесят-

¹ Возникающий в связи с этим общий вопрос об исхождении Св. Духа оставляется здесь без рассмотрения, но откладывается для дальнейшего исследования, именно пневматологии.

ницы. Дух Святой, почивающий на Христе самом, изливается на земное человечество Его в лице апостолов, и этим завершается дело Христово на земле. Отныне являет Христа и действует в силу Христову Св. Дух, а сам Христос пребывает в Божественной славе Своей. И не может быть тому подтверждения более выразительного, нежели первое самосвидетельство Церкви устами ап. Петра после сошествия Св. Духа. Как построяется эта речь? Она начинается, в словах пророка Иоилия, свидетельством о совершившемся сошествии Св. Духа, но затем непосредственно переходит к проповеди о Христе, о Его крестной смерти, Воскресении и прославлении (Деян. 14–26). И это же мы наблюдаем и во всех дальнейших речах. «Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, Которого вы распяли». Это — первая весть на земле Духом Святым о свершившемся восстановлении Сына Божия — Сына Человеческого во Славе Его Божества, и отныне Он является уже как Бог во Славе Своей. (Так Стефан, «будучи исполнен Духа Святаго, возрев на небо, увидел Славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога», Деян. 7, 55; Савл также увидел Его «во славе света», Деян. 22, 11.)

Спасение мира совершилось. Путь с неба на землю и от земли на небо пройден, и он остался навеки открыт в сошествии Св. Духа, сущего на небесах и вместе на земле. Первосвященническое служение исполнено. Бог примирен с падшим человечеством, и человек приобщен к Божественной жизни в Богочеловеке, пребывающем одесную Отца. Небо «приняло Христа до времен восстановления (*ἀποκαταστάσεως*) всего» (Деян. 3, 21). «Он же, принеши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога, ожидая затем, доколе враги Его будут положены к подножию ног Его» (Евр. 10, 12–13).

Первосвященническое служение Христа завершилось. «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня, Отче» (Ин. 17, 4–5). Однако это свершение относится лишь к Нему Самому, Который прешел от уничижения к славе, но дело это еще не заканчивается и не исчерпывает себя для мира. Напротив, первосвященническое служение есть служение *вечное*, пребывающее и всегда продолжающееся. Христос есть Первосвященник *вовек*, по чину Мелхиседекову (Евр. 7, 5). «Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, почему и может всегда спасать приходящих через Него к

Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7, 24–25), как «Сын, на веки совершенный» (Евр. 7, 28). Подобно тому как единая и единожды совершившаяся Голгофская жертва *имеет силу* во всех евхаристических жертвах, так и предстательство Христа как Первосвященника имеет силу на все времена и для всех людей. Примирение и воссоединение человека с Богом надо понимать не как единовременный акт, но всевременно продолжающийся, как имеющий глубину и силу вечности. В этом смысле и говорится: «почему и может *всегда* спасать приходящих через Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы *ходатайствовать* за них» (Евр. 7, 25). «Христос умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим. 8, 34), «Мы имеем ходатая (*утешителя-параклита*) пред Отцом, Иисуса Христа, праведника» (1 Ин. 2, 1). Он есть и ходатай-параклит, и вместе посредник. Его первосвященство уже перестало быть служением в *уничтожении*, но оно существует как первосвященническое достоинство и власть, и сила. Оно по существу остается тождественно с Боговоплощением, ибо именно как Богочеловек, нераздельно и неслиянно соединивший в Себе оба естества, Христос есть Первосвященник вечный. Он приводит тварь к Богу, ее внедряет в жизни Св. Троицы. Он является не только примирителем *грешной* твари с Богом, но и посредником между *тварностью* самою и Божеством, Он в первосвященстве Своем собою преодолевает онтологическую бездну, разделяющую Творца и тварь. И это посредничество не прекратится во веки веков, даже и за пределами этого мира. Евхаристическая жертва во оставление грехов станет приношением любви и жертвой хваления от человека Богу в Богочеловеке, а вместе и Божественной пищей мира, тем деревом жизни, прообраз которого наличествовал еще в раю, образ же истинного древа жизни мы имеем среди Града Божьего, сходящего с неба (Откр. 22, 1–2). В этом смысле Евхаристия имеет ту же силу вечности, что и Первосвященство Христово. В ней осуществляется Богочеловечество, связь Творца с творением.¹

¹ Католический богослов (Pohle. Die kath. Dogm. 11, 202), напротив, считает не подлежащим никакому сомнению, что с последней мессой, совершенной на земле, и священническое предстательство Христа в небе прекратится. Такое ошибочное мнение связано с односторонним понима-

Вознесение Христово означает не *возвращение* Логоса в недра Св. Троицы, которых Он не оставлял даже в состоянии кенозиса,¹ но знаменует завершение этого последнего. Кенозис именно и был «сошествием с небес» для вочеловечения, Вознесение же есть окончание кенозиса вочеловечения, притом уже на основе этого последнего, т. е. возвращение в небо *во плоти*. В вечном, премирном пребывании Св. Троицы, где не может быть никаких событий и нет места времени, не могло произойти и никакого изменения. Бог в Себе есть «присно сый, такожде сый, Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святыи» (молитва на «Достойно» в литургии св. Иоанна Златоуста). Но в жизни Пресв. Троицы *с миром* и *в отношении к миру* мы имеем ряд свершений, как читаем в той же молитве: «Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия паки восставил еси вся творя, дондеже *нас на небо возвел еси* и царство Твое даровал еси будущее» (Там же). Через Вознесение в небе, в недрах Божественной жизни Св. Троицы, появляется Человечество Христово, и оно, изначала от самого Боговоплощения обожненное и обожаемое в течение всего земного служения,² теперь становится совершенно и окончательно обожженным до полного приятия *славы Божией*. Не только Сын Божий с завершением кенозиса приемлет от Отца славу, присущую Ему прежде создания мира, но и Сын Человеческий в Богочеловеке также прославляется, и это прославление Его *Человечества* не есть возвращение славы, но она впервые воспринимается творением. За Вознесением на небо Богочеловека следует и земное человечество Его, сначала в лице Пресв. Богородицы, а

нием Боговоплощения исключительно как искупления, самостоятельное же значение Богочеловечества как такового при этом не замечается.

¹ Обратное утверждение встречается в некоторых крайних кенотических теориях, напр., у Гесса, который полагает, что во время земного кенозиса Господа Он отсутствовал и во Св. Троице.

² Поэтому в один общий контекст в священнической тайной молитве на литургии Златоуста и включается такой ряд событий: «Поминающе... вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную сидение, второе и славное паки пришествие».

затем и всей *Церкви* (Еф. 2, 6) в веке грядущем, т. е. обожение человечества.¹

Отец спасает и обожает мир через Сына, Богочеловека, через Него же Им посылается и Дух Св. в мир. Св. Троица обращена к миру и с ним соединяется через Богочеловека в Богочеловечестве Его, на котором почивает Дух Св. Богочеловечество есть поэтому не только факт, но и акт, и не только единожды имевшее место событие, но и пребывающее свершение, продолжающееся дело Божие и дело человеческое. История мира и человека стала Богочеловеческим процессом, и Логос есть уже не только демиургическая ипостась, которой Бог обращен к миру в его *сотворении*, но и *историческая* ипостась, как посредствующий Ходатай, ведущий мир Духом Святым ко спасению. В этом получает свое значение обетование: «се, Аз с вами есмь до скончания века», ибо в Вознесении получает всю силу вечности и самое Боговоплощение. Его история (если уместно такое выражение), еще продолжается в небесах и после Вознесения, ибо она содержит еще новые и несовершившиеся события: таковым, безусловно, является Второе и славное пришествие, парусия, и таковы же разные события, указанные в Апокалипсисе (как и явление Христа ап. Павлу, Стефану и др. праведникам церковным). Здесь мы касаемся одной из важнейших истин, которая, хотя имеет полную силу в жизни Церкви, но еще не нашла для себя сознательного и ответственного догматического выражения. Христос в Вознесении Своим сохранил во всей силе Свою связь с этим миром, и, вознесшись на небеса, Он пребывает в мире и его не оставляет.² Прежде всего и очевиднее всего, Он не оставляет его благодаря Им же для того установленной Божественной Евхаристии: «сие творите в Мое воспоминание», т. е., конечно, в воспоминание не только субъективно-психологи-

¹ Соответственно этому и видение Апокалипсиса о небесном Иерусалиме: «Храма же я не видел в нем: ибо Господь и Бог и Вседержитель — храм Его и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его Агнец» (Откр. 21, 23).

² Эту способность не оставлять мира после его оставления через отшествие на небо Церковь усваивает даже Пресв. Богородице: «Во успении Твоем мира не оставила еси, Богородице» (тропарь Успению Богородицы).

ческое, но и объективно-реальное, как свершение или воспроизведение бывшего на земле. Господь сходит с неба, его не оставляя, чтобы присутствовать на земле во Св. Дарах, которые содержат Его *graesentia realis* (католики в своей практике адорации Св. Даров хотят даже распространить это реальное присутствие Христа на земле до противления или, по крайней мере, некоторого ограничения силы самого Вознесения). Божественная Евхаристия есть тем самым Божественная лестница между небом и землей, по которой нисходит в мир вознесшийся Господь, и постольку в ней, действительно, преодолевается Вознесение (хотя только в определенных пределах). Но наряду с Евхаристией, Божественным хлебом, сходящим с небеси, на земле остаются Кровь и Вода, излившиеся из ребра Иисусова на кресте, — Св. Грааль,¹ земное человечество Христово, отделившееся от Его воскресшего и прославленного Человечества, хотя вместе с тем и остающееся в единении с ним. Это излияние крови и воды из ребер Иисусовых внешним образом являет тот факт, что вознесшийся Христос пребывает на земле со Своим человечеством. Этот факт должен быть обобщен и получить свое догматическое осмысление на основании общего постулата нашей веры в Боговоплощение: все оно, или вся земная жизнь Богочеловека, не только представляет собой ряд событий, имеющих временное значение, совершающихся во времени, но и получает сверхвременное или, если выразить эту мысль на языке времени, *продолжающееся* значение по силе их Богочеловечности. Они изъяты из времени в вечность, но в то же время остаются своим лицом обращены ко времени. Эта истина приобретает характер религиозной самоочевидности в практике богослужбной жизни Церкви. Праздники, Господские и Богородичные, как и весь церковный год с его повседневными воспоминаниями, — Страстная седмица, как и дневные евангельские чтения, имеют такое вечно-временное значение воспоминания и вместе свершений, единожды имевших место во временной цепи, но получивших силу для всех времен в вечности. Всякое празднование есть, с одной стороны, воспоминательное повторение события в нашей памяти, но вместе и некое отождествление с ним.

¹ Догматическое значение этого факта разъясняется в очерке «Святой Грааль» («Путь». 1931).

Мы погружаемся здесь в само это событие, его сопереживая. Самое наглядное свидетельство этого различия в тождестве или тождества в различии мы имеем, конечно, в евхаристической *жертве*. В изъяснении этой жертвы, одновременно единой и множественной, повторяющейся и неповторяющейся, обычно изнемогает догматическая доктрина. Требуется объяснить, с одной стороны, *реальность* жертвоприношения на каждом алтаре и на каждой литургии, а с другой стороны — совместить эту множественность жертв с единством и тождественностью единой Голгофской жертвы. Для рационального мышления, остающегося замкнутым в рамках пространства и времени, здесь возникает непреодолимое противоречие в этом тождестве различного и единстве множественного, и в этой рациональной трудности заключается одна из причин, почему учение об евхаристической жертве отвергается в протестантизме. Это противоречие устраняется лишь со снятием границ пространства и времени, каковое имеет место относительно событий Божественной жизни: в состоянии кенозиса Богочеловека они совершались во времени и в пространстве, соответственно подлинности Боговоплощения, но в состоянии прославленности Богочеловека они получают для себя силу вечности. Эта сила в отношении жизни этого мира и проявляется как свобода от ограничений времени и пространства. Лишь в свете этой сверхвременно-временной значимости, силою которой лучи единого вечного солнца проникают в отверстия времени и в этих его точках освещают и освящают события, становится понятным этот догматический парадокс, что все евхаристические жертвы реально суть одна и та же Голгофская жертва, как и все воспоминательные церковные празднования какого-то евангельского события суть одно и то же событие. Раны гвоздиные на руках и ногах Христовых зримы были на Его воскресшем теле и зримы будут на прославленном теле Господа, пришедшего судить мир, а в этих ранах содержится уже символическое изображение всей земной жизни Спасителя в том, что является ее средоточием: в крестном подвиге, который включает в себя и распространяется на всю Его земную жизнь. Таким образом, Вознесение Христово и Его одесную Отца сидение следует понимать не как конец или прекращение Его земного дела и самой Его связи с земным миром, но именно в этой связи, как одно из событий во всем ряду свершений домостроительства

Божия (недаром оно и включено в ряд двенадцатых праздников). Христос, одесную Отца во Славе сидящий, есть один и тот же Христос, как и Тот, Который устанавливает Тайную Вечерю и Сам причащает Своих учеников. И поныне Он это делает, как свидетельствует Церковь в литургийной молитве.¹

Из всех этих фактов догматического значения следуют дальнейшие выводы о соотношении между земным и небесным пребыванием Христа, Его кенозисом и Вознесением. Пребывающая реальность событий земной жизни Христа для Церкви не говорит ли, что даже и с прославленным состоянием Христа остается совместима еще продолжающаяся реальность Его кенозиса, как служения? Кенозис для Него Самого в прославленности Его закончился и сделался, так сказать, прошлым, однако в отношении к жизни мира он может еще сохранять свою силу: Христос страдает и распинается в мире, ибо в нем приносится Голгофская жертва, *дондеже придет* (1 Кор. 11, 26). В прославленном Человечестве Своем Господь сидит одесную Отца, но в земном человечестве, для которого Он есть Новый Адам, в Теле Своем — Церкви, которая находится в состоянии воинствующей, Христос пребывает не только в прославленности, но и в кенозисе. Только кенозис этот относится уже не к унижению Божества Его, но к человечеству, притом не к личному Человечеству Иисуса, которое также прославлено в небесах, но к земному Его человечеству, которое является едино с Его Человечеством как Нового Адама. Христос прошел путь кенозиса для Себя Самого, но он остается до конца не пройден в Его Человечестве, еще не изжившем «последнего времени», которое наступает после Его первого пришествия и продолжается до Второго Его Пришествия.²

¹ «Вонми, Господи Иисусе Христе Боже наш, от святого жилища Твоего и от престола царствия Твоего, и прииди еже освятити нас, иже горе со Отцем седяи и zde нам невидимо спребываяи, и сподоби державною Твоею рукою преподати нам пречистое тело Твое и честную кровь, и нам, и всем людям» (молитва перед причащением). Сюда же относится и отождествление священника со Христом: «Ты бо еси приносяи и приносимый и приемляи и раздаваемый, Христе Боже наш» (молитва на Херувимской).

² Новозаветное выражение о «последних временах» (1 Петр. 1, 5; 1 Ин. 2, 18; 1 Кор. 10, 11; Евр. 1, 2 и др.) прежде всего относится к эпохе после Хрис-

Вознесшийся Богочеловек, сидящий одесную Отца в небесах, живет в Своем человечестве, как Теле Своем, в Церкви, и, по свидетельству Евангелия (в речи о Страшном Суде), даже и в каждом человеке. Если Его земная жизнь распространяется во всевременность, то и Его человечество расширяется до включения в себя всего человечества. Это относится не только к искупительным страданиям за грехи всех людей, воспринятым Им на земле, но и вообще к участию Его в судьбах человечества и судьбах мира, во всей истории, до самого ее конца, как это явлено в Апокалипсисе. Это участие притом раскрывается двояко: как сострадание с страждущими и как непрестанное воинствование с силами ада, — вместе с воинствующей Церковью. И то, и другое должно быть понято со всей реальностью, да не умалена будет сила собственных слов Христовых и свидетелей Его, — с реальностью, в *своем* роде не меньшей, нежели таинственная всевременная реальность Его уже совершившейся земной жизни. Мы вынуждаемся к выводу, что земное дело Христово, и не только дело, но и страдание Христово в Его *земном* человечестве *не* окончилось и после Вознесения. Притом оно имеет две стороны: во-первых, в Церкви таинственно совершается уже совершившаяся земная жизнь Христова с ее служением пророчески-первосвященническим, и, следовательно, жизнь человечества в Церкви включает и совершившуюся жизнь Христа. Во-вторых, Христос соучаствует в собственной жизни человечества, ему сострадавая, с ним и в нем распинаясь, алчет, жаждет, в темнице, гоним и поносим. То, что Он единожды и на вечные веки пережил и искупил как *грех* человеческий, Он сопереживает как его *страдание*. Конечно, нет никакой рационально-логической возможности совместить эти как будто противоречащие и взаимно исключающие одна другую мысли: Христос во Славе на небесах одесную Отца в прославленном человечестве, и Он же здесь на земле страждущий. Однако, это не более трудно, чем принять уже удостоверенный Церковью и ею исповедуемый факт, что Церковь есть Тело Христово и Он живет в нем, притом не только в грядущем свершении, но и здесь, в Церкви воинствующей, живет таинственно, силой Своего искупительного

та, независимо от ее продолжительности, и, следовательно, имеет не хронологическое, но онтологическое значение.

подвига. Стало быть, пребывание на небесах совместимо с жизнью Христовой в Церкви, причем эта жизнь, конечно, не может быть понята как пассивное, безучастное пребывание, но как непрестанное действие, исполненное силы, любви и сострадания. Возникает, таким образом, новая христологическая апория, состоящая в том, что дело Христово, о свершении которого Он Сам свидетельствует Отцу, еще продолжается в мире, является, следовательно, не завершенным. Таким образом, существует еще не пережитое страдание, хотя оно все уже изжито на кресте, и еще не совершившееся служение, хотя Первосвященник вошел уже с жертвой во Свята Святых. Формальное противоречие этой мысли прямому слову Христа: «совершишася», экзегетически может быть устранено тем, что в этих словах вообще свидетельствуется о совершении Им того искупительного дела, для которого Он послан в мир. Но это совершенное дело в себе может содержать, как последствие, дальнейшие свершения. Оно является основанием для новых задач, их открывает. Хотя оно уже есть решительная победа: «мужайтесь, ибо Я победил мир» (Ин. 16, 33), но эта победа одержана только в сердце мира, а в яви его еще ждут скорби и искушения, и беды. Время мира еще не закончилось, но продолжается. И усвоение победы и ее плодов требует еще новых достижений, усилий, борьбы, особого служения. Служение пророчески-первосвященническое, как таковое, окончилось в том смысле, что победа одержана. Но отсюда начинается дальнейшее служение Христа на земле, несмотря на совершившееся Вознесение, однако уже не пророчески-первосвященническое. И это есть *царское служение*.

3. Царское служение Христово

А) Христос-Царь

Вопрос этот принадлежит к числу наименее разъясненных в христологии, и в трактовании его обычно обнаруживается растерянность и несогласованность. Одни (у нас, например, митрополит Макарий) к царскому служению относят, прежде всего, чудеса Христовы, которые на самом деле совсем ему не принадлежат, и уж скорее должны быть отнесены к проро-

ческому служению. Далее, к царскому же служению относятся и воскресение, и сошествие во ад, и Вознесение, и вообще все прославление Христа, которое, как уже разъяснено, связано с первосвященническим служением. И таким образом, через это ошибочное соотношение, царское служение истолковывается обычно даже совсем не как *служение*, но лишь как проявление Божественного всемогущества, действие Небесного Царя и Бога, а не обнажившегося Своей Божественной славы Богочеловека. Вследствие этого остается неразъясненность и смешение уже в самой постановке проблемы. В Слове Божиим Бог, действительно, именуется Царем, имеющим Свое Царство («яко Твое есть Царство и Сила, и Слава Отца и Сына и Св. Духа ныне и присно и во веки веков», непрестанно повторяется в священнических возгласениях). «Пойте Богу нашему, пойте, пойте Цареву нашему, пойте, ибо Бог — царь всей земли» (Пс. 46, 7–8). Господь есть «Царь Израилев» (Ис. 44, 6; Соф. 3, 15), «Господь Святой, ваш Творец Израиля, Царь ваш» (Ис. 43, 15), «Царь народов, Царь вечный» (Иер. 10, 7. 10; 46, 18), «Царь Небесный» (Дан. 4, 34). Но это вечное Царство Божие, которое есть и сила Божия, и слава, принадлежит вечности Божией и выражает общее и основное отношение Творца и Промыслителя к творению. Оно, действительно, есть основание царской власти и Богочеловека, которая, однако, *приобретается* Им и осуществляется лишь как достижение Его земного служения: «*дадеся* Ми всяка власть на небеси и на земли». И основанием для этого *дара* является все Его земное служение, именно пророчески-первосвященническое. Эта связь наглядно показана в Еф. 1, 20–23: Бог державной силой Своей «воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его и поставил выше всего, главою Церкви». Таким образом, в царском служении необходимо различать, с одной стороны, уготовление, или, вернее, предварение его в земном служении Христа, а затем и его прохождение в Его прославлении. Это служение совершается не одновременно с пророчески-первосвященническим, но после него.

Христос родился в мире как *Царь* на престоле Давидовом, — Сын Давидов, Сын Авраамов (Мф. 1, 1). Таково было и обетование архангела уже

при Благовещении: «И даст Ему Господь престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1, 32–33). Это же обетование, по существу, дано было Богом Давиду вместе с обетованием о рождении сына Соломона: «Я утвержу престол царства его во веки... и будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом твоим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар. 7, 13, 16). Ср.: Пс. 131, 11–14. И это пророчество в применении ко Христу находит себе подтверждение в речи ап. Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2, 30). И соответственно тому Христос рождается в мир как «Царь Иудейский» (Мф. 2, 2), Которому волхвы приносят царственные дары, и об этом же надпись была утверждена на кресте Его. — Это же обетование о воцарении Потомка Давида или вообще мессианского Царя и о вечном Царстве Его, можно сказать, пронизывает ветхозаветные пророчества, — в псалмах и пророческих книгах: Ис. 9, 6–7; 60, 18 сл.; особенно Иез. 37, 21–27 («и соберу их отовсюду, и приведу их в землю их... сделаю их одним народом, и один Царь будет Царем у всех их... А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их... и раб мой Давид будет князем у них вечно»); Мих. 5, 2, Соф. 3, 15, Зах. 9, 9; 14, 9; Ис. 60, 18 сл.; Иер. 23, 5 («вот наступают дни — говорит Господь — и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле»); Дан. 7, 14 («Ему — Сыну Человеческому — дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится»); псалмы 2, 19, 20, 44, 71, 109. Сюда же относятся и пророчества о мессианском царстве: Ис. 9, 6, 11, 32, 35; Пс. 2, 34–44; Пс. 2; 28; 44, 71; 88; 109. Сыном Давидовым, царственным Потомком теократического Царя, многократно зовется Иисус в народе (Мф. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30–31; 21, 9; Мк. 10, 47; Лк. 18, 38–39). Конечно, все внешнее несоответствие царского звания убогой доле Того, Кто не имел, где главу преклонить, было слишком явно. К тому же политическая самостоятельность Иудеи была уже давно утрачена, и звание Сына Давидова в народе превратилось лишь в воспоминание или мечту. Тем не менее, сам Господь никогда не отрицался этого звания, к чему имел бы неоднократный повод. Напротив, спрошенный Пилатом (Ин. 18, 37): «Итак, Ты Царь?»,

Иисус отвечал утвердительно: «Ты говоришь, что Я — Царь». Ср.: Мк. 15, 2; Мф. 27, 11; Лк. 23, 3. При этом Он, правда, прибавляет, что «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня; но *ныне* Царство Мое не отсюда» (Ин. 18, 36). И ученикам Своим Он нарочито противопоставлял Свое служение величию земной власти: «Сын Человеческий не (для того) пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для спасения многих» (Мф. 20, 28, ср.: 22, 25–27). Есть только одно событие, в котором Господь явил Свое царственное величие и в дни земного служения: это — *царский Вход* Господень в Иерусалим, каковой Церковь празднуется в качестве двенадцатого праздника, т. е. относится к числу основных и знаменательных событий жизни Христовой. Однако самостоятельный смысл этого Входа и все его значение остается как бы затерянным между событием воскрешения Лазаря и наступлением страстей.¹ Между тем, этот торжественный Вход Царя Кроткого во Святый Град по отношению к грядущему Царству Христову имеет значение его ознаменательного предварения на земле, совершенно аналогично тому предварению, каковым явилось Преображение Господне в отношении к Его прославлению, вхождению в Славу. И как лучи Славы Его воссияли здесь на земле, на горе Фаворской, так и пришествие Царства Его явлено было на земле же, во Святом Граде. То прославление Христово, которое включается в Его вольную страсть («*ныне* прославился Сын Человеческий»), в предварении предоткрывается в двух этих событиях, из которых одно, Преображение, начало, «исход в Иерусалим», а другое — уже самый вход в него, — на страдание, но этот вход ведет к Славе и Царству. Поэтому событие Входа Господня в Иерусалим, по Евангелию, вообще является *единст-*

¹ Даже и в собственном тропаре праздника мы читаем: «Общее воскресение прежде Твоя страсти уверяя, из мертвых воздвигл еси Лазаря, Христе Боже. Тем же и мы яко отроци, победы знамение носяще, Тебе, победителю смерти, вопием: осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне». Здесь сопоставляется Лазарево воскресение с грядущей победой над смертью в воскресении, но о самом событии праздника ничего не говорится, оно остается в догматической тени.

венным внешним проявлением «царского служения» Христа на земле, Который его сокрывал в унижении. Здесь же этот Вход сопровождается нарочитой преднамеренностью. Христос, Который ранее уклоняется от царских почестей и немедленно удаляется на гору один, «узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем» (Ин. 6, 15), теперь Сам устрояет для Себя царский Вход. Он посылает двоих учеников в ближайшее селение привести ослицу и молодого осла для этого Своего Входа, чтобы, воссев на нее, войти в Иерусалим. Господь самым делом явно применял здесь к Себе пророчество Захарии (Зах. 9, 9, ср.: Ис. 62, 11) о входе мессианского Царя: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: — се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной». И именно в смысле этого пророчества и в таком именно свете изображается это событие не только в Евангелии Мф. 21, 4–5, но и у Ин. 12, 15–16, причем последний замечает: «Ученики Его сперва не поняли этого, но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему». Торжественный Вход Господа сопровождался множеством народа, стечение которого, по свидетельству Ин. 12, 9, 17–18, было подготовлено еще потрясшим всех чудом воскрешения Лазаря и желанием видеть как Воскресившего, так и воскресшего. И впечатление от этого шествия было таково, что «потрясая весь град, глаголя: кто Сей?» (Мф. 21, 10); обостренная же враждой и страхом дальноркость фарисеев говорила им: «Вот, мир (весь) пошел за Ним» (Ин. 12, 19). Иоанн в это чисто иудейское шествие еще включает и участие эллинов, — очевидно, из прозелитов, пришедших на праздник; они также хотят видеть Иисуса, что и совершается при торжественном самосвидетельстве Иисуса, с глаголом с неба об Его прославлении (Ин. 12, 20–31).

Иисус был встречен народом *по-царски*, как «Сын Давидов», т. е. Царь Иудейский: «Осанна Сыну Давидову!» Правда, на вопрос, Кто это, говорили между собою: «Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилейского» (Мф. 21, 11). Однако это было здесь лишь обозначением Лица, ранее им известного как Пророка, а теперь встречаемого уже как Царя. Именно об этом говорят восклицания народа при этой встрече. Поучительно их сопоставление у разных евангелистов:

Мк. 11, 9–10: «Осанна! Благословен Грядый во имя Господне! Благословенно *грядущее царство отца нашего Давида!* Осанна в вышних!»

Мф. 21, 9: «Осанна Сыну Давидову! Благословен Грядый во имя Господне! осанна в вышних!»

Лк. 19, 38: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!» (с явным созвучием песни ангельской, славящей рождение во граде Давидове Спасителя, — Христа Господа: 2, 11–14).

«Благословен Грядый во имя Господне» есть прямое применение текста мессианского псалма 117, 26, который литургически исполнялся, видимо, в вечернюю службу Пасхи; сюда же относится и употребление пальм при обхождении алтаря, причем ими махали при восклицаниях: осанна — спаси ныне! Народ применил здесь этот мессианский текст, вместо или помимо его прямого литургического употребления, к самому Мессии, Который *принял* такое его употребление, как, впрочем, и сам Он применял его к Себе, раньше и позже рассматриваемого события. До него этот текст пророчески применен Им в скорбном обращении к Иерусалиму, Лк. 13, 35: «Се, оставляется дом ваш пуст. Сказываю же вам, что вы не увидите Меня, пока не придет время, когда скажете: Благословен Грядый во имя Господне». После же него в конце обличительной речи у Мф. 23, 38–39. Первое, во всяком случае, может быть еще отнесено к царскому входу в Иерусалим, второе же лишь к грядущему апокалиптическому, — в пределах земной истории, следовательно, к 1000-летнему царству, или же к эсхатологическому явлению Христа Царя в Славе Его. Во всяком случае, при том и другом истолковании текста и понимании соотношения Лк. 13, 35 и Мф. 23, 38–39, остается бесспорным, что текст, примененный к торжественному Входу Господню в Иерусалим, относился и к грядущему, славному, входу: первое событие опрозрачивается для второго, будучи его земным, историческим предвестием, и в этой черте также подтверждается апокалиптически-эсхатологическое, таинственное значение последнего.

Народ встречал Иисуса с царскими почестями, с постиланием одежд перед Ним (ср.: 4 Цар. 9, 13 и 1 Макк. 13, 51) и с восклицаниями «Осанна», что уже означало здесь не только молитву о благословении, но и при-

ветствие, которое обращено было к Сыну Давидову, т. е. к Мессии (это отождествление составляло тогда обычное учение книжников: *Мк.* 12, 35). Но, что для нас здесь самое важное, в эти восклицания включалось и прямое приветствие Царя и Царства: «*Благословенно грядущее¹ царство отца нашего Давида, благословен Царь, грядущий во имя Господне!*»

Это был вход Царя и встреча Царя. Господь был приветствован, как имеющий, во имя Божие, восстановить «престол Давида, отца Своего» (*Лк.* 1, 32). И Господь не отвергал этой встречи, но принимал. И когда первосвященники и книжники слышали даже из уст детей тот же царский привет: «Осанна Сыну Давидову», они, «вознегодовав», обратились ко Христу «и сказали Ему: слышишь ли, что они говорят?» Ответ был дан Господом ссылкой на *Пс.* 8, 3 (*Мф.* 21, 15–16), причем еще прибавлено: «Если они умолкнут, то камни возопиют» (*Лк.* 19, 40). Это был уже прямой вызов вождям иудейского народа, для которых оставался лишь последний, решительный выбор: или и им также пойти за Христом, или же выступить против Него. Но в характере этого выбора уже не было сомнения (что и явствует из того, что Христос, «когда приблизился к городу, то, смотря на него, Он заплакал о нем и сказал: О, если бы ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему» и далее: *Лк.* 19, 41–44). Грядущая судьба Иерусалима была уже ясна.²

Войдя в святой город, который склонился в этот день перед Ним, как своим Царем, Господь скоро его и оставил, явив Свое призвание, как мес-

¹ Грядущее — ἡ ἐρχομένη, — хотя обычно имеет оттенок будущего времени, однако здесь, в сопоставлении со стоящим рядом «благословен грядущий во имя Господне», что несомненно относится к входящему во град Христу, тоже получает оттенок настоящего времени: приходящее, хотя и в соединении со значением будущего времени.

² Поэтому нельзя считать всецело измышленным обвинение со стороны иудеев против Христа перед римскими властями, что Он «называет Себя Христом Царем» (*Лк.* 23, 2), — «всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (*Ин.* 19, 12). Не понимая Его Царства и ослепленные ненавистью к Нему и Его учению, они только и могли представить Его власти как политического претендента.

сианского, теократического Царя, очищением храма через изгнание торжников из него (*Мф.* 21, 12–13; *Лк.* 19, 45–46, у *Мк.* 11, 15–17 — на следующий день) и рядом обычных исцелений (*Мф.* 14–15). Это очищение храма, особенно в данном контексте, явилось также проявлением мессианского авторитета.

Однако эта царственная слава быстро прекратилась, подобно тому как скоро погасло и Фаворское сияние, и за ней начинается неделя страстей Христовых. Вход Господа в Иерусалим явился лишь ознаменовательным предварением будущих свершений, лежащих за страданиями и воскресением. Однако, не совершилась бы вся *полнота* Богоявления, нам во Христе бывшего, если бы на земле не сверкнули лучи славы Его в Преображении, и не показано было бы явление Царства Его в Царском Его Входе. Последний явился пророчеством о грядущем, он имеет значение апокалиптическое и эсхатологическое, и его значение может быть вполне понятно, лишь будучи поставлено в общий контекст учения о царском служении Христовом.

Воцарение Христа на земле связано с Его воплощением, Он родился уже как *Иудейский Царь*, которому ищут поклониться вещи волхвы («Где есть родившийся Царь Иудейский?» *Мф.* 2, 2). И как полнота Его служения в воплощении совершается в Его крестной смерти, то именно на кресте имеем мы и надписание, содержащее это именование: «Царь Иудейский», как и шествие на пропятие начинается торжественным Входом Царя Иудейского. Боговоплощение есть уже начинающееся наступление Царствия Христова, которое содержит в себе и Царствие Небесное или Божие (хотя с ним и не вполне тождественно), почему и проповедь «Евангелия Царствия» открывается одинаковым благовестием Предтечи и Христа: «Приблизилось Царствие Божие». Царствие Небесное (= Божие) есть одновременно и имманентное, и трансцендентное, и историческое понятие. Как имманентное, оно есть духовно-религиозное, — жизнь в Боге: «Блажены нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное». Оно достигается, «нудится» усилием и есть его увенчание, как «правда, мир и радость о Духе Святом». Как трансцендентное, Царство Божие приходит чрез действие Бога в мире и над миром: «Наследуйте Царствие, уготованное вам от создания мира» (*Мф.* 25, 34). И оно же есть исторически-апокалип-

тическое: 1000-летнее царствование святых со Христом, Его пришествие во Славе. Понятие Царствия Божия многогранно, оно не вмещается даже в рамки одной христологии, но переходит и в пневматологию (как и в общую триадологию). Однако его пришествие в мир начинается и существенно связано с *воцарением* Христовым, которое именно и подлежит теперь нашему рассмотрению, причем здесь мы должны, прежде всего, различить два образа Его воцарения, или, что тоже, царского Его служения: *до* Его прославления в Воскресении и Вознесении, и *после* него.

Б) Образ воцарения Христа

В дни земного служения Его царствование ограничивалось Его *духовной* властью над людьми, в чем бы она ни проявлялась: в словах и делах, в учении и чудотворении. Короче сказать, оно сливается с Его пророческим служением, «явлением сил Его» (Мф. 11, 20–23; Лк. 10, 13; Мф. 13, 54; Лк. 4, 36 и др.). Это непосредственное действие его прямо на душу есть царство не от мира сего, которое не нуждается в помощи меча и даже прямо отвергает ее, как и вообще земную власть (Лк. 22, 25–27; Ин. 18, 36). Неотразимость образа Христова и слова Его есть та единственная власть, которою Он воцаряется в душах, и только этой властью воцарился Он, Царь кроткий, и в Святом Граде в те краткие часы, в которые Он оставался Царем в Иерусалиме. Однако *иной* власти, — власти от мира сего, Он отрицался, и она явилась для Него новым и уже последним искушением от князя мира сего, действовавшим через послушные свои орудия: «Если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет со креста, и мы уверуем Ему» (Мф. 27, 42; Мк. 15, 32; Лк. 23, 37). Но Он оставался беззащитен в руках врагов Своих, испивая чашу, которую дал Ему Отец. И это-то послушание явилось Его победой над миром, воцарением над ним, почему и надпись на кресте свидетельствовала об этом: «Царь Иудейский». Это относится не к Царству Божию в мире и над миром, как Вседержителя, Творца неба и земли, но к Богочеловеческому царству, учреждаемому на земле подвигом Богочеловека. Это есть исполнение обетования о теократическом царстве Мессии, данного в пророчествах и прообразах Ветхого Завета. Это — царство Божие в мире, а не *над* миром, хотя и приходящее

свыше, не от мира сего. Это — сила и правда Боговоплощения, в котором соединилось небо и земля, Божеское и Человеческое. Бог *по-новому* воцаряется над миром, — в человеке и через человека в Богочеловеке. И в этом воцарении, подобно как и в воскресении, мы имеем двусторонний акт: Богочеловек Своим послушанием Отцу побеждает мир и становится *достойн* власти над этим миром, которой Он совлекся в уничижении Своём. И Бог-Отец дает Ему эту власть, уже не только как Единородному Сыну, предвечно имеющему во Св. Троице и царство, и силу, и славу, но как истощившемуся непреложно и зрак раба принявшему Богочеловеку. Как Бог-Отец воскрешает Христа, но и Христос сам воскресает, так и власть Сыну дается Отцом, но и берется Им. «*Дадеса* Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28, 18), — возвещает Воскресший, и это сообщение власти тождественно с воскресением, есть само воскресение: «Благодаря Бога и Отца... Который избавил нас от власти тьмы и *поселил в Царство* возлюбленного Сына Своего» (Кол. 1, 12–13). Но, с другой стороны, «подобный Сыну Человеческому» (Откр. 1, 13), т. е. Христос, свидетельствует о Себе: «Побеждающему дам сесть на престоле Моем, как и Я *победил и сел* со Отцем Моим на престоле Его» (Откр. 3, 21). И голоса вокруг престола Божия свидетельствуют: «Достойн Агнец закланный принять и силу, и богатство, и премудрость, и крепость, и честь, и славу, и благословение» (Откр. 5, 12). (Сюда же относится и Флп. 2, 9–10.) Власть над творением дается Отцом Христу и берется, усвоается Им, *как следствие* Его первосвященнического служения.

Однако эта даваемая Христу власть имеет быть еще осуществлена Им, подобно пророческому и первосвященническому служению, с тем, однако, отличием, что и первое, и второе совершаются Христом в дни Его земного служения (хотя последнее и переходит за его пределы), между тем как для царского служения здесь полагается только основание, и само оно начинается и совершается лишь *после* отшествия Христа из мира, т. е. после Вознесения. И эта черта придает «царскому служению» особо таинственный характер. Христос — Царь в мире, но Он не царствует в нем в полноте Царствия Божия, а еще лишь *воцаряется* в нем. Его царское служение в мире *еще продолжается* и теперь, в отличие от других служений, которые закончились и действены лишь в своих плодах. Царство

Христово в мире доселе еще остается царством не от мира сего, хотя оно и имеет в полноту времени совершенно преодолеть мир, «прийти» в него. Это окончательное его пришествие лежит на самой грани этого мира, и потому приобретает трансцендентно-эсхатологический характер. Оно начинается во Втором Пришествии Христовом. Христос возвращается в мир как Царь: «Тогда скажет Царь — ὁ βασιλεὺς» (Мф. 25, 34), «сидящий на престоле славы Своей» (Мф. 25, 35). Это эсхатологическое свершение имеет для себя еще историческое или, что то же, апокалиптическое предшествие и приготовление. Воцарение совершается в борьбе за царство, в противоборстве силе Христовой со стороны князя мира сего, сил антихристовых. Такое противоборство было бы невозможно в отношении к власти Бога-Творца над творением. Однако здесь речь идет именно о царстве Христа-Богочеловека в мире, и Он действует здесь не Божеским всемогуществом и не властью мира сего, «не воинством и не силою, но Духом Моим» (Зах. 4, 6). (Соответственно этому говорится, что и беззаконника «Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего», 2 Фесс. 2, 8, т. е. силою духовной.) Воцарение Христа в мире есть трагедия противоборства и разделения света и тьмы, основная тема одинаково как Иоаннова Евангелия, так и его же Апокалипсиса, при всем различии обеих книг их объединяющая. Такое воцарение определенно указывается в Слове Божиим. Основной текст здесь, конечно, есть 1 Кор. 15. 24–28: «...затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов Своих под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть, потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что все покорено (Им), то ясно, что кроме (самого) Покорившего Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все, да будет Бог все во всем». Этот текст, настоящий *sic ut interpretum*, представляет собой стяженно апокалипсис истории и эсхатологию. Он делается понятен и все становится на свое место, если мы будем исходить из основной предпосылки относительно царского служения Христова, именно, что воцарение Его совершается во всей истории, которая увенчивается эсхатологией. И в самой последней дали ее упраздняется даже и само царство Христово для того, чтобы уступить

место царству Отца, а с ним и всей Св. Троицы, Царству Небесному (Божьему), когда уже снята будет грань между Богом и отпадшим, противоборствующим Ему миром, так что «будет Бог все во всем».¹ На основании этого текста можно утверждать *продолжающееся* служение Богочеловека в мире и *после* Вознесения, и *не взирая* на одесную Отца сидение, следовательно, оно остается *еще незаконченным*. Через царское служение оно переходит уже за грани личного прославления Христа, которое тем самым остается еще не полным, а состояние творения ограниченным, доколе не станет Бог во всем, не упразднится последний враг — смерть и не будет все покорено Богочеловеком воле Отца. Одним словом, и прославление остается незавершенным, пока продолжается воцарение Христово, доколе царство Христово, совершив свое дело, не уступит места Царствию Божию.

Совершающееся царское служение Христа *основывается* на совершившемся уже Его первосвященническом служении: «Он, принеши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога, *ожидая затем*, доколе враги Его будут положены в подножие ног Его» — Пс. 2, 8 (Евр. 10, 13). Ср.: Евр. 2, 8–9, толкование текста Пс. 8, 5–7 о сыне человеческом, который здесь отождествляется с Сыном Человеческим: «Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему. *Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено*. Но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус» (и далее).

Эта общая мысль о совершающемся в истории воцарении Христа² и царском Его служении раскрывается в *Откровении*, как ее апокалипсис, т. е. открытие сокровенного, внутреннего содержания истории. В небесном видении Сидящего на престоле и Державшего в деснице Своей кни-

¹ Лишь при этом христологическом понимании текста в применении к незавершившемуся еще царскому служению Богочеловека, устраняется тринитарно-субординационистическое понимание 1 Кор. 15, 22–28, которое иначе становится неизбежным.

² Ветхозаветные прообразы этого совершающегося воцарения можно видеть в двух теократических царствованиях Давида и Соломона, из которых первое полно борьбой и победой над врагами его, второе же раскрывает его в славе, премудрости и силе (конечно, в лучшую его эпоху).

гу, — исторических судеб Церкви и с нею человечества и всего мира, — «никто не мог ни на небе, ни на земле, ни под землей раскрыть эту книгу, ни посмотреть ее» (*Откр.* 5, 3), но, по слову одного из старцев, «вот лев от колена Иудина, корень Давидов победил, (чтобы) раскрыть эту книгу и (снять) семь печатей ее» (*Откр.* 5, 5), «Агнец, как бы закланный, имеющий семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих, посланных на всю землю» (*Откр.* 5, 6). И когда Он берет книгу, совершается всеобщее поклонение, и слышатся голоса: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость, и крепость, и честь, и славу, и благословение» (*Откр.* 5, 12), и этому вторят голоса «всякого создания, находящегося на небе, и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них» (*Откр.* 5, 13). Это есть воцарение Агнца на земле, или начало царского Его служения.

Царство Агнца есть не только Его личное достоинство и служение, но и царственность, которая сообщается Им народу Своему, особое царственное достоинство и харисма народа Божьего, «царственного священства» (*1 Петр.* 2, 9), со-царствование с Ним в Его царстве (как об этом говорится и в *Откр.* 20, 4, 6 о царствовании со Христом в первом воскресении и 1000-летнем царстве, также и *Откр.* 22, 5 — в небесном Иерусалиме). Подобным же образом и первосвященство Христа распространяется на «народ святой» (*1 Петр.* 2, 9), «царство священников» (*Исх.* 19, 6), «священников Господа» (*Ис.* 61, 6), «дом духовный, священство святое» (*1 Петр.* 2, 5), — «соделавшего нас царями и священниками Богу и Отцу Своему» (*Откр.* 1, 6). (Характерно и это соединение и как бы отождествление царственного и священнического достоинства, соответствующее соединению обоих служений во Христе.) Соответственно этому в *Откр.* 5, 10 воцарение Христа включает в себя и искупленных кровью Его: «Ты соделал нас царями и священниками, и мы будем царствовать на земле». С открытием печатей начинается земная история, которая совершается одновременно в духовном и человеческом мирах, при царском водительстве Христовом. После семи печатей (*Откр.* Гл. 6–8) и семи труб (*Откр.* Гл. 9), следует (*Откр.* 10, 1) явление «другого Ангела сильного» (крепкого *ισχυρόν* — «Святой Крепкий», — Сын), который клянется, что «времени уже не будет» (*Откр.* 10, 7), но «совершится тайна Божия, как

благовествовал Он рабам Своим пророкам». В этом явлении «другого Ангела» трудно не видеть, если не прямо самого Христа (ср. его описание: *Откр.* 10, 1–3), то, по крайней мере, Его особого вестника, запечатленного Его образом. Седьмой ангел уже возглашает совершающееся воцарение Христа как наступление новой, завершительной эпохи, хотя история еще не сразу заканчивается (*Откр.* 11, 18). «Раздались на небе голоса, громко говорящие: царство мира соделалось (царством) Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (*Откр.* 11, 15), и старцы, поклоняясь Богу, говорят: «Благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, сый, бывый и грядый, что Ты приял силу великую и воцарился» (*Откр.* 11, 17). Здесь говорится о воцарении как о *новом* событии, совершающемся в истории, в неопределенных выражениях, которые приближаются, однако, уже к *1 Кор.* 15 и говорят о царствии, «его же не будет конца». — В гл. 12 с явлением жены, облеченной в солнце, описывается и война в небе Михаила и ангелов его против дракона и аггелов его, которые были низвержены на землю. И снова громкий голос с неба возглашает: «Ныне настало спасение, и сила, и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братий наших» (*Откр.* 12, 10). Но и после этого еще *продолжается* история, раскрываемая в дальнейших главах с их символикой зверей (Гл. 13 сл.),¹ причем земные видения чередуются с небесными (Гл. 14). Последние свершения предваряются песней Моисея, друга Божия, основателя ветхозаветной теократии, которая поется семью ангелами: «Велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержителю, праведны и истинны пути Твои, Царю святых! Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? Ибо Ты один свят. Все народы приидут и поклонятся перед Тобою, ибо открылись суды Твои» (*Откр.* 15, 3–4). После семи чаш и явления блудницы-Вавилона, звери и цари с восьмым зверем во главе «будут вести брань с Агнцем, и Агнец по-

¹ Мы совершенно отказываемся здесь от задачи истолкования Апокалипсиса во всей сложности его литературного построения с чередованием символов и видений, тем более что здесь нельзя достигнуть большего, чем гипотетические построения. Мы выделяем лишь символы бесспорного значения, сохраняющие силу и при разных истолкованиях отдельных видений.

бедит их, ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей» (*Откр.* 17, 14, Ср.: *1 Тим.* 6, 15). Борьба эта сопровождается страшными катастрофами. И после сего снова слышатся гласы хвалы: «Аллилуия, ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся, и воздадим Ему славу, ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя» (*Откр.* 19, 6–7). И далее описывается явление Сидящего на белом коне, который «был облечен в одежду, обогренную кровью. Имя Его: Слово Божие... На одежде и на бедре Его написано имя: *Царь царствующих и Господь господствующих*» (*Откр.* 19, 13, 16). После этой битвы и скования сатаны следует первое воскресение: «они ожили и царствовали со Христом 1000 лет» (*Откр.* 20, 4). «Они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (*Откр.* 20, 6). Затем снова выступают оболщенные освобожденным сатаной народы, Гог и Магог, но здесь история уже переходит в эсхатологию, — суда и всеобщего воскресения (*Откр.* 20, 11–15), и, на грани будущего века, происходит сошествие с неба нового Иерусалима, в котором будет обитать Бог с человеками (*Откр.* Гл. 21–22). И таинственная книга заканчивается новым самосвидетельством Христа: «Я есмь *корень и потомок Давида*», т. е. *Царь*, на что отвечает призывом Церковь: «Ей, гряди, Господи Иисусе» (*Откр.* 22, 20).

Образы Апокалипсиса явственнее раскрывают основную мысль, намеченную в Новом Завете, относительно царского служения Господа Иисуса Христа, именно, что оно совершается в *истории*, — и не только как внутреннее выявление силы совершившегося искупления, но и как новое, активное действие «как бы закланного Агнца». И это воцарение Агнца осуществляется в *борьбе* Агнца с противящимися Ему силами, — сначала в их сплетающемся взаимодействии, а затем и в конечном разделении добрых и злых сил, как трагическое свершение, которое лишь в конечном итоге своем содержит торжество сходящего с неба нового града на новую землю под новым небом. Эта трагедия заполняет при этом *всю* историю, от восшествия Господа на небо и до самого ее конца. Воцарение Христово совершается длительной и напряженной борьбой, — следовательно, оно является продолжающимся и до самого конца истории еще не завершающимся Его служением, именно царским служением Христа на земле. При

этом, согласно таинственным образам Апокалипсиса, Христос для этой борьбы снова сходит с неба на землю, и в ней соучаствуют те, кто Ему служат и делают Его дело: с одной стороны, «убиенные за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (*Откр.* 6, 9), — они вопиют о себе: «Доколе, Владыка святы́й и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (*Откр.* 6, 10); с другой стороны, они же, вместе с не поклонившимися зверю, имеют часть в воскресении первом и воцаряются на земле (*Откр.* 20, 4–5). Так как борьба продолжается с растущим напряжением до самого конца истории, то отсюда следует, что и царское служение Христа является тоже еще продолжающимся и неоконченным. Весь Апокалипсис, т. е. раскрытие подлинного содержания истории, и есть это совершающееся воцарение.

То, что в Откровении изображается преимущественно в аспекте историческом, *это же самое по существу*, хотя и в иных образах и в ином разрезе, изображается в аспекте преимущественно эсхатологическом в так наз. Малом Апокалипсисе евангельском, — в речи Христа о конце мира, а также и некоторых текстах апостольских посланий. Если Откровение относится к тому, «чему надлежит быть вскоре» (*Откр.* 1, 1), т. е. к будущему, со стороны *содержания* последнего, то цель Малого Апокалипсиса есть увещательная, — предвять о скорбях и испытаниях, которые ждут верных, вместо ожидаемого ими мессианского царства, начиная с падения Иерусалима, которое символически сливается с концом мира: «будьте готовы» (*Мф.* 24, 44), «берегитесь, чтобы кто-нибудь не прельстил вас» (*Мф.* 24, 4).

Впрочем, ближайший анализ даже и евангельского Малого Апокалипсиса (*Мф.* Гл. 24–25; *Мк.* Гл. 13; *Лк.* 21, 6) показывает, что и здесь, хотя и в резком эсхатологическом освещении, содержится действительно апокалипсис, т. е. раскрытие *истории* с *некоторых* ее сторон, в определенном освещении. Соответственно главной своей задаче, — призвания христиан к мужеству, бодрствованию и терпению в испытаниях, здесь показуется, главным образом, весь трагизм истории. Это делается в ответ на молчаливый, здесь хотя прямо и не поставленный, но неоднократно выражавшийся учениками вопрос о мессианском царстве как земном торжестве последователей Мессии. Мать сыновей Зеведеевых (*Мф.* 20, 20–

21), как и сами они (Мк. 10, 35), просят дать сесть им по правую и по левую сторону «в Царстве Твоем». Здесь, конечно, имеется в виду мессианское царство, согласно распространенным иудейским представлениям того времени. Господь отвечает: «Чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься, но дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня, но кому уготовано Отцом Моим» (Мф. 20, 23). И даже после Воскресения, перед Вознесением, ученики еще оказываются способны спрашивать Его (Деян. 1, 6): «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» Господь открывает ближайшим четырем ученикам, что не царство и слава, не покой и праздность их ожидают, но самые горестные и трудные испытания. История Церкви, в пределах общей истории, есть не идиллия и не покой достигнутого царства, но трагедия, борьба и разделение, т. е. то самое, что показано и в *Откровении* св. Иоанна, причем, однако, соответственно общей цели, внимание останавливается здесь преимущественно на мрачных чертах. Впрочем, и здесь указано проповедание Евангелия всем народам, т. е. вселенское торжество Церкви, как условие, предшествующее наступлению конца. На молчаливый вопрос учеников об уже пришедшем царстве Господь отвечает пророчеством о *начинающейся* лишь трагедии воцарения. Таков главный и основной смысл эсхатологических речей, которые трудны для понимания в подробностях, отчасти и в виду того, что они изложены на апокалиптическом языке эпохи с употреблением ветхозаветных пророческих эсхатологических образов (ср.: Ис. 13, 9–40; 24, 10–21; 34, 4; Иоил. 2, 30–31, ср.: Деян. 2, 19–20). Кроме того, они отличаются естественным в пророчествах и, до известной степени, преднамеренным смешением разных планов, переходящих один в другой. Мы здесь имеем перед собой как бы ряд параллельных горных цепей, уходящих в даль, но сливающихся в общей перспективе в один причудливый образ, в разных ракурсах все их в себе соединяющий. Можно, однако, выделить основные мысли. Прежде всего, останавливает внимание соединение и даже слияние (в вопрошении учеников) двух событий: разрушения храма Иерусалимского с взятием Иерусалима и «кончина века» с пришествием Христовым (Мф. 24, 3). Это соединение проистекает из самосознания, свойственного Ветхозаветной церкви: конец храма и Иерусалима сливается в нем с

кончиной века и есть как бы его прообраз. В действительности же, исторически, он является лишь гранью новой исторической эпохи. Но Господь не возражает против такого смешения, напротив, отвечая сразу на оба вопроса, говорит о том и о другом, одновременно и вперемешку: Мф. 24, 4–14 и 15–22; снова 23 сл. Наряду с тем, что относится непосредственно к Иерусалиму и храму (Мф. 24, 15–22; Мк. 13, 14–20; Лк. 21, 20–24), здесь уже намечается характерный переход к христианской истории: «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Лк. 21, 24), т. е. предскажется время всеобщего торжества христианства, чем наносится решительный удар ложной иудейской мессианской апологетике. При этом Спаситель предваряет о тех трагических испытаниях, которые предстоит человеку пережить в истории ранее конца («ибо надлежит всему сему быть, но это еще не конец», Мф. 24, 6). Конец приходит лишь после проповедания Евангелия во свидетельство всем народам (Мф. 24, 14). Эти испытания суть искушения от ложных учений, разных подделок христианства, умножение беззакония и охлаждение любви, страшные потрясения в духовном мире, которые обозначены на языке ветхозаветной пророческой символики (Мф. 24, 29). Далее говорится о явлении знамения Сына Человеческого, а затем и Его Самого, «грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24, 30), причем посланные Им ангелы с трубой громогласной «соберут избранных Его» (Мф. 24, 31). Но есть ли это уже конец? Экзегетически в этом можно сомневаться, ибо дальше говорится как будто об еще продолжающейся истории: образ смоковницы (Мф. 24, 32) с ее распускающимися ветвями говорит лишь, что «близко лето. Так и вы, когда вы видите все сие, знайте, что близко, при дверях» (Мф. 24, 33). «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше. Так и вы, когда увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие» (Лк. 21, 28, 31). Близко, но, значит, еще не пришло, так что история как будто продолжается и *после* явления в небесах знамения Сына Человеческого и Его Самого. В таком случае не напрашивается ли это на сопоставление с тем духовным событием, которое в *Откровении* (Откр. Гл. 20) символизируется как «первое воскресение»? Конечно, такое сопоставление также не имеет для себя очевидности, уже в силу не-

ясности этих пророческих текстов, однако оно находит для себя основание в том, что и *после* обоих сопоставляемых событий *история* еще продолжается, по крайней мере, согласно прямому свидетельству Евангелия. Трудность текста еще усиливается дальнейшими словами: «истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет; небо и земля прейдут, но словеса Мои не прейдут» (Мф. 24, 34–35; Мк. 13, 30–31). К чему относятся эти слова: к падению ли Иерусалима и храма, совершившемуся, действительно, через 40 лет, в пределах жизни данного поколения, или же ко всему, что сказано выше в 23-й главе, т. е. в отношении уже не к одному поколению, но ко всему человеческому роду? Однако и в том, и в другом случае речь идет о событиях еще в пределах истории, *ранее конца*. *Конец* же, как событие *в пределах исторического времени*, Христом прямо *не* предсказывается, а только указывается вообще. Это явствует из прямых слов Спасителя, которыми далее продолжается Его речь: «О дне же том и числе никто не знает, ни Ангелы небесные (*ни Сын*; Мк. 13, 22), а только Отец Мой один» (Мф. 24, 36) (ср. и Деян. 1, 7). Как бы ни истолковывать *христологически* это невѣдение Сына, остается бесспорным, что здесь свидетельствуется некая *невозможность пророчествования* об этом, доступного для человеческого вѣдения, а следовательно, и неизбежное отсутствие такого прямого пророчества о конце как события, даже и в этой эсхатологической речи. Эта невозможность может иметь для себя разное истолкование: она означает или невместимость в человеческое эмпирическое сознание того, что ему трансцендентно, или же ненужность для него этого знания. Или же, наконец, — что является наиболее важным, — само наступление конца зависит и от человеческого участия и дела, совершаемого на основе человеческой свободы, которая не должна быть парализована или даже только аффицирована этим непосильным и ненужным для нее вѣдением (подобно тому как в невѣдении заключена для человека и его личная смерть). Поэтому трансцендентное свершение конца представляется эмпирически столь же неожиданным, как наступление потопа во дни Ноевы, или ниспадение огня в дни Лота¹

¹ Стихи 40–41 естественнее отнести к контексту 15–22, к разрушению Иерусалима («тогда» — во всей его многозначности и неопределенности), нежели в развитие общей мысли о неожиданности.

(Мф. 24, 37–39, ср.: Лк. 17, 26–30), так что возможны оказываются «наглые ругатели», выражающие неверие и в самое пришествие Его (2 Петр. 3, 3–4). И отсюда, именно из этой *неизвестности* конца, при его несомненности, как некоего трансценза, делается общее заключение: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет» (Мф. 24, 42. 44; 25, 13). И далее следует приточное подтверждение той же мысли: Мф. 24, 45–51 (о верном и неверном рабах); 25, 1–12 (о десяти девах); 24, 14–30 (притча о талантах, заключающая в себе призыв именно к земному, историческому деланию, к умножению своих талантов), и все это завершается приточным изображением Страшного Суда, однако не в отношении ко времени наступления, но к его содержанию. Параллель эсхатологическим главам Мф. у Мк. 13, в общем, имеет тот же план и то же содержание, с некоторыми деталями, имеющими практически-увещательное значение: в частности, о гонениях и помощи Духа Св. (Мк. 13, 11–13), с общим увещательным выводом: «бодрствуйте» (Мк. 13, 35–37). В общем, тоже и Лк. 21, 5–36, с особенным ударением на гонениях и помощи Божией в них: Лк. 21, 12–19.

К евангельскому Апокалипсису некоторые частные черты присоединяются отдельными текстами апостольских посланий. Сюда относятся, прежде всего, 2 Фесс. 2, 3–12, о беззаконнике, как личном явлении богоборства и антихристианства, о наличии в «последние времена», т. е. уже в христианскую эпоху, людей неверия, греха и порока: 2 Тим. 3, 1–9; 1 Тим. 4, 1–3; 2 Петр. 3, 3–4. Эти тексты, применяемые авторами отчасти к явлениям из жизни современности, также имеют прежде всего увещательное значение — предостережения, призывания к твердости и исповедничеству. Особое значение имеют здесь тексты 1 Кор. 15, 22–24 и 1 Фесс. 4, 14–17. В первом из них говорится о всеобщем воскресении мертвых: во Христе «все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец» и т. д. В этом до конца неясном и таинственном тексте как будто можно различить *два* воскресения: сначала «Христовых, — в пришествие Его», а затем, очевидно, и всеобщее воскресение мертвых, с умолчанием о том, слито ли это по времени в единый акт или же здесь различаются два акта, а может быть, и два события, аналогичные первому и второму воскресению Апокалипсиса,

причем первое ставится в связь с пришествием Господа, которым еще не заканчивается история, подобно тому как и в Малом евангельском Апокалипсисе. Также и в *1 Фесс.* 4, 15–17 говорится о встрече сходящего с неба Господа на воздухе и пребывания с Ним: «мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвешении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господа на воздухе, и так всегда с Господом будем». Здесь также говорится о «Христовых» («мертвые во Христе»), как о тех, которым приписывается встреча Христа на воздухе через восхищение на облаках. Этим совершается и выделение их из среды всего человечества, еще ждущего своего воскресения. Опять и тут возникает вопрос: не указывается ли и здесь то различие, которое имеем мы в Апокалипсисе между первым и вторым воскресением? Не различаются ли и здесь два разные апокалиптические плана, которые в ракурсе сливаются в одно, всеобщее, воскресение мертвых?

Итак, царство Христово есть Его *Богочеловеческое* служение. Это не власть Бога над творением, трансцендентно, надмирно правящая, «промышляющая» миром. Это есть миру имманентное служение Богочеловека, Который в Своем воплощении совлекся Своей Божественной власти над миром, и, получив ее от Отца по воскресении силою Своего спасительного подвига, осуществляет ее, покоряя Себе мир и врагов Своих, чтобы предать царство Отцу, продолжающимся *служением*, именно *царским*, через совершающееся воцарение. Это последнее содевается не властью Божьего всемогущества, но через внутреннее покорение мира, борьбой с противными силами, победой через убеждение. Это воцарение Христово, согласно свидетельству Слова Божия, совершается двояко: через Христово человечество, или Церковь, и самим Христом, лично. Последнее также двояко: через действие Христа в истории и в последнем Его пришествии, за которым следует кончина века.

Христос делает причастным к Своему царскому служению Свое человечество, содевая нас «царственным священством», «царями и священниками». Воцаряясь в нас, Он воцаряется в мире, через нас созидая царство Свое. Это воцарение в нас и через нас есть, прежде всего, действие

Его слова в душах наших, — дело «пророческого служения», власть духовная, царство не от мира сего, действенная проповедь Евангелия, каковая непосредственно указывается Христом в Его заповеди ученикам, именно в связи с принятием Им власти: «дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (*Мф.* 28, 19). Проповедание Евангелия Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам (*Мф.* 24, 14), составляет пред условие этого воцарения. Но это завоевание душ, покорение их Евангелию Царствия должно выражаться, не может не выражаться в жизни и делах. Каждый, по слову апостола (*1 Кор.* 3, 10–15), «*строит*, не на другом основании, кроме положенного, которое есть Иисус Христос, но каждый смотри, как строит. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня». Это огненное испытание, на образном языке апостола, есть критерий последнего, всеобщего свершения, открывающегося, как дело всего человечества, на Страшном Суде. Однако нет оснований рассматривать это дело лишь в свете личных судеб, личного возмездия или «награды», оно сохраняет и свое объективное, сверхличное, всечеловеческое, историческое значение: «дело устоит», а те, у кого сгорит, «потерпят урон», и, если спасутся сами, то как бы из огня, лишены участия в общем деле человечества, как некие его изгои. Аналогичное значение имеет *2 Кор.* 5, 1–4. Здесь говорится о небесном жилище, доме нерукотворенном, т. е. софийной славе нашего божественного первообраза, в которую мы стремимся облечься, как наше небесное жилище. Однако и при этом мы подвергаемся опасности, чтобы «*нам и одетым не оказаться нагими*», — ибо мы, «находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим *совлечься, но облечься*, чтобы смертное поглощено было жизнью». Здесь устанавливается прямое и положительное соотношение между земным жилищем, «хижиной», и небесной славой, в которой смертное не упраздняется, но поглощается жизнью, возводится к небесной славе. Поэтому и «*всем нам должно явиться пред судилищем Христовым, что-*

бы каждый получил (совершенное) с телом соответственно сделанному им, — доброе или худое» (2 Кор. 5, 10). Бог, призвав нас во Христе к Своему царству, даровал нам в преизбытке благодать «во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устройство полноты времен, дабы *все небесное и земное соединить под главою Христом*» (Еф. 1, 8–10, ср.: Еф. 4, 10). От Главы-Христа «все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, *растет возрастом Божиим*» (Кол. 2, 19). В общей перспективе царского служения совершенно невозможно понимать человеческие «дела», т. е. соцарствование со Христом, соучастие в Его царском служении, лишь трансцендентно-эсхатологически, в смысле основания для «награды» или вообще для личных судеб той или иной души. Это соучастие сливается нераздельно и с его исторически-апокалиптическим значением, как *дела* Божия на земле и в истории через людей. Христос говорит о делах, которых будут *больше* сотворенных Им самим (разумеются, очевидно, дела в дни Его земного служения), к которым призваны последователи Его Духом Святым. Этим указывается всеобщее участие человечества в делах Божиих. Каковы эти дела в пределе, каково *общее дело* человечества, умолчано в пророчествах, это вверено творческому человеческому вдохновению в истории, ибо люди будут научены Духом Святым. Бог заключил в неведение, какую долю участия в деле Своем Он отдает самому человечеству, однако Слово Божие указывает, какова будет последняя и общая задача и победа этого царствования Христа: «Последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26, ср.: 15, 53–56). «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом» (1 Кор. 15, 57). И Господу угодно было даровать нам часть в этой победе, какова бы ни была эта часть.

После Боговоплощения вся человечность человеческого рода есть Христова, и все доброе в ней принадлежит Христу. Он действует в человечестве не только впечатлением Своего учения и Своего Образа, силою убеждения, но и Сам, Своей непосредственной силой, неким внутренним понуждением, ибо крестившийся во Христа облачается в Него (Гал. 3, 27), и живет в нем Христос (Гал. 2, 20), «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15). Христос живет в Своем человечестве, в нем и че-

рез него воцаряясь, в царском Своем служении. В меру этого воцарения преодолевается и Вознесение в его значении как *удаления* Христа из мира, в котором, однако, Он, по обетованию Своему, присутствует «всегда, ныне и присно». Это преодоление совершается, с одной стороны, через присутствие Христа в мире в Его излившейся крови и воде, в Св. Граале,¹ а с другой стороны, в Св. Евхаристии, через которую Христос сообщает Себя причащающимся. Этому таинственному Его присутствию в мире и человечестве отвечает и таинственное же единство Его человечества с нашим, основывающееся на том, что Христос принял человеческое естество не в частной обособленности, но в целостной всеобщности, как Новый Адам. Поэтому не только Его знающие в этой жизни, но и Его не знающие и даже — странно сказать — Его отрицающиеся, Ему причастны и Ему подвластны. История человечества после Христа есть не только история христианского человечества, но и Христова человечества. Христова сила, совершаемая Духом Святым, связует воедино всю человеческую историю и делает ее апокалипсисом, т. е. откровением Христовым. И дела этого человечества, разрозненные и противоречивые, в синтезе своем включаются в дело Христово. Согласно притче о Страшном Суде, Христос соживет с каждым человеком и со всем человечеством, которое и будет судимо как целое, «все народы», — во всем его общем деле, сообразно личному каждого в нем участию. Это со-бытие со Христом (действием осеняющего Его Св. Духа) не упраздняет личной свободы, не делает человека слепым орудием. Однако внутренней силой Его человечество Христово направляет пути свои и интегрирует дела свои в общее дело, пролагает через них путь к преобразованию мира или к концу этого зона. Это интегрирование своеобразных и как будто самозаконных человеческих дел в единое целое, в *историю*, вообще всегда есть действие *Промысла* Божия. Однако оно ощутительно меняется после Боговоплощения, совершаемое уже не только извне, как бы трансцендентно, *над* человеком, но и изнутри, имманентно, в самом человеке, как действие Христа, живущего в человечестве. Началом, объединяющим *все* человечество — ведомо или неведомо, и вообще неведомо, — является тут не только *природное* единство человечества

¹ См. мой очерк «Святой Грааль» («Путь». 1931).

в Адаме, которое уже само по себе устанавливает единство его истории с ее закономерностью и целеустремленностью, но и богочеловеческое единство его в Новом Адаме, во Христе. Он дает человечеству как бы новую природу («новая тварь»). Действие Христа не исчерпывается *личным* христианством и *личной* жизнью во Христе отдельного человека, но включает в себя и *природную* жизнь человечества, ибо *все* оно изменилось в судьбах своих, стало иным самого себя вследствие Боговоплощения, ибо Христос есть Царь всего человечества, имеющий судить его за дела его. Приточная речь о Страшном Суде, где Судия свидетельствует о том, что Христос живет во *всяком* человеке и может быть как-то ведом и доступен тоже всякому человеку, судимому Христом, в общем подтверждает эту общую мысль, что вся человеческая история после Христа, во всей ее изломанной и причудливой диалектике, есть в существе своем *христианская история*, связанная со Христовой Церковью, как своей внутренней целепричинностью. Об этом именно и свидетельствует Апокалипсис, изображающий судьбы народов как единое связанное тело (так же как и ветхозаветная философия истории у пророков: Исаии, Иеремии, Даниила и др.).

Но не превращаем ли мы этим силу Христову как бы в *природную* силу? Не натурализируем ли ее? Таково естественное сомнение и недоумение, при этом в нас возникающее. Однако, что же собственно представляет собой эта «природная» сила? Физический или метафизический принцип? Силу ли, включенную в *механизм* мира, или же особо окачественную, новую *энергию жизни*, хотя бы она и осуществляла себя через действие сил природных? Что представляет собой в этом смысле хотя бы сила всеобщего воскресения, которая прямо обосновывается в Слове Божиим на силе Христова воскресения («как во Адаме все умирают, так и во Христе все оживут», 1 Кор. 15, 22)? Воскресению подлежат *все* человеки, независимо от *личного* отношения ко Христу каждого из них, — и знавшие, и не знавшие Его в земной жизни, и веровавшие, и не веровавшие в Него. Они воскреснут, по смыслу апостольского учения о всеобщем воскресении, не силою нового творческого акта Божьего всемогущества, но силою их *внутренней* связи со Христом, первенцем из мертвых, причем, однако, в данном случае эта внутренняя связь имеет *не личный*, но

природный характер. Ибо *все* воскреснут, просто в силу факта человечности своей, которая, соделавшись Христовой, получила от Него и силу воскресения. Но если все природное человечество воскреснет во Христе, — и это не вызывает сомнений относительно *натурализма*, в этой мысли в известном смысле также содержащегося, — то почему же оно не может быть связано с Ним и в исторической жизни своей? Ибо и жизнь, и смерть, и воскресение соединены между собой, и нельзя выделять из этой *общей* связи одно лишь воскресение, как такой внешний акт, который не имеет для себя никакого внутреннего обоснования во всей человеческой жизни, связанной со Христом, являясь как бы *deus ex machina* и заведомо превышая человеческое естество. Разумеется, воскресение совершается силой Божией, действующей в человеке, «в трубе архангела», но она действует в раскрытие и осуществление того начала бессмертия, которое *уже живет* в человеке через природную причастность его Христу в Его вочеловечении. И поэтому бессмертие Христово является в известном смысле *закономерностью* для человеков в их воскресении, и эту же мысль мы должны в известной степени распространить и на всю человеческую природную жизнь. Эта же мысль включается и в еще более общую идею, именно о том, что эсхатология, конец мира и воскресение, не наступают как *deus ex machina*,¹ но подготовляются *историей*, которая, как апокалипсис, в известном смысле сама входит в эсхатологию, но вместе с тем и трансцендирует в нее. Эсхатология предполагает *прерывность*, трансценз, в этом и состоит идея *конца*. Однако же, согласно как евангельскому Апокалипсису, так и Откровению Иоанна, мир должен созреть для конца, а история внутренне закончиться, совершив свое дело. Но это дело не есть, так сказать, только алгебраическая сумма бесконечного ряда отдельных личных дел в их случайной хаотичности, но положительный интеграл в природной закономерности связанного ряда, и эта его закономерность есть Христос, «Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8, 6). Иными словами,

¹ Хотя в Евангелии мы и встречаем уподобление пришествия Христова потопу, однако оно имеет силу лишь в отношении к его неожиданности для тех, кто не умеет наблюдать разворачивания смоковницы и приближения хотя в точности и неведомых времен и сроков.

в истории человечества после Боговоплощения, при всей напряженности борьбы света и тьмы, христианства и антихристианства, при всей остроте ее диалектической антитетики, *творится дело Христово*, и заблуждаются те, которые, задерживаясь вниманием лишь на отдельных моментах исторической трагедии, ее раздирающих противоречиях, видят весь ее итог лишь в явлении антихриста, всеобщем падении и развращении, вообще сводят его даже не к нулю, но к отрицательной величине. Во всяком случае, не таково содержание Апокалипсиса с его образами трагического противоборства, но и победы и воцарения Христа на земле после первого воскресения, как и схождения небесного града в конце. История эсхатологически преодолевается только в одном определенном трансцендентном моменте, которым является действие Бога *над* миром, — именно во всеобщем воскресении и преображении мира: «се, творю новое» (*Откр.* 21, 5), новое небо и новую землю (*Откр.* 21, 1; *2 Петр.* 3, 13), с новым Иерусалимом, сходящим с неба. Эта новая тварь, обновление которой есть осенение Духа Утешителя, конечно, есть в известном смысле уже сверхмир и сверх-история, сюда *трансцендирует* жизнь этого века и этого мира, которая и является действительно новой: «не ведаем, что́ будем». Однако и этот трансцензус, и это осенение предполагает для себя в качестве своего объекта (или вместилища) этот мир, и эту землю, и эту историю, хотя и в преображении, и в этом смысле между ними существует прямая связь. Мир должен созреть для своего конца, и дело Христово в этом мире, как бы мы его ни уразумевали, в его пределах должно закончиться. Грань между историей и сверх-историей или концом, между апокалипсисом и эсхатологией, в новозаветных пророчествах (как евангельском Апокалипсисе, так и Откровении Иоанна) почти неуловима, настолько одно переходит в другое, они как бы в одно сливаются в перспективе. И однако, она существует, так что новое возникает из старого, подобно новому рождению, с новой жизнью. Поэтому ни исторический апокалипсис не должен поглотить или упразднить эсхатологию, ни эта последняя — историю: и та, и другая взаимно обусловлены, и неправильно отрывать одно от другого. *Парусия*, второе славное пришествие Христово, стоит на самой грани эсхатологического трансценза: оно равно принадлежит и историческому апокалипсису, и эсхатологии, как «жизни будущего века».

В рассуждении о закономерности истории, которая есть не что иное, как Христово воцарение, или царское служение Христово в Его человечестве, мы не вносим ложного детерминизма, который был бы несовместим с личной свободой и ответственностью, — в той, однако, ограниченной мере, которая вообще присуща *тварной* свободе. Однако необходимо воздать должное истинному, в последнем счете, *софийному* детерминизму, который основывается на *данной* для твари природности ее бытия. Христос, когда Он воплотился, стал законом бытия природного человечества, его высшей внутренней природной действительностью, хотя и сокрытой, еще погруженной в Ветхого Адама, в старый природный и человеческий мир. И эта действительность Христового человечества не зависит от свободного и личного ее притяжения или неприятия каждым отдельным человеком. Своей свободой каждый отдельный человек, действительно, волен ее притянуть или не притянуть ее, ибо он и призван к этому выбору, но он не может сделать ее несуществующей, как он не может сам для себя сотворить свою собственную природу. Ибо *свобода* есть только модус бытия, но не его содержание: *ничто* в себе есть пустота, не имеющая для себя даже самостоятельного небытия, которое оно получает лишь от природного бытия. Эта высшая природность творения Христового вне христианства остается неизвестной и неосознанной, но от того она не становится недействительной, хотя мы и не можем эмпирически ощутить и опознать мира и человечества, как тела Христового, за видимыми пределами Церкви. Мы знаем только, что все, лежащее и за этими пределами, *включается* в область влияния Церкви, в ее историю. Здесь свободное самоопределение человека совершается как бы в сумеречной полутьме, *не* в отношении к самому Христу, но все-таки к началу Христову — к добру, совести, Божеству.¹ *Вся* история человечества после Христа направляется по новой магистрали, в силу такого динамического панхристизма. В отношении же к призванным, т. е. христианам, это самоопределение совершается вполне сознательно и

¹ «Бог открыл мне, чтобы я ни одного человека не почитал нечистым или скверным... Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему». — Петр Корнилию (*Деян.* 10, 28. 34–35).

ответственно, и это свидетельствуется на суде Христовом. Если поставить вопрос о действии Христа на земле во исполнение царского Его служения в связь с догматом Вознесения, то отсюда с новой точки зрения раскрывается, что Вознесение, как осуществляющее окончательное прославление Богочеловека, совершенно не означает Его удаления из мира с прекращением связи с ним. Именно в царском служении Христовом, как продолжающемся и за пределами Вознесения, эта нерасторжимая связь с миром проявляется по-своему и в разных отношениях. Прежде всего, это есть сила *духовная*, как продолжающееся действие пророческого служения Христа, — через Его учение и, главное, через Его святой образ, печатающийся в сердцах и зовущий к последованию за Ним. Во-вторых, это есть сила *Евхаристическая*, как таинственная связь прославленного Христа с человеком в причащении и непрестанно продолжающееся освящение стихий мира через присутствие в нем Св. Даров, Тела и Крови Христовых. В-третьих, связь эта есть и *природно-человеческая*, осуществляющаяся через изливание крови и воды из бока Христова, через которое Христос в Своем земном состоянии незримо пребывает со Своим человечеством, состраждет с ним и его никогда не оставляет в его земном пути. Наконец, в-четвертых, это есть связь *энергетическая*. Христос, принявший в Своем человечестве всего ветхого Адама, есть его имманентная закономерность, не только в порядке свободно-благодатном, но и природном. Христос *ведет* Свое человечество, несмотря на противоборство и сопротивление его, в котором проявляется свобода падшего человека. Это *динамическое* присутствие Христа в человечестве распространяет свое влияние и за пределы христианского человечества, на *все* человечество, как *ведущее*, так и еще *неведущее* Его: «Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15, 25). Действие Христово в мире, как сказано, сливается здесь с общим действием Промысла Божия, ведущего и блюдущего мир. Это есть необходимый постулат христологии.

Таким образом, личное дело спасения вплетается в общее дело человечества, и из этих нитей субъективной свободы и объективной данности получается пестрая ткань истории с ее узором. Превышает все человеческие возможности оценить и учесть, интегрировать и связать все действия че-

ловеческой свободы, или индивидуальности в истории, с ее надмирными корнями на грани времен и эмпирическими судьбами, это есть дело смотра Божия. Однако основные слагаемые этого процесса, как и его телеология, внутренняя целепричинность, нам ведомы. Человеческая история силою Христовою движется в направлении к своему концу, который есть всеобщее воскресение и преображение твари, в ней пролагается к этому путь. В посюстороннем мире совершается все необходимое для его перехода в потустороннее бытие. Общее дело исторического человечества есть воцарение Христово в мире, за которым Сын предаёт Своё царство Отцу. Отсюда проистекает и общее эсхатологическое заключение относительно *времени* Второго Пришествия. О нем и Сам Богочеловек отзывался незнанием, насколько Он, по человечеству Своему, Сам включен был в исторический процесс, протекающий при участии человеческой свободы и подготавливающий собою созревание мировой смоковницы к приближению конца. Второе Пришествие Христа есть акт не односторонний, но обоюдосторонний, каким было и первое пришествие Христа в мир. Для него должно наступить мировое время через мировое свершение. И это время, в числе других условий, определяется и человеческой свободой, в зависимости от нее оно может сократиться и удлиниться, хотя и наступает по велению Отца Небесного, Который устанавливает времена и сроки свершений. В этом смысле Второе Пришествие является не только Божеским, но и человеческим делом, которое имеет совершиться на путях истории. Такова важность, серьезность и значительность человеческой истории после Христа на путях к Его воцарению, которое совершается в нас и через нас. История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, Богочеловеческое дело на земле.

Этим полагается основание для апокалиптически-эсхатологической, имманентно-трансцендентной, религиозной оценки общего дела человечества в мире. Будучи по существу делом Христовым, историческое творчество человека должно раскрыть и проявить всю глубину и силу человечесности, явить в нем подобие образа Божия. Следовательно, все *достойное* человеческое творчество, — «культура», призвано к преображению в Цар-

ствии Божиим, как самооткровение истинной человечности, хотя бы в непосредственной форме своей и было «соблюдаемо огню». И очеловечение мира, с господством над ним во имя Божие, к чему призван человек по сотворению, относится к проявлению царственного служения человека, по силе его участия в царском служении Христа, как бы далеко ни шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении, согласно «проекту» Н. Ф. Федорова. Надо только самым решительным образом отмежеваться от такого его понимания, согласно которому при этом человеческом воскрешении совершенно устраняется дело Божие, история отменяет и поглощает собой эсхатологию, и самое воскрешение перестает быть воскресением, а является лишь воспроизведением *подобий* человеческий, неких «роботов». Ибо для человека существенно соединение *личного духа* с одушевленным телом, которое только и собираются воскрешать механические воскресители, но дух человеческий после смерти пребывает в руце Божией. Поэтому одно только *имманентное* воскрешение невозможно, есть религиозный *pop-sens*. Оно не может быть совершено без Божественного акта, — возвращения человеческого духа в его тело, с творческим восстановлением способности души оживотворять тело. Однако это отнюдь не означает, чтобы в воскресении все от начала до конца должно явиться делом Божиим без всякого участия человека. Напротив, и оно может стать делом Богочеловеческим, в котором и человечество Христово, живущее в Церкви, во Имя Его осуществит все доступное человеку на пути к всеобщему воскресению. И это увенчает собой земное дело человечества. Такая мысль, если и не имеет для себя эсхатологической *необходимости*, то, во всяком случае, выражает собой одну из исторических возможностей на путях зрелости человеческого рода в его движении за пределы истории, в борьбе с последним врагом — смертью — также и человеческими силами. Но эти возможности для человека не даны, а только заданы, вверены его творческой свободе. Поэтому о них нельзя догматизировать, а можно эти возможности лишь теоретически предусматривать, определяя их место при разумении конца.¹ Однако и ра-

¹ Вопросы эсхатологии, по плану этого сочинения, отнесены к дальнейшим его частям, и здесь затрагиваются только попутно, лишь в связи с христологией.

нее конца Слово Божие указывает нам еще на таинственное явление Христа в мире и в истории, причем это Его явление также относится к Его воцарению. Такое свидетельство мы имеем в пророчестве (*Откр.* Гл. 20) о первом воскресении, в котором имеют участие только избранные. Они «ожили и царствовали со Христом». Здесь это излагается как некоторое событие в ряду других в истории. Оно свидетельствует, во всяком случае, о какой-то особой и исключительной близости оживших ко Христу. Уничтожать это событие насильственной спиритуалистической экзегезой (вслед за блаж. Августином и Тихонием), является ни богословски, ни экзегетически недопустимым, как насилие над Словом Божиим, даже прямое ему противление ради предвзятой и односторонней богословской доктрины. В то же время в истории еще не имеется данных для конкретного восприятия и уразумения этого пророчества. Оно содержит в себе бесспорное обетование, что на путях Христова воцарения в истории будет целая эпоха, когда присутствие Христово на земле будет нарочито ощутительно для избранных, как и Его личное участие в историческом свершении, именно как в Богочеловеческом процессе: «они царствовали со Христом» 1000 лет. Это личное участие Христа в истории, помимо 1000-летнего царствия, выражается в том таинственном явлении Христа для окончательной битвы с силами антихристианства, «зверем и лжепророком», которое описывается в *Откр.* 19, 11–21. Видение начинается явлением в «отверстом небе» (11) Сидящего на белом коне, за которым следовали воинства небесные на белых конях, но далее описывается битва со зверем и царями земными и воинствами их, очевидно, на земле. Таинственный смысл этого образа не поддается прямому истолкованию, но бесспорна мысль, что это явление соответствует и какому-то земному событию, происходит не только в небесах, но и в истории (не таково же ли было и явление Христа на небесах апостолу Павлу, которое, будучи небесным, т. е. трансцендентным, принадлежит и истории, и даже личной биографии?). Воцарение Христа на земле в 1000-летнем царстве станет совершенно явным, как явно оно и было Им показано в царском входе Его в Иерусалим. Кривая истории, с колебаниями отклоняющаяся вверх и вниз, в этом месте пути поднимается вверх и встречается с небом, с тем, однако, чтобы снова резко упасть вниз, в последнем восстании Гога и Магога, за которым видится уже конец

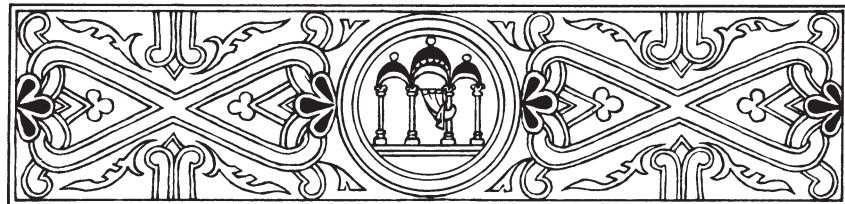
и перерыв кривой, *transcensus* (переход. — *Ред.*). Пророчество это — вопреки господствующей доктрине, которую ошибочно было бы, однако, воспринимать за догматическое определение Церкви, — относится к еще не осуществившемуся будущему, так что мы не можем его для себя конкретно реализовать мыслью. По содержанию этого пророчества можно, во всяком случае, установить, что во время «первого воскресения» стена, отделяющая мир живых и умерших, утончается и как бы устраняется, именно для душ, оживших и царствующих со Христом 1000 лет. Через посредство этих оживших душ и сам Христос царствует с ними на земле. И это событие, связанное еще со скованием сатаны на 1000 лет, знаменует важный шаг на пути воцарения Христова и вообще принадлежит к царскому Его служению.

Но и этим не исчерпывается личное и прямое участие Христа в земной истории Его воцарения. Как можно было убедиться при разборе эсхатологических текстов, в них вообще остается известная неясность относительно Второго Пришествия Христа, парусии. Именно неясно, является ли оно уже концом или же только одним из заключительных событий в пределах истории?¹ Далее, остается открытым вопрос, не является ли это пришествие, по крайней мере, в связи с тем событием, которое описывается в Откровении как первое воскресение? В таком случае Страшный Суд соединяется в одно событие с парусией лишь в общей эсхатологической перспективе, непосредственно же отделен от него: такое изображение в ракурсе свойственно апокалиптике. Если, действительно, разуместь здесь событие явления Христа в истории, то в нем надо видеть одно из самых решительных действий Его на пути к воцарению в мире. Если же понимать

¹ Подобным же образом неясен и текст 2 Фесс. 2, 8: «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего». По схеме Апокалипсиса, поражение «зверя» имеет место не перед концом мира, а лишь перед 1000-летним царством и первым воскресением, а перед концом мира происходит восстание Гога и Магога. Впрочем, ничто не мешает в данном случае понимать это пророчество и «духовно», т. е. видеть в «беззаконнике» носителя духа беззакония, который и поражается духом Христовым, в «явлении пришествия Его», т. е. силою Христовой, действующей в мире.

его преимущественно эсхатологически, как наступление конца, то в таком случае это Его явление, как «Царя», служит вместе с тем и последним, заключительным звеном в исторической цепи, Его подлинным воцарением, которое является непосредственно уже и «судом». Этим и завершается Его Царское служение, а вместе с тем и Его прославление. Однако дотоле земное служение Христово, а стало быть, и Его кенозис в этом служении, еще не прекратилось. Власть дана, но еще не окончательно принята (подобно тому как и прославление дано было перед страданиями: «ныне прославился Сын Человеческий»). Христос, воскресший, вознесшийся и сидящий одесную Отца в славе Божией, еще продолжает земное Свое служение. Земное воцарение Христа есть путь через историю к царствию, «его же не будет конца». Господь невидимо с нами на земле. Его Вознесение и одесную Отца сидение не взяло Его от нас, от нашей земной боли, от нашего страдания и нашего борения. Сидящий во славе Св. Троицы, как Бог в небесах, Он таинственно пребывает соединен с миром, остается с нами как со-человек, Богочеловек, в еще продолжающемся воцарении. Оно совершается «в скорби и в царствии, и в терпении во Иисусе Христе», при «соучастии» (*Откр.* 1, 9) верных. Уничтожение Христово прошло через много ступеней на пути к своему преодолению чрез прославление. Оно, в сущности своей, уже преодолено, но еще продолжает изживаться в том, что составляет последствие этого преодоления, в воцарении Христа на земле, еще находящейся под тяжестью греха ветхого Адама. Христос еще и поныне совершает *принятие* данной Ему власти вместе с человечеством и поныне проходит царское служение. Истинный Бог, Он, царствуя в нас и над нами на земле, воцаряется для вечного Своего Царства, о котором всегда молимся Отцу:

*Да придет Царствие Твое,
и взываем к Сыну:
Ей, гряди Господи Иисусе!*



Содержание

К читателю	5
ВВЕДЕНИЕ. Диалектика идеи Богочеловечества в святоотеческую эпоху.....	13
I. ПРОБЛЕМА ХРИСТОЛОГИИ. Аполлинарий Младший, епископ Лаодикийский.....	14
II. АНТИНОМИЯ ДВУЕДИНСТВА В ХРИСТОЛОГИИ.	43
А. Христология единства (монизм)	43
Б. Христология двуединства (дифизитство).....	65
III. ХАЛКИДОНСКИЙ СИНТЕЗ	92
IV. ДОГМАТ О ДВУХ ВОЛЯХ ВО ХРИСТЕ	127
Глава первая. СОФИЯ БОЖЕСТВЕННАЯ	149
1. Тварный дух.....	149
2. Божеский Дух.....	155
3. Божественный мир.....	163
4. Божественная София	171

Глава вторая. СОФИЯ ТВАРНАЯ	183
1. Творение мира.....	183
2. Вечность и время	197
3. Человек	203
4. Образ и подобие.....	209
Глава третья. БОГОВОПЛОЩЕНИЕ	228
1. Бог и мир	228
2. Основание Боговоплощения	241
3. Богочеловечество	257
4. Две природы во Христе: София Божественная и София тварная	275
Глава четвертая. ЭММАНУИЛ И БОГОЧЕЛОВЕК	300
1. Уничтожение Господа (кенозис)	300
2. Соединение естеств (общение свойств и богомужное действо).....	343
3. Богочеловеческое самосознание Христа	362
3. 1. Сын Божий — Сын Человеческий.....	362
3. 2. Борения и искушения.....	394
3. 3. Сыновное послушание	416
Глава пятая. ДЕЛО ХРИСТОВО	436
1. Пророческое служение Христово.....	436
2. Первосвященническое служение Христа	450
А) Христос — Первосвященник	450
Б) Искупление.....	460
В) Смерть Христова и сошествие во ад.....	492
Г) Прославление Христово.....	500
Д) Вознесение Христово.....	510
3. Царское служение Христово.....	534
А) Христос Царь.....	534
Б) Образ воцарения Христа.....	542