

ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

АГНЕЦЪ БОЖІЙ.

О БОГОЧЕЛОВѢЧЕСТВѢ.

ЧАСТЬ I.



**НАСТОЯЩЕЕ ИЗДАНИЕ ВЫПУСКАЕТСЯ
ВЪ КОЛІЧЕСТВѢ 700 ЭКЗЕМПЛЯРОВЪ,
ИЗЪ КОИХЪ 100 НУМЕРОВАННЫХЪ
ОТЪ № 1-100 НА ЛУЧШЕЙ БУМАГѢ
ПО ПОДПИСКѢ.**

Къ читателю

И Духъ, и Невѣста говорятъ: прїиди!
И слышавшій пусть скажетъ: прїиди!
(Откр. 22, 17).

Что могу я сказать о темъ, устремленіи, павось этой книги, — о Богочеловѣчествѣ Христовомъ и о нашемъ богочеловѣчествѣ? Спасеніе, содѣланное Христомъ, совершается въ отдѣльной душѣ, которая дороже міра, и путь его есть подвигъ борьбы съ грѣхомъ, въ трагическомъ расколѣ въ душѣ падшаго челоуѣка, въ покореніи плоти духу, въ прїятіи креста Христова. Эта истина стояла и стоитъ въ центрѣ христіанской жизни, ясно сознаваемая и не оспариваемая. Напротивъ, далеко не достаточно понимается другая сторона истины о спасеніи, какъ не только личномъ, но и вселенскомъ, всецерковномъ, о Царствіи Христовомъ въ міръ. Издавна началось въ міръ возстаніе царей земскихъ и людей земли на Господа и Христа ихъ. Въ сущности возникаетъ оно изначала въ исторіи Церкви, однако не сразу въ открытомъ мятежѣ, но лукавыми обходами стремясь умазать, ограничить, подмѣнить, обезсилить пришествіе Бога во плоти, унразднить Богочеловѣчество, удержатъ міръ въ рукахъ князя міра сего. Докетизмъ и ностицизмъ, манихейство и трансцендентизмъ, индуизмъ и іезуанизмъ и под., многое множество сознательныхъ и полусознательныхъ противниковъ Богочеловѣчества, подъ разными поводами: иносиса, благочестія, аскетизма, морализма, спиритуализма, — упраздняли и упраздняютъ силу боговоплощенія, хотятъ развоплощенія Логоса. И къ тому же зовутъ и завистливое, богоборческое, антихристово челоуѣкобожіе, себя утверждающее въ качествѣ богочеловѣчества, вмѣсто боговоплощенія Слова. И всей этой пестрой антихристовой рати удалось оглушить, запугать челоуѣчество, убѣдить его, что Христосъ ушелъ изъ міра, его оставивъ, и царство Его, которое не отъ міра сего, никогда и никакъ не совершится въ этомъ мірѣ. Остается съ приспособленіе къ этому факту умазать заданія, признать означенія свершеніями, помириться съ положивчатостію и заведомымъ несоотвѣтствіемъ, или же просто бѣжать — фактически или духовно, аскетически или богословски — изъ этого міра въ пустыню нѣтовщины, равнодушія и надменія, ибо міръ только и существуетъ для аскетическаго его отверженія, огню

блюдомый. И змѣющимся шепотомъ по землѣ стелется вопросъ: чей же міръ, Богочеловѣкъ или человѣкобога, Христовъ или антихристовъ? Ужели правда, что Христосъ пришелъ спасти міръ, и князь міра сего изгнанъ вонъ, и «последнія времена» суть и послѣднія его судороги, когда неистовствуетъ онъ, зная, что для него наступили послѣднія времена? И на кощунственный вопросъ полушутры дается богоборческий отвѣтъ возстаніемъ противъ святыни, — брань зверя и лжепророка, Гога и Магога, окружающіхъ станъ святыхъ, оболыченіемъ и страхомъ налагающихъ свое начертаніе, безъ котораго нельзя «ни продавать, ни покупать», и вообще нѣтъ мѣста на землѣ. И вся сила зла, и среси, и невѣрія сосредоточивается нѣтъ около этой лжи, какъ твердыни: міръ не Христовъ, но свой собственный! А у тѣхъ, въ комъ царяющая ложь не до конца истребила вѣру во Христа, грядущаго во славу и силу, въ сердцѣ непрестанною болью шевелится вопросъ: кто отвалитъ намъ камень отъ двери гроба, — бѣ бо великъ грѣхъ? Но «все возможно вѣрующему», и вѣрѣ въдохо, что Богочеловѣчество есть Божіе Чудо въ міръ, и что камень отвалитъ ангелъ, силою Христовой. И Тайнозритель, которому было открыто, чему надлежитъ быть вскорѣ, видѣлъ, что въ небесахъ поклоняются столящему наверху горы седьмирогую Лицу, какъ бы закланному, ибо «достойны Онъ принять и силу, и богатство, и премудрость, и крепость, и честь, и славу, и благословеніе», и «царство міра содѣлалось царствомъ Христа». «владыки царей земныхъ», съ «царями и первосвященниками» Его. Въ христіанствѣ зарождалось новое чувство жизни, что не человѣку надлежитъ убиать изъ міра, но что Христосъ приходитъ въ міръ на брачную вечерю Лица, праздникъ Богочеловѣчества, — какъ Царь, а потому и какъ Судія. Въ борьбѣ за царство Христово вѣрные обращаются ко Христу Грядущему, въ чашѣ Лица восклонаются сердца, и въ міръ еще робко, но уже начинаетъ звучать позабытая, но исконная, первохристіанская молитва: ей гряди! Въ ереси о міръ, въ невѣріи въ «Царское служеніе» Христово, разучились христіане этой молитвѣ, ибо она заключилась для нѣтъ въ страхъ, который однако побѣждается любовью. Но она остается платальнымъ гимномъ Христова человѣчества, ибо Христосъ есть Царь, грядущій во Имя Господне.

Воскресни, Боже, суди земли, яко Ты наслѣдшии во всѣхъ языцѣхъ.

Богъ ста посредѣ боговъ, посредѣ же боги разсудить.

Да подымаются вся основанія земли. Азъ рѣхъ: бози есте и сынове пышняго вси*).

Парижъ, Серіевское Подворье.

17/30. IX. 1933.

*) Изъ прокимновъ Великой Субботы.

ВВЕДЕНИЕ

ДИАЛЕКТИКА ИДЕИ БОГОЧЕЛОВЧЕСТВА ВЪ СВЯТООТЕЧЕСКУЮ ЭПОХУ.

Христологія является главнымъ предметомъ святоотеческаго богословія IV-VII вѣковъ. Плодомъ этой богословской мысли являются христологическія опредѣленія III, IV, V и VI вселенскихъ соборовъ, которыя схематически закрѣпили во всеобщеобязательной формѣ основные итоги этого богословскаго творчества, разумеется, на языкѣ и въ понятіяхъ своего времени. Для точнѣйшаго уразумѣнія ихъ догматическаго содержанія необходимо знать проблематику и доктрины, которыя имѣются въ виду этими опредѣленіями, а равнымъ образомъ и то значеніе, которое тогда придавалось примѣняемымъ ими догматическимъ терминамъ. Для всего же этого надо считаться съ богословіемъ этой эпохи, имѣвшимъ многочисленныхъ и яркихъ представителей. Различны оказались ихъ историческія судьбы: одни прославляются, какъ учителя Церкви, другіе анафематствуются, какъ еретики. Историкъ извѣстно, въ какой мѣрѣ къ существенному здѣсь присоединялось случайное, а потому иногда и спорное, въ этихъ квалификаціяхъ. Но одно остается вѣдь всякаго спора, это именно то, что всѣ они — безъ различія ихъ церковныхъ судебъ — творили одно общее дѣло, создавая богословіе эпохи, и при этомъ влияли до такой степени одинъ на другого, что невозможно понять ни богословскихъ ученій, ни соборныхъ опредѣленій вѣдь этого единства и взаимной связи. Эта простая мысль давно уже воспринята практи-

чески такъ, что наука *sine ira et studio* стала изучать богословіе этой эпохи въ качествѣ «исторіи догматовъ» (Бауръ, Дорнеръ, Гарнакъ, Лоофсъ, Зеебергъ, Шване, Тиксеронъ, Голль и мног. др.), интересуясь имманентнымъ развитіемъ богословскихъ идей, независимо отъ того, еретиками или православными онѣ высказывались. Наука исторіи догматовъ имѣетъ большія заслуги для уразумѣнія дѣйствительныхъ судебъ богословія эпохи, и, какъ исторія діалектики идей, можно скаазть, она подготовила почву для современнаго богословія съ его особыми задачами. Однако сама она, благодаря своей догматической безпринципности и индифферентизму, какъ и своему историческому релятивизму, оставалась чужда положительнаго богословскаго интереса. Непосредственное ея вліяніе на догматическое сознаніе было скорѣе разлагающимъ, приводя къ адогматическому скептицизму, характерному для протестантизма конца XIX вѣка (католическая же наука не является въ этомъ смыслѣ руководящей). Однако пришло время для православнаго уразумѣнія исторіи догматовъ, въ качествѣ догматической діалектики, въ которой раскрывается для богословской мысли церковная истина. И это имѣетъ силу, прежде всего, для христологіи. Разумѣется, при раскрытіи этой діалектики намъ приходится имѣть дѣло съ представителями разныхъ ученій, прежде всего, какъ съ богословами, выражающими ту или иную догматическую идею, причемъ лишь въ окончательномъ раскрытіи, по верховному суду Церкви, — она постигается, какъ истина, или же односторонность (*αἰρεσις*), которая, самоутверждаясь, становится уже заблужденіемъ.

I. Проблема христологін.

АПОЛЛИНАРИЙ МЛАДШИЙ, ЕПИСКОПЪ ЛАОДИКІЙСКИЙ.

Ученіе Аполлинарія, несмотря на весь его личный авторитетъ, какъ епископа и богослова, было осуждено Церковью на двухъ помѣстныхъ соборахъ и на II вселенскомъ 381 года (правда, въ общей формѣ, лишь поименно въ цѣломъ ряду другихъ лжеученій). По этой, вѣроятно, причинѣ мы не имѣемъ подлинныхъ сочиненій этого плодотворнаго и ученаго писателя и принуждены довольствоваться только фрагментами (или псевдонимными сочиненіями), тщательно собираемыми современными изслѣдователями(1). Но и на основаніи этихъ фрагментовъ нельзя не признать въ Аполлинаріи первостепеннаго богословскаго дарованія, къ тому же соединеннаго съ литературнымъ. Онъ представляетъ собой, безспорно, одну изъ самыхъ крупныхъ величинъ въ блестящемъ богословскомъ созвѣздіи IV вѣка, которая еще болѣе ярко выступаетъ въ сравненіи съ его критиками. Аполлинарій является въ исторіи догматовъ первымъ, кто поставилъ проблему богочеловѣчества, или такъ наз. христологическую, и наложилъ печать своей мысли на всю церковную христологию. Этимъ и опредѣляется его исключительное значеніе въ развитіи догматовъ: проблематика христологін въ ея своеобразіи была усмотрѣна именно этимъ мыслителемъ. Поэтому естественно, что

1) См. I. Dräseke. Apollinarius von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig. 1892 и позднѣйшее, болѣе точное, изслѣдованіе Lietzmann. Ap. v. L. und seine Schule. I. Tübingen. 1904. Изъ святоотеческихъ памятниковъ, содержащихъ фрагменты изъ Аполлинарія, первенствующее значеніе имѣетъ Antirrheticus contra Apollinarium св. Григорія Нисскаго (Migne, P. Gr. XLV), Св. Григорія Богослова письмо къ Нектарію и Кледонію (CI, CII, CCII), Бл. Θεодорита Eranistes и пр.

изъ нея исходить и ею опредѣляется весь путь богословской мысли эпохи четырехъ вселенскихъ соборовъ, посвященныхъ христологiи.

Христологическая проблема о соотношенiи божескаго и человѣческаго въ Богочеловѣкѣ естественно стала на очередь, какъ только закончились Никейской побѣдой аrianскiе споры, и была утверждена истина единосущiя Отца и Сына. Св. Аѳанасiй Великiй уготовалъ здѣсь путь своему другу и сподвижнику Аполлинарiю. Богословская мысль первыхъ вѣковъ довольствуется лишь самымъ общимъ представленiемъ о соединенiи Божескаго и человѣческаго во Христѣ (1). Опредѣляющимъ для нея является моментъ сотериологическiй: Богъ воспринять всего человѣка, чтобы всего его спасти и обожить. Таковъ основной мотивъ у св. Иринея, еп. Лионскаго («Аѳанасiя II в.»), какъ и у самого св. Аѳанасiя Вел. Самое соединенiе характеризуется большею частью какъ принятiе плоти, или физическое соединенiе двухъ разныхъ стiхий, и вопроса объ образѣ и смыслѣ этого соединенiя еще не возникаетъ (2). При этомъ нужно еще считаться съ совершеннымъ отсутствиемъ соотвѣтствующей богословской терминологiи, что вообще играетъ такую огромную роль въ исторiи христологическихъ споровъ. Можно сказать, что терминологiя создается въ самомъ процессѣ борьбы, путемъ постоянныхъ недоразумѣнiй. Тринитарно-омоусiанскiе споры ввели въ богословскiй языкъ не-библейскiе термины, — *οὐσία*, *φύσις*, *ὁμοῦσις*, *πρόσωπον*, причемъ даже въ этой области не было установлено точнаго словоупотребленiя до 2-ой половины IV вѣка (достаточно вспомнить, что еще въ анаеэематизмахъ Никейскаго собора *υἱ* и *υἱοσύνη* употреблены какъ синонимы). Эта неопредѣлившаяся тринитарная терминологiя была перенесена въ христологию (за отсутствиемъ лучшаго), и здѣсь, въ новой области, обнаружилась и ея недостаточность, и ея неточность. Можно сказать, что христологическое богословiе работало безъ терминологiи, какъ бы въ полутьмѣ. Въмѣсто отточенныхъ логическихъ орудiй, оно оперируетъ какъ бы неуклюжими каменными глыбами. Благодаря этому богословы другъ друга невѣрно понимаютъ, и если Духъ Божiй далъ Церкви достигнуть догматическихъ опредѣленiй и при этихъ средствахъ, то это произошло скорѣе вопреки несовершенству логическихъ инструментовъ, которое отразилось и въ самыхъ этихъ опредѣленiяхъ. Это не умаляетъ пла-

1) Cp. Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2-te Aufl., 2-er Band. Leipzig, 1910. S. 658.

2) Воззрѣнiя св. Иринея выражаются въ слѣдующей формулѣ: *Huius Verbi unigenitus qui semper humani generis adest, unitus et consubstantialis suo plasmati secundum placitum Patris, et caro factus* (Contra haer. I. III. c. XVI. 6. — Migne. S. L. t. XX. c. 939), *Filius filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei*. (I. III. XIX, 1. c. 930).

менности и напряженности самой богословской мысли. Но она выражает себя скорѣе описательно, нежели въ точныхъ понятіяхъ, и это ведетъ за собою, конечно, ненужную растрату умственныхъ усилий и догматическія недоразумѣнія.

Передъ Аполлинаріемъ впервые встаетъ основной христологическій вопросъ: что есть богочеловѣчество? или: какъ возможно боговоплощеніе? что оно собою предполагаетъ? Онъ превзошелъ наивно-физическія представленія своихъ предшественниковъ, которые довольствовались сотеріологическими постулатами боговоплощенія и констатированіемъ его факта, но началъ его анализировать, — откуда и родилась христология.

Въ ученіи Аполлинарія уже предполагается преодоленіе и отверженіе лжеученій, упразднявшихъ самый фактъ боговоплощенія. Такими были, съ одной стороны, евіонитское ученіе, воскрешенное Павломъ Самосатскимъ: Христосъ есть простой человѣкъ, подобный пророкамъ, хотя и величайшій изъ нихъ, благодатный человѣкъ, на которомъ лишь почивала благодать или премудрость Божія (1). Напротивъ, Аполлинарій твердо исповѣдуетъ, что Христосъ есть «совершенный Сынъ Божій» (2). Съ другой стороны, истинность боговоплощенія упразднялась докетами, превращавшими тѣло Господне въ призракъ и видимость, хотя бы даже небснаго происхожденія (у гностиковъ). Аполлинарій исповѣдуетъ подлинность боговоплощенія въ принятіи земной человѣческой плоти отъ Дѣвы Маріи, которая поэтому у него именуется *Θεοτόκος*, Богородицей (3) (трижды въ сохранившихся отрывкахъ). (4).

1) Св. Григорія Нисскаго антирретикъ, 36: «если Господь не есть умъ воплощенный, то Онъ будетъ мудростью, просвѣщающей умъ человѣка, но она находится и во всѣхъ людяхъ. Если же это такъ, то пришествіе Христа не есть пришествіе Бога, но рожденіе человѣка». «Ибо если мы будемъ вѣровать, что Господь есть мудрость, — именно та, которая обрѣтается во всѣхъ пріемлющихъ благодать, то должно признать, что пришествіе къ намъ Христа уже не есть пришествіе Бога» (Dräseke, 388). «Если пріявшій Бога есть истинный Богъ, то боговъ было бы много, потому что многіе принимаютъ Бога» (ib. 43).

2) Подробное исповѣданіе вѣры *τὸ κατὰ μέτρος λόγις*. Dräseke, 376, 22.

3) «Исповѣдуемъ, что Сынъ Божій сдѣлался поистинѣ сыномъ человѣческимъ, не по имени только, но востину, принявши плоть отъ Дѣвы Маріи» (ibid.). «Единая впостасъ и единое лицо Бога Слова и плоти отъ Маріи, отъ Бога и отъ жены» (Ap. Encyclion, Dräseke, 399, 2-3).

4) «И Дѣва, отъ начала родившая плоть, родила Слово и была Богородицей». (Противъ спорящихъ о воплощеніи Слова: Dräseke, 395, 13-14). «Мы не говоримъ, что плоть Господа нашего Иисуса Христа съ неба, но исповѣдуемъ, что отъ святой Дѣвы Маріи воплотился Богъ Слово. ...почему Дѣва явилась Богородицей, и это есть тайна нашего спасенія, — воплощеніе Бога Слова» (ib., 395, 3-5, 10, ср. 25).

—Итакъ, согласно православному ученію, во Христѣ мы имѣемъ соединеніе истиннаго божества и истиннаго человѣчества. Какъ же они между собою соотносятся? Этотъ основной христологическій вопросъ опредѣлили собою доктрину Аполлинарія. При этомъ онъ исходитъ изъ православнаго ученія, отрицающаго двойство личныхъ началъ въ Богочеловѣкѣ, какъ оно утверждалось въ Антиохійской школѣ, у Діодора Тирскаго и Ѳеодора Мопсуестійскаго, а послѣднее слово свое позднѣе сказавшей въ несторіанствѣ: «не два сына: одинъ — Сынъ Божій, истинный Богъ и покланяемый, другой же пришедшій какъ и многіе люди, но единый Сынъ Божій и Богъ, тотъ же самый, а не другой родился отъ Дѣвы Маріи въ послѣдокъ дней» (1). «Вѣрую... въ сошествіе съ небесъ и воплощеніе отъ Дѣвы Маріи и явленіе среди людей Бога Слова и Спасителя нашего І. Христа, самого сущаго Бога и человѣка, не иного, какъ Бога, и не иного, какъ человѣка, но единую вѣчностъ и единое лицо Бога Слова и плоти отъ Маріи, — отъ Бога и жены» (2). «Богъ... не два лица, какъ бы одно было Богъ, а другое человѣкъ» (3). Какъ же въ этой единой личности Христа соединяются два его естества, божеское и человѣческое?

Здѣсь мы имѣемъ въ доктринѣ Аполлинарія одну общую предпосылку, которая является какъ бы исходной аксіомой въ христологической дедукціи, и которая, добавимъ теперь же, фактически, хотя и въ иной, точнѣйшей формулировкѣ, была принята и въ православной христології, а, въ частности, легла въ основу Халкидонскаго догмата. Это есть положеніе: *δύο τέλεα ἐν ὑενέσθαι οὐ δύναται*, два совершенныхъ (полныхъ) начала не могутъ стать однимъ. Это абстрактное положеніе примѣняется имъ и къ боговоплощенію: «если бы съ совершеннымъ человѣкомъ соединился совершенный Богъ, то было бы два, одинъ — Сынъ Божій по природѣ, другой по усыновленію» (4). Это положеніе подтверждается у него частнымъ аргументомъ, основанномъ на неравноцѣнности обоихъ природъ: природа Божественная неизмѣнна (*ἄτρεπτος*), а человѣческая природа, вслѣдствіе присущей ей свободы, измѣнчива (*τρέπτος*). Потому дѣло нашего спасенія было бы необезпечено, если бы оно было ввѣрено

1) Посланіе къ Іовіану (Dr. 341, 27-9). Здѣсь же, въ этой связи и въ этомъ смыслѣ, мы встрѣчаемъ и знаменитую формулу: *μὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ Ἀβύου σὺνσυνκρούμεν* которая, будучи принята св. Кирилломъ въ качествѣ Аванасіевской, надолго сдѣлалась лозунгомъ православія.

2) Ap. Encyclion, Dr. 397, 24-386, 3 (Lietzmann, fr. 21).

3) Antirr. 56. (Dr. 392, 5-6).

4) Antirr. 39. (Dr. 388, 35-8). «И что яснѣе того, что не иной соединился съ инымъ, т. е. совершенный Богъ съ совершеннымъ человѣкомъ?» (ib. 22, Dr. 284, 26-8). «Невозможно быть тому-же Богомъ и человѣкомъ въ цѣлости» (Lietzmann, fr. 9. ср. fr. 2).

измѣнчивой человѣческой природѣ (1). Поэтому она должна быть обуздана, подчинена божественной, стать для нея орудіемъ или обиталищемъ, а потому она и не можетъ быть совершенна, т. е. полна (2). Однако, этотъ частный сотеріологическій аргументъ, конечно, не исчерпываетъ собою общей идеи Аполлинарія о невозможности соединенія двухъ совершенныхъ природъ во Христѣ. Самъ по себѣ онъ составляетъ слабую сторону его христологій, потому что устраняетъ человѣческую свободу. И удобопревратность, измѣнчивость тварной природы, которая въ Адамѣ привела къ грѣхопадению, Аполлинарій превращаетъ въ неизбѣжность и необходимость грѣхопаденія въ человѣкѣ, а тѣмъ самымъ уничтожаетъ и обезцѣниваетъ чело-вѣскій подвигъ Христа въ послушаніи Новаго Адама волѣ Отца, открывая дверь будущему монофизитству съ его механическимъ пониманіемъ спасенія силою Божіей, какъ *Deus ex machina*.

Однако, основная мысль Аполлинарія о невозможности соединенія «двухъ совершенныхъ», т. е. въ полнотѣ своей самодовлѣющихъ существъ, имѣетъ не сотеріологическое только, но прежде всего онтологическое значеніе: при двойствѣ природъ въ полнотѣ ихъ не осуществляется соединеніе. «Невозможно двумъ разумнымъ и волевымъ началамъ соединиться въ одно» (L. fr. 2), и «истинный Богъ безилотный, явившійся во плоти, совершенный истиннымъ и божественнымъ совершенствомъ, не два лица и не двѣ природы, ибо мы не учимъ поклоняться четыремъ: Богу и Сыну Божію, и человѣку, и Духу» (3). Если человѣкъ въ полнотѣ частей своихъ соединяется съ Богомъ, то это будетъ «не человѣкъ, а человѣкобогъ» (4). Аполлинарій отрицаетъ соединеніе двухъ (συνάφεια) — «человѣка, соединеннаго съ Богомъ», но исповѣдуетъ «Бога воплощеннаго» (5). Это единеніе не должно быть только совмѣщеніемъ двухъ, но ихъ дѣйствительнымъ единствомъ: «смѣшеніе (μίξις) Бога и человѣка» (6), «смѣшеніе σύγκρασις или единство» (7). «Сущность Бога и человѣка не суть

1) «Онъ не принялъ человѣческаго ума, ума измѣнчиваго и соблазняемаго нечистыми помыслами, но умъ божественный, неизмѣнчивый, небесный» (Ad. Diocæsar. 2: Drās. 393, 8-10). «Божественный умъ самодвиженъ и самотождествененъ въ движеніи, ибо неизмѣненъ. Человѣчскій же умъ самодвиженъ, но не самотождествененъ, ибо измѣнчивъ». (Посланіе къ Юліану, Drās. 400, 14-18).

2) «Единая сущность была бы Слова и орудія» (Drās. 363, 23). Ср. L. fr. 107).

3) Fidei expositio (Dr. 377, 7-10).

4) Antirr. (Dr. 390, 32-3).

5) Fidei expos. (Dr. 377, 1).

6) Syllog. (Dr. 352, 11).

7) In. div. incarn. adv. (Dr. 396, 25-6).

особыя другъ отъ друга, но единая, соотвѣтственно соединенію *οὐνδεσιν* Бога съ человѣческимъ тѣломъ» (1). Характеръ этого соединенія выражается, при неустойчивости терминологіи этой эпохи, въ употребительныхъ въ отеческой письменности описательныхъ рѣченіяхъ: сложеніе, смѣшеніе, соединеніе и т. д., причемъ тѣло иногда опредѣляется какъ орудіе души (2), или даже храмъ (3).

Здѣсь обозначена основная трудность христологіи и центральная ея проблема: какъ можно понять соединеніе божескаго и человѣческаго естества въ Богочеловѣкѣ, не превращая его въ двойство и лишь нѣкое соглашеніе (путь антиохійской школы), соблюдая дѣйствительное единеніе и въ то же время сохраняя подлинность и самобытность каждаго изъ естествъ безъ взаимнаго поглощенія (путь монофизитства)? Эта проблема была поставлена Аполлинаріемъ, и въ этомъ его исключительное, опредѣляющее значеніе. Естественно, что разрѣшеніе ея было еще не подѣ силу даже и этому сильному уму, однако онъ подошелъ къ ней, расчленивъ проблему и тѣмъ подготавливая ее къ будущему разрѣшенію.

На основной вопросъ о томъ, какъ можно обезпечить единство во Христѣ при двойствѣ природъ, Аполлинарій отвѣчалъ изъ томъ смыслѣ, что Богочеловѣкъ есть единое, но сложное существо, «сложная вѣпостась» (согласно позднѣйшему словоупотребленію Лео-нтія Византійскаго и св. Іоанна Дамаскина). Возникаетъ вопросъ, какъ же ближайшимъ образомъ опредѣлить эту сложность? Отсюда начинается собственная доктрина Аполлинарія, которая вызвала у его современниковъ много недоразумѣній, и, кажется, такъ и не была до конца понята его критиками. Во всякомъ случаѣ основная мысль Аполлинарія объ е д и н с т вѣ личности въ Богочеловѣкѣ есть вполне православная, халкидонская мысль. Однако надо считаться съ тѣмъ, что Аполлинарій выражаетъ свою мысль, пользуясь совершенно иной терминологіей, вѣрнѣе, безъ всякой терминологіи, описательно, причемъ его мысль выражается не въ понятіяхъ онтологическихъ (вѣпостась, усія или природа), какъ въ Халкидонскомъ опредѣленіи, но въ антропологическихъ (неудержимо сливающихся съ психологическими). Его вопросъ о Богочеловѣкѣ направляется не въ сторону теологіи, но антропологіи: каковъ человѣческій составъ Богочеловѣка, какъ челоѣвка, ибо Онъ есть воистину и челоѣвкъ? Аполлинарій прихо-

1) Ad. Heracl. (Gr. 363, 22-3; L. fr. 119).

2) «Богъ, воспринявъ орудіе (*ὄργανον*), есть и Богъ по энергіи, и челоѣвкъ по этому орудію... Если же одна энергія, то и одна сущность свойственна Слову и орудію». L. fr. 117).

3) L. fr. 2.

дять къ тому же заключенію, къ какому пришла и Церковь, именно, что человекъ въ Богочеловѣкѣ не можетъ быть таковъ же, какъ и всякій человекъ, быть лишь однимъ изъ многихъ человѣческихъ индивидовъ. Въ Его составѣ есть извѣстная сложность и извѣстное отличие. Въ церковномъ ученіи эта мысль выражается въ ученіи о единствѣ Христовой вѣпостаси (*unio hypostatica*), какъ для Божескаго, такъ и для человѣческаго существа, а святоотеческое богословіе выработало для этого понятіе объ ἐνυπόστασις, — во-вѣпостасированіе человѣческаго естества въ Божественной вѣпостаси (см. ниже). Согласно ему, человѣческое естество во Христѣ присутствуетъ въ извѣстномъ смыслѣ исполно, лишенное своей собственной человѣческой вѣпостаси, въ этомъ заключается сила догмата о Богочеловѣкѣ; природа же человѣческая пріемлется полностью. Эту же общую мысль Аполлинарій выражаетъ, нѣмнотствуя терминологически, въ понятіяхъ антропологическихъ съ неизбѣжной неточностью и неясностью, которая и была виною того, что въ сѣ вниманіе критиковъ было отклонено отъ центральной мысли на частное ея выраженіе, и благодаря этому Аполлинарій остался непонятъ современникамъ. Его нѣя остается въ исторіи связаннымъ лишь съ извѣстнымъ психологическимъ ученіемъ о человѣческомъ естествѣ Христа, страннымъ и непонятнымъ. Вотъ это ученіе.

Основнымъ пунктомъ для Аполлинарія (какъ и ранѣе для св. Иринея и св. Аѳанасія, а позднѣе для св. Кирилла Александрійскаго и всего монофизитства) является текстъ Іо. 1, 4: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, — Слово стало плотію. Что означать это становленіе (генезисъ) Слова, которое въ Себѣ обладаетъ божественной неизмѣнностью, но воспріимлетъ плоть, «воплощается и вочеловѣчивается» (какъ оба эти понятія приравниваются согласно и Никейскому символу)? Плоть ближайшимъ образомъ обозначаетъ тѣло и, слѣдовательно, относится къ тварной тѣлесности человека, которая противопоставляется нетварной духовности Божества. Отсюда вочеловѣченіе опредѣляется, прежде всего, какъ воспріятіе тѣла. Это ученіе мы находимъ особенно у св. Аѳанасія¹⁾, который довольствуется для ученія о σάρξις понятіями обща, тѣло и σὰρξ — плоть. Христологія въ

1) Боговоплощеніе въ раннемъ трактатѣ св. Аѳанасія De Incarnatione возникаетъ просто какъ воспріятіе тѣла или плоти, которая является орудіемъ Логоса, одеждой или храмомъ (с. 8, 26). На протяженіи всего трактата въ каждомъ почти параграфѣ встрѣчается эта мысль. Слово, вообще присутствующее во всемъ мірѣ и составляющее образъ Божій въ человекѣ, является въ тѣлѣ. «Вселенная есть тѣло. А если прилично Слову пребывать въ мірѣ и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему явиться и въ человѣческомъ тѣлѣ» (41). Но эта же мысль сохраняется и въ Orationes contra Arianos (I, 42; II, 65, 66, 69; III, 22, 31, 33, 38, 39, 53, 54, 56; IV, 20, 35).

собственномъ смыслѣ здѣсь просто отсутствуетъ. Аполлинарій дѣлаетъ первый шагъ въ этомъ направленіи. Согласно ученію послѣдняго, Логосъ за мѣстилъ въ человѣческомъ естествѣ Богочеловѣка высшее начало въ человѣкѣ, которое онъ называетъ — на языкѣ эллинистической философіи *πνεῦμα* или *νοῦς*, и которое соответствуетъ въ поставленію духу въ природѣ человѣка. Благодаря неполнотѣ дошедшихъ до насъ сочиненій Ап. и его терминологической неточности, основная его христологическая мысль устанавливается нелегко. Что означаетъ *νοῦς*, который замѣщается въ человѣкѣ Словомъ? Одну ли изъ способностей души, — разумность (какъ это обычно понимается, начиная со св. Григорія Нисс.), или же дѣйствительно *πνεῦμα* т. е. упостасный духъ, или, говоря языкомъ Халкид. догмата, божественную упостась природу, причемъ эта упостась возсоединяетъ въ себѣ еще и природу человѣческую(1). Мы понимаемъ мысль Аполлинарія именно въ этомъ, Халкидонскомъ, смыслѣ. Исход-

Stülcken, который въ специальной монографіи (Athanasia 1899) произвелъ подсчетъ соответственныхъ мѣстъ во всѣхъ сочиненіяхъ св. Аθανасія, совершенно безспорно показываетъ не только «отсутствіе проблемы, какъ оба природы соединяются во Христѣ» (89), но и ученіе о вочеловѣченіи Логоса лишь какъ принятія тѣла (103).

Напротивъ, св. Иринеи еп. Лионскій, насколько можно судить при неточности его антропологическаго языка, скорѣе приближается къ Ап., п. ч. онъ, различая въ человѣкѣ тѣло и душу, признаетъ еще третье, высшее, живоворящее начало, Божественный Духъ, по крайней мѣрѣ, въ духовномъ человѣкѣ. Но Христосъ и въ этомъ смыслѣ пребылъ истиннымъ человѣкомъ, поскольку въ Немъ человѣческое тѣло и душа явились пріятельнымъ Логосу.

Si defuerit animae (hominis) Spiritus, animalis est vere qui est talis (Contra haer. l. V. c. VI., n. I., 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 unio horum omnium perfectum hominem efficit (L. V. c. VI. n. I. c. 1138).

Въ паденіи Адамъ утратилъ духъ, оставшись состоящимъ лишь изъ души и тѣла, но *Filius Dei incarnatus est... ut quod perdideramus in Adam... hoc in Christo Jesu reciperemus* (въ связи съ этимъ стоитъ и теорія recapitulatio, какъ бы воспроизведеніе въ челоѣчествѣ Христовомъ всего челоѣческаго рода).

1) «Плоть не самодвижна, будучи подвижна и ведома... и сама по себѣ не есть совершенное живое существо. Для того, чтобы стать совершеннымъ, она соединилась съ верховнымъ началомъ, сложившись съ нимъ въ единство, и сложилась съ небеснымъ верховнымъ началомъ, сдѣлалась для него собственнымъ по своей страдательной способности, принявши божественное начало, вселеннаго въ него, какъ дѣятельное. Т. о. возникло новое живое существо изъ подвижнаго и двигателя, а не два изъ двухъ совершенныхъ и самодвижныхъ». (Dg. 384, 12-18).

При одинаковомъ составѣ со стороны психофизической,—животной души и тѣла, Адамъ и Христосъ отличаются въ третьей, высшей части души. Во Адамѣ—человѣческая вѣпостась, ибо духъ, конечно, вѣпостасенъ, во Христѣ Божественная Вѣпостась Логоса. Мы видимъ, въ какой мѣрѣ Ап. предвосхищаетъ основную схему Халкидонскаго догмата. Конечно, можетъ быть указано, что говорится не объ вѣпостаси или лицѣ, но о духѣ или умѣ (около чего и сосредоточиваются недоразумѣнія). Однако, если мы вспомнимъ полное отсутствіе соответствующей терминологіи въ эту эпоху(1) и будемъ стараться уловить основную мысль, вмѣсто того, чтобы придирааться къ частнымъ выраженіямъ, то можно понять, что у Ап. идетъ рѣчь именно о верховномъ началѣ духа, вѣпостасномъ центрѣ человѣческой личности. Однако въ Халкидонскомъ опредѣленіи говорится еще о двухъ природахъ во Христѣ, божеской и человѣческой, у Ап. же это различіе отсутствуетъ, и даже какъ будто устанавливается какая то новая, смѣшанная природа (на это направлены пресловутыя сравненія у критиковъ съ минотаврами, коне-оленими, козло-оленими(2) и под.). Однако и это есть лишь способъ изложенія, объясняемый направленностью вниманія автора на разъясненіе богочеловѣческаго состава Христа, какъ Новаго Адама. Для Ап., прежде всего, ясно, что въ воспріятіи души и рѣчь идетъ объ усвоеніи всего ветхаго Адама, — на этомъ построена вся его сотеріологія. По мысли Ап., для спасенія человѣческаго рода необходимо, чтобы Спаситель былъ не просто человѣкъ, но отъ него

1) Нельзя не согласиться со слѣдующей общей характеристикой терминологіи патристическаго богословія:
 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 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 (*Raven. Apollinarianism*, 259-9).

Можно сказать, что лишь вѣрнымъ божественнымъ инстинктомъ, вопреки всему несовершенству терминологіи и связанной съ нею неясности мысли, патристическая эпоха совершила свою гигантскую догматическую работу, печатлѣвшуюся въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Сила Божія мощахъ совершается, и сокровище вѣры носимъ въ глиняныхъ сосудахъ. Однако, мы, храня сокровище, совсѣмъ не должны держаться за пыльную глину, чего искренно дѣлать мы просто и не можемъ, должны поэтому продолжать богословскую работу такъ, какъ мы теперь это только и можемъ дѣлать, т. е. уже понятіями современной мысли.

2) Антир. 14.

отличался бы Божественнымъ духомъ(1): «не можетъ спасти міръ тотъ, кто есть челоѣкъ и подверженъ тлѣнію, общему людямъ»(2). «Не спасаемся и Богомъ, если Онъ не примѣшался къ намъ... Примѣшивается же къ намъ, когда содѣлывается плотію, то-есть челоѣкомъ, какъ говоритъ Евангеліе: когда плоть бысть, тогда в с е л и с я в ѣ н ы » (Іо. 1, 14) (3). Такимъ образомъ, воспринятое Христомъ, какъ бы это ни опредѣлялось, для Ап. является челоѣкомъ, т.е. въполнѣ соответствуетъ «человѣческой природѣ» Халкидонскаго догмата: Богъ воспринимаетъ всю полноту челоѣческой природы въ Свою вѣпостась, ея замѣщая собственное духовное естество, вѣпостасный духъ челоѣка, — *unio hypostatica*. — «Какъ, говоритъ онъ, Богъ содѣлывается челоѣкомъ, не переставая быть Богомъ, если Богъ не заступаеъ ума въ челоѣкъ?»(4). «Вмѣсто духа, т. е. ума, имѣя Бога, Христосъ съ душею и тѣломъ справедливо называется челоѣкомъ съ небеси»(5). Отличіе отъ Халкидонскаго догмата не смысловое, а терминологическое, исторически совершенно неизбѣжное. Есть, впрочемъ, и еще одно отличіе отъ него: у Ап. ничего не говорится о собственной, Божеской природѣ Логоса, вѣпостасно соединенной, по Халкидонскому опредѣленію, съ челоѣческой. Но Ап. вообще не говоритъ о Логосѣ въ терминахъ вѣпостаси природы, заимствованныхъ изъ тринитарной терминологіи и лишь позднѣе, въ Халкидонѣ, примѣненныхъ и къ христологіи. Однако онъ несомнѣнно, ихъ не раздѣляетъ въ общемъ понятіи Логоса(6). Поэтому если мысль Ап. о соединеніи Бога

1) «Если съ Богомъ, который есть умъ (νοῦς), былъ во Христѣ и челоѣческой умъ, то дѣло воплощенія не совершится». (Antirr. 38). «Не спасается родъ челоѣческой вѣспріятіемъ ума и всего челоѣка, но пріятіемъ плоти» (ib. 39). «Спасается родъ челоѣческой не черезъ вѣспріятіе ума и всего челоѣка, но чрезъ пріятіе плоти» (ib. 40).

2) Ib. 51.

3) Ib. 51. И далѣе Ап. продолжаетъ, въ совершенномъ согласіи съ православнымъ ученіемъ: «но не истребляетъ грѣха людей, не содѣлавшись челоѣкомъ безгрѣшнымъ, и не разрушаетъ владычество смерти надъ всѣми людьми, если не какъ челоѣкъ Онъ умеръ и воскресъ... А смерть челоѣка не можетъ истребить смерти... Смерть челоѣка не разрушаетъ смерти, а не умершій не воскресаетъ: изъ всего этого очевидно, что самъ Богъ (= Богочелоѣкъ) умеръ, почему, говоритъ, и невозможно было смерти удержать Христа» (ib. 51, 52).

4) Антир. 56.

5) Ibid. 9. Эта же мысль, выраженная въ отрицательной формѣ, гласитъ: «второй челоѣкъ съ неба, называется духовнымъ (1 Кор. 15, 45-6), и это означать, что челоѣкъ, соединенный съ Богомъ, не имѣетъ ума (ib., 11).

6) Вотъ текстъ (Антир. 58), который подтверждаетъ наличие этой мысли объ единствѣ въ Логосѣ Божеской вѣпостаси и Божеской природы и относи-

и чело́вѣка въ Богочело́вѣкѣ Христѣ выразить въ развернутомъ видѣ, то она содержитъ въ себѣ Халкидонскій догматъ объ единой вѣпостаси и двухъ природахъ(1).

Итакъ, *πρωϊμα* или *πρῶτος* въ христологiи Аполлинарія соотвѣтствуетъ Божеской вѣпостаси, нераздѣльно соединенной съ Божеской природой(2). Однако Ап. въ этомъ остался и остается непонятъ, къ чему были разныя, преимущественно терминологическія, причины. Попытаемся въ нихъ разобраться. Заслугой Ап. является то, что онъ христологическую проблему помялъ и какъ антропологическую и связалъ ихъ между собою неразрывно. Небесный чело́вѣкъ, второй Адамъ, и земной чело́вѣкъ, Адамъ первый, разсматриваются имъ какъ двѣ, такъ сказать, возможности единаго образа чело́вѣка. Поэтому на очередь становится проблема о чело́вѣкѣ, конечно, въ томъ ограниченномъ смыслѣ, какъ она была доступна античному сознанию. Въ частности возникаетъ вопросъ о составѣ чело́вѣка, двучастномъ или тричастномъ. Господствующаго мнѣнія по этому вопросу въ то время вообще не было. Отдѣльныя высказыванія имѣютъ попутный и неотчетливый характеръ. Впервые по настоящему вопросъ возникъ лишь у Ап., который развиваетъ опредѣленную антропологическую и вмѣстѣ христологическую доктрину о тричастномъ составѣ чело́вѣка (духъ, душа и тѣло). Трудно допустить у него по этому поводу какія-либо колебанія, которыя приписываются ему въ раннюю эпоху, потому что трихотомизмъ имѣеть слишкомъ центральное зна-

тельско которыхъ его критикъ (св. Григорій Нис.) признается, что «ихъ не можетъ понять»: «Отческимъ Божествомъ привлекаетъ къ себѣ овецъ... Если Христосъ прежде воскресенія былъ соединенъ съ Отцомъ, то какъ Онъ не былъ соединенъ съ Богомъ, который въ Немъ?».

1) Св. Григорій Нисскій, критикуя Ап., самъ, напротивъ, разсуждаетъ такъ: «какъ бываетъ на морѣ, если кто каплю уксуса пуститъ въ море, и капля сія дѣлается моремъ, измѣнившись по качеству въ морскую воду: такъ и истинный Сынъ и едиnorodный Богъ пребываетъ тѣмъ же, явившись людямъ во плоти. Поелику же плоть, пребывая плотію по естеству, претворилась въ море нетлѣнія, то вмѣстѣ съ нею и все, что являлось тогда какъ плотское, перемѣнилось въ Божеское и безсмертное естество» (Antirr. 42). (Ср. тоже въ посланіи къ Феофилу). Капля въ море есть обычное монофизитское сравненіе.

2) Епифаній въ своемъ очеркѣ, посвященномъ аполлинаристамъ («*ἐπιμαρτυρία*») влагаетъ въ уста Виталія слѣдующее характерное заявленіе: «мы говоримъ, что Онъ — совершенный чело́вѣкъ, если мы божество примемъ вмѣсто ума, и плоть и душу, такъ что совершенный чело́вѣкъ будетъ изъ плоти, души и божества вмѣсто ума» (Adv. haeres. lib. III, l. II, haer. LXXVII. Migne S. G. t. 42, col 673). Англійскій изслѣдователь также приходитъ къ выводу that *πρῶτος* signifies to Apollinarius what he calls *διόθεος* (Raven. Apollinarianism. Cambridge. 1923. p. 238).

ченіе въ его христологіи(1). Тѣмъ не менѣе обычная стилизація и вульгаризація ученія Ап. въ церковной письменности тѣкова, будто онъ утверждаетъ воспріятіе Христомъ лишь одного тѣла безъ души. Однако даже по св. Григорію Нисскому, Ап. представляетъ «основанное на многихъ сочиненіяхъ доказательство, что человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей: изъ плоти, души и ума, что недалеко и отъ нашего мнѣнія, ибо одно и тоже: сказать-ли, что человѣкъ состоитъ изъ разумной души и тѣла, или, считая умъ особенно самъ по себѣ, то, что умопредставляемъ въ человѣкѣ, раздѣлять на три части»(2). (Конечно, различіе это отнюдь не только терминологическое). И здѣсь же прибавляетъ, что, опираясь на эту доктрину, Ап. дѣлаетъ изъ нея слѣдующее христологическое примѣненіе: «вмѣсто духа, т. е. ума, имѣя Бога, Христосъ съ душою и тѣломъ справедливо называется человѣкомъ съ небеси» (Antirr. 9). Эта трихотомическая христологія, (чего обычно не замѣчаютъ), совершенно соотвѣтствуетъ Халкидонскому ученію, которое подтверждено въ этой части и постановленіями пя-

1) Это мнѣніе основано на *Rufinus. Hist. eccles. II, 20*, согласно которому Ап. началъ съ дихотомическаго ученія, что «Христосъ имѣлъ тѣло вовсе безъ души», однако въ виду противорѣчія этому въ *Io. 10, 18 и 12, 27* измѣнилъ мнѣніе, но, чтобы замаскировать перемѣну, сталъ говорить, что Христосъ имѣлъ душу лишь какъ оживляющее, но не разумное начало, которое замѣстилъ собой Логосъ. Это явно тенденціозное измышленіе, основывающееся на общераспространенной вульгаризаціи ученія Ап., повторено и у *Сократа Hist. eccles. II, 46* (хотя и самъ онъ сомнѣвается въ надежности Руфина, какъ историка: *H. E. II, 1*), и у *блаж. Августина De dono perseverantiae 67*. Исслѣдователи Аполлинаризма Дрезеке, Лицманъ, Вуазенъ, эту версію принимаютъ, но въ ней справедливо сомнѣвается *Raven. I. c. 59*, который ссылается еще и на то соображеніе, что Ап. былъ по всеобщему признанію традиционистъ, но, признавая наслѣдственное происхожденіе души (не духа), онъ тѣмъ самымъ неизбежно является и трихотомистомъ. *Иеронимъ (Ep. 82)* и *Немезій (De nat. hom. 47)* опредѣленно утверждаютъ, что, по его ученію, души рождаются отъ душъ родителей, какъ тѣла отъ тѣлъ. Ап. (*Mat. Nov. patr. VII, 90*) поддерживаетъ мнѣніе, что оживляющая душа есть земной элементъ въ человѣкѣ, связанная съ веществомъ и передаваемая черезъ рожденіе, но вдобавокъ есть другой элементъ въ человѣкѣ, естественный для него, но подаваемый Богомъ, — разумъ и воля. «Интеллектуальная способность не отъ міра, но свыше». И трихотомія составляла, согласно свидѣтельству *Немезія (de nat. hom. 9)* основу его христологіи.

Во всякомъ случаѣ исторія догмы знаетъ Ап. лишь какъ трихотомиста.

2) *Antirr. 8*. «Изъ трехъ, говоритъ, частей состоитъ человѣкъ: духа, души и тѣла, какъ учить сему и апостолъ въ посланіи къ *Фесс. (1 Сол. 5, 23)*; далѣе приводитъ слѣдующую часть пѣснопѣній трехъ отроковъ: «благословите души и души праведныхъ» (*Дан. 3, 86*), затѣмъ выраженіе: духомъ служить Господу (*Рим. 1, 9*); присовокупляетъ и слова Евангелія, которые научаютъ, что поклоняющимся Богу духомъ достойно кланяться (*Io. 4, 24*). (Сюда же надо прибавить текстъ *Евр. 4, 12*). Изложивъ это, прибавляетъ, что есть нѣчто кромѣ сего, — плоть, противоположащая духу, впрочемъ

таго и шестого вселенскихъ соборовъ. Здѣсь читается: исповѣдуемъ «истиннаго Бога и истиннаго человѣка, того же изъ разумной души и тѣла (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), единосущнаго Отцу по Божеству и единосущнаго намъ по человѣчеству» (1); исповѣдуемъ «единеніе Бога Слова съ плотію, одушевленной душою разумною и смысленною (λογικῇ καὶ νοερῇ), совершившееся по сложенію или вѣпостаси» (2). Иными словами, антропология, лежащая въ основѣ этой христологии, есть трихотомическая: тѣло, разумная душа и вѣпостасный духъ, который въ Богочеловѣкѣ замѣщается Логосомъ, — говоря по-Аполлинаріевски «вмѣсто духа, т. е. ума, имѣя Бога, Христосъ съ душою и тѣломъ». Тѣмъ не менѣе, эта основная христологическая идея остается непонятою современниками Ап., терминологическое же выраженіе его мысли подаетъ поводъ къ ряду недоразумѣній. Прежде всего, что касается божественной природы Христа, то здѣсь, хотя Ап. совершенно явственно подразумѣваетъ Логосъ, но онъ называетъ Его (можетъ быть, не безъ вліянія неоплатонической терминологіи) *πνεῦμα* и *νοῦς* выраженіе, догматически, конечно, недостаточно точное и опредѣленное. Благодаря тому, что вся интенція Ап. относилась къ раскрытію строенія ч е л о в ѣ к а въ Богочеловѣкѣ, онъ совсѣмъ не останавливается на связи вѣпостаси и Божественной природы въ Богочеловѣкѣ и нераздѣльномъ присутствіи въ Немъ обѣихъ природъ, — то, что раздѣльно выражено въ Халкидонскомъ догматѣ. Ап. этого не отрицаетъ, но и не развиваетъ, хотя эта мысль совершенно соотвѣтствуетъ его построенію. Въ отношеніи къ человѣческому естеству въ Богочеловѣкѣ то обстоятельство, что божественное начало одновременно обозначается *πνεῦμα* и *νοῦς*, даетъ поводъ понимать *νοῦς*, какъ замѣщеніе разумной способности въ человѣкѣ (т. е. не онтологически, а психологически), и вся мысль Ап. получаетъ такое истолкованіе, что Христосъ воспринялъ н е п о л н о е человѣческое естество, именно тѣло и душу, л и ш е н н у ю человѣческаго разума, который и замѣщается божественнымъ. Такъ именно понимали мысль

называть ее не бездушною, чтобы этимъ показать, что при душѣ и тѣлѣ духъ есть третье. Итакъ, говорить, если человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей, а Господь человѣкъ, то, конечно, и Господь состоитъ изъ трехъ частей: духа, души и тѣла» (Ibid. 16). Самъ св. Григорій Нисскій, какъ мы видѣли, также склоняется къ трихотомизму (что не мѣшаетъ ему рѣзко критиковать его у Ап.): *de opif. hom.*, 8, гдѣ онъ и самъ ссылается на тѣ же самыя тексты (ср. 14).

1) *Denzingeri Enchiridion Symb.*, ed. 13, 148. (p. 66).

2) Постановленіе V-го всел. собора: *Denzingeri* 216 (91); VI-го всел. соб. *Denzingeri* 290 (128).

Ап. его современники и противники, св. Григорій Богословъ(1) и отчасти даже св. Григорій Нисскій(2), которые черезъ это *reductio ad absurdum* облегчили себѣ критику, пройдя совершенно мимо того существеннаго и важнаго, что содержала въ себѣ христологія Ап. и что было позднѣе по новому раскрыто въ исторіи догмы. Нужно признать, что въ имѣющихся отрывкахъ мысль Ап. не вполне ясна и какъ бы двоится. Съ одной стороны, мы имѣемъ его сужденія, которыя какъ будто только и могутъ быть поняты въ Халкидонскомъ смыслѣ, гдѣ именно душа человѣческая является разумнымъ началомъ, воодушевляющимъ тѣло. «Не бездушна *ἄψυχος* плоть (Слова), ибо говорится, что она ратуетъ противъ духа и воюетъ противъ закона ума» (Antirr. 7). «Разумно воодушевленная (*νοερός ψυχωθεῖσα*) плоть Его... Въ единеніи Слова съ воодушевленной и разумной *ἐν ψυχῷ καὶ λογικῇ* плотию... едино и тождественно есть тѣло и Богъ, котораго тѣло, безъ премѣненія плоти въ безтѣлесное, но сохраняющей ей свойственное (*ἴδιον*) то, что отъ насъ сообразно рожденію отъ Дѣвы, и то, что выше насъ, сообразно срастворенію (*σύχρασιν*) или единенію Бога Слова» (ib., 396, 3-4, 24-26). При этомъ Ап. настаиваетъ на полнотѣ и подлинности человѣчества Христа, воспринятаго Имъ отъ пресв. Дѣвы Богородицы: «исповѣдуемъ, что Сынъ Божій сдѣлался сыномъ человѣческимъ, не по имени, но по истинѣ, пріяхши плоть отъ Дѣвы Маріи, и Онъ единый Сынъ Божій и Онъ же Сынъ Человѣческій»(3). Поэтому противо по с т а в л я т ь ученію Ап. утвержденіе, что Христосъ воспринялъ плоть и разумную душу (какъ это дѣлаетъ даже св. Кирилль Ал.), нѣтъ оснований, поскольку это есть и собственное мнѣніе Ап. Наряду съ этимъ раздѣльнымъ обозначеніемъ трихотомическаго состава человѣка и Богочеловѣка, Ап. говоритъ въ другихъ отрывкахъ на языкѣ дихотомическомъ, свойственномъ его эпохѣ, и тогда просто выражается, какъ и св. Аѳанасій и др., о воспріятіи плоти. При этомъ у него главное значеніе пріобрѣтаетъ внутреннее единство Богочеловѣка, устанавливающееся тѣмъ, что Божество въ неизмѣнности Своей является опредѣляющимъ

1) Св. Григорій Богословъ только то и замѣтилъ у Ап., что онъ, дѣйствительно или мнимо, лишаетъ ума человѣческую природу во Христѣ и на этомъ построилъ всю свою критику съ рѣшающимъ сотеріологическимъ мотивомъ: «не воспринято — не искуплено» (*τὸ γὰρ ἀποβλεπόμενον ἀποβλέπεται*). (Посланіе 3 къ Кледонію). «Доказывается, что сей приходящій свыше человѣкъ не имѣетъ ума, и Божество Единороднаго, восполняющее въ Немъ мѣсто ума, составляетъ часть человѣческаго существа и именно третью, п. ч. въ Немъ есть душа и тѣло по человѣчеству, а ума нѣтъ, но мѣсто ума восполняетъ Слово Божіе». (Посланіе 2 къ Нектарію).

2) Антир. 35.

3) Expos. fid. Gr. 376, 20-23.

и движущимъ плоть, которая низводится на степень органа, приводимаго въ движеніе Логосомъ(1). Христологія пріобрѣтаетъ характеръ моноэнергистическій и моноелитскій(2), и можетъ получиться впечатлѣніе, что Логосъ замѣщаетъ собой отсутствующіе и умъ, и душу(3). Ап. здѣсь является, несомѣнно, представителемъ монофизитствующаго — въ извѣстномъ смыслѣ — теченія въ христологіи, однако имѣя въ этомъ своимъ прямымъ предшественникомъ св. Аванасія, а продолжателемъ св. Кирилла Ал. и все по-халкидонское (северіанское) монофизитство, со всѣми его терминологическими неточностями. Понять и утвердить единство Богочеловѣка при подлинности боговоплощенія и истинности пріятой Имъ человѣческой плоти, — такова была задача его христологіи, раздѣляемая съ нимъ его продолжателями. Поэтому мы и встрѣчаемъ у него иногда трудно пріемлемыя словесныя выраженія этой мысли, — и прежде всего извѣстная сго мнимо-Аванасіевская, но ставшая Кирилловской формула: *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγῳ σεσαρκωμένη*. Она разъясняется очень просто въ совершенно православномъ смыслѣ черезъ подстановку вмѣсто *φύσις* того ея значенія, которое даетъ самъ Ап.: «въ священномъ писаніи не свидѣтельствуется никакое раздѣленіе Слова и плоти Его, но Онъ есть единая природа, единая вѣпостась, единая энергія, единое лицо,

1) L. fr. 108, 117, 150, 151.

2) L. fr. 117.

3) «Достаточно было и одного, Его воли (*θέλημα*) чрезъ вселившееся во плоти Слово ее оживотворить и двигать при заполненіи божественной энергіей мѣста души (*τῆς ψυχῆς τόπον*) и человѣческаго ума» (De anima, L. fr. 2) Здѣсь (вопреки Зеебергу, I. с. 163, 1 not.), мы видимъ лишь общее выраженіе мысли объ опредѣляющемъ значеніи Божества въ человѣкѣ. Характерно и продолженіе этого отрывка: «сказавши, что «Слово стало плотію», не прибавилъ: «душою». Ибо невозможно вмѣстѣ обитать двумъ разумнымъ и волевымъ началамъ *νοῦν καὶ θέλημα*, чтобы одно не противилось другому на основаніи своего собственнаго хотѣнія и энергіи. Ибо Логосъ не воспринялъ души человѣческой, но одно лишь семя Авраама. Ибо храмъ тѣла Ісусова предобразованъ не имѣющимъ души и ума и воли Соломоновымъ храмомъ». Изъ этомъ отрывкѣ одного изъ раннихъ произведеній Ап-я онъ излагаетъ свои мысли на языкѣ дихотомическомъ, такъ что можетъ получиться впечатлѣніе о полномъ отсутствіи не только ума, но и души; однако остріе мысли и здѣсь направлено противъ двойства жизненныхъ центровъ во Христѣ. Нельзя не признать, что эта ранняя формулировка ученія Ап. существенно отличается у него отъ болѣе поздней, когда онъ прямо учитъ о тѣлѣ воодушевленномъ. Общій смыслъ подобныхъ рѣченій лучше всего изъясняется изъ слѣдующаго отрывка посланія къ Діонисію: «существовать единая природа, ибо, имѣя одно лицо, Онъ не раздѣляется на два, п. ч. ни тѣло не есть особая природа, ни божество не есть особая природа, согласно воплощенію... но какъ человѣкъ есть единая природа (Ad. Dionys. Ep. 348, 27 — 349, 1-3). Подобно тому какъ тѣло состоитъ изъ разныхъ частей (кости, нервы, кровь, кожа и пр.), но составляетъ одну природу человѣческую, такъ существовать и истина божества съ тѣломъ и не дѣлится на двѣ природы». (ib. 349, 8-9).

цѣлостный Богъ и цѣлостный человѣкъ» (*Contra agoniz.*, Dr. 396, 15-18). (Такъ это очевидно понимаетъ и св. Кириллъ Ал.). Рѣчь идетъ о томъ, что позднѣе стало называться *unio hypostatica*, имѣющая послѣдствіемъ о б о ж е н і е человѣческаго естества Богочеловѣка. Это то обоженіе и свидѣлствуется у Ап., опять таки въ не безупречныхъ терминологическихъ выраженіяхъ, раздѣляемыхъ имъ со всею его эпохой: это *συνθεσις*, *χρῶσις*, *μίξις* и под., — все обычныя выраженія патристической письменности IV и V вѣка. Онъ особо настаиваетъ на обоженіи тѣла Господа: «животворитъ насъ плоть Его чрезъ со-существовавшее съ нами божество: животворящее (начало) — божественно, но божественна плоть, ибо она соединена съ Богомъ» (1). (Здѣсь рѣчь идетъ, очевидно, о томъ, что стало называться позднѣе *communicatio idiomatum*). Однако эта мысль далека отъ монофизитства еutihianскаго типа, съ поглощеніемъ или раствореніемъ человѣчества въ Божество. Напротивъ, Ап. настаиваетъ, что «при разности природъ (*ἁλλης καὶ ἁλλης οὐσίας*) одно и то же поклоненіе, т. е. Творцу и творенію, Богу и человѣку, единое поклоненіе Христу, и сообразно этому въ одномъ имени мыслится Богъ и человѣкъ» (2). Здѣсь основное русло мысли Ап. является вполне церковнымъ.

Въ подробностяхъ развитія своихъ мыслей, Ап. также налагаетъ свою печать на дальнѣйшую христологію, причемъ заслуживаетъ вниманія, что восприняты были скорѣе слабыя, нежели сильныя стороны его аргументаціи. Такъ, онъ является дѣйствительнымъ авторомъ тѣхъ физическихъ сравненій, которыя имѣютъ цѣлью разъяснить соотношеніе двухъ природъ во Христѣ и проникли рѣшительно во всю христологическую письменность, безъ различія направленій, отъ св. Кирилла Ал. до св. Іоанна Дамаскина. Это есть, прежде всего, пресловутое сравненіе съ огнемъ, накаляющимъ желѣзо и проникающимъ его безъ измѣненія его природы (I. fr. 128), а затѣмъ сравненіе двухъ природъ, соединяющихся во Христѣ, съ душою и тѣломъ въ одномъ человѣкѣ (L. fr. 129) (3). Это были нѣмотствующие попытки понять единство Богочеловѣка.

1) Syllog. (Dr. 353, 14).

2) *Contra Heracl.*, Dr. 363, 24-27. Ср. *Contra agoniz.*, Dr. 391, 1-26.

3) Это сравненіе является совершенно неудачнымъ, потому что оно не удовлетворяетъ основному логическому требованію отъ всякаго сравненія, именно въ немъ отсутствуетъ *tertium comparationis*, то общее, что свойственно обоимъ предметамъ сравненія. А именно: во Христѣ мы имѣемъ соединеніе двухъ природъ, между собою совершенно различныхъ (Творецъ и твореніе), имѣющихъ каждая для себя совершенно самостоятельное бытіе. Въ человѣкѣ же ни тѣло, ни душа никогда не имѣютъ для себя самостоя-

Остается еще одна черта ученія Ап., которая трудно поддается уразумѣнію, частью за скудостью и неясностью текстовъ, частью и по существу. Ап., единственный изъ всѣхъ представителей греческой и латинской христологіи (кроме, можетъ быть, Оригена) ставить для себя вопросъ о соотношеніи предвѣчнаго Логоса и человѣка, или, что то же, о предвѣчномъ Богочеловѣчествѣ, какъ основаніи боговоплощенія. На этотъ вопросъ онъ наталкивается, прежде всего, экзегетически, при истолкованіи текстовъ о Христѣ, какъ небесномъ человѣкѣ (см. выше), но и богословски, въ стремленіи понять боговоплощеніе не какъ *deux ex machina*, но какъ изначально предустановленный актъ. Ни въ чемъ не былъ Ап. такъ грубо непонять, какъ въ этомъ. Ему приписали мысль, что онъ земную плоть Богочеловѣка считаеъ сошедшею съ небесъ, и, конечно, безъ труда приводили ее къ абсурду(1). Отъ этого обвиненія современной на-

тельнаго бытія, но только и существующъ въ соединеніи. Поэтому и самое различіе души и тѣла, какъ самостоятельныхъ субстанцій, не только не самоочевидно, но требуетъ поясненія, и конечно, далеко не такъ просто поддается опредѣленію. Кроме того, какъ бы ихъ ни опредѣлять, тѣло и душа взаимно функционально обусловлены, такимъ образомъ, что одна безъ другой не можетъ существовать, разрывъ ихъ означаетъ смерть, послѣ которой тѣло становится трупомъ, а душа лишенной своего тѣла.

1) Такъ св. Григорій Нисскій аргументируетъ: «Если плоть предвѣчна (Nota bene: этого Ап. нигдѣ не говоритъ, по крайней мѣрѣ, въ цитированныхъ у св. Григорія текстахъ), если прежде Авраамъ не бысть, былъ (родившійся отъ Дѣвы), то слѣдуетъ, что Дѣва старѣе Нахора, слѣд. Марія прежде Адама. И что говорю? Какъ кажется, она старѣе и древнѣе самихъ вѣковъ, самаго созданія всего существующаго. Ибо если воплотился отъ Дѣвы, а плоть называется Иисусомъ, апостолъ же свидѣтельствуеъ, что Онъ есть прежде всего, то, какъ кажется, этотъ пресловутый мужъ ведетъ къ той мысли, что и Марію должно почитать совѣчною Отцу» (Antir. 13). «Если плоть предвѣчна, то ни Божество не истощилось, ни Сынъ не явился въ образѣ Божіемъ и не облекся въ лицо раба; но чѣмъ былъ по естествену, тѣмъ явился нынѣ, не уничтоживъ себя... Ибо, конечно, въ томъ, кто съ плотію существуетъ предвѣчно, онъ будетъ разумѣть вмѣстѣ съ плотію и все ея свойства: утомленіе, печаль, смерть, жажду, сонъ, ощущеніе голода и другія еще большія несообразности... Что скажутъ тѣ, кто усматриваетъ плоть отъ вѣчности, въ какомъ возрастѣ тѣло было прежде вѣкъ? Ибо въ человѣческой жизни прошелъ Онъ все возрасты» и далѣе. ib. 13, ср. 15, 18). Ап-лю даже приписывается далѣе мысль, что «божеское естество есть плоть» (18), что «существуетъ другая плоть, кроме человѣческой» (19) и т. д. То же повторяетъ и св. Григорій Богословъ (на основаніи какого то имѣющагося у него Ап. сочиненія), что «плоть, принятая Единороднымъ Сыномъ Божіимъ не впоследствии приобщена, но отъ начала было въ Сынѣ тѣлесное естество... какъ будто Онъ былъ уже Сыномъ Человѣческимъ еще до снисшествія на землю и снисшелъ, принеся съ Собой собственную плоть, ту, которую имѣлъ на небѣ, предвѣчную и принадлежащую къ сущности» (Къ Нектарію). Замѣчательно, что для этихъ обвиненій не приводится ни одного подлиннаго текста, а только дается изложеніе своими словами.

укой Ап. является «по суду оправданнымъ» (1). Но, главное, оно достаточно исключается собственными, притомъ многочисленными, заявленіями Ап. о томъ, что Христосъ принялъ подлинную, истинную человеческую плоть отъ Дѣвы Маріи, отъ сѣмени Авраамова (2), почему Ап. обычно укоряется именно въ томъ, что по его ученію Онъ имѣетъ только тѣло безъ ума и даже безъ души. Что же лежитъ въ основѣ этого недоразумѣнія? Ап. неоднократно выражаетъ ту общую мысль, что Христосъ есть небесный человѣкъ, и потому для Его схождения на землю основаніемъ является это небесное и предвѣчное человечество. Однако эта мысль выражается у него очень неясно и неточно (по крайней мѣрѣ, въ сохранившихся отрывкахъ). «Какъ навывааетъ человѣкомъ отъ земли того, о комъ засвидѣтельствовано, что Онъ есть Человѣкъ нисшедшій съ небеси, который именуется человѣкомъ и сыномъ человѣческимъ?... Человѣкъ, нисшедшій съ неба не есть человѣкъ отъ земли. Однако Онъ человѣкъ, хотя и съ неба нисшелъ, ибо Господь не отрицаетъ такого названія въ Евангеліяхъ» (Antir. 6). «И прежде существуетъ (говоритъ) человѣкъ Христосъ, не такъ, какъ будто бы былъ кромѣ него другой духъ, т. е. Богъ, но такъ, какъ бы Господь въ естествѣ Бога-человѣка (Богочеловѣка?) былъ духъ божественный» (12). «Божественное воплощеніе, какъ говоритъ Ап., имѣло начало не отъ Дѣвы, но было и прежде Авраама и всякой твари» (Antir. 15). «Онъ (Ап.) говоритъ, что человѣкъ есть сіяніе славы Божіей н... въ плотяномъ Богъ изображается впостась Божія» (19). «Поелику былъ человѣкомъ, и (притомъ) небеснымъ — ἐλουράνιος » (37). «Онъ есть и небесный человѣкъ, и духъ животворящій» (48). Какъ понимать эти сужденія? (3). Нельзя видѣть здѣсь того, что Ап. приписывалось противниками. Мысль его

1) И католическій историкъ *Tixeront* (Hist. des dogmes, II, 101), и протестантскій — *Seeberg* (Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 165-6) видятъ въ этомъ недоразумѣніе.

2) «Не говоримъ, что плоть Господа нашего Иисуса Христа съ неба, но исповѣдуемъ, что Богъ Слово воплотился отъ святой Дѣвы Маріи» (Contra agoniz., Gr. 395, 4-5). См. также: Ad. Serap. Lietzmann, fr. 159; анаеизмы въ письмѣ къ Іовіану («если кто утверждаетъ, что плоть Господа нашего свыше — ἀνωθεν, — а не отъ Дѣвы Маріи, или что Божество превратилось въ плоть, или слилось съ нею, или премѣнилось... анаеизма»); ad. Dionys (L. fr. 164), ad. Terent., (L. fr. 163), tom. Synod. (L. 262-3); Fidei expos. IV, (Gr. 375, 20-3).

1) Изъ историковъ догматовъ только *Dorner* (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2-te Aufl., Erster Th. Berlin 1851. S. 1002) относится съ должнымъ вниманіемъ и вдумчивостью къ этому ученію: «Logos ist ihm (Ap.) selbst die ewige Menschheit, wahrscheinlich als der allgemeinen Menschheit Urbild: der Logos ist ihm wie Gott, so auch Ur-mensch». Ср. стр. 1007.

идеть къ предвѣчному человѣчеству Логоса, того небеснаго чело-
вѣка, по образу котораго сотворенъ челоѣкъ земной. Онъ прибли-
жается здѣсь къ тому ученію о Богочеловѣствѣ, которое подразу-
мѣвается какъ общее основаніе всей христологін: единеніе Божескаго
и челоѣческаго естества въ Богочеловѣкѣ есть не внѣшній и онто-
логически произвольный актъ соединенія несоединимаго, какъ впол-
нѣ чуждаго и различнаго, но онтологически обоснованное и пред-
установленное единеніе Первообраза и образа, Челоѣка небеснаго и
земнаго. Относительно этого единства святоотеческое богословіе не
знало иного отвѣта, кромѣ общей ссылки на всемогущество Божіе.
Заслугой Ап. является, что онъ усмотрѣлъ здѣсь особую проблему,
которую и выразилъ въ ученіи о с о о т н о ш е н і и небеснаго и зем-
наго челоѣка, т. е. о Богочеловѣствѣ. Въ этомъ онъ стоитъ
особнякомъ въ святоотеческомъ богословіи, непонятый, да, очевидно,
и самъ не додумавшій до конца этой значительной мысли.

Итакъ, значеніе Ап. въ христологін опредѣляется слѣдующимъ:
1) Онъ впервые поставилъ вопросъ объ единствѣ Богочеловѣка, какъ
состоящаго изъ двухъ природъ, хотя и неточно разрѣшилъ его (1).
2) Онъ понялъ этотъ вопросъ какъ антропологическій и своимъ уче-
ніемъ о составѣ Богочеловѣка предвосхищаетъ Халкидонскую схему,
хотя самъ онъ по неустановленности терминовъ и недостаточной яс-
ности антропологической мысли далъ неточный отвѣтъ на него. 3)
Онъ первый поставилъ вопросъ о взаимномъ соотношеніи Божескаго
и челоѣческаго естества, какъ основаніи ихъ соединенія въ Бого-
человѣкѣ, хотя самъ онъ не пошелъ далѣе двусмысленныхъ и глухихъ
сужденій на эту тему, не имѣя здѣсь для себя въ патристикѣ ни пред-

1) Съ замѣчательной проницательностью Бауръ говоритъ о «небесномъ
челоѣкѣ» и его «небесномъ тѣлѣ»: *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 aus-
spricht, 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 ge-
hört 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»
(I. c. 597-600).

Для Баура философія Гегеля открываетъ здѣсь глаза на софіологическое
сущіесть проблемы Ап., которое осталось непонятнымъ ни для патристиче-
скаго, ни для нео-кантіанскаго раціонализма.

шественниковъ, ни продолжателей. Указанными чертами Ап. наложилъ печать своей мысли на всю послѣдующую христологию, въ которой можно узнать дальнѣйшее развитіе и уточненіе, или же полемическое непріятіе его идей. И несмотря на то, что внѣшняя судьба Ап., какъ осужденнаго Церковію еретика, какъ будто его изъ нея удаляетъ, дѣйствительное его вліяніе въ Церкви остается значительнымъ, и притомъ болѣе положительнымъ, чѣмъ отрицательнымъ. Заблужденія его не нашли для себя сторонниковъ въ догматикѣ, напротивъ, положительныя стороны его были восприняты и живутъ въ ней. Въ этомъ смыслѣ Ап. существенно отличается отъ Арія, съ которымъ его иногда сравниваютъ въ отношеніи христологій: хотя Арій и разбудилъ догматическое сознаніе, вызвалъ къ жизни омоусіанское движеніе и явился косвеннымъ виновникомъ Никейскаго символа (и можно только пожалѣть о томъ, что не всѣ вопросы Арія на немъ были услышаны и отвѣчены, въ частности софіологической и космологической), но собственное ученіе Арія представляетъ собой прямое отрицаніе истины, чистую ложь безо всякой двусмысленности. Напротивъ, въ ученіи Ап. все двойственно, будучи смѣшеніемъ истины и заблужденія, и въ этомъ отношеніи онъ не такъ ужъ отличается отъ иныхъ отцовъ, которые почитаются какъ учителя церковные. Ибо вѣдь обычно и имъ дано выражать церковную истину лишь антитетически, въ діалектическомъ процессѣ, слѣдовательно, односторонне, и это всего яснѣе можно видѣть на прямомъ продолжателѣ Ап., къ которому онъ стоитъ чрезвычайно близко, именно на св. Кириллѣ Александрійскомъ, а шире во всемъ противоположеніи Антиохійской и Александрійской школъ.

Послѣ Ап. и исходя отъ него, христологія развивается съ полной діалектической четкостью, въ своей антиномичности. На одной сторонѣ стоитъ тезисъ: е д и н с т в о Б о г о ч е л о в ѣ к а, — выраженный богословіемъ св. Кирилла, далѣе монофизитскимъ и моноелитскимъ; на другой сторонѣ антитезисъ: д в о й с т в о п р и р о д ѣ въ Богочеловѣкѣ, выражаемый антиохійскимъ богословіемъ — Діодоромъ Тарсскимъ и Θεодоромъ Мопсуестійскимъ, Θεодоритомъ, Несторіемъ, двоелитами, адопціанистами. Церковная истина объемлетъ собой и тезисъ, и антитезисъ: двуединство Богочеловѣка и единство вѣпостаси въ двойствѣ природъ, провозглашенные догматами IV и VI вселенскихъ соборовъ. Однако эти догматическія схемы оживаютъ для насъ, наполняются своимъ содержаніемъ, лишь когда мы имѣемъ передъ собой всю діалектическую антитетику патристической христологій, въ которой живетъ догматическая мысль. Поэтому ни одна изъ этихъ богословскихъ доктринъ, взятая сама по себѣ, независимо отъ того,

кому она принадлежит, — прославленному-ли Церковію въ качествѣ
ея отца и учителя, или же отверженному ею въ качествѣ еретика, не
выражаетъ въ своей односторонности истины церковной, не будучи
включена въ діалектическое цѣлое. Истина пребываетъ превыше лич-
ныхъ мнѣній (αἰρεσις.). Однако в х о д ъ въ историческую діалекти-
ку христологіи лежитъ черезъ богословскую доктрину Ап., и въ этомъ
его пребывающее историческое значеніе, и, конечно, заслуга передъ
Церковію



II. Антиномія двоединства въ христологіи.

А. ХРИСТОЛОГІЯ ЕДИНСТВА (МОНИЗМЪ).

Св. Кирилль Александрійскій.

Полѣ-аполлинаріевское богословіе, узрѣвшее христологическую проблему въ ея своеобразіи, пошло двумя основными путями, которые выражаются въ исторіи, какъ противоположеніе александрійской и антиохійской школъ. Христосъ—единъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть Богъ и человѣкъ. Послѣ попытки Ап. разрѣшить проблему двоединства, понятой, какъ смѣшеніе двухъ природъ, богословская мысль стала предъ нею лицомъ къ лицу, во всей ея неумолимости: единство или двойство? Причемъ казалось, что богословски здѣсь возможно только или - или, что одно начало подавляетъ или даже исключаетъ другое. Такимъ образомъ, возникаетъ «діалектическая» христологія, которая одновременно развивается въ обонхъ направленіяхъ, взаимно предполагающихъ, — въ своей завѣдомой антитетичности, — одно другое. Представителемъ христологіи единства (монистической) является св. Кирилль арх. Александрійскій, бывшій душею III вселенскаго собора, и его монофизитствующіе сторонники; христологію двойства представляетъ антиохійство: Въ богословской дѣятельности св. Кирилла поражаютъ двѣ особенности. Первая состоитъ въ томъ, что при всей односторонности, неточности и иногда прямой безпомощности своего богословія, св. Кирилль во всѣ эпохи своей дѣятельности остается столпомъ православія, — онъ исповѣдуетъ церковное ученіе во всей чистотѣ и безъ отклоненій, и въ этомъ смыслѣ, руководимый нѣкимъ высшимъ разумомъ, онъ правильно ведетъ церковный корабль во время догматической бури. Ему присущъ нѣкоторый инстинктъ истины, даже ранѣе ея уразумѣнія, и имен-

но этимъ опредѣляется его значеніе, какъ отца Церкви. Вторая же особенность состоитъ въ общей слабости и уязвимости его богословствованія. Именно, если мы станемъ разсматривать св. Кирилла не только какъ учителя Церкви, но и какъ богослова, насколько, конечно, одно можетъ быть отдѣлено отъ другого, наша оцѣнка раздвояется. При всей исключительной догматической чуткости, благодаря которой св. Кириллъ обнаружилъ опасность дифизитизма въ его еретическомъ уклоненіи, въ «несторіанствѣ», его богословіе въ положительной части своей отличается весьма большой неясностью. Прежде всего, онъ является несамостоятеленъ въ своемъ догматическомъ творчествѣ. Въ отличіе отъ Аполлинарія, такъ же какъ и представителей антиохійства (Діодора Тирскаго, Θεодора Мопсуестійскаго, блаж. Θεодорита, даже Несторія), развивавшихъ въ богословствованіи свои собственныя узрѣнія и догматическія идеи, св. Кириллъ опредѣляется преимущественно полемически. Онъ развиваетъ не столько кириловское, сколько антинесторіанское или вообще анти-антиохійское богословіе и находится въ идейной зависимости отъ своихъ противниковъ въ самомъ существенномъ, именно въ проблематикѣ. Поэтому и для уразумѣнія собственныхъ идей св. Кирилла надо считаться съ идеями его противниковъ. При этомъ, общепризнанною особенностью богословія св. Кирилла является его нечеткость и исключительная терминологическая неточность. Здѣсь онъ отчасти раздвѣляетъ судьбу своей эпохи, еще не располагавшей для христологіи выработанной терминологіей (хотя бы въ такой степени, какъ ~~было~~ было сдѣлано для тріадологіи), но къ этому присоединяетъ ~~свое~~ и его собственный стиль. Эта неточность столь велика, что позволяетъ, при отсутствіи особаго истолкованія, понимать его мысль во всякомъ случаѣ иначе, нежели понималъ ее онъ самъ, почему онъ и могъ явиться опорой для позднѣйшаго монофизитства. Онъ выражаетъ свои догматическія мысли и даже отвѣтственные формулировки не терминологически, но описательно, такъ сказать «своими словами», причемъ одно понятіе переливается въ другое. И это относится даже къ самымъ основнымъ понятіямъ христологіи: *лицо* *πρόσωπον* у него разнозначно *ὑπόστασις* (ἐνότης), а *внѣстась* — *πρὸ φύσεως* (φύσις), а въ то же время онъ и различаются, и притомъ употребляются по-разному въ разныхъ случаяхъ, оставляя собственную мысль писателя въ нѣкоторомъ *clair-obscur*. Къ этому надо присоединить еще и то, что учитель Церкви въ св. К. нерѣдко спорить съ богословомъ: первый постулируетъ такія положенія, которыя, строго говоря, не только не вытекаютъ изъ его богословія, но въ него и не вмѣщаются. Такъ, гдѣ другіе, стремясь послѣдовательно и отвѣтственно провести свою догматическую идею, впадаютъ въ ереси и попадаютъ въ тупики,

св. Кирилль спокойно соединяетъ изъ его собственнаго богословія неоправданныя, но зато соотвѣтствующія церковному ученію положенія, причемъ онъ дѣлаетъ это, однако, не только во имя подчиненія разума непостижимой истинѣ церковной, но и въ порядкѣ безответственности въ богословствованіи, которое требуетъ, конечно, логической самооправданности. Съ этой чертой мы не разъ встрѣчались въ основныхъ его христологическихъ опредѣленіяхъ. Всѣ эти черты богословія св. Кирилла являются общепризнанными въ исторіи догмы(1). Однако, гораздо важнѣе понять богословіе св. К. не въ его слабостяхъ и односторонностяхъ, а въ его положительномъ значеніи, которое состоитъ въ томъ, что въ немъ выраженъ опредѣленный, диалектически оправданный моментъ въ антитетикѣ христологіи, именно тезисъ е д и н с т в а Богочеловѣка.

Полемическое самоопредѣленіе св. Кирилла въ отношеніи къ прошлому выражается въ отрицаніи аріанства, которое уже перестало быть актуально, и аполлинаріанства, отъ котораго св. Кирилль отрицается при всякомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ. Это объясняется отчасти и тѣмъ, что самъ онъ своими противниками (блаж. Теодоритомъ и вообще восточными отцами) обычно обвиняется въ аполлинаріанствѣ. Последнее берется имъ въ весьма упрощенной и стилизованной формѣ, въ какой самъ Ап., по крайней мѣрѣ, послѣ Константинопольскаго собора 381 года, своего ученія уже не излагалъ. Именно его сущность видится въ томъ, что Христосъ воспринялъ только тѣло безъ души. Поэтому св. К. всегда и неизмѣнно, когда говоритъ о боговоплощеніи, прибавляетъ, что Христомъ восприняты плоть съ разумной душой, или тѣло, душа и умъ(2). Въ другихъ случаяхъ св. Кирилль говоритъ (хотя и безъ прямой полемики съ Ап.), что во Христѣ соединились совершенный Богъ и совершенный человѣкъ. Однако это (въ сущности мнимое, какъ основанное на недоразумѣніи) отталкиваніе отъ Ап., вызванное скорѣе потребностями самозащиты, не устраняетъ дѣйствительнаго сродства съ нимъ у

1) Сочиненія по исторіи догмы Гарнака, Зеебегра, Лоофса, Тиксерона, Дорнсера и др. Ср. также *Jugie. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris. 1912. Lebon. Le monophysitisme severien. Louvain. 1909.*

2) *Quod Maria sit Deipara, Mg. S. Gr., tomus 76, col. 265. Ср. De recta fide ad. Theodos. Imper. гл. XVI-XXIV, Mg. t. 76, с. 1156-1168. «Не изъ одного только Божества и плоти во единое Христа и Бога и Сына соединяющийся, но изъ двухъ совершенныхъ, челоѣчества и Божества, во единого и того же непостижимо составляемый», (с. 1168). Ср. также Ad. reginas de recta fide, Mg. t. 66, с. 1413, гдѣ говорится, что по Ап. «Логосъ соединился съ храмомъ бездушнымъ и безъ-умнымъ ἄψυχον καὶ ἄνοον». Ср. Защищеніе 12 главъ противъ восточныхъ епископовъ, анаѳем. 3 (Д. Вс. соб., т. II, 64): «съ мнѣніями Ап. у насъ нѣтъ ничего общаго».*

св. Кирилла. Внутренне оно обосновано тѣмъ, что оба они выражаютъ постулатъ единства въ христологіи, хотя и реализуютъ его по разному. Поэтому отнюдь не случайно, что св. К., воспринявъ, въ качествѣ Аѳанасіевой, Аполлинаріеву формулу единства Богочеловѣка: «единая воплощенная природа Бога Слова», сдѣлалъ ее своимъ въ нѣкоторомъ родѣ христологическимъ знаменемъ, выражавшимъ постулатъ единства Богочеловѣка. Это заимствование, которое, конечно, не можетъ почитаться опорочивающимъ собственное ученіе св. К., для него является, несомнѣнно, характерно. Безсознательное вліяніе Ап. гъ существенномъ, конечно, важнѣе расхожденія съ нимъ въ пунктѣ второстепеннаго значенія или даже прямо мнимыхъ. Если сопоставить ученіе св. К. и Ап., то должно сказать, что св. К. совершенно свободенъ отъ еретическихъ уклоновъ Ап., но онъ уступаетъ ему какъ богословъ уже по одному тому, что самъ онъ въ сущности возвращается къ еще до-аполлинаріевской постановкѣ христологической проблемы. Ап. оставилъ позади ту неопредѣленность въ ученіи о единствѣ Богочеловѣка и о боговоплощеніи, которая господствовала до него (даже у св. Аѳанасія), и спрашиваетъ уже не что, но какъ, хотя самъ и не можетъ дать удовлетворительнаго отвѣта. Въ богословіи св. К. это христологическое какъ (которое нашло для себя отвѣтъ въ Халкидонскомъ догматѣ, уже предполагающемъ всю проблематику Ап.), снова какъ будто исчезаетъ, и въ этомъ, формальномъ, смыслѣ проблематика св. К. (хотя и не его доктрина) является шагомъ назадъ въ развитіи христологіи, реакціей въ сторону упрощенія, неразличенія элементовъ проблемы. Поэтому св. К. мало заботится о томъ, чтобы связать отдѣльные элементы своей доктрины, что составляетъ основную особенность Ап. Въ общемъ надо признать, что отрицаніе аполлинаризма совсѣмъ не является характернымъ для собственного богословія св. К., скорѣе оно есть для него лишь средство самообороны отъ противниковъ, добросовѣстно или недобросовѣстно (повидимому, первое гораздо въ большей мѣрѣ, чѣмъ второе) отождествлявшихъ доктрину св. К. съ осужденнымъ Церковью ученіемъ Ап. Внутренняго преодоленія аполлинаризма, какъ и дальнѣйшаго развитія его, собственное ученіе св. К. также не содержитъ.

Христологія св. К. возникла и опредѣлилась въ полемикѣ съ антиохійствомъ, притомъ взятомъ въ наименѣе углубленной, популярной, но въ силу этого вліятельной и опасной формѣ «несторіанства». Можно сказать, что вся она и есть анти-«несторіанство», развившееся въ цѣлую доктрину. Поэтому большинство сюда относящихся творений св. К. (томы 95, 96, 97 у Migne, ser. gr.) представляютъ собой анаеизмы («XII главъ») и ихъ защиту на разныхъ сторонахъ въ

письмахъ, посланіяхъ и (немногихъ, впрочемъ) трактатахъ. Центромъ же и исходнымъ пунктомъ христологіи св. К. остаются его 12 анафематизмовъ противъ Несторія, читанныхъ и одобренныхъ въ Ефесѣ на Кирилловскомъ (III вселенскомъ) соборѣ и, въ свою очередь, контр-анафематствованныхъ тамъ же на соборѣ («*conciliabulum*») восточныхъ, арх. Антиохійскимъ Іоанномъ, блж. Θεοδορίτῳ и самимъ Несторіемъ.

Исторически, какъ извѣстно, борьба между св. К. и Несторіемъ возникла по поводу имени Θεοτόκος — Богородица. Однако это какъ будто мариологическое разногласіе отражаетъ лишь основное христологическое различіе въ пониманіи Богочеловѣчества, въ ееоанеропологіи. Противъ антиохійской ееоанеропологіи, понимавшей богочеловѣчество какъ согласіе (συνάφεια) двухъ лицъ въ одно, св. К. утверждаетъ въ своихъ «XII главахъ», или анафематизмахъ, единство «Эммануила», причемъ уже въ первоначальномъ выраженіи этой мысли проявляются отличительныя черты его христологіи(1). «Слово, сущее отъ Бога Отца, соединилось съ плотію въ постасно *καθ' ἰδέσθαι*, посему Христосъ единъ со Своею плотію, т. е. одинъ и тотъ же Богъ и вмѣстѣ человѣкъ» (с. II). «Кто во единомъ Христѣ, послѣ соединенія (естествъ) *μετὰ τὴν ἔνωσιν*, раздѣляетъ лица, соединяя ихъ только союзомъ *συνάφεια* по достоинству, т. е. во власти и силѣ, а не, лучше, природнымъ соединеніемъ *καθ' ἔνωσιν φύσιν*, — анафема» (III). «Кто изреченія евангельскихъ и апостольскихъ книгъ... относитъ раздѣльно къ двумъ лицамъ или въ постасямъ ...анафема» (IV). Въ этомъ, въ высшей степени отвѣтственномъ и тщательномъ составленномъ документѣ уже выражены основныя черты христологіи св. К., которыя затѣмъ огромное число разъ повторяются въ многочисленныхъ его сочиненіяхъ. Это есть, прежде всего, идея единства Богочеловѣка, которая раскрывается съ неотчетливостью, прежде всего, терминологической: это единство опредѣляется какъ единеніе *по въ постаси*, причемъ въ постась, съ одной стороны, есть лицо (ан. IV: *лицамъ или въ постасямъ*), съ другой стороны — природа(2), почему и получается въ итогѣ: *ἔνωσις καθ' ἰδέσθαι* (3) = *ἔνωσις φύσιν*, формула, которая блж. Θεολο-

1) Mg., S. gr. 77, col. 120-121.

2) Изъ многочисленныхъ примѣровъ этого словоупотребленія см. Adv. Nest. t. 76. c. 65; I. III, c. VI, col. 161. Epist. XL. ad. Acac., t. 77, 193: «если кто въ двухъ лицахъ или въ постасяхъ... и здѣсь же рядомъ: «различіе природа, т. е. въ постасей».

3) «Единство природное или въ постасное» истолковывается св. К. какъ «истинное единство», въ противоположность «относительному» (σχετικῇ), въ отвѣтахъ Θεοδορίτῳ и Андрею Самосатскому: t. 75, col. 401, 332, 405.

ритомъ и всѣми восточными отцами воспринималась какъ реставрація аполлинаріанства. Притомъ въ разныхъ мѣстахъ св. К. употребляетъ эти выраженія съ разными оттѣнками смысла. Отсюда явствуетъ, что ему остается вообще чуждо то основное различіе между природой и лицомъ (впостасію), которое легло въ основу Халкидонскаго догмата. И при отсутствіи этого различія всѣ его христологическія опредѣленія остаются смутны, неясны, двусмысленны и для противниковъ неубѣдительны. Однако, какъ путеводная звѣзда, горитъ неугасимо догматическая идея е д и н с т в а Богочеловѣка и подлинности боговоплощенія, которую св. К. отстаивалъ, можетъ быть, болѣе велевымъ усиліемъ, нежели догматическими достиженіями въ эту бурную эпоху. Иногда онъ допускалъ измѣненное выраженіе этой основной мысли, п р и м ѣ н и т е л ь н о или «иконομικесκн». Такъ было напр., въ уніональномъ исповѣданіи 433 г., гдѣ говорится, вмѣсто «единого естества воплощеннаго Бога Слова» и вмѣсто «природнаго единспія», о соединеніи «двухъ естествъ», а о Христѣ какъ совершенномъ Богѣ и «совершенномъ человѣкѣ». Однако не въ оффиціальномъ документѣ св. К. снова возвращается къ своему излюбленному словоупотребленію, свидѣтельствуя о неизмѣнности своей основной точки зрѣнія (1).

Р е л и г і о з н а я самоочевидность единства Христа, — истиннаго, т. е. полнаго, существеннаго, природно-впостаснаго, для св. К., въ противоположность несторіанскому двойству, которое преодоляется при отсутствіи этого единенія лишь нѣкимъ союзомъ, *συνάφεια*, есть для св. К. сотеріологическая (какъ и для св. Григорія Богослова). Боговоплощеніе имѣетъ цѣлью возстановленіе человѣка и спасеніе его отъ грѣха, безъ котораго не было бы и боговочеловѣченія (2). «Если бы правъ былъ Несторій съ своимъ раздѣленіемъ во Христѣ Бога и человѣка, то искупительныя дѣла принадлежали бы человѣку, и не имѣли бы спасительнаго значенія. Мы не были бы

1) См. напр. *epist. XLV ad Succensum I* (Mg. s. gr. t. 77, 232); *ep. XLII (II ad Succ.)* с. 240; *epist. XL, ad Acac.* 193. «Вѣримъ, что послѣ этого соединенія, какъ бы уничтоживши раздѣляемость на-двое, пребываетъ единое естество Сына, какъ единого, но вочеловѣчившагося и воплотившагося... одно естество у Слова, но воплотившееся и вочеловѣчившееся. «Мы сдѣлали нмъ (восточнымъ) спусхожденіе не для того, чтобы они раздѣлили одного Христа на двухъ (да не будетъ!), а чтобы только сознали, что не произошло ни слѣнія, ни смѣшенія, но что плоть осталась плотію, какъ заимствована отъ жены, и Слово пребыло Словомъ, какъ родилось отъ Отца... И уже послѣ того, какъ допущено было единеніе, соединенное больше не раздѣляется, а одинъ уже Христосъ, и одно Его естество, именно какъ Слова воплощеннаго. Это исповѣдали восточные епископы, хотя выразили это темнозато (!)». (Послание къ преосв. Евлогію, Д. вс. соб. III, 403-4).

2) *Mg. s. gr. t. 75, с. Ср. de recta fide ad reginas I, t. 76, с. 1205* (исповѣданіе вѣры).

искуплены страданіемъ простаго челоѣка, и не была бы за насъ пролита кровь Логоса, и не было бы принесено въ жертву Его тѣло. Онъ умеръ за насъ не какъ челоѣкъ, будучи одинъ изъ насъ, но какъ Богъ во плоти, отдавая собственное тѣло какъ выкупъ за жизнь всѣхъ» (1).

Однако эту религіозную самоочевидность слѣдуетъ раскрыть и оправдать богословски, что св. К. и пытается сдѣлать въ своей христологіи. Основная ея идея состоитъ въ цѣлостномъ, конкретномъ единеніи божескаго и челоѣческаго естества, причемъ, однако, это понятіе е с т е с т в а берется въ неразличенности природы и впостаси, а соотвѣтственно этому и понимается соединеніе естествъ. Здѣсь передъ св. К. предстаютъ трудности и проблемы съ разныхъ сторонъ. Вслѣдствіе отсутствія ясной антропологіи (2), а также недостаточнаго различенія впостаси и природы въ Богѣ и челоѣкѣ (откуда и сбивчивость терминологіи) основная мысль его христологіи не можетъ стать ясной. Она не становится яснѣе отъ многочисленныхъ повтореній, причемъ св. К. приходится, ея не развивая, лишь восполнять отрицаніемъ приписываемыхъ ему противниками мнѣній. Основную мысль объ единеніи божеской и челоѣческой природы, нетварнаго и тварнаго началъ, противникамъ казалось естественнымъ понимать или какъ превращеніе Божества въ плоть, — стало быть, съ приведеніемъ его мысли къ абсурду (3), или же какъ поглощеніе Божествомъ плоти, т. е. будущее еutihianство. Противъ перваго мнѣнія св. К. приходится провозглашать истину неизмѣнности Божества въ воплощеніи. «Слово содѣлалось челоѣкомъ, не претерпѣвая превращенія въ то, чѣмъ было, ни измѣненія: потому что Оно всегда есть то же и неспособно терпѣть и тѣни измѣненія. Но утверждаемъ, что не произошло никакого смѣшенія, или сліянія, или сращенія Его естества съ плотію,

1) Ad. regin. I. Mg. t. 76, 1296, 1208; c. Nest. V, I; quod unus Christus, t. 75. 1336; inc. unig. c. 1216.

2) Обычная у св. К. дихотомическая формула челоѣческаго естества, какъ тѣла съ разумной душой, имѣетъ значеніе только мѣры огражденія отъ подозрѣнія въ аполлиніанствѣ, но не получаетъ у него самого никакого употребленія. Въ большинствѣ случаевъ, приведя ее, онъ немедленно переходитъ на просто *σάρξ* плоть, какъ выраженіе челоѣчности.

3) Несторій въ своихъ анафематизмахъ противъ св. Кирилла такъ истолковываетъ его ученіе, будто само «Слово Божіе превратилось въ плоть» (1), и «оно стало едино съ плотію во всѣхъ отношеніяхъ» (II) (Д. вс. с. 1, 461-2). Равнымъ образомъ и блжк. Θεодоритъ въ своемъ опроверженіи Кирилловскихъ 12 главъ приписываетъ ему то же мнѣніе (ib. II, 128). Первый діалогъ Эраннста, озаглавленный «*Ἀπερτος* Неизмѣнимый» (Mg. s. gr. t. 83), направленъ бл. Θεодоритомъ, въ числѣ другихъ, видимо, также и противъ св. К.

не только его неприменимости, но и прямо невѣрности: соединеніе двухъ самостоятельныхъ и совершенныхъ природъ не подобно соединенію двухъ началъ, которыя только и могутъ существовать лишь въ соединеніи и въ этомъ смыслѣ вовсе не являются собою двухъ природъ. Оно еще, можетъ быть, и соотвѣтствуетъ т о л ь к о доктринѣ Ап., хотя и воспринято было отъ него в с ѣ м и православными отцами Церкви отъ V до VIII вѣка. Впрочемъ, это сравненіе остается безъ вліянія на основную христологическую доктрину, которая утверждаетъ цѣлостное, а не частичное, и не впостасное только (какъ у Несторія), но и природное соединеніе обоихъ естествъ. «Естество Слова или впостась (что означастъ самое Слово) по истинѣ соединилось съ естествомъ человѣческимъ безъ всякаго превращенія или измѣненія... и есть истинный Христосъ-Богъ и человѣкъ» (1). Это природное соединеніе вызываетъ у блж. Феодорита слѣдующее недоразумѣніе: «природа есть нѣчто, движимое необходимостью и лишенное свободы... Если такимъ образомъ произошло природное соединеніе..., то Богъ Слово вынужденъ былъ необходимостью, а не человѣколюбіемъ соединиться» (2). На это св. К. разъясняетъ, что природное соединеніе, т. е. «истинное, непричастное превращеніе и совершенно несліянное стеченіе впостасей... называется (такъ), чтобы не дать мѣста неистинному, обитательному соединенію», но не отрицаетъ того, что «Единородный истощилъ себя не безъ воли и добровольно содѣлался человѣкомъ» (3). Т. о., терминъ впостасное соединеніе получаетъ смыслъ ограниченно-полемиическій, антинесторіанскій (4).

Для христологіи св. К. существенно опредѣлить, к а к ъ же именно слѣдуетъ понимать соединеніе двухъ природъ во Христѣ? Для нея характерно, что Христосъ — одинъ и з ѣ двухъ природъ εἷς ἐξ ὁμοῦν (5) или εἷς ἐκ δύο φύσεων, обычная формула св. К. Двѣ природы до воплощенія противопоставляются здѣсь единству по воплощеніи. Однако и это единство не устраняетъ двойства природъ, которыя соединились несліянно и несмѣшанно, такъ что «различіе природъ не устраняется чрезъ ихъ единеніе» (6). Однако, наставляетъ св. К., это двойство устанавливается только «въ созерцаніи» (въ «теоріи» θεωρίᾳ

1) Феодорита опроверженіе 12 главъ, изъясненіе К. (Л. вс. с. II, 138).

2) Феодорита опроверж. 12 главъ, ан. 3., возраженіе (Л. вс. с. II, 140-1).

3) Ibid. 144-5.

4) Epist IV ad. Nest. (Mg. t. 77, col. 45), гдѣ говорится, что воспріятіе плоти произошло κατ' ἰδέσθαι а не ἐν προσλήψει τοῦ προσώπου μόνου — не чрезъ воспріятіе одного только лица (какъ у Несторія).

5) Schol. de inc. unig. XXX (Mg. P. G., t. 75, 1398). Ep. ad. Ac. t. 77, 193.

6) Ep. IV ad. Nest. (Mg. t. 77 col. 45C).

μόνη) (1), но его не допускается «различать не въ одномъ лишь совершении» (2), (чему противоположно несторианское различіе въ самой дѣйствительности, какъ двухъ лицъ). Это ѣи въ отличіе отъ ѓν можетъ быть понято и въ смыслѣ аполлинаріанства, и оно же получило важное значеніе въ исторіи монофизитства. Что же оно у св. К. въ дѣйствительности означаетъ? Этому вопроса не возникаетъ относительно божественной природы Логоса, который, сущій въ вѣчности, и по воплощеніи «остался чѣмъ былъ» (3), но онъ возникаетъ относительно человѣческой природы. Хотя ей приписывается полная реальность, именно д о боговоплощенія, однако неоспоримо, что она, не существовавшая тогда какъ индивидуальная человѣчность Христа, можетъ быть понимаема лишь въ отвлеченномъ платоническомъ смыслѣ, общаго прежде частнаго, или совокупности извѣстныхъ свойствъ (4). Эту реальность она получаетъ только по воплощеніи, т. е. именно тогда, когда св. К. запрещаетъ признавать ея существованіе иначе какъ «въ теоріи» и настаиваетъ на *μία φύσις*, хотя и *συνσχωμένη*.

Эта апорія св. К. не сознается имъ самимъ (5), одинаково отрицающимъ какъ механическое соединеніе божскаго и человѣческаго у Ап., такъ и химическое смѣшеніе ихъ, какъ позднѣе у Евтихія. Съ одной стороны, Логосъ, оставаясь неизмѣннымъ и въ воплощеніи, какъ бы не замѣчаетъ для себя этого факта, онъ не существуетъ для Его предвѣчности, но въ то же время ему принадлежитъ вся сила реальности. Человѣчность получаетъ значеніе только одежды или даже храма (6), но остается какимъ то акцидентальнымъ нулемъ, хотя въ то же время соединяется съ Логосомъ нераздѣльно (какъ душа и тѣло въ единомъ челоѣкѣ): въ боговоплощеніи между Богомъ и челоѣкомъ нѣтъ никакого моста или основанія для ихъ соединенія, каковымъ у Не-

1) Quod unus sit Christus (t. 75; col. 1292 B).

2) Ер. 46 ad. Succ. II, t. 77, с. 245. Ср. подборъ аналогичныхъ текстовъ у В. В. Болотова. Изъ церковной исторіи Египта (Христ. чт. 1895, I, стр. 65, прим. 1).

3) Ер. II ad Succ. Mg. t. 77, с. 240 (B).

4) Ср. истолкованіе у *Loofs*. Leontius von Byzanz. Lpzg 1887, стр. 41-8 и возраженія ему у *Lebon*. Le monophysisme sévérien, 305 сл. Дорнеръ (I. с. 2-ог Th., 66) считаетъ, что челоѣчество Христово по св. К. ist zu einem blossen Prädikate Gottes geworden.

5) Блаж. Феодоритъ въ возраженіи противъ III анзв. указываетъ ему «единство принимается въ раздѣленномъ и никогда не мыслится, если ему не предшествовало раздѣленіе. Т. о. принимая единство, онъ напередъ принимаетъ и раздѣленіе. Отсюда почему же говорить, что не должно раздѣлять вѣности или природы, зная при этомъ, что совершенная вѣность Бога Слова существовала прежде вѣковъ и что воспріяла совершеннѣйшій образъ раба?» (Д. вс. с. II, 141).

6) Virgo sancta peperit templum verbo unitum (Sch. de inc. unig. t. 75, с. 1374).

сторія является συνάρσις. Оно остается у св. К. какъ нѣкій внѣшній актъ. Поэтому и человѣчество обѣдняется у него или до совокупности атрибутовъ, не имѣющихъ для себя впостаснаго субстрата(1), но усвоенныхъ Логосомъ, это есть «природныя свойства» (ιδιότης ἢ κατὰ φύσιν или ποιότης φυσική, ὁ τοῦ πῶς εἶναι Λόγος), или же оно есть σὰρξ плоть, хотя и надѣляемая разумной душой, но, конечно, не выражающая собой полноты человѣческаго естества. Однако эта полнота его (τέλειος) у св. К. утверждается, вопреки всякому докетизму. Здѣсь въ христологін св. К. существуетъ неясность, неустранимая истолкованіями и проницающая изъ недостаточности основныхъ посылокъ его антропологии и ееоантропологии. И эта же неясность, которая только увеличивается неточностью, многословіемъ и повтореніями, прикрывается изъясненіями о непостижимости тайны боговочеловѣченія, ξένως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν. Отсюда понятна и неудержимая тенденція къ монофизитизму, которая сдерживалась въ самомъ св. К. его вѣрностью православному догмату, однако, скорѣе вопреки логикѣ его собственнаго богословія(2). Но она проявилась послѣ него, у Епифанія и монофизитовъ. Строго говоря, онъ и самъ не различаетъ двухъ природъ во Христѣ, а только божескую, воспріявшую свойства плоти.

Тѣмъ не менѣе св. К. самъ хочетъ совершенно послѣдовательно и до конца сдѣлать выводы изъ ученія о реальности и полнотѣ человѣческой природы и ея соединеніи съ Логосомъ. Предъ нимъ встанетъ вопросъ уже не о богочеловѣчествѣ, но о Богочеловѣкѣ, образъ котораго даютъ намъ Евангелія, и объ Его жизни. Евангельская исторія и ея уразумѣніе при свѣтѣ той или другой христологической доктрины представляетъ собою вообще проверку и испытаніе ея вѣрности, и естественно, что пониманіе богочеловѣческой жизни въ ея конкретномъ двудединствѣ оказывается различно, въ зависимости отъ разныхъ христологическихъ предпосылокъ, въ сторону преобладанія двойства или же единства. Св. К. выражаетъ преимущественно идею единства в Христе. Въ этомъ онъ продолжаетъ традицію Ап., отъ котораго, однако, отличается и въ положительномъ, и въ отрицательномъ смыслѣ. Превосходство его надъ Ап., конечно, состоитъ въ его правосла-

1) Dorner (I. c. 77) говоритъ объ einer *Insubstantialio*, nicht bloss Enhypostasierung (der menschlichen Substanz) in den Logos.

2) Блаж. Θεодоритъ обвинялъ св. Кирилла въ сліянніи естествъ: если подъ единствомъ впостаси разумѣется «то, что тутъ образовалась средина между плотію и божествомъ, то мы возражаемъ ему со всею ревностью и обличаемъ въ богохульствѣ. Ибо средина необходимо предполагаетъ сліяніе, а сліяніе уничтожаетъ особенность того и другого естества... Если произошла средина, то Богъ уже не Богъ, и храмъ указанный — не храмъ, а и храмъ представляется Бѣгомъ, и Богъ храмомъ» (Опроверж. 12 главъ, гл. 2, Д. вс. с., II, 136-7).

він, которое заставляеть его отвергнуть идею сложенія Христа изъ отдѣльныхъ элементовъ божеской и человѣческой природы. Зато Ап. превосходитъ его въ послѣдовательности и ясности мысли: единство жизни Христа и проистекающее отсюда освященіе человѣческаго естества (*communicatio idiomatum*) въ его христологiи по своему достаточно обоснованы, между тѣмъ какъ этого нельзя сказать про св. К.(1). Согласно ученію св. К., воплотившійся Логосъ не раздѣляется, но сочетаетъ обѣ природы во едино и какъ бы смѣшиваетъ одни съ другими свойства природъ (ὁπερ ἀλλήλοις ἀναμιγρὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα) (inc. unig. Mg. t. 75, 1244). «Природы» здѣсь понимается какъ «особенности»(2) (см. выше). Опредѣляющимъ началомъ въ этомъ единствѣ является Логосъ. Отсюда проистекаетъ задача — понять жизнь Богочеловѣка въ евангельскомъ повѣствованiи, исходя именно изъ этого единства. Последнее замѣнялось двойствомъ вѣпостасей, соединеннымъ не природнымъ, но лишь относительнымъ единеніемъ моральнаго согласія, въ ученiи антиохійцевъ, а въ частности Несторiя. Противъ этой мысли направлено посланіе(3) къ Несторiю и, въ частности, 4-ый анаѳематизмъ св. Кирилла: «кто изрѣченія евангельскихъ и апостольскихъ книгъ, употребленныя святыми ли о Христѣ или Имъ самимъ о Себѣ, относитъ раздѣльно къ двумъ лицамъ или вѣпостасямъ, одни изъ нихъ прилагаетъ къ челонѣку, котораго представляетъ отличнымъ отъ Слова Божія, а другія, какъ богоприличныя, къ одному только Слову Бога Отца, анаѳема»(4). Эта общая мысль

1) Отсюда и неизбежныя колебанія въ судѣ исторiи надъ его доктриной. Его съ одинаково достаточнымъ основаніемъ считали своимъ родоначальникомъ монофизиты, противники Халкидонскаго догмата, какъ и его сторонники (такое же сужденіе и современной науки). «Wissenschaftlich betrachtet, wird allerdings durch diese Kombination die Christologie des C. schlechterdings unverständlich. Glaubte man bei einer 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». (Seeberg, I. c. 217—8. Ср. также *Наруцкiй*. Д. 6-е изд.).

2) «Особенности же, приписываемыя Божественнымъ Писаніемъ то Его человѣческому естеству, то Его божественному могуществу, по нашему убѣжденію, соединились въ Немъ въ одну личность... Онъ былъ Богъ и вмѣстѣ человѣкъ» (О воплощенiи Бога Слова, Д. вс. с. II, 196).

3) «Исповѣдуя, что Слово соединилось въ плотію вѣпостасно ижд' вѣпостаси мы не разлагаемъ по частямъ и не разлучаемъ челонѣка и Бога, особенно, когда они соединены между собою единствомъ достоинства и поклоненія... не называемъ Христомъ отдѣльно Слово, сущее отъ Бога, и также Христомъ отдѣльно другого сущаго отъ жены, но признаемъ одного только Христа». Посл. К. къ Несторiю объ оглущенiи, IV. Д. вс. с. I, 442-3).

4) Правда, что въ униональномъ символѣ 433 года (въ посланiи къ еп. Іоанну Антиох., Д. вс. с. II, 375) Кириллъ словесно отступилъ отъ этой фодмумы: «извѣстно, что знаменитые богословы одни изъ евангельскихъ и апо-

получаетъ раскрытіе, помимо другихъ мѣстъ, въ полемикѣ св. К. съ блаж. Феодоритомъ. Послѣдній въ своихъ возраженіяхъ на 4-й анафематизмъ, ставитъ слѣдующій вопросъ: кому можно приписать геесиманское бореіе (Мѡ. 26, 39) и крестный вопль (27, 46), или Іо. 12, 27 или Мр. 13, 32? «Кому припишемъ голодъ и жажду? Кому бодрствованіе, сонъ, невѣдѣніе и страхъ? Кто нуждался въ помощи ангеловъ? Кто признавался въ невѣдѣніи» (Мѡ. 24, 36)? Все это относится, по блаж. Ѳ., «не къ Богу Слову, а къ образу раба»(1). Онъ же претерпѣлъ и страданіе, «не Христось, но человѣкъ, воспринятый отъ насъ Словомъ»(2). Въ отвѣтъ на это св. К. утверждаетъ, что «все принадлежитъ одному Христу, и то, что приличествуетъ Богу, и то, что относится къ человѣчеству», послѣднее принадлежитъ не другому лицу, а «мѣръ человѣчества Его»(3). Но эту общую мысль св. К. развиваетъ далѣе лишь цѣною явныхъ противорѣчій и несогласованныхъ понятій, чего хотѣли избѣжать болѣе ответственныя богословски антиохійцы(4). Относительно человѣческаго невѣдѣнія Христа св. К. говоритъ, что, если Христось единъ по причинѣ истиннаго соединенія, «то выходитъ, что Ему принадлежитъ знаніе и видъ незнанія... знаетъ самъ по божеству, какъ Премудрость Отчая, но ставши подъ уровень

стольскихъ изреченій о Господѣ обыкновенно дѣлаютъ общими, какъ принадлежащія одному лицу, другія же, по причинѣ различія двухъ естествъ, принимаютъ раздѣльно, и тѣ изъ нихъ, которыя приличны Богу, относятъ къ божественности Христа, недостойныя же къ Его человѣчеству». Аполлогетическія истолкованія этого словеснаго различія см. у Mahé. Cyrille d'Alexandrie въ Dict. de Théol. cath. III, 2, col. 2514. Изложеніе этой стороны ученія св. К. въ русской литературѣ см. у проф. М. Тарѣева. Основы христіанства, т. I. Уничтоженія Христа. 1993, стр. 60-105.

1) Д. вс. соб. II, 150-1.

2) Ibid. 191.

3) Ibid. 153.

4) Поэтому онъ можетъ говорить, напримѣръ, о «нераздѣльномъ соединеніи вещей различныхъ». «Утверждаемъ, что два естества соединились, и вѣримъ, что послѣ этого соединенія, какъ бы уничтоживши раздѣляемость на-двое, пребываетъ одно естество Сына, какъ единого, но вочеловѣчившагося и воплотившагося» (Посл. къ Акак., Д. вс. с. II, 392). Кто разрѣшитъ себѣ въ своихъ разсужденіяхъ свободу отъ логическаго закона противорѣчія, пріобрѣтаетъ, конечно, большую гибкость въ своихъ заключеніяхъ, однако, уже не можетъ притязать на убѣдительность. Таково именно положеніе св. К. въ полемикѣ съ бл. Ѳ. Еще примѣръ изъ того же посланія: «итакъ, если внимательно изслѣдовать образъ воплощенія, то мысли человѣческой представляется два начала, соединенныя между собою совершенно неизрѣченно и несліянно; впрочемъ, соединенія ихъ она никогда не раздѣляетъ, а допускаетъ и признаетъ приличнымъ существованіе одного изъ того и другого, и Бога, и человѣка» (394). Этой «мысли» разумомъ реализовать нельзя, и. ч. она содержитъ внутреннее противорѣчіе, которое даже не прикрывается словами.

невѣдущаго человѣка, домостроительственно совершаетъ то, что свойственно и другимъ» (1), и «всѣ свойства человѣческія принимаетъ затѣмъ, чтобы вѣровали, что Онъ по-истинѣ сдѣлался человѣкомъ, воспріялъ Себѣ человѣческое» (2). Но это мысль содержитъ въ себѣ оттънокъ докетизма (3), что еще болѣе усиливается слѣдующимъ общимъ заключеніемъ: «приписывать истощаніе Богу-Слову, который не знаетъ превращенія или страданія, — значитъ заключать и говорить нѣчто о человѣкѣ по домостроительственному присоединенію къ плоти. Хотя Онъ и сдѣлался человѣкомъ, однако сущность таинства никоимъ образомъ не вредитъ Его природѣ. Онъ пребывалъ тѣмъ же, чѣмъ былъ, даже и отдаваясь человѣчеству для спасенія и жизни міра... мы не уменьшаемъ божественное Его естество и славу ради Его чело- вѣчества и не отвергаемъ домостроительства, но вѣруемъ въ воплощеніе самого Слова, ради насъ совершившееся» (4). Конечно, здѣсь нѣтъ отвѣта на возраженіе бл. Θ., который и не подвергалъ сомнѣнію божественности Бога Слова. Вопросъ богословскій, точнѣе христологическій, состоялъ въ томъ, какъ можно уразумѣть въ одномъ божественномъ Лицѣ, наряду съ Его Божествомъ, реальность и чело- вѣчества,

1) Д. вс. соб. 151.

2) Вопросъ о чело- вѣческомъ невѣдѣніи Христа (дня и часа второго пришествія, а также частные случаи вопрошанія: сколько хлѣбовъ, гдѣ положили Лазаря и под.) вообще разрѣшается въ духѣ «икономической» цѣлесообразности и относительности: «Онъ не отстраиваетъ отъ Себя и казаться незнающимъ, ибо это приличествуетъ чело- вѣку... Онъ не стыдится приписать Себѣ невѣдѣніе, которое соотвѣтственно чело- вѣку» (Adv. Antropomorph. 14, на Mr. 13, 32 (Mg. t. 76, c. 1111). «Ради пѣкоторой икономіи говорилъ, что не знаетъ, гдѣ положили Лазаря, какъ о часѣ и о днѣ второго пришествія» (Thesaurus, ass. 22, t. 75, p. 370). «Онъ знаетъ все, какъ Премудрость Отца, но ставитъ подъ уровень невѣдущаго чело- вѣчества, икономически совершаетъ то, что свойственно и другимъ» (Defen. anath. IV c. Theodor. t. 76, c. 416; Д. вс. с. II, 154). По поводу этого икономическаго докетизма можно согласиться съ еп. Горомъ, что здѣсь у св. К. «a tendency to allow its spiritual and intellectual reality to be merged in his emphasis to the Godhead» (Ch. Gore, Dissertations on subjects connected with the incarnation. London. 1895., p. 152). Перечень текстовъ изъ сочиненій св. К. касательно «икономическаго невѣдѣнія» Христа св. у Bruce. The humiliation of Christ, Fifth edition. Edinburg. 1905. p. 366-163.

3) Подобнымъ же образомъ разсматривается и вопросъ о чело- вѣческомъ развитіи и возрастаніи Христа (Лк. II, 52). «Онъ возрасталъ въ мудрости и благодати. Не подумай, чтобы въ Немъ совершалось прибавленіе мудрости, и. ч. Слово Божіе ни въ чемъ не имѣетъ недостатка. Но такъ какъ Онъ постоянно являлся болѣе мудрымъ и благороднымъ для Его видѣвшихъ, сказано, что Онъ возрасталъ, — развитіе было на самомъ дѣлѣ относительнымъ для тѣхъ, кто Ему удивлялись, болѣе, чѣмъ для Него самого» (Thesaurus 75, 328). Ср. Quod unus sit Christus t. 75, c. 1322). Нельзя не видѣть докетическаго оттънка п этого сужденія, вопреки волѣ самого св. К.

4) Д. Вс. С., II 57.

которое въ тварной относительности своей какъ будто должно раствориться, уничтожиться въ абсолютной самодовлѣмости Божества? Какъ возможно бого-человѣчество въ одномъ лицѣ, и какъ понимать жизнь этого богочеловѣчества (его, такъ сказать, феноменологию), которую имѣемъ мы въ Евангеліи? Становится подъ защиту мысли, что соединеніе двухъ естествъ превышаетъ разумѣніе, совершилось «странно и выше ума», для богослова, сдѣлавшаго это именно главнымъ предметомъ своего изслѣдованія, также, конечно, несоотвѣтственно. Поэтому св. К. фактически колеблется между двумя логическими центрами своей христологической мысли, которую онъ хотѣлъ бы сдѣлать единой: между единствомъ Слова воплощеннаго и двойствомъ Его природы, которыя остаются нераздѣльны и неслиянны (1). Напр., въ посланіи къ Акакію св. К. пишетъ: «одни названія болѣе приличествуютъ божеству, другія болѣе человѣчеству, а нныя, наконецъ, какъ бы среднія, свидѣлствуютъ, что Сынъ есть Богъ и человѣкъ вмѣстѣ и въ одномъ и томъ же» (2), хотя и «другое дѣло раздѣлять самыя естества, а другое дѣло допускать различіе въ названіяхъ» (3).

Самымъ труднымъ здѣсь является, конечно, вопросъ о томъ, къ чему же во Христѣ слѣдуетъ отнести страданія и крестную смерть? Можетъ ли страдать и умереть Божество? Именно на этомъ вопросѣ произошло самое рѣшительное столкновеніе антиохійцевъ съ св. Кирилломъ, 12-й анафематизмъ котораго гласитъ: «кто не исповѣдуетъ Бога Слова пострадавшимъ плотію, распятымъ плотію, принявшимъ смерть плотію и, наконецъ, ставшимъ первороднымъ изъ мертвыхъ, такъ какъ Онъ есть жизнь и животворящъ: да будетъ анафема». На это бл. Теодоритъ рѣшительно возражаетъ: «страданіе свойственно подверженному страданію. Безстрастное выше способности страдать. Поэтому, потерпѣвъ страданіе образъ раба, т. е. въ соединеніи съ образомъ Бога... не Христосъ, но человѣкъ, воспринятый отъ насъ Словомъ» (4). На это св. К. отвѣчаетъ ссылкой лишь на соединеніе съ тѣломъ, какъ будто сближаясь съ Ап. и временно уѣзжая основную идею о соединеніи естествъ: «всѣмъ должно исповѣдывать, что Слово Божіе есть Спаситель, пребывающій безстрастнымъ въ Своемъ божествѣ».

1) Выраженія будущаго Халкидонскаго постановленія о нераздѣльности и неслиянности обѣихъ природы во Христѣ являются обычными у св. К., но ихъ употребленіе происходитъ раньше, не только къ антиохійцамъ, Дидиму Флавиою Иконійскому, но даже къ Аполлинарію (Lietzmann, S. 294). Ср. Seeberg, I, 217 2; Harnack, I, c. 353.

2) Д. вс. с. II, 395.

3) Ibid. 397.

4) Д. вс. с. 191.

венномъ ествѣ, но пострадавшій плотію, ибо, по причинѣ истиннаго соединенія, для Него стало собственностью тѣло, которое вкусило смерть» (1).

Св. К. многократно и, по обычаю, многословно говорить о боговоплощеніи какъ добровольномъ о б н и щ а н і и (кенозисѣ) Сына Божія, согласно Филип. 2,6, въ силу чего «Онъ не воображеніемъ или мнимымъ образомъ умалилъ Себя, а на самомъ дѣлѣ». «Особенности (обоихъ ествѣ) соединились въ Немъ въ одну личность», «Онъ былъ Богъ и имѣлъ челоувѣкъ» (2). Однако св. К. не идетъ дальше констатированія этого факта, оставаясь безотвѣтенъ предъ своимъ противникомъ, и, въ качествѣ единственнаго отвѣта, спасается въ парадоксію вѣры: «невмѣстимый, принявъ плоть отъ Маріи, опредѣляетъ заключиться въ дѣвическомъ чревѣ. Безпредѣльный содержится плотію» и т. д. (3). Въ концѣ концовъ богословскій споръ разрѣшается св. К. апелляціей къ авторитету вѣры: «не изслѣдуй, проиу, этого дѣла.. лское соединеніе (души и тѣла) необъяснимо... Душа и тѣло нераздѣчно съ Божествомъ» (4). Аргументъ приводится лишь сотеріологическій. Изъ религіозно-несомнѣннаго факта подлинности нашего существованія и нашего спасенія слѣдуетъ, что, если Слово не сдѣлалось плотію и не страдало въ искушеніяхъ, то оно и искушаемыхъ не можетъ помочь, и его страданія не принесли намъ никакой пользы. Развѣ тѣмъ страдаетъ?» (5).

Всякій, кто знакомъ съ твореніями св. К., знаетъ, насколько трудно установить истинную мысль св. отца въ его многочисленныхъ повтореніяхъ и, главное, при богословской неточности его языка и мысли. Насколько велико значеніе св. Кирилла, какъ отца церкви, *σφεύς τῶν λόγων*, настолько же невѣрно преувеличивать его какъ богослова. Можно даже сказать, что богословіе его не удалось, потому что все оно держится на неясностяхъ и противорѣчіяхъ терминовъ, и понятій и самой мысли, закрываемыхъ повтореніями и многословіемъ. У него это не только личное свойство стиля, но и главное его богословское средство въ защитѣ церковной истины недостаточными богословскими средствами, какъ въ смыслѣ общихъ понятій, такъ и предпосылокъ. Онъ идетъ Халкидонскимъ путемъ ранѣе Халкид. догмата и халкидонскаго богословія (насколько оно вообще существовало). Тѣмъ не менѣе болѣе послѣдовательно богословствовавшіе противники св. К. уклонялись въ ереси, онъ же держалъ догматическій руль церковнаго ко-

1) Ib., 193.

2) О воплощеніи Бога Слова, Д. в. с. II.

3) Ib. 197.

4) Ib. 199.

5) De r. f. ad. Theod. imp. c. VIII, IX. Mg. t. 76, c. 1144-5.

разбля, однако не только вслѣдствіе глубины своего церковнаго сознанія, но и благодаря способности не чувствовать неясностей и противорѣчій и вообще своей богословской слабости, которая въ иныхъ случаяхъ оказывалась для него спасительной. Тамъ же, гдѣ богословіе св. К. развивалось совершенно послѣдовательно, и, слѣдов., одно-сторонне, выводы изъ его посылокъ также приводили къ ереси. Евтихіанство, какъ и позднѣйшее монофизитство (и даже аполлинаріанство), конечно, гораздо болѣе послѣдовательно выражаютъ кирилловское богословіе, нежели онъ самъ, о которомъ можно поэтому сказать, что въ самыхъ отвѣтственныхъ случаяхъ онъ умѣлъ богословски не быть своимъ собственнымъ послѣдователемъ¹⁾. Воля и какой то догматическій инстинктъ, а не интеллектъ, является руководящими въ его богословіи, которое въ христологiи развивало одну мысль: е д и н с т в о Христа. Но этотъ тезисъ, какъ онъ односторонне утверждается у св. К., діалектически сопряженъ съ противоположнымъ анти-тезисомъ о двойствѣ природъ, двуединствѣ Христа. Этотъ антитезисъ выраженъ былъ въ антiохійской школѣ.

1) Менѣе всего догматическаго значенія въ богословіи св. К. можно приписать вопросу о Θεοτόκος, который былъ полемически выдвинутъ имъ въ борьбѣ съ Несторіемъ и опредѣлялъ содержаніе перваго анаеъматизма. Для Н. вопросъ о Богородицѣ имѣлъ исключительно христологическое, а не мариологическое значеніе, и онъ въ своемъ I контръ-анаеъматизмѣ отвергаетъ это выраженіе лишь въ опредѣленномъ христологическомъ истолкованіи (именно, «что само Слово превратилось въ плоть». Д. вс. с. 1, 461). Въ иномъ, болѣе точномъ, смыслѣ Н. соглашается на этотъ терминъ и «принимаетъ его въ литургическомъ употребленіи» (Болотовъ. Лекціи по исторiи Церкви IV, 185) и вообще не былъ повиненъ въ недостаточномъ почитаніи Богоматери. Во всякомъ случаѣ вопросъ о Богородицѣ есть только одно изъ частныхъ проявленій общей христологической проблемы. Также трудно опредѣлить точно значеніе доктрины св. К. для III вселенскаго собора, гдѣ онъ былъ, казалось, вождемъ и побѣдителемъ. Трудность эта связана, во-первыхъ, съ своеобразнымъ характеромъ этого собора, благодаря чему можно спорить, гдѣ именно искать его постановленія, — въ актахъ-ли Кирилловскаго собора, или же въ уніональномъ посланіи 433 года, которымъ объединилась раздѣлившаяся па соборѣ церковь. Впрочемъ и на самомъ Кирилловскомъ соборѣ побѣда его не была закрѣплена въ догматическихъ формулахъ. Осужденіе Несторiя было сдѣлано суммарно, безъ точности догматическаго формулированія его заблужденія, а собственные анаеъматизмы св. К., хотя и были сочувственно заслушаны соборомъ, но отнюдь не получили авторитета соборнаго постановленія (какимъ его облачаютъ иногда, напр., Denzinger въ Enchiridion). Да оно и не можетъ быть ему приписано, п. ч. въ своихъ догматическихъ опредѣленіяхъ — *ἐνωσις φύσεως* — оно при свѣтѣ дальнѣйшихъ церковныхъ опредѣленій (IV в. собора) звучитъ монофизитски, — да и было, въ сущности, фактически отмѣнено самимъ св. К. въ его уніональномъ посланіи, въ которомъ проф. Болотовъ видитъ «основу текста халкидонскаго опредѣленія» (ib., 224, 1). Это синтетическое посланіе слѣдуетъ считать окончательнымъ итогомъ III собора съ большимъ внутреннимъ основаніемъ, нежели односторонніе и полемиче-скіе анаеъматизмы противъ Несторiя.

В. ХРИСТОЛОГІЯ ДВУЕДИНСТВА (ДИФИЗИТСТВО).

Антіохійское богословіе.

Антіохійское богословіе въ своихъ представителяхъ: Діодоръ Тирскій, Θεοδωρὸς Μοψουεστήϊς, Несторій, блаж. Θεοδορίτῃς, — проявило себя въ IV-V вѣкахъ съ вліятельностью и блескомъ, но затѣмъ себя исчерпало и, послѣ Халкидонскаго собора, сходитъ со сцены, уступая вліяніе монофизитству. Тѣмъ не менѣе, не взирая на эти историческія судьбы, антіохійской доктринѣ принадлежитъ существенное мѣсто въ діалектикѣ христологіи. Она является необходимымъ антитезисомъ въ отношеніи къ Кирилловскому (и позднѣйшему Северіанскому) богословію, безъ него въ развитіи христологіи получилась бы опасная односторонность, обнаружившаяся въ монофизитствѣ.

Характеръ антіохійской христологіи опредѣляется тѣмъ вниманіемъ, которое удѣляется въ ней чело в ѣ ч н о с т и во Христѣ. Въ единствѣ Б о г о ч е л о в ѣ к а въ александрійскомъ богословіи все удареніе дѣлается на первой части этого сложнаго слова и понятія, въ антіохійской же на второй. У св. Кирилла на долю чело в ѣ ч н о с т и во Христѣ остается *τοῦ σῶτος*, совокупность атрибутовъ, лишенная не только впостасности, но и собственной природности. Поэтому понятіе это неизбежно колеблется между аполлинаріанствомъ и докетизмомъ, съ раствореніемъ чело в ѣ ч е с к о й самобытности въ божественной самосущности. Вопреки этому, антіохійская школа стремится и въ боговоплощеніи сохранить всю силу этой самобытности, отстоять подлинность чело в ѣ ч е с т в а въ Богочеловѣкѣ. Эта задача совершенно не удавалась александрійской школѣ, гдѣ соединеніе двухъ естествъ фактически сопровождалось или поглощеніемъ одного другимъ, или призрачностью чело в ѣ ч е с т в а. И противъ такого, въ этомъ смыслѣ ложнаго, единства антіохійская школа ищетъ спасти реальность чело в ѣ ч н о с т и во Христѣ, но на этомъ пути приходитъ не только къ двойству, но даже и къ раздѣленію обѣихъ природъ. Діалектическое соотношеніе обѣихъ борющихся между собою направленій приводитъ къ тому, что н и о д н о

изъ нихъ не можетъ быть принято безъ одновременнаго принятія и другого. Каждое изъ нихъ, хотя и по разному, одинаково ложно въ своей отвлеченности, но получаетъ діалектическую истинность лишь въ своей взаимной сопряженности. Эта истина находится не посрединѣ, но въ ихъ антиномическомъ единствѣ, и его мы имѣемъ въ Халкидонскомъ догматѣ, въ которомъ александрійское и антиохійское богословіе сращены какъ сіамскіе близнецы и живутъ въ догматическомъ сознаніи Церкви въ своей нераздѣльности.

Естественно, что ученіе о человѣкѣ, моментъ антропологическій, занимаетъ видное мѣсто въ антиохійской доктринѣ, тогда какъ у св. К. антропология вообще болѣе или менѣе отсутствуетъ. Для того, чтобы понять боговоплощеніе какъ подлинное соединеніе божескаго и человѣческаго естества, антиохійцы и стремятся показать, во-первыхъ, что человѣкъ по природѣ своей призванъ къ боговоплощенію, а, во-вторыхъ, что и въ немъ долженъ сохранить свою самобытность. Въ первомъ отношеніи слѣдуетъ отмѣтить то значеніе, которое придается здѣсь образъ Божію въ человѣкѣ, причемъ онъ при своемъ твореніи еще не вмѣщаетъ въ себя того, къ чему онъ призванъ, по долженъ еще взойти отъ низшаго къ высшему, что и совершается въ боговоплощеніи. Къ этому присоединяется еще моментъ личной свободы и нравственной отвѣтственности, которая неотъемлема отъ человѣка (и въ этомъ величайшая непримиримость антиохійцевъ противъ Ап., который жертвовалъ человѣческой свободой ради боговоплощенія, а до извѣстной степени и противъ св. К., фактически низводившаго человѣчность до простого атрибута). Постулатомъ антиохійской христологии было сохраненіе человѣческой свободы во Христѣ со всею реальностью человѣческой жизни. Это было связано съ тѣмъ вниманіемъ къ исторической сторонѣ евангельскаго повѣствованія, которое характерно для антиохійской экзегезы. Столь же самоочевиднымъ постулатомъ была для антиохійской школы полнота совершенной человѣческой природы, чего она не мыслила себѣ безъ вѣпостаси (которая, впрочемъ, охотиѣе обозначается здѣсь *πρόσωπον*): нераздѣлимость природы и лица есть здѣсь аксіома антропологии. Θεόδωρος Μοψουεστήϊς въ одномъ мѣстѣ говоритъ прямо такъ: «когда мы различаемъ природы, то мы говоримъ о совершенной природѣ Бога-Слова и о совершенномъ Его лицѣ: οὐδέ γάρ ἄλλόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰλεῖν, ибо не бываетъ безлична вѣпостась, (т. е., въ данномъ случаѣ, природа), и, равнымъ образомъ, о человѣческой природѣ и о лицѣ» (1). Наличіе лица однако обозначаетъ здѣсь не столько индивидуальность или

1) *Theodori Mops. De incarnatione, ex libro VIII, Mg. S. Gr. t. 66, col. 981.*

личность, сколько реальную конкретность природы. Этот постулат антропологии слѣдуетъ имѣть въ виду, чтобы правильно оцѣнивать истинный смыслъ христологическихъ построений антиохійцевъ. Однако нужно при этомъ прибавить, что, при всей радикальности этой аксіомы, и въ антиохійскомъ богословіи столь же отсутствуетъ сколько нибудь выработанное и отвѣтственное ученіе о человѣкѣ и объ его составѣ, какъ и въ александрійскомъ, и все это дѣлаетъ и самое ученіе въ высшей степени невнятнымъ. Къ этому слѣдуетъ еще прибавить неустановленность, а иногда и безпомощность терминологіи(1), чтобы понять, что обѣ спорящія стороны нерѣдко другъ друга не понимаютъ и сражаются какъ бы во тьмѣ, съ плохо и невѣрно видимымъ противникомъ. Печать не только взаимнаго ожесточенія, но и глубокаго взаимнаго непониманія лежитъ на полемикѣ между сторонниками монистической и дифизитной христологіи, и основное недоразумѣніе состоитъ въ томъ, что, когда антиохійцы говорятъ о личномъ характерѣ человѣческой природы во Христѣ, то они разумѣютъ, прежде всего, ея конкретную реальность, а противники видятъ лишь особую человѣческую индивидуальность. Но ни тѣ, ни другіе одинаково не имѣютъ отчетливаго ученія о личности вообще и о человѣческой въ частности, и всѣ они смутно различаютъ, а порою и смѣшиваютъ понятія природы, какъ общаго, родового свойства, — индивидуальности, какъ конкретнаго, единичнаго, экземплярнаго бытія, и, наконецъ, личности, какъ самосознающаго природу духа. Все это покрывается понятіемъ *υποστασις*, которая иногда синонимизируетъ въ одну сторону съ природой, а въ другую съ лицомъ, и поэтому такъ трудно соглашаться цѣлкомъ какъ съ той, такъ и съ другой стороной, и можно лишь отдавать предпочтеніе общей тенденціи той или другой школы.

Во всякомъ случаѣ для антиохійской школы оказалось необходимымъ полноту человѣчества во Христѣ, какъ имѣющаго всю конкретность природы, т. е. лицо во всей неопредѣленности этого термина, сопоставлять съ полнотой божеской природы, также имѣющей лицо. Это лицо есть самъ Божественный Логосъ. Однако можно думать, что, когда говорится о божественномъ лицѣ, слѣдуетъ разумѣть, въ первую очередь, не столько *υποστασις* Логоса, сколько Его личную природу. Поэтому въ ученіи о соединеніи двухъ личныхъ природъ во Христѣ въ первую очередь рѣчь шла о природахъ, а не о личностяхъ. Однако неудовлетворительность терминологіи, какъ недостаточность общаго ученія о личности, сдѣлала то, что ученіе это все-гда оставалось двусмысленнымъ и, что еще хуже, отливало мѣняющимся смысломъ, а это вносило неизбежную смуту. Думается, что

1) Ср. сопоставленія у Jugie. *Nestorius et la controverse nestorienne*. Paris 1912. p. 174. sq., 180.

прежде всего антиохійцы сами себя до конца не понимали въ своемъ раздѣленіи природъ, какъ будто ведущемъ къ раздвоенію Христа, вопреки ихъ собственной волѣ, такъ же, впрочемъ, какъ и ихъ противники съ ихъ природнымъ единствомъ воплощеннаго Логоса. Благодаря этой двусмысленности возникаютъ мнѣя проблемы какъ для сторонниковъ дифизитной христологіи, такъ и для ихъ противниковъ, именно о соотношеніи обѣихъ личныхъ природъ во Христѣ, причемъ мнимость этихъ проблемъ самымъ дѣломъ обличена Церковью въ Халкидонскомъ опредѣленіи, въ которомъ эта мнимая проблема не разрешается, но просто снимается и упраздняется (для догмата, но, конечно, еще не для богословія).

а). Діодоръ Тирскій.

Подтвердимъ сказанное подлинными сужденіями самихъ антиохійцевъ, предвареніе которыхъ видятъ въ нѣкоторыхъ мысляхъ Павла Самосатскаго (при всемъ различіи доктрины въ цѣломъ). Уже въ фрагментахъ ранняго зачинателя антиохійской христологіи **Діодора Тирскаго** мы встрѣчаемъ характерную постановку проблемы вмѣстѣ съ основными понятіями. Именно онъ сталкивается съ основной апоріей антиохійской христологіи, — **двухъ сыновъ**, и **ее** пытается преодолѣть(1). Основоположителемъ ученія является **Евдокий** еп. Мопсуестійскій, насколько можно судить по немногимъ сохранившимся фрагментамъ этого плодовитаго писателя(2).

б). Евдокий Мопсуестійскій.

Тема христологическаго ученія **Евдокия**. М. та же, что у **Ап. и св. К.**: «Слово плоть бысть». Однако онъ отказывается видѣть здѣсь указаніе на какое либо сліяніе или поглощеніе или превращеніе одного начала

1) «Совершенный прежде вѣковъ Сынъ воспринялъ — ἀνελήφενъ совершеннаго (сына) Давидова, Сынъ Божій сына Давидова. Скажешь, — значить я возвѣщаю двухъ сыновъ? Но я не говорю о двухъ сынахъ Давида, ибо не сказалъ, что Сынъ Божій — сынъ Давида, и не говорю о двухъ сынахъ Бога по сущности, ибо не говорю, что два изъ сущности Бога, но говорю, что предвѣчный Богъ Слово вселился отъ сѣмени Давидова... По благодати Сынъ есть человекъ отъ Маріи, по природѣ же Богъ Слово. Что по благодати, то не по природѣ, а что по природѣ, не по благодати» (Theodori Tarsensis. Fragmenta Mg. P. Gr. t. 33, col. 1560).

2) Кромѣ обихъ сочиненій по исторіи догматовъ (см. особенно *Dorner*, op. cit. Th. II) ср. на русскомъ языкѣ: **П. Гурьевъ**. Евдокий Мопсуестійскій М. 1890. **А. Добролюбовъ**. Сочиненіе Факунда, еп. Германскаго, въ защиту трехъ главъ. М. 1880 **L. Patterson**. Theodore of Mopsuestia. London. 1926.

въ другое. Слово стало плотію лишь κατὰ τὸ δοκεῖν, по видимости(1), ибо Оно не измѣнилось въ плотъ. Соотношеніе совершеннаго божества и совершеннаго человечества Θ. М. опредѣляетъ (также библейскимъ) словомъ: вселеніе ἐνοικήσις, а человѣкъ есть храмъ Божій. Благодатное вселеніе Бога въ человѣка имѣло мѣсто относительно святыхъ мужей въ В. и Н. Завѣтѣ, однако во Христѣ мы имѣемъ совершенно единственный и исключительный случай такого обитанія, какъ по полнотѣ — Слово имѣло въ Иисусѣ нераздѣльно ὁμορίστον всю свою энергію, — такъ и по непрерывности, — уже отъ начала соединяется съ Нимъ еще съ зачатія во утробѣ(2). Какъ опредѣлить характеръ этого соединенія, которое Θ. М. охотнѣе называетъ не ἐνωσις единеніе, но συνάφεια, со-единеніе? Онъ разсматриваетъ три возможности: соединеніе существомъ, энергіей и благоволеніемъ — εἰσδοχία, и первая двѣ возможности отвергаетъ, поскольку невмѣстными въ ограниченномъ тварномъ бытіи ни сущность, ни энергія Божія, и остается лишь благоволеніе(3). Нельзя не видѣть, что въ этомъ ученіи Θ. М. терпитъ неудачу, потому что благоволеніе есть понятіе моральное, а не онтологическое, поэтому оно проходитъ мимо основного онтологическаго вопроса о соединеніи, и притомъ совмѣстимо съ разными его типами(4). Но у него благоволеніе превращается въ тѣснѣйшее, въ сущности уже онтологическое единеніе: «соединившись по благоволенію съ Богомъ Слово, Онъ (Христосъ) сталъ нераздѣльнымъ съ Нимъ, имѣя во всемъ съ Нимъ одну и ту же волю и одно и то же дѣйствіе, сильнѣе чѣмъ нѣтъ никакой связи»(5). «Что такое какъ сыиъ? Это значитъ, что Слово, обитая въ Иисусѣ, соединило съ Собою все, что приняло, и приготовило Его войти въ причастность всему достоинству, которое Онъ, Сынъ, по природѣ, обитающей въ Иисусѣ, дѣлаетъ общимъ для нихъ. Онъ дѣлаетъ Его однимъ лицомъ съ собою силою единства, до котораго Онъ Его возвышаетъ. Онъ Ему сообщаетъ всякое первенство. Онъ благоволилъ все совершить чрезъ Него, и судъ, и испытаніе всего міра, и Свое собственное пришествіе»(6). Предваряя частично Халкидонскую формулу, Θ. М. говоритъ: «мы говоримъ о собственной сущности Бога Слова, и собственной человѣка: различаются природы, едино же лицо, получающееся изъ единенія». Эту мысль онъ поясняетъ такъ: «когда мы пытаемся различать природы, то говоримъ, что совершенное лицо человѣка и

1) *Theodori Mops. De incarnatione*, P. Gr. t. 66, col. 984.

2) *Ib.* с. 976.

3) *Ib.* с. 972.

4) На это указывать, между прочимъ, *Loofs. Paul v. Samosata*. *Lpzg.* 1921. С. 248-9.

5) *Theodori Mops. op. cit.* с. 1013.

6) *Ibid.* 976.

совершенное божество. Когда же мы обращаемся къ единенію, то свидѣтельствуемъ, что единое лицо и двѣ природы» (1). У *Θ. М.*, какъ и у всѣхъ древнихъ церковныхъ писателей, имѣется, конечно, и сравненіе единенія природъ во Христѣ съ тѣломъ и душой въ человѣкѣ, однако въ противоположномъ смыслѣ тому, какъ ихъ примѣняли *Ап. и св. К.*: соединеніе, которое не есть смѣшеніе, не уничтожаетъ различія природъ (2). Но у *Θ. М.* есть и собственное сравненіе для единенія природъ, именнó, съ бракомъ, гдѣ двое соединяются восдино (3).

Изъ самобытности человѣческаго естества, сохраняющагося въ единеніи природъ, *Θ. М.* дѣлаетъ очень важный выводъ, что Богочеловѣку свойственна была подлинная человѣческая жизнь, съ проявленіемъ реальной человѣческой свободы и нравственной отвѣтственности. Поэтому онъ устанавливаетъ для нея развитіе и достиженія. Человѣкъ во Христѣ подлиннымъ подвигомъ духовной борьбы осуществлялъ въ себѣ обоженіе. Слабая сторона этой мысли, въ высшей степени плодотворной, какъ устрояющей *deus ex machina*, божественное насиліе надъ человѣческой природой, является то, что *Θ. М.*, постулируя соединеніе Логоса съ человѣкомъ уже въ самомъ рожденіи, не умѣетъ этого связать съ человѣческой нравственной свободой *Исуса*, поскольку она не можетъ проявляться въ утробномъ и младенческомъ состояніи. Онъ ищетъ исхода изъ трудности въ томъ, что Богъ по силѣ Своего предвидѣнія въ качествѣ особой привилегіи (аналогія съ католическимъ догматомъ о непорочномъ зачатіи Богородицы 1854), соединился съ *Исусомъ* уже въ младенческомъ возрастѣ (4). Въ доктринѣ *Θ. М.* это допущеніе, безъ котораго онъ, очевидно, не могъ обойтись, несомнѣнно уже образуетъ брешь. Въ остальномъ же онъ примѣняетъ начало нравственной свободы, силою которой *Исусъ* проходилъ путь къ Своей славѣ, съ извѣстной непослѣдовательностью, чрезмѣрно утверждая объективную силу искушенія зла для *Того*, кто уже отъ рожденія сталъ храмомъ Божіимъ. Основная мысль *Θ. М.* относительно земной жизни *Исуса* въ томъ, что Онъ возрасталъ въ святости влеченіе ея, и внѣшнѣ этой святости былъ достигнутъ лишь по смерти Его, когда Онъ сталъ совершенно непорочнымъ и неизмѣняемымъ въ помысленіяхъ (5). Единеніе Бога Слова съ человѣческимъ

1) Ibid. Этотъ текстъ характеренъ для смѣщенія лица и природы, которое доходитъ до отождествленія ихъ.

2) Contra Apoll. ex. I. IV, t. 66, c. 1000.

3) De incarn., ex. I. VIII, c. 981.

4) Дл. вс. с. V, стр. 91. (Ср. Доброклонскій, I. с. 176).

5) «Пришедши въ возрастъ, когда является у людей различіе добраго и недобраго, даже раньше этого возраста, быстрѣ другихъ людей Онъ проявлялъ способность такого различенія. Ему, преимущественно передъ

естествомъ есть не только изначальный фактъ, но и процессъ, продолжающійся въ теченіе всей земной жизни Іисуса до смерти и воскресенія. Совершенное единеніе вмѣстѣ съ обоженіемъ человѣческаго естества пріобрѣтается свободнымъ подвигомъ послушанія воли Отца, хотя итогъ этого процесса есть полнота этого единенія, выражающаяся въ единствѣ лица при двойствѣ природъ. Θ. М. по своему предвосхищаетъ Халкидонскую формулу(1). Θ. М. опредѣляетъ(2) это послѣднее единеніе какъ *ἀϋπόστος συνάφεια*, въ силу которой онъ энергически отрицается двойства сыновъ, но утверждаетъ единство Сына Божія, воплотившагося Логоса(3).

Павось догматической системы Θ. М. заключается, несомнѣнно, въ утвержденіи нравственной свободы, самобытности и самоопредѣленія въ человѣчествѣ Господа. Это есть павось человѣчности, благодаря которому онъ не допускаетъ поглощенія ея божественной природой и превращенія ея въ орудіе (Απ.) или же атрибутъ (св. К.). Эта черта, присущая и всей антиохійской школѣ, приводитъ его къ дифинитству, даетъ ему предвосхитить будущее дивелитство и неотъемлемо входитъ въ церковную христологию. Однако его собственная христология, несомнѣнно, двои́тсѣ, какъ и всей антиохійской школы. Нагляднѣе всего это отражается на его отношеніи къ выраженію *Богородица*, которое тогда вообще стало употребительнымъ въ церковной письменности. Подобно Несторію, онъ его совсѣмъ не отвергаетъ, однако извѣстнымъ образомъ истолковываетъ и чрезъ то ограничиваетъ. Имено рядомъ съ *Θεοτόκος* онъ допускаетъ и *ἀνδρωτόκος*.

другими, дано было быстрѣе, чѣмъ обычно для этого возраста, видѣть соответственно болѣе другихъ людей, поскольку Онъ произошелъ не чрезъ общее человѣческому роду смѣшеніе мужа и жены, но образовался дѣйствіемъ Св. Духа» (Mg. P. Gr., t. 66, c. 976-7). «Онъ имѣлъ необыкновенное склоненіе къ добру благодаря единенію съ Богомъ Словомъ, чего удостоился по предвѣднію Бога Слова, свѣше соединившагося съ Нимъ» (с. 978), почему имѣлъ особое отвращеніе къ злу и любовь къ добру, а имѣя содѣйствіе Слова, оставался непревратенъ для склоненія ко злу. Имѣя легчайшую способность къ добродѣтели, какъ въ соблюденіи закона до крещенія, такъ и въ благодатномъ состояніи послѣ него, явилъ Себя послѣ воскресенія и вознесенія на небо достойнымъ единенія на основаніи собственной свободы, своей воли, что раньше имѣлъ (лишь) въ силу благоволенія Божія, осуществивъ уже полное единеніе съ Логосомъ, не имѣя отъ себя отдѣленной или удаленной энергіи Бога Слова, но имѣя все совершеннымъ въ себѣ чрезъ Бога Слово благодаря единенію съ Нимъ» (с. 977).

1) «Поэтому, когда мы пытаемся различать природы, мы говоримъ, что есть совершенное лицо человѣка, совершенное лицо и божества. Но когда мы взираемъ на единеніе, тогда свидѣтельствуемъ, что одно лице и двѣ природы (Ibid. c. 981).

2) Cp. *Expositio Symboli* (Mg. P. Gr. t. 66, col. 1017).

3) Ibid Cp. *De Incarn.*, ex. I. XX, col. 985.

(человѣкородица), каждое въ своемъ особомъ смыслѣ(1), но считаетъ «безуміемъ говорить, что Богъ родился отъ Дѣвы»(2), въ этомъ видя порожденіе аполлинаріанства. Для него здѣсь вопросъ христологическій, — именно о сохраненіи двойства природъ и «совершенной человѣчности» Такимъ образомъ то, что казалось Ап. христологическимъ абсурдомъ, — соединеніе двухъ совершенныхъ природъ, то для Θ. М. является исходной аксіомой и основнымъ постулатомъ христологии. Однако выражалъ онъ свою доктрину съ такой неясностью терминологіи (которой соотвѣтствовала и неясность самой мысли), что она оставалась двусмысленной. Этимъ можно объяснить, какъ могло случиться, что Θ. М., почитаемый при жизни въ качествѣ православнаго богослова и отшедшій въ мирѣ съ Церковью, оказался анаематствованъ въ качествѣ еретика, уже послѣ его смерти (на V всел. соборѣ). Развитие христологической доктрины поставило новыя точки надъ і и по своему освѣтило мысль Θ. М. съ содержащимися въ ней неясностями и противорѣчіями. Дѣйствительно, если придать понятію прѣдслова значеніе лица въ смыслѣ духовной личности, а не только конкретной природы, то ученіе Θ. М. о двухъ лицахъ, которыя соединяются въ одно, содержитъ въ себѣ противорѣчіе. Моральное единство любви, благоволенія, послушанія можетъ установитъ согласіе жизни двухъ, но не онтологическое ихъ единство, которое въ данномъ случаѣ требуется. Единеніе трехъ вѣпостасей въ божественной любви устанавливаетъ единство ихъ жизни, но отнюдь не сливаетъ ихъ въ одну вѣпостась при наличіи единства природы или единосущія. Во Христѣ же мы имѣемъ, вдобавокъ къ тому, различіе природъ, тварной и нетварной. Поэтому сліяніе ихъ по типу адопціанизма, или же отождествленія человѣческой вѣпостаси съ божескою, становится непонятнымъ. Такимъ образомъ христологию Θ. М., при всей правотѣ ея заданій, постигаетъ неудача. Впрочемъ, не меньшая богословская неудача постигла и его противниковъ, — Ап. и св. К., также исходившихъ изъ правильнаго постулата, — единства во Христѣ. Неудача эта въ томъ и другомъ случаѣ діалектическая, и діалектически оба праны, поскольку они взаимно другъ друга постулируютъ въ движеніи мысли, но оба становятся неправы, какъ только превращаютъ эту діалектику въ догмать. Однако догмать долженъ превзойти діалектику и преодолѣть ее

1) «Первое (человѣкородица) соотвѣтственно природѣ вещи, а второе по отношенію *ἀναφορῆς*. Первое потому, что Она зачала во чревѣ челоуѣка, второе же потому, что самъ Богъ въ рожденномъ Ею челоуѣкѣ, неописуемъ по природѣ, но присутствующій въ Немъ по направленію воли (*οὐχ ὡς τῆς ὑφ' ἡμῶν*)». (De incarn., ex. l. XV, с. 862).

2) *Fragm. contra Apoll.* ex. l. III, с. 997.

въ синтезѣ, но богословски это не дано было этому времени, какъ, впрочемъ, не было дано и всей патристической эпохѣ(1).

в). Несторій(2).

Судьбы Несторія, ученика Θ. М., какъ извѣстно, представляютъ «трагедію» (какъ самъ онъ озаглавилъ свое, недошедшее до насъ, жизнеописаніе), которая связана съ его борьбой съ св. К., принадлежащей церковной исторіи. Въ этой борьбѣ былъ полемически выдвинутъ на первое мѣсто лишь терминологическій по существу вопросъ о Θεοτόκος, Богородицѣ, имѣвшій свое значеніе для Н. лишь по своему христологическому смыслу. Н. отнюдь не хотѣлъ умалять почитанія пресв. Богородицы и даже не отвергалъ безусловно выраженія Богородица, настаивая лишь на уточненіи его значенія, причемъ только въ полемикѣ съ опредѣленной христологической доктриной онъ выдвигалъ, какъ болѣе точное, выраженіе Θεοτόκος или «человѣко-родица и Богородица»(3). Основное расхожденіе между моноистической христологіей св. К. и антиохійствомъ, котораго представителемъ является Н., сводится къ разному пониманію соотношенія природы во Христѣ. Для Н., какъ и для Θ. М., не существуетъ природы безъ ипостаси, или, какъ онъ обычно выражается, безъ πρόσωπον лица. При этомъ по-

1) Осужденіе Θ. М. на V всел. соборѣ относится болѣе къ области общей церковной исторіи, нежели къ исторіи догмы, и анаематизмы этого собора, относящиеся прямо или косвенно къ Θ. М., — 3, 4, 5, 6, скорѣе имѣютъ характеръ богословской полемики, нежели догматическихъ опредѣленій, и въ своей положительной части обнаруживаютъ наклонъ къ alexandrianской школѣ. Безспорно, что христологія Θ. М., взятая въ историческаго и диалектическаго контекста и понятая въ смыслѣ двойства ипостасей во Христѣ, представляетъ собой уклонъ еретическій, въ особенности въ свѣтѣ Халкид. опредѣленія. Впрочемъ, V вселенскій соборъ являетъ собой рецидивъ III вселенскаго собора и снова нѣсколько наклоняетъ чашку въ-свѣтъ сторону до-Халкидонскаго богословія, что опять выравнивается въ противоположную сторону VI вселенскимъ соборомъ.

2) Кромѣ отрывковъ изъ сочиненій Несторія, имѣющихся въ актахъ Ефесскаго собора, проповѣдей и под. (все это собрано у *Loofs, Nestoriana* 1905) основное значеніе для ученія Несторія имѣетъ лишь недавно изданная на сирійскомъ языкѣ «Книга Гераклида Дамаскаго» (французскій переводъ *Nau, Le livre de Héraclide de Damas*, 1910). Греческій оригиналъ отсутствуетъ, и сохранился лишь сирійскій переводъ, съ котораго и изданъ французскій (и англійскій *Hodgson и Drives* 1925). Изъ новѣйшей литературы о Н., считающейся съ Гераклидомъ, слѣдуетъ назвать: *Jugie*, op. cit., *Tixeront*, op. cit. t. III. *Bethune Baker* Nestorius and his teaching, 1908. *F. Loofs* Nestorius and his place in the history of christian doctrine. Статя «Nestorius» въ *Dict. de Théol. cath. A. d'Als. Le dogme d'Éphèse*, 1931. *Seeberg*. I. с. и др.

3) Н. указываетъ (въ Гераклидѣ, 91-2), что онъ не былъ побудителемъ этого спора, но засталъ его въ полномъ разгарѣ, и долженъ былъ въ него вмѣшаться, чтобы его погасить.

нѣи л и ц а остается у Него столь же терминологически смутнымъ, какъ и в п о с т а с и у св. К. (1). Безспорно лишь то, что безъ про-
роп Н. не мыслить конкретной, истинной природы. Поэтому, посколь-
ку природы божеская и человѣческая конкретны и реальны, онѣ об-
ладають и соотвѣтственными лицами, находящимися между собою въ
свободномъ согласіи и соединеніи (synartheia). Это соединеніе та-
ково, что оно означаетъ новое лицо, именно л и ц о с о е д и н е н і я,
Христа, который постольку отличается отъ Логоса внѣ воплощенія, и
отъ Исуса, какъ человѣческаго лица. Но отъ самаго рождества Хри-
стова возникаетъ эта в п о с т а с ѣ соединенія — Христость, лицо богочело-
вѣческое. Н. обвинялъ св. К. въ смѣшеніи природъ, св. К. обвинялъ
Н. въ удвоеніи лицъ во Христѣ. Оба они по-разному ставили и раз-
рѣшали проблему б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а, какъ единенія божеской
и человѣческой природы. Для Н. не было сомнѣнія въ томъ, что «у
двухъ природъ существуетъ одна власть... и одно лицо» *μοναρχὴν
πρόσωπον, una persona Unigeniti* (2). И его формула: «раздѣляю
(различаю) природы, но единю поклоненіе» — выражаетъ эту имен-
но мысль о единствѣ въ двойствѣ и п р и двойствѣ, въ отличіе отъ
единства и з ѣ двойства или п о двойствѣ у св. К.

Ранѣе Ефесскаго собора мысль Н. въ борьбѣ съ св. К. выража-
лась случайно и отрывочно. Намъ она знакома болѣе всего изъ контр-
анаематизмовъ, которыми Н. отвѣтилъ на XII главъ (анаематиз-
мовъ) св. К. (3). Гораздо интереснѣе и существеннѣе мысли Н., вы-
ражаемыя имъ въ посмертномъ Г е р а к л и д ѣ и выношенные имъ въ
долгіе годы единенія. Это есть его богословская апологія передъ цер-
ковью, какъ бы замогильный голосъ изгнанника. Обширный трактатъ
этотъ, обильный мыслями, производитъ, однако, впечатлѣніе черно-

1) По сужденію *Jugie*, I. с. 96, для Н. «les mots: essence *ἔννοια*
nature, hypostase (κατ' ὑπόστασιν), personne (*ἔννοια* 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».

2) Loofs. *Nestoriana*, passim (171, 170, 196, 224, 280, 281).

3) Въ первомъ изъ нихъ анаематствуется мнѣніе, что «Эммануилъ есть
истинный Богъ, а не: съ нами Богъ, т. е. что Онъ обиталъ въ подобномъ
нашему естеству такъ, что соединился съ нашимъ естествомъ, воспринятомъ
отъ Дѣвы Маріи; кто будетъ называть ее также матерію Бога Слова, а не
Эммануила, и будетъ говорить, что само Слово Божіе превратилось въ
плоть, которую оно восприняло для обнаруженія своего божества, чтобы по
виду стать какъ человѣкъ, анаема». Во второмъ, что «плоть стала при-
частна божественному естеству, и оно стало едино съ плотію во всѣхъ от-
ношеніяхъ... что одинъ и тотъ же есть по естеству Богъ и человѣкъ» (оче-
видно, въ смыслѣ смѣшенія или отождествленія природъ). Въ 4-омъ анае-
матизмѣ имѣется въ виду частное проявленіе этого смѣшенія: «кто изрѣ-
ченія евангельскихъ и апостольскихъ книгъ, употребленные о Христѣ, какъ
о состоящемъ изъ того и другого естества, принимаетъ какъ бы объ одномъ

...замѣтокъ, избыливающихъ повтореніями и неясностями, хотя можно уловить свѣжести мысли, сохранившейся среди тяжелыхъ испытаній изгнанія. Основные пункты богословскаго расхожденія съ св. К. здѣсь выступаютъ яснѣе и существеннѣе, нежели въ ихъ непосредственной полемикѣ.

Согласно общей тенденціи антиохійской школы противъ alexandрійской, Н. стремится догматически утвердить истинную чело-вѣч-ность во Христѣ и обвиняетъ противника въ безъ-человѣчности, въ томъ, что онъ «не признаетъ совершеннаго человека въ природѣ и дѣйствіяхъ, и что Богъ у него не былъ природой человѣческой, но въ природѣ человѣческой и дѣйствіяхъ, такъ что Богъ Слово былъ обѣими природами»(1). «Въ воплощеніи К. ничего не усваиваетъ поведенію чело-вѣка, но все Богу Слово, такъ что Онъ пользуется чело-вѣческой природой для собственнаго поведенія». Н. упрекаетъ К. (вмѣстѣ съ Аріемъ, Евноміемъ и Ап.), что «они лишаютъ значенія генеалогію Христа и обѣтованія, содѣланныя патриархамъ, что изъ ихъ рода плотию придетъ Христосъ». Поэтому и евангелисты указываютъ всѣ обстоя-тельства, подтверждающія эту чело-вѣчность, и о Дѣвѣ Маріи свидѣль-ствуется, что Она была обручена чело-вѣку, чей родъ и занятіе и мѣстожи-тельство были извѣсны, чтобы нельзя было сомнѣваться, что и Она была женщи-на. «Они уничтожаютъ все это природнымъ и личнымъ единеніемъ, они берутъ то, что свойственно природѣ чело-вѣка, и приписываютъ природѣ Бога Слова... Они устраняютъ божескія свойства и замѣняютъ ихъ чело-вѣ-

честствъ, и страданія пытается приписывать Богу Слово, какъ по плоти, такъ и по божеству: анае-ма». Въ 5-омъ ап.: «кто дерзаетъ говорить, что послѣ воспріятія чело-вѣка Сынъ Божій есть, единый по существу, тогда какъ Онъ — Эммануилъ: анае-ма» и т. д. Основная интенція этихъ анаематиз-мовъ, какъ мы видимъ, направлена противъ монофизитскаго смѣшенія, ко-торое Н. ошибочно или справедливо усматриваетъ у Ап., и св. К., и, какъ таковое, оно соотвѣтствуетъ православному ученію. Но въ положительномъ выраженіи этой мысли у Н., обнаруживается характерная безпомощность, свойственная всей антиохійской школѣ. Анаематизмъ 4-ый: «кто признаетъ Христа, который по существу есть Эммануилъ, единымъ не вслѣд-ствіе союза лицъ, и не исповѣдуетъ Его состоящимъ изъ двухъ лицъ, Бога Слова и воспріятого имъ чело-вѣка, сочетанныхъ во едино въ Сынѣ, при-чемъ единеніе ихъ въ немъ сохраняется безъ смѣшенія естествъ, анае-ма». Остальные контръ-анематизмы представляютъ собой частныя выраженія той же мысли. Въ отрывкахъ изъ сочиненія Н. о догматѣ, читанныхъ на со-борѣ въ Ефесѣ, находимъ выраженіе этой же мысли о несмѣсности при-родъ и потому двойствѣ лицъ, однако при единствѣ лица Христова, впо-стаси единенія. «Ради носящаго почитаю посимаго, ради сокровеннаго по-читаю видимаго. Богъ нераздѣлимъ отъ видимаго; посему не раздѣляю чести Нераздѣляемаго, раздѣляю естество, но соединяю поклоненіе» (Д. вс. с. 1. 580). «Богъ Слово и прежде воплощенія былъ и Сынъ, и Богъ, и сопри-сущъ Отцу, но въ послѣднее время Онъ принялъ зракъ раба. Впрочемъ, хотя прежде Онъ былъ и назывался Сыномъ, но послѣ принятія плоти самъ по себѣ въ отдѣльности не долженъ называться Сыномъ, дабы не ввести намъ двухъ сыновъ. Но какъ съ Нимъ соединился тотъ, кто былъ изначалъ Сыномъ, то по отношенію къ достоинству сыновства, а не по отношенію къ природамъ въ Немъ нельзя допустить и раздѣленія; говорю по отношенію къ достоинству сыновства, а не по отношенію къ природамъ. Посему то Богъ Слово нераздѣленъ отъ Христомъ, такъ какъ имѣетъ постоянное общеніе (συνηρηται) со Христомъ».

1) Le livre de Héraclide, 165.

ческим»(1). «Если (всякое различіе) устранено, то и единенія уже не существуетъ, это есть (результатъ) единенія, но не единеніе»(2). «Такое единеніе упраздняетъ природы, и я его не приѣмлю»(3). «Такое природное единство неизбѣжно отмѣчается пассивностью природъ и необходимостью, въ немъ нѣтъ добровольности или свободы, оно можетъ быть установлено лишь актомъ творенія, дѣйствіемъ Божьяго всемогущества, передъ которымъ нѣтъ мѣста свободѣ»(4). Постулатомъ истиннаго богочеловѣчества является полнота обѣихъ природъ, условіемъ которой является наличие у нихъ конкретного образа бытія, — просороп. «Различны между собою слово и идея божества и челоѣчества, — и раздѣльное является таковымъ. Я говорю о двухъ природахъ, — одной, которая одѣвается, и другой, которая одѣвается. Каждая изъ нихъ познается въ различіи природъ не безъ просороп и вполнѣ. Единство просороп'овъ имѣетъ мѣсто въ просороп', а не въ сущности и не въ природѣ. Не должно разумѣть сущность безъ вполнѣ... но природы существуютъ въ ихъ просороп' и въ ихъ природахъ и въ просороп' единенія. Что касается природы просороп' одной, то другая пользуется имъ въ силу единенія и т. о. существуетъ лишь одно просороп' для двухъ природъ»(5). Это единство просороп' единенія, которое предполагаетъ двойство природныхъ просороп', но ихъ преодолеваетъ въ нѣкоемъ новомъ и сложномъ единствѣ, есть основной и своеобразный мотивъ христологін Гераклаида, повторяющійся многократно(6).

Что же такое просороп', это многосмысленное и трудное понятіе у Н.? Прежде всего, «просороп' не существуетъ безъ сущности, и однако сущность и просороп' не одно и тоже»(7). Самое содержательное опредѣленіе просороп', которое мы находимъ у Гераклаида, въ связи съ частыми его ссылками на Фил. II, 6-7, есть форма или образъ (μορφή) существованія той или другой природы (147), модальность (и въ этомъ смыслѣ понятіе болѣе общее, чѣмъ личность, и во всякомъ случаѣ менѣе опредѣленное). Христосъ принялъ «образъ раба», будучи въ образѣ Божіемъ, «не по сущности, не по природѣ, но по сходству и просороп', чтобы участвовать въ образѣ раба, и чтобы образъ раба участвовалъ въ образѣ Божіемъ, съ тѣмъ, чтобы необходимо было одно просороп' съ двумя природами, ибо образъ есть просороп'» (145, 147). Конечно, такое опредѣленіе слишкомъ абстрактно, оно не содержитъ въ себѣ понятія живой личности, а лишь образъ ея бытія, пустую форму. Однако оно оказывается для Н. плодотворнымъ при развитіи основной его мысли объ единствѣ «просороп' единенія» (или, какъ онъ часто выражается, просороп' икономіи — домостроительства), при наличіи двухъ природныхъ просороп'. Они, такъ сказать, налагаются или влагаются одно въ другое, опрозрачиваются взаимно — будучи различны природно, in actu отождествляются, однако свободно, а не по природной необходимости, послушаніемъ и благоволеніемъ, любовію.

1) Ib. 85-87.

2) Ib. 136-7.

3) Ib. 142. Н. поэтому повсюду (многократно) неодобрительно упоминаетъ обычное у св. К. сравненіе съ тѣломъ и душой, которыя отнюдь не сохраняютъ въ своей природѣ каждое свои свойства, но находятся въ природномъ единствѣ и живутъ общей жизнью въ тѣломъ смѣшеніи (143).

4) Ibid. 142-3, 144-5. Заслуживаетъ вниманія, что образъ храма и вселенія въ храмъ тѣла, характерный для антиохійцевъ, хотя и не составляющій ихъ исключительной принадлежности, упоминается въ Гераклидѣ лишь въ видѣ рѣдкаго исключенія (139, 260), зато слово просороп встречается на каждомъ шагѣ.

5) Ib., 194-5.

6) Ib., 53, 55, 66, 76, 127, 129, 136-7, 138-9, 140-1, 146, 152, 182, 282.

7) Ib., 150.

II. Гераклидъ съ чрезвычайной настойчивостью и многократно развивает ту мысль, что оба природныхъ просопон' образуютъ единое просопон' единенія, Христа, что единство должно быть поэтому сдѣлано исходнымъ положеніемъ всей его христологіи. «Слово плоть бысть и вселися въ ны. Разъ Онъ сталъ плотію и обиталъ среди насъ, Онъ принявъ плоть чрезъ усвоеніе въ Свое собственное просопон', которое существуетъ для двухъ: съ одной стороны, для сущности Божіей, а съ другой для единенія и усвоенія плоти; отсюда самая плоть, которая есть плоть по природѣ, вълѣдствіе единенія и усвоенія просопон', есть одинаково Сынъ; хотя Онъ находится въ двухъ, Онъ зовется единый Сынъ и единая плоть. По этой причинѣ единый Сынъ Божій и Сынъ человѣческій, одинъ и тотъ же изъ двухъ, зовется отъ двухъ, потому что Онъ усвоилъ свойства обоимъ просопон' въ свое просопон' и потому обозначается и тѣмъ и тѣмъ, какъ Своимъ собственнымъ просопон'. Онъ говоритъ съ людьми то отъ (имени) божества, то человѣчества, то отъ обоихъ... Онъ есть Сынъ Божій и также Сынъ Человѣческій и говоритъ (въ обоихъ качествахъ)»(1).

«Единеніе имѣетъ мѣсто для просопон', а не для природы. Мы не говоримъ объ единеніи просопон'овъ, но природъ. Ибо въ этомъ единеніи существуетъ только одно просопон', а въ природахъ одно и другое, такъ что просопон' познается въ ихъ совокупности. Именно чрезъ Свое просопон' Онъ принявъ плоть, образъ раба, это отъ него Онъ говорилъ, когда научалъ, когда дѣйствовалъ, когда творилъ дѣла. Онъ далъ свой собственный образъ образу раба, и объ этомъ образѣ Онъ говорилъ, какъ о Своемъ просопон' и отъ (лица) Божества. Просопон' есть, дѣйствительно, общее, одно и то же. Образъ раба принадлежитъ и Божеству, и образъ Божества человѣчеству. Одно и то же просопон', но не сущности, ибо сущность образа Божія и сущность образа раба пребываютъ въ ихъ уподобленіяхъ»(2). Нельзя было болѣе приблизиться въ предвосхищеніи къ посланію п. Льва В. и будущей Халкидонской формулѣ, нежели въ этихъ нѣмотствующихъ выраженіяхъ. Поэтому нѣсколько неудивительно, если Н. выражаетъ свое полное сочувствіе посланію папы Льва В.(3), какъ и долженъ былъ бы выразить его Халкидонскому собору, до котораго онъ лишь немного не дожилъ(4). Не даромъ же его участникомъ былъ другъ и единомышленникъ Н-ія, хотя вынужденный отъ него отречься, — блж. Θεοδωριτῆς.

Н. — Гераклидъ дѣлаетъ своеобразную попытку богословски интерпретировать эту Халкидонскую мысль объ единствѣ въпостаси при двой-

1) Ibid 50, Ср. 53, 55, 66, 127, 129, 138-9, 140-1, 145, 146, 167, 169, 192-3, 194-5, 282. Изъ этого перечня, (конечно, не исчерпывающаго) видно, какъ часто повторяется у Н. эта мысль.

2) Ib. 152.

3) Ib. 293, 303, 316, 327, 330. См. также appendix III, письмо Н. Константинопольскому населенію: «мое ученіе есть тоже, которое определено почтенными мужами п. Флавіаномъ и п. Львомъ» (ib., 361).

4) Ср. еще: «Въ томъ, что касается человѣчности, Онъ не божественъ по природѣ, но по явленію... Въ человѣчности Онъ подобенъ всѣмъ. Существуетъ только одно просопон' въ двухъ природахъ. Онъ есть Богъ, Господь, Христосъ, п. ч. Онъ не пользуется просопон', допускающимъ раздѣленіе, но Онъ имъ пользуется какъ Своимъ собственнымъ просопон'. Всѣ свойства сущности Ему принадлежатъ по силѣ единенія, а не по природѣ». «Богъ Христосъ не есть виѣ Бога Слова, но Онъ обозначаетъ единеніе двухъ естествъ: Бога Слова и человѣка, ибо Богъ и человѣкъ образуютъ Христа» (146). Надо замѣтить, что мысль Н. и сама по себѣ запутанная, затемняется еще двойнымъ переводомъ, чрезъ посредство котораго мы ее воспринимаемъ.

ствѣ природѣ, связывая ее съ исходнымъ тезисомъ антиохійскаго богословія о двойствѣ просопон' и свободно-нравственномъ характерѣ этого соединенія(1). Въ этихъ цѣляхъ онъ выдвигаетъ своеобразную, хотя и смутную, идею взаимнаго вхожденія или перекрестной встрѣчи обоихъ просопон' въ просопон' единенія, причемъ и эта мысль тоже многократно повторяется въ разныхъ вариантахъ Н. Гераклидомъ. Природныя просопон' пользуются взаимно другъ другомъ въ томъ, что имъ свойственно, подобно тому какъ въ видѣннй купинѣ неопалимый огонь былъ въ кустѣ, и кустъ былъ огнемъ, и огонь былъ кустомъ, и каждый изъ нихъ былъ кустъ и огонь, и не было двухъ кустовъ и двухъ огней(2). Слѣдуетъ замѣтить, что Н. рѣшительно отвергаетъ мысль, будто единеніе съ Божествомъ во Христѣ можетъ быть приравниваемо обитанію духа Божія во пророкахъ(3) или святыхъ, поскольку оно есть такъ сказать, просопическое соединеніе. «Въ просопон'ахъ единенія одно находится въ другомъ, и это одно понимается не какъ умяленіе, или смѣшеніе, или подавленіе, но дѣйствіе принятія и дающаго, примѣненіе единенія одного съ другимъ, просопон'ы принимаютъ и даютъ одно и другое, но не сущности. Мы разсматриваемъ это, какъ то, а то, какъ это, тогда какъ существуютъ и то и это(4). Т. о., «просопон' божества есть человѣчество, а просопон' человѣчества — божество; оно иное по природѣ, и иное по единенію»(5), и «воплощеніе понимается какъ взаимное пользованіе двухъ (просопон') чрезъ даръ и принятіе его»(6). Мы видимъ, что здѣсь Н. приближается къ той мысли о взаимовходности природъ, которая позднѣе излагается какъ *communicatio idiomatum* (см. ниже). Но послѣднее относится къ природамъ, Н. же примѣняетъ эту мысль къ единенію природныхъ просопон', чтобы разрѣшить проблему о просопон' единства, которая встаетъ передъ нимъ изъ общихъ посылокъ антиохійской школы(6), Богословской заслугой является уже осознаніе самой проблемы единства вполнѣ при двойствѣ природъ, чего мы, кромѣ Н., въ такой ясности не встрѣчаемъ ни у кого, — ни раньше, ни послѣ него, во всю святотече-

1) «Это единеніе (природъ) не есть природное единеніе съ плотію, но свободное, насколько онѣ соединены чрезъ просопон', а не чрезъ природу» (Ib. 34). «Природы, которыя соединены добровольно, получаютъ единеніе не въ одной природѣ, но чтобы (достигнуть) единенія свободнаго въ просопон' икономіи» (35).

2) Ib. 141. Это есть собственное сравненіе Н. Но онъ не разъ останавливается и на излюбленномъ сравненіи св. К. — тѣла и души, примѣняя его однако и по своему: 35, 142, 145, 266. Отличіе соединенія души и тѣла, образующихъ одно природное просопон', отъ соединенія двухъ природъ съ ихъ природными просопон' во Христѣ въ томъ, что послѣднія не образуютъ природнаго просопон', но просопон' единенія (145).

3) «Никогда не вѣдано, что кто-либо пользовался просопон' Бога въ своемъ собственномъ просопон', никто изъ пророковъ, никто изъ ангеловъ» (49). Вообще то сближеніе, которое въ полемическихъ цѣляхъ дѣлалось въ Ефесѣ между ученіемъ антиохійцевъ и Павла Самосатскаго, невѣрно и не ухватываетъ сути обоихъ ученій.

4) Ib. 223. Та же мысль встрѣчается: 50-1, 61, 141, 168, 182, 194-5, 213, 218-9, 266, 282.

5) Ib. 268.

6) Ib. 233.

6) Любопытно, что сродныя Гераклидовскимъ идеямъ о происхожденіи единого лица изъ двухъ природъ развиваетъ выдающійся протестантскій богословъ прошлаго вѣка (конечно, не могшій знать трактата Н. Гераклида) I. A. Dorner. См. въ его *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II, 1, S. 1260-1261 (Berlin. 1856) и *System der christlichen Glaubenslehre*, II, 1, S. 436 fg. (Berlin. 1880).

скую эм. Очевидно, въ тоже время, что его мышленіе богословски совершенно не связывается съ этой проблемой, которой даже вовсе не за-
мѣтило и александрійское богословіе, въ частности св. К. въ своемъ пра-
молинейномъ монизмѣ. Въ теоріи Н. имѣтъ отвѣта на вопросъ, какимъ же
образомъ могутъ быть взаимовходны просопон' божеское и человѣческое,
принадлежащія Творцу и творенію, если между ними существуетъ онтоло-
гическая пропасть. Н. говоритъ о любви, самоотреченіи и послушаніи, какъ
условіяхъ просопон' единенія, но и этимъ все же не преодолевается эта
пропасть. При строгомъ проведеніи двойства природныхъ просопон' — про-
тивники антиохійства въ этомъ были правы — это двойство остается непре-
одоленнымъ, и согласіе двухъ, какъ угодно далеко проведенное, не стано-
вится тѣмъ просопон' единства, котораго, иди уже далѣе антиохійства, на-
встрѣчу Халкидону, ищетъ Н., хотя и онъ его не находитъ. Однако, въ
исторіи мысли иногда само исканіе уже есть и обрѣтеніе. Проблема взаи-
мовходности природныхъ просопон' обезличивается у него скуднымъ, чи-
сто формальнымъ пониманіемъ просопон', при которомъ оно приближается къ
простой модальности. Постыжане, впрочемъ, собственно всему паустическо-
му богословію: *temporis vilia, non hominis*. Во всякомъ случаѣ здѣсь
Н. Гераклидъ является прямымъ предшественникомъ папы Льва В. и стучится
въ двери Халкидона, не только исторически, но и догматически.

Идея «*communicatio personarum*» интересно примѣняется Н.-Геракли-
домъ въ ученіи объ униженіи, представляющемъ собою догматическую эк-
зегезу Фил. 2, 5-6, къ которой онъ многократно возвращается. Идея при-
нятія образа раба Тѣмъ, Кто имѣетъ образъ Бога, имъ истолковывается
именно какъ осуществленіе просопон' единенія, которое является богосни-
хожденіемъ: Царь становится слугою и совершаетъ послушаніе до крестной
смерти, человѣкъ облачается въ Бога. Благодаря благоволенію снисхожде-
нія Христосъ «есть равно Богъ и равно человѣкъ: образъ Бога въ снисхож-
деніи, въ униженіи и внѣшнемъ видѣ, и образъ плоти, какъ человѣка. И
человѣкъ въ возвышеніи есть то, что есть Богъ, благодаря Имени, которое
превыше всякаго имени. Посему Онъ смирился въ добровольномъ уничи-
женіи даже до смерти крестной, пользуясь просопон' того, кто умеръ и
былъ распятъ, какъ Своимъ собственнымъ просопон'. И Онъ послужилъ въ
Своемъ собственномъ просопон' тому, которое принадлежало умершему,
распятому и превознесенному. Т. о. Христосъ имѣетъ двѣ природы, образъ
Божій и образъ раба, тотъ, что превознесетъ, и тотъ, что превознесетъ»(1).
«Царь и Господь принявъ просопон' слуги, какъ Свой собственный, далъ
Свой просопон' слугѣ и явилъ ему, что Онъ самъ есть тотъ, а тотъ — Онъ
самъ, въ просопон' слуги Онъ поддерживаетъ немощи, а въ просопон' Царя
и Господа слуга обожается»(2). Н. говоритъ по поводу крещенія Господня:
«таково полное послушаніе, чтобы ничего не требовать для своего собствен-
наго просопон', но (лишь) для просопон' того, кого онъ имѣетъ просопон',
и совершать волю Свою (Слова), п. ч. просопон' Слова былъ, собственно
говоря, его, и Онъ почиталъ Его просопон' (Слова), какъ свое собственное
просопон' (Христа); однако просопон' едино. Поэтому Отецъ указалъ Его
съ неба словами: «Ты еси Сынъ Мой возлюбленный, о Немъ же благово-
лихъ» (Мф. 3, 17)»(3).

въ хронологіи Н.-Гераклида такимъ образомъ обозначилась
диалектически важная сторона основной христологической анти-
номіи: онъ попытался понять двуединство какъ единство не при-
родъ, но ихъ личныхъ центровъ. Какъ возможна подлинная и полная

1) Ib. 54-5.

2) Ib. 52.

3) Ib. 61. Ср. еще: 20, 58, 66, 76, 147, 189, 210.

жизнь природы безъ личныхъ центровъ, и какъ возможно единеніе природы, въ видѣ единенія этихъ центровъ, при полной реальности каждой изъ нихъ? Это діалектическое разворачиваніе проблемы имѣетъ важное богословское значеніе и, забѣгая впередъ, можно указать теперь же, что въ предѣлахъ патристическаго богословія вопросъ остался неотвѣченъ и даже по настоящему не замѣченъ. Въмѣсто этого онъ былъ просто запрещенъ чрезъ анаематствованіе всего антиохійскаго богословія, послѣ его относительнаго и очень ограниченнаго торжества въ Халкидонѣ, на III и V вселенскихъ соборахъ (хотя фактически оно и имѣло еще разъ нѣкоторый относительный ренессансъ на IV соборѣ).

г). Блаж. Феодоритъ.

Блаж. Феодориту принадлежитъ видная роль въ несторіанской распрѣ, какъ другу, единомышленнику и защитнику Несторія (хотя на Халкидонскомъ соборѣ по соображеніямъ сложнымъ, относящимся къ церковной «икономіи», онъ и принужденъ былъ его анаематствовать, скорѣе какъ отвлеченный образъ «несторіанства», нежели какъ историческое лицо). Его личные отношенія къ св. К. также носили напряженно непріязненный характеръ, хотя опять таки по соображеніямъ «икономіи», начиная съ извѣстнаго времени, послѣ смерти св. К., онъ признавалъ его учителемъ православія (въ «Эранистѣ»). Но эти сложные отношенія, гдѣ личные убѣжденія осложнены «икономіей», принадлежатъ церковной исторіи. Въ развитіи догмы блаж. Θ., при всей его учености и богословской одаренности, не вноситъ новыхъ мотивовъ, которые не наличествовали бы у другихъ представителей антиохійской школы. Въ общемъ онъ поддерживаетъ мысль Несторія о двойствѣ природы во Христѣ, причемъ однако у него гораздо слабѣе выражена мысль о двойствѣ природнхъ просопон¹⁾, но зато гораздо рѣшительнѣе выступаетъ ученіе о единствѣ богочеловѣческой востаси(1). Правда, мы не находимъ у блаж. Θ. богословскаго ученія о томъ, какъ надо понимать это соединеніе двухъ природы въ востасномъ единствѣ (чему дѣлается попытка въ Гераклидѣ), но въ блаж. Θ. антиохійство уже освобождается отъ крайностей и вливается въ то общецерковное русло, которое ведетъ къ Халкидону. Здѣсь мы имѣемъ парадоксальный историческій фактъ: хотя св. К. внѣшне былъ побѣдителемъ въ Ефесѣ, однако его соборъ не далъ догматическаго опредѣленія (ибо таковымъ нельзя же считать ни его 12 главъ, со всѣми ихъ догматическими неточностями, притомъ только заслушавшихъ на соборѣ, ни тѣмъ менѣе осужденія Н. во всей догма-

1) См. Опроверженія 12 главъ Кирилла: Д. Вост. С. II., 128-194. Выше мы ихъ уже касались.

тической его неопредѣленности). Догматическимъ достиженіемъ собора является лишь то исповѣданіе, которое соединило отцовъ восточныхъ и западныхъ, раздѣлившихся въ Ефесѣ. Это есть уніональный символъ 433 года, присланный Іоанномъ Антиохійскимъ св. К-у и имъ принятый. Этотъ актъ, конечно, не есть торжество Кирилловскаго богословія, и онъ, повидному, составленъ блж. Теодоритомъ, а эта формула, читанная на Халкидонскомъ соборѣ⁽¹⁾, есть Кирилло-Теодоритовская (таковъ былъ судъ и синтезъ исторіи, ея «List der Vernunft»), она, конечно, предваряетъ Халкидонскую. И если по силѣ той же исторической діалектики, были анаеоматствованы контръ-анаеоматизмы бл. Θ. противъ св. К., тоже по мотивамъ своеобразно понятой «икономіи», то это, конечно, не увеличило реального вліянія Кирилловскаго богословія и не умалило реальной побѣды бл. Θ., которая была, конечно, не его личной побѣдой, но всего антиохійства, и она завершилась въ Халкидонѣ. Такъ какъ ихъ догматическая борьба выражала внутреннюю богословскую діалектику самого догмата, то церковная исторія оправдала и, даже болѣе, признала правоту (а вмѣстѣ и относительную неправоту) обѣихъ борющихся сторонъ, хотя нельзя отрицать, что эта діалектика въ фактической исторіи выглядит случайной и даже соблазнительной и содержать много случайныхъ осложненій.

Въ Э р а н и с т ѣ, написанномъ уже послѣ смерти св. К. (441), т. е. около 448 г.⁽²⁾, за 3 года до Халкидона, — мы имѣемъ отголоски этой борьбы, причемъ еще разъ вскрывается собственная проблематика антиохійства и самого бл. Θ. Эта вещь состоитъ изъ трехъ діалоговъ между Православнымъ (конечно, самъ бл. Θ.) и «Эрзнистомъ» — попрошайкой⁽¹⁾, стилизованный образъ александрійства. Темы ихъ: 1) Неизмѣнный, 2) Неслитный, 3) Безстрастный, — посвящены христологін. Въ первомъ разсматривается вопросъ о неизмѣняемости Божіей. Ей, какъ будто, противорѣчитъ мысль о воплощеніи, при которомъ, въ силу соединенія съ плотію, получается измѣненіе. Это выраженіе парализуется Э-омъ указаніемъ на всемогущество Божіе, которое можетъ сдѣлать измѣненіе не-измѣненіемъ. Неумѣстность такого анти-онтологическаго пониманія всемогущества

1) Замѣчательно, что по прочтеніи этого посланія св. К. къ Іоанну (нужно видѣть, какъ истолковываетъ по своему это посланіе самъ св. К. въ письмахъ къ еп. Акакію и еп. Евлогію: Д. Вс. С. П., 381-496, чтобы понять, насколько оно ему самому трудно пріемлемо) отцы воскликнули: «мы вѣруемъ такъ, какъ Кириллъ. Вѣчная память Кириллу». А Теодоритъ въ свою очередь сказалъ: «анаеомъ тому, кто говоритъ о двухъ сынахъ» (Д. Вс. С. III, 277).

2) Н. Глубоковский. Блаж. Теодоритъ, еп. Кирскій. Т. II, стр. 151.

3) Mg. s. gr. t. 83.

справедливо указывается Пр., который съ своей стороны понимаетъ воплощеніе какъ «воспріятіе» ѣлабевъ плоти. При этомъ Богъ остается въ Своей природѣ неизмѣннымъ. Здѣсь мысль приближается къ вопросу о самомъ основаніи боговоплощенія, причемъ оба отвѣта равно неудовлетворительны, точнѣе, первый есть откровенный отказъ отъ отвѣта, а второй — обходъ вопроса: «принятіе» плоти, конечно, отличается отъ «становленія» плотью, но и оно все же есть нѣкое измѣненіе, не въ самомъ божественномъ существѣ, но въ образѣ его отношенія къ человѣку. Вопросъ долженъ быть освобожденъ отъ формальной словесной діалектики и возведенъ къ высшимъ основаніямъ теодиантропологии: «какъ возможно» богочеловѣчество, каковы его общія предусловія? Но этотъ вопросъ вовсе не возникаетъ ни въ антиохійствѣ, ни въ александрійствѣ, хотя лишь исходя изъ него они могли бы по настоящему понять и себя, и взаимно другъ друга. Оба они еще остаются въ той плоскости, въ которой христология приводитъ — не къ антиноміи, которая неизбежна, но къ логическому противорѣчію, которое недопустимо. Александрійствующій Э. принужденъ, утверждая неизмѣнность Божію, прикрывать ее отъ измѣненія ссылкой на всемогущество Божіе, которое понимается какъ способность упразднить противорѣчія. Пр. же, отличаясь отъ Э. только въ степени, а не принципиально, принимаетъ количественное отличіе за качественное, и этимъ думаетъ преодолѣть противорѣчіе, причемъ въдобавокъ ко всему оба они одинаково дорожатъ реальностью воплощенія и отрицаются докетизма, ихъ настаивающаго. Оба они, для того, чтобы богословски принять богочеловѣчество, исходятъ не изъ Богочеловѣка, но изъ Бога и человѣка, причемъ лишь по разному складываютъ эти оба слагаемые. Но при этомъ сложеніи конечная, тварная величина человѣкъ обращается въ нуль предъ безконечной величиной абсолютности и потому неизмѣнности Творца, или же, будучи съ нею сопоставляема и постольку онтологически приравниваема, уже сама вноситъ измѣненіе въ эту абсолютную величину, что есть логическое противорѣчіе. Вопросъ обнаженъ въ Эраниствѣ во всей безотвѣтности. Второй діалогъ — о несліянности — поворачиваетъ тотъ же вопросъ о соединеніи природъ съ другой стороны. Эр. изобличается въ смѣшеніи природъ, поскольку онъ признаетъ двѣ природы до соединенія, и послѣ него одну. Предвосхищая Евтихію, Эр. исповѣдуетъ настоящій монофизитизмъ съ поглощеніемъ человѣчества божествомъ, подобно тому, «какъ море вбираетъ каплю меда» (1). Этому Пр. противопоставляетъ соединеніе двухъ природъ: совершеннаго божества и совершеннаго человѣ-

1) Д. Вс. соб. II. Mg. P. Gr. t. 83, col. 153.

чества, несліянно и, слѣдовательно, въ ихъ самобытности... Однако спрашивается, въ чемъ же состоитъ самое соединеніе, какова его сила поскольку оно выражается въ реальномъ соединеніи, а не во внѣшнемъ только сопоставленіи? Нельзя не удивляться, если здѣсь, на противоположномъ полюсѣ аполлинаризма, мы находимъ вмѣсто отвѣта аполлинаріевское сравненіе (оно же и Кирилловское) соединенія естествъ во Христѣ съ душою и тѣломъ въ человѣкѣ. Различая душу и тѣло, «мы не раздѣляемъ, но одно и то же называемъ разумнымъ и смертнымъ, точно такъ же нужно поступать и въ отношеніи къ Христу, усвоая Ему и божескія и человѣческія качества»(1). Ясно, что это сравненіе для данного случая вообще не годится по своей неточности(2), благодаря чему оно оказывается одинаково пригоднымъ для самыхъ различныхъ ученій (Ап., св. К., бл. Θ. и другихъ), и въ особенности оно негодно для данной цѣли, — показать самобытность двухъ природъ при единствѣ Христа. Но еще хуже другія сравненія, какъ заимствованныя изъ аналогій физическаго міра: свѣтъ, наполняющій воздухъ, желѣзо, раскаленное въ огнѣ(3) и т. д. Неужели все это можетъ имѣть какое-либо отношеніе для постиженія вѣчнаго единства двухъ природъ, и не показываетъ ли это, насколько самый близкій къ Халкидонскому ученію богословъ, почти наканунѣ Халкидона, остается далекъ отъ богословскаго осознанія основной христологической проблемы, — объ единствѣ личности и личной жизни при наличіи двухъ различныхъ природъ и природныхъ жизней. Въ этомъ смыслѣ итогъ совместной работы александрійства и антїохійства не привелъ къ цѣннымъ богословскимъ результатамъ.

Послѣдній діалогъ — Безстрастный — уже не имѣетъ принципиальнаго значенія послѣ неудачи двухъ первыхъ, хотя и касается очень остраго и популярнаго вопроса, все время выдвигавшагося въ богословской полемикѣ, — именно о страданіяхъ Спасителя. Въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ имъ причастно было Его Божество? Отвѣтъ на это Пр. даетъ въ ссылкѣ на единство лица Христа, въ силу котораго Онъ принимаетъ все, свойственное человѣческой природѣ, въ частности и страданія, и спасительную смерть. «Когда мы утверждаемъ, что страдало тѣло, плоть или человѣчество, то не отдѣляемъ отъ него божеское естество». Здѣсь воспроизводится точка зрѣнія, уже намъ извѣстная изъ полемики съ Н., представляющая собой по-

1) Ibid., col. 145. Этотъ же образъ встрѣчается и въ письмахъ: 21 (Mg. t. 83, c. 1201) : 130 (ib., c. 1345). Ср. Глубоковскій, цит. соч. т. I, 60, пр. 68, 69. «Каждый человѣкъ имѣетъ душу и тѣло, однако же никто до сего дня не называлъ Павла двумя Павлами» и т. д.

2) Блаж. Θεодоритъ старательно опровергаетъ мнѣніе Ап. о трехчастномъ составѣ души въ пользу двухчастнаго (ib. c. 108).

3) Ib., c. 156.

слѣдовательное примѣненіе ученія объ вѣстасномъ соединеніи обѣихъ природъ, но новыхъ элементовъ проблемы въ себѣ не содержащая. Здѣсь бл. Ѳ. оказывается ближе къ св. К., чѣмъ къ антиохійству.

Бл. Ѳ. суждено было, присутствуя на Халкидонскомъ соборѣ, тѣмъ самымъ засвидѣтельствовать, какъ антиохійское богословіе, вышедшее изъ представленія не только о двухъ природахъ, но и о двухъ природныхъ лицахъ, совершенно влилось въ александрійско-антиохійскую, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не-александрійскую, и не-антиохійскую формулу объ одномъ лицѣ и двухъ природахъ. Совершилось ли это принятіе путемъ фактической уступки и отказа отъ первоначальныхъ опредѣленій, каковыми является принятіе уніональнаго символа св. К., или же достиженіемъ богословскаго міровоззрѣнія? Но если такъ, то гдѣ и когда этотъ шагъ совершился? Когда и какъ антиохійское богословіе преодолѣло свое ученіе о двухъ природныхъ лицахъ въ Богочеловѣкѣ, которое къ тому же роковымъ образомъ слѣдуетъ изъ его собственныхъ предпосылокъ? На это отвѣта нѣтъ, какъ не извѣстенъ тотъ мостъ, по которому можно было бы перейти отъ двухъ природныхъ лицъ къ единой вѣстаси единенія. Н. въ безвѣстности своего изгнанія пытался построить этотъ мостъ въ своемъ никому тогда невѣдомомъ Г е р а к л и дѣ, но у самого бл. Ѳ. такого мотивированнаго перехода мы не видимъ. Онъ раздѣлилъ судьбу своего противника — св. К., т. е. склонился предъ церковной истиной съ фактическимъ отказомъ отъ личнаго богословскаго мнѣнія. Вѣяніе Духа Божія, ведущаго Церковь, оказалось для обоихъ отцовъ сильнѣе ихъ личныхъ богословскихъ мнѣній. Оба они обладали тѣмъ божественнымъ инстинктомъ церковной истины, который сильнѣе ихъ собственнаго сознанія и даже не вмѣщается въ немъ. Халкидонскій догматъ есть новое рожденіе (предшествуемое уніональнымъ символомъ 433 г.), которое одинаково не вытекаетъ ни изъ антиохійскаго, ни изъ александрійскаго богословія въ ихъ собственныхъ предѣлахъ. И это иначе и не могло быть, ибо обоимъ имъ суждено было явить свою догматическую діалектику, въ которой одинаково нужны и важны тезисъ и антитезисъ въ напряженности ихъ противоположенія, но одинаково невѣрны и ненужны въ односторонности своего самоутвержденія. Нуженъ былъ синтезъ, который не могъ быть найденъ на путяхъ александрійско-антиохійскаго богословія, и потому имъ и не былъ найденъ. Однако, невозможное человѣкамъ возможно Богу, и то, что оказалось непосильно для богословія, было явлено чрезъ головы богослововъ и поверхъ ихъ — въ предвосхищеніе будущихъ достиженій богословія — божественному инстинкту истины, вдохновенію отцовъ Халкидонскаго собора.

С) ХАЛКИДОНСКИЙ СИНТЕЗЪ.

а) Догматическое посланіе папы Льва I Великаго.

Этотъ божественный инстинктъ, или сверхсознаніе, ведущее Церковь, проявилось въ двухъ догматическихъ памятникахъ: въ письмѣ папы Льва I къ арх. Константинопольскому Флавіану 449 г. и въ опредѣленіи IV всел. Халкидонскаго собора.

Первый документъ связанъ съ обличеніемъ евтихіанства и событіями ефесскаго «разбойничества» (лжесобора 449). Архим. Евтихій выявилъ въ своемъ ученіи тотъ уклонъ богословія св. К-а (хотя и не собственнаго его ученія), который велъ къ монофизитству. Подлинный богословскій смыслъ формулъ: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma,\ \epsilon\nu\omega\mu\epsilon\varsigma\ \varphi\rho\omicron\sigma\iota\varsigma;$ ή καθ' ὑπόστασινι единеніе $\epsilon\chi\ \delta\upsilon\omicron\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$, которыя различаются по соединеніи $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$, — всѣ эти богословскіе устои Кирилловской христологіи могутъ вести только къ монофизитству того или иного типа, и однако самъ св. К. не былъ монофизитомъ. Онъ умѣлъ быть богословски ненослѣдовательнымъ и вмѣщать въ свое ученіе то, что не вмѣщалось въ его богословіе (кончая антиохійской формулой 433 г.). Напротивъ, Евтихій, хотя самъ, повидимому, вовсе не былъ богословомъ, проявилъ доктринальную послѣдовательность въ монистической тенденціи Кирилловской христологіи. Главное утвержденіе Евтихія, которому онъ остался вѣренъ и предъ судомъ К-ольскаго собора арх. Флавіана, было таково: «Господь нашъ состоялъ изъ двухъ естествъ прежде соединенія, а послѣ соединенія исповѣдую едино естество»¹⁾ ($\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) (что сдѣлалось въ послѣдствіи *communis opinio* монофизитства и чему, несомнѣнно, благопріятствовалъ общій смыслъ Ефесскаго Кирилловскаго собора съ его благосклоннымъ принятіемъ XII главъ св. К.). Поэтому, когда отъ Евтихія соборъ потребовалъ анафематствованія этого мнѣнія, то онъ не безъ основанія возразилъ, что онъ опасается при этомъ анафематствовать св. от-

1) Д. вс. соб. III. 287. Mansi VI, 784.

цовъ и, въ частности, свв. Аѳанасія и Кирилла(1). Онъ былъ осужденъ за несогласіе съ «истинными догматами». Въ изложеніи своего ученія а. Е. проявилъ большую сумбурность и неясность мысли въ вопросахъ о боговоплощеніи, причемъ утверждалъ, что во Христѣ совершенный Богъ соединился съ совершеннымъ человѣкомъ, а въ то же время полагалъ, что тѣло Господа, хотя и единосущное Дѣвѣ Маріи, намъ не единосущно («тѣло Бога не есть тѣло человѣка, но человѣческое»)(2). Не приближается ли и это къ Кирилловскому «усвоенію» «свойствъ» человѣческихъ, но безъ особой человѣческой «чюпостаси»-природы?

Доктрина Евтихія оказалась только симптомомъ, показывавшимъ, насколько стрѣлка догматическаго компаса уже отклонилась въ сторону св. К., и даже далеко за него. Она требовала выправленія отъ тезиса къ антитезу, отъ монистическаго александрійства въ сторону дифизитства. Это и было уже намѣчено дѣяніемъ Флавіановскаго К-льскаго собора, осудившаго ученіе Евтихія. На это послѣдовала бурная реакція воиствующаго монофизитскаго александрійства въ образѣ Діоскора и его «разбойничьяго» собора, и отвѣтомъ на это дѣйство и явилось догматическое посланіе папы Льва В., адресованное арх. Флавіану(3) и даже не прочитанное на Діоскоровомъ соборѣ, но получившее руководственное значеніе на соборѣ Халкидонскомъ.

Это удивительное посланіе (Ер. 28), блещущее, прежде всего, классическимъ стилемъ, антитетикой, лапидарными формулами, представляетъ собой славу Римскаго престола, занимаемаго тогда великимъ папой, и въ нѣкоторомъ смыслѣ обозначаетъ поворотный пунктъ въ развитіи догмы, на пути къ Халкидону. Здѣсь дана та православная формула двойства природъ при единствѣ чюпостаси, которая легла въ основу Халкидонскаго опредѣленія. Догматическая доктрина посланія въ немъ не доказывается и даже не развивается, но декретируется, какъ развитіе римскаго символа. Тотъ, кто ожидаетъ здѣсь обрѣсти синтетическій исходъ изъ христологической діалектики, въ смыслѣ преодоленія ея антитетики, въ дѣйствительности этого не найдетъ, потому что п. Левъ въ своемъ посланіи остается вообще в нѣ

1) «Я читалъ блаженнаго Кирилла, св. отцовъ и св. Аѳанасія: они признавали два естества прсжде соединенія, а послѣ соединенія и воплощенія они признавали уже не два, а одно» (Ibid. 289).

2) Ibid. 322.

3) S-ti Leonis Magni ep. XXVIII (Lectis dilectionis tuae). Mg. P. L. t. 54. Евтихій здѣсь осуждается за то, что, исповѣдая двѣ природы во Христѣ до воплощенія, послѣ воплощенія онъ утверждаетъ *natura in eo singularis* (cap. VI, 777), но въѣтъ это же есть Аполлинаріевская формула, воспринятая св. К., объ единой природѣ Воплотившагося. Въ такомъ же смыслѣ ученіе Е. излагается и арх. Флавіаномъ въ письмѣ къ п. Льву В.: t. 54, ep. XXVI, c. 745).

богословія съ его діалектикой, по крайней мѣрѣ восточнаго, и его посланіе, хотя и отражаетъ вліяніе западной традиціи (Тертуліанъ, Новація, Августинъ), но не знаменуетъ собой движенія богословской мысли съ проблематикой (какъ это согласно признается историками разныхъ направлений) (1). Богословскаго синтеза здѣсь нѣтъ, и доктринальное опредѣленіе отыскивается ощупью, религиозной очевидностью, которая не стала еще очевидностью мыслительною, богословскою. Отсюда пронтекають его неясности и неточности.

Центральнымъ аргументомъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, при такомъ положеніи является сотеріологическій: «не полезно для спасенія и равно опасно признавать Господа Исуса Христа или только Богомъ безъ человѣка, или только человѣкомъ безъ Бога» (с. V), «отъ нашего у Него меньшее Отца человѣчество, отъ Отца у Него равное съ Отцомъ Божество» (с. IV). «Для воздаянія должнаго нашему состоянію природа неповреждаемая соединилась съ природой, доступной страданію, и, что требовалось для нашего спасенія, одинъ и тотъ же посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, человѣкъ Иисусъ Христосъ, и умереть могъ въ одномъ (ex uno) и не могъ умереть въ другомъ (ex altero). Итакъ, въ цѣлостной и совершенной природѣ истиннаго человѣка родился Богъ, весь въ Своемъ (totus in suo), весь въ нашемъ... Онъ воспринялъ образъ раба безъ скверны грѣха, возвышая человѣческое, не умаляя божескаго» (с. III). Это соединеніе совершилось «съ сохраненіемъ свойствъ той и другой природы и сущности» (2) (с. III), однако, при «единствѣ лица (personae), мыслимаго въ той и другой природѣ» (с. V), именно, «лица Бога и человѣка (Dei et hominis una persona)» (с. IV), и при несмѣшеніи естествъ: «въ Немъ нераздѣльно пребываетъ свойство божеской и человѣческой природы» (3).

Обѣ природы часто выступаютъ въ посланіи съ характернымъ обозначеніемъ: *forma-мorfѣ*, образъ, въ явномъ соотноствіи Фил. 2, 6-7: «Тотъ, кто пребывая въ образѣ Бога, создалъ человѣка, Онъ же самый въ образѣ раба содѣлался человѣкомъ». «Онъ воспринялъ образъ раба безъ скверны грѣха, возвышая человѣческое, умаляя бо-

1) Въ этомъ согласны и протестанты: Дорнеръ, Гарнакъ, Лоофсъ, Зеебергъ, — и католики: Тиксеронъ, Батифоль, Мишель и др.

2) *Utiusque naturae et substantiae*, — видимо, здѣсь просто плеоназмъ.

3) Историки справедливо указываютъ близость этихъ мыслей о нераздѣльности и цѣлостности двухъ природъ во Христѣ къ ученію Тертуліана, развиваемому имъ въ борьбѣ съ монархіанами: *Adversus Praxeam*, cap. XXII: *videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum, in una persona*.

жеское» (с. III). «Та и другая форма дѣйствуетъ въ общеніи съ другою такъ, какъ ей свойственно» (*agit ἐνεργεῖ ὑτράque forma μορφῇ cum alterius communione quod proprium est* (с. IV).

«Слово производить то, что свойственно Слову, и плоть выполнять то, что свойственно плоти». «Одно блистаетъ чудесами, другое подвергается униженіямъ... но одинъ и тотъ же есть истинный Сынъ Божій» (с. IV), Богъ, поскольку (*per id*) является Сыномъ Божиимъ, которымъ вся быша, а человѣкъ, поскольку Слово стало плотію, родившись отъ него, бывъ подъ закономъ (Гал. 4, 4). «Нѣтъ ни малѣйшей неправды въ этомъ единеніи, насколько совмѣстно (*invisum*) существуетъ и смиреніе человѣка и величіе Божества». «Иное въ Немъ является источникомъ общаго тому и другому униженію, и иное — общей тому и другому славы» (с. IV).

Посланіе не даетъ опредѣленія основныхъ понятій *persona* и *natura* (каковыя въ греческомъ переводѣ *πρόσωπον* — *φύσις* звучать нѣсколько иначе, чѣмъ въ латинскомъ подлинникѣ). Замѣна или поясненіе *natura* черезъ *forma* отнюдь не содѣйствуетъ ясности. Текстъ ап. Павла Фим. 2, 6-7, объ униженіи Христа, строго говоря, не содержитъ въ себѣ христологіи, онъ говоритъ только объ образѣ этого униженія «въ подобіи человѣческомъ» (*ἐν ὁμοίᾳ*) для Христа, какъ образъ послушанія. Поэтому тѣмъ, что св. Л. пользуется этимъ понятіемъ для опредѣленія природы, онъ отнюдь не вноситъ ясности (и даже не устраняетъ и докетической интерпретаціи, несмотря на всѣ завѣренія объ истинности этого соединенія). Напрашивается на сопоставленіе доктрина п. Льва В. о двухъ формахъ во Христѣ съ аналогичной, намъ уже извѣстной доктриной Несторія-Гераклида (см. выше), который не даромъ свидѣтельствовалъ о своемъ согласіи съ посланіемъ п. Льва. Для Н.-Гераклида эта идея была ключемъ къ уразумѣнію того, какъ изъ двухъ природъ-формъ возникаетъ просопон' единенія, отличное и вмѣстѣ тождественное съ обоими просопон' природными. Нужно сказать вообще, что антиохійская школа во вѣхъ своихъ представителей никогда не отвергала единства лица Христа, Сына Божія, и сама всегда отрицалась двойства сыновъ и лицъ во Христѣ, которое имъ приписывалось противниками въ качествѣ единственно возможнаго и потому необходимаго вывода изъ ихъ богословія, но сами они этого вывода не дѣлали. Теорія антиохійской школы о двухъ вѣпостасяхъ, свойственныхъ двумъ конкретнымъ, истиннымъ природамъ, по своему заданію была лишь попыткой понять, какъ могутъ соединиться въ одной вѣпостаси двѣ природы, причемъ эти двѣ природныя вѣпостаси соединялись до полного отождествленія въ вѣпостаси единства. Можно находить, что эта теорія

не въ состояніи показать и доказать этого отождествленія двухъ лицъ въ одномъ, .. потому фактически оставляетъ двойство лицъ непреодолимнымъ, но интенція ея не въ этомъ, а въ томъ, чтобы понять, какъ можетъ единое лицо соединить двѣ природы, или какъ оно изъ нихъ возникаетъ. Согласно этой интенціи антиохійская доктрина есть теорія не двойства лицъ, которыя суть только какъ бы слагаемыя, но единства ихъ или суммы, причемъ аналогичная проблема совершенно отсутствуетъ въ христологіи св. К., и это есть ея несомнѣнная слабость, ведущая къ односторонности монофизитства. Теперь, что же мы имѣемъ у п. Льва, который въ блестящей антитетикѣ воспроизводитъ ученіе о двухъ природахъ во Христѣ со всею силою, увѣнчивая ихъ единымъ лицомъ — *persona*? Имѣется ли у него какое-либо богословское ученіе объ этомъ, что означаетъ это единство лица при двойствѣ природъ, которое религиозно вытекаетъ у него изъ соображеній сотериологическихъ?(1). Папа Левъ I стоялъ вѣнѣ напряженнаго богословскаго творчества въ области христологіи, которое было присуще греческому востоку, онъ, съ извѣстной богословской наивностью, въ массивныхъ религиозныхъ образахъ, излагая свою доктрину, разрубалъ Гордіевъ узелъ христологіи. Что же въ ней представляетъ собой это единство лица, при двухъ природахъ? Объ этомъ мы можемъ лишь косвенно заключить на основаніи анализа посланія. Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить наличие опредѣленій, которыя звучатъ антиохійски (въ частности Гераклидовски)(2). Далѣе мы имѣемъ рядъ сопоставленій того, что свойственно божеству и человечеству во Христѣ, которое воспроизводитъ антиохійскую доктрину скорѣе въ ея изначальномъ, нежели позднѣйшемъ видѣ. На одной сторонѣ человечества стоитъ рожденіе плотію, «алкать, жажда, утомляться и спать», «плакать отъ чувства жалости по умершемъ другѣ», «вѣстѣ на древѣ», а божеству свойственно совершать чудеса(3). Намѣчаются два параллельные ряда, которые между собою не смыкаются въ единствѣ жизни Богочеловѣка: «хотя въ Гос-

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.* (с. V).

2) *Cap. V.: propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendum et datæ: 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.* Это понятіе *persona* вполне мирится съ доктриной Несторія-Гераклида (которая, конечно, отличается отъ «несторіанства»).

3) Это различіе того, что въ чудѣ принадлежитъ Богу и что человѣку, приводитъ къ какому то чередованію, а черезъ то и смѣшенію природъ, и не представляетъ собой блестящей страницы въ богословствованіи п. Л.

подъ I. Хр. одно лицо Бога и челоуѣка (*Dei e t hominis*) (1), однако иное (*aliud*) въ Немъ является источникомъ общаго тому и другому уничиженія, и иное общей тому и другому славы», причемъ различіе природъ простирается даже въ область личнаго самосознанія и по-антіохійски двонтъ единое лицо: «не одной и той же природѣ свойственно говорить: «Я и Отецъ одно» и говорить: «Отецъ Мой больше Меня» (с. IV). Выходить, что каждая природа говоритъ здѣсь отъ своего собственнаго я, хотя оба эти я какъ то соединяются въ единое Я. Подобнымъ же образомъ звучить и слѣдующее мѣсто: «отъ нашего (въ Немъ естества) у Него меньшее Отца челоуѣчество, отъ Отца у Него равное съ Отцомъ божество». Что же именно означаетъ собой *una persona* и какъ она соединяетъ въ себѣ двѣ природы, это и послѣ догматическаго посланія папы Льва остается неизвѣстнымъ. Богословскаго движенія мысли оно во всякомъ случаѣ не означаетъ, хотя и знаменуетъ собой важный шагъ на пути церковнаго догматизированія. Формула п. Л., подобно антіохійской формулѣ, которая была еще болѣе неточна, оказалась нужнымъ, можно сказать, благодатнымъ соглашеніемъ, въ которомъ могли укрыться, истолковывая ее по своему, обѣ стороны: и подлинный дифизитизмъ классическаго антіохійства, и монизмъ послѣдователей св. Кирилла, хотя все таки оно означаетъ побѣду тенденцій антіохійскаго богословія, а потому и вызвало въ дальнѣйшемъ реакцію ревнителей монизма, выразившуюся въ движеніи монофизитства.

б) Халкидонское опредѣленіе.

Оно является тѣмъ синтетическимъ исходомъ изъ діалектической антитетики, которую мы имѣемъ въ христологiи антіохійства и александрійства. Оно говоритъ обоимъ въ извѣстномъ смыслѣ и да, и нѣтъ, возводя ихъ къ высшему единству. Въ этомъ смыслѣ Халкидонская формула содержитъ догматическій синтезъ, существенно подготовленный всѣмъ предшествующимъ развитіемъ христологiи и представляющій высшее достиженіе догматическаго сознанія въ области христологiи, причемъ 3-ій и 5-ый вселенскіе соборы являются по смыслу своему къ нему *prolegomena* и *epilegomena*, родъ историческаго предисловія и послѣсловія. Соотносительно къ Халкидонскому опредѣленію они могутъ быть церковно оцѣниваемы не самостоятельно, а только въ общемъ съ нимъ контекстѣ, какъ

1) Проф. Болотовъ (I. с. 269) переводить: Богочелоуѣка, но это есть уже богословская интерпретація, именно понятія Богочелоуѣка у п. Л. и не получается.

трієдинний собор». Однак воть що необхідно імѣть въ виду: імѣя силу богородноу, догматическаго, опредѣленія, халкидонская формула отнюдь не являється, соотвѣтственно своему содержанию, богословскимъ достиженіємъ. Напротивъ, оказавшись богословски упредившей свое (а, до извѣстной степени, даже и наше) время, она осталась въ богословской мысли невыясненною и нереализованною, — скорѣе схемой, нежели доктриною¹⁾. Объ этомъ лучше всего свидѣтельствуетъ и сама внѣшняя исторія IV вселенскаго собора. Въ ней мы імѣемъ (хотя, можетъ быть, и въ меньшей степени, чѣмъ въ исторіи III и V соборовъ) вліяніе внѣшнихъ и случайныхъ причинъ, свѣтской власти и іерархическихъ соревнованийъ. Соборъ былъ задуманъ какъ реакція противъ ранняго монофизитства, стилизованнаго въ образѣ еutihianства. Однако часть его членовъ (въ томъ числѣ и бывшіе участники Діоскурова собора, всего за два года передъ тѣмъ оправдавшаго Евтихія) были приверженцами александрійской христологіи, которая опредѣляла себя по св. Кириллу, въ отталкиваніи не только отъ стилизованнаго (и въ такомъ видѣ, можетъ быть, вообще никогда¹ въ исторіи и не существовавшего) «несторіанства», но и отъ всего антиохійскаго богословія вообще, также какъ и отъ дифизитскаго посланія папы Льва В. Антиохійство же, получившее для себя авторитетнаго союзника въ лицѣ послѣдняго, нашло для себя въ это время поддержку и свѣтской власти. Поэтому и опредѣленіе явилось согласительной формулой, въ которой оказались въ нѣсколько противуестественномъ соединеніи ученіе св. Кирилла и антиохійствующее посланіе папы Льва (2). На соборъ были прочи-

1) Нельзя не согласиться съ Seeberg'омъ, который говоритъ: «Das Problem der Christologie hat das Chalcedonense aufrecht erhalten. nicht hat es dasselbe gelöst. Man kann es einem Bauplan vergleichen, nicht dem Bau selbst» (I. с. 347). Конечно, эти слова могутъ относиться лишь къ богословской доктринѣ, а не къ самой формулѣ.

2) По прочтеніи посланія св. К. епископы илирикскіе воскликнули: «мы вѣруемъ какъ Кириллъ. Вѣчная память Кириллу!». «Мы вѣруемъ какъ Кириллъ, мы такъ вѣровали, такъ вѣруемъ». Восточные же епископы прибавили: «Флавіанъ (какъ извѣстно, опредѣленный антиохіецъ) такъ вѣровалъ, Ф. защищалъ это». Епископы же восточные воскликнули: «Левъ такъ вѣруетъ» (Д. вс. с. III, 227). А послѣ прочтенія посланія св. Льва всѣ согласно исповѣдовали вѣру Льва, прибавляя: «черезъ Льва говоритъ Петръ, апостолы такъ учили, Левъ истинно и богоблаженно учитъ, такъ же училъ Кириллъ. Левъ и Кириллъ учатъ единогласно». Конечно, это согласіе св. К. и св. Л. представляетъ собою халкидонскую «стилизацію». На это отсутствіе единогласія между св. К. и св. Л. указывають и Болотовъ: чтобы опредѣлить въ чемъ «Левъ расходится съ Кирилломъ, нужно было бы пересмотрѣть всю догматическую дѣятельность К., и тогда открылось бы, что не всякая строка изъ сочиненій К. должна быть принимаема Церковью къ свѣдѣнію, а тѣмъ болѣе къ догматическому руководству... Св. К. въ полемикѣ съ Несторіемъ дошелъ до крайностей... Такъ онъ не желалъ позволить Н. раздѣ-

таны два посланія св. К., одно къ Несторію (однако безъ анае-матизмовъ), которое типично для св. К. въ томъ отноше-ніи, что онъ свой александрійскій монизмъ излагаетъ не въ положительныхъ те-зисахъ, но въ рядѣ отрицаній, логически изъ него слѣдующихъ или, по крайней мѣрѣ, возможныхъ выводовъ. Поэтому оно, при величай-шей богословской неточности, въ силу этого отрицательнаго харак-тера остается на средней линіи православнаго богословствованія и въ этомъ отноше-ніи отличается отъ посланія съ анае-матизмами, въ ко-торомъ выявляются особенности собственнаго богословія св. К. и ко-торое было торжественно прочитано на Ефесскомъ соборѣ (1). Въ Халкидонѣ же это послѣднее было замѣнено прочтеніемъ посланія къ а. Іоанну Антиохійскому, включавшаго въ себя согласительную формулу 433 года, для св. К. отнюдь не типичную. Т. о., св. К. въ Халкидонѣ былъ представленъ усиленно антиохійствующимъ, хотя почитаніе его имени и имѣло значеніе для одобренія александрій-ствующихъ. Основное догматическое опредѣленіе св. К. «единеніе природное» было молчаливо отвергнуто въ Х., а его же формула «чюпостаснаго единенія» была истолкована въ прямо противополож-номъ смыслѣ, — единенія не природнаго, но въ одномъ лицѣ (2). Молчаливо была отвергнута и формула св. К.: «двѣ природы до еди-ненія и одна послѣ» (3), и даже «единеніе изъ двухъ природъ», замѣненное единеніемъ въ двухъ природахъ.

леніе евангельскихъ изреченій на смиренныя и высокія и отнесеніе первыхъ къ чело-вѣчеству Христа, а послѣднихъ къ божеству Его, тогда какъ самъ въ посланіи къ восточнымъ признаетъ такое раздѣленіе» (I. с. 288-9).

1) Отсюда заключеніе протестантскихъ историковъ (Лоофса, Зееберга и др.), что «in stiller Nemesis, 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 verdammt» (Seeberg, I. с. 246).

2) На это обращаетъ вниманіе *Loofs. Nestorius and his place in history* 1914, p. 94, п. I. Выраженіе *ἐν κατὰ οὐνοὺς* истолкованное не какъ природное, но личное единство, сдѣлало Кирилловскую *epistola dogmatica*, гдѣ встрѣчается это выраженіе (Mg. P. G. t. 76, 48B), приемлемой для Тео-дорнта, послѣдній былъ признанъ на соборѣ православнымъ послѣ анае-матствованій Н., но безъ отреченія отъ контръ-анае-матизмовъ противъ св. К. Напротивъ, V соборъ, который представляетъ собой новую реакцію въ сторону св. К., ихъ-то и анае-матствовалъ. Въ частности, онъ, хотя и не воз-становилъ въ прежнемъ смыслѣ *ἐν ὧσις φύσιν* св. К., но истолковалъ его какъ *κατὰ οὐνοὺς*, (по сложенію), см. *anath. IV.* (Denzinger, 91).

3) Эта формула св. К. въ Халкидонѣ была приравнена еutihанской, на основаніи чего Діоскоръ, который въ данномъ случаѣ былъ лишь вѣрнымъ послѣдователемъ христологій св. К. и, конечно, отнюдь не былъ еutihани-номъ, былъ за такового объявленъ. «Сановники сказали: Діоскоръ гово-рилъ: «изъ двухъ естествъ» принимаю, но «два» не принимаю. А п. Левъ

Однако эта побѣда западнаго и антiохійскаго богословія не была дѣломъ согласія(1), — напротивъ, мнѣнія были раздѣлены, и если одни становились подъ знамя посланія св. Л., то другіе думали укрыться отъ него подъ защиту Кирилловскаго авторитета, и чашка вѣсовъ была окончательно склонена лишь вмѣшательствомъ представителей свѣтской власти. Объ этомъ свидѣлствуетъ самая исторія собора. Прежде всего, посланіе св. Л., несмотря на огромный его авторитетъ, поддержанный и свѣтской властью, отнюдь не устраняло всѣхъ догматическихъ сомнѣній и недоумѣній объ его православіи, даже со стороны зависящихъ церковно отъ Рима епископовъ иллирійскихъ, а также и палестинскихъ, причемъ ими были указаны какъ разъ наиболѣе уязвимые по двусмысленности своей тексты посланія, въ частности и знаменитое *agit utraque forma*(2). Однако эта попытка догматическаго обсужденія по существу была устранена въ самомъ началѣ предусмотрительностью архонтовъ и болѣе не возобновлялась. Далѣе, слѣдуетъ помнить, что инициатива составленія новаго догматическаго опредѣленія принадлежала свѣтской власти, а не отцамъ собора, которые сначала противились тому, предпочитая остаться при прежнихъ, принявъ къ руководству посланія св. К., восполненные посланіемъ п. Л. въ приспособительномъ къ нимъ

говорить, что во Христѣ два естества... Итакъ, кому слѣдуетъ: Льву или Діоскору? Епископы воскликнули: какъ Левъ, такъ вѣруемъ. Противорѣчіе — свихіанствъ» (Д. вс. с. IV, 101). (Къ слову сказать, что изложеніе вѣры Евтихія у п. Льва содержитъ въ себѣ эту же Кирилловскую формулу: «исповѣдую Господа нашего Иисуса Христа прежде соединенія изъ двухъ естествъ, а послѣ соединенія одно естество», — посланіе Халкид. соб. къ императорамъ: Д. вс. с. III, 667). Діоскоръ же заявлялъ: «я могу доказать изъ Аванасія, Григорія и Кирилла, что послѣ единенія должно говорить объ одной воплотившейся природѣ Логоса. Я буду отвергнуть съ отцами, но я защищаю вѣру отцовъ и не уступаю ни въ одномъ пунктѣ» (Mansi, VI, 683). При этомъ онъ отрицалъ и слiянiе, и смѣшеніе, и раздѣленіе.

1) Гарнакъ (I. с. 291) даже утверждаетъ, что значительное большинство епископовъ держалось образа мыслей Кирилла и Діоскора, но, конечно, подобная оцѣнка можетъ быть только приблизительной.

2) «Та и другая форма дѣйствуетъ въ общеніи съ другой, какъ каждой свойственно: Слово, какъ свойственно Слову, плоть, какъ свойственно плоти». — Второй текстъ: «для нашего спасенія требовалось, чтобы одинъ и тотъ же посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, человѣкъ Христосъ Иисусъ, и умереть могъ по одной сторонѣ, и умереть не могъ по другой сторонѣ». И, наконецъ, третій текстъ: «ибо хотя въ Г. I Хр. одно лицо богочеловѣческое, однако иное въ Немъ служить источникомъ общаго тому другому униженія, и иное источникомъ общаго тому и другому славѣ». Напротивъ, Кирилловскія посланія въ ихъ недоговоренности и догматическомъ *clair-obscur* сомнѣній не вызывали и являлись нормой православія, и было даже предложеніе одного епископа (Аттика) сличить посланіе п. Л. съ 3-имъ посланіемъ св. К. противъ Н. (съ анаеоматизмами), хотя этому рѣшительному уклону въ сторону св. К. и не дано было осуществиться.

истолкованіи. Послѣ того, какъ настойчивость архонтовъ восторжествовала, особой комиссіей епископовъ былъ составленъ проектъ опредѣленія (не сохранившійся), въ которомъ александрійствующее теченіе нашло для себя выраженіе въ формулѣ $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ (изъ двухъ природъ), и на этой почвѣ возникло разногласіе внутри собора, которое было приглушено лишь ультимативнымъ требованіемъ императора Маркіана достигнуть соглашенія черезъ посредство согласительной комиссіи, съ угрозой въ противномъ случаѣ распустить настоящій соборъ. Тогда лишь былъ выработанъ комиссіей 23-хъ при участіи архонтовъ новый проектъ, который и былъ принятъ въ качествѣ догматическаго опредѣленія собора(1). Эта внѣшняя исторія халкидонскаго опредѣленія достаточно свидѣтельствуетъ, что происхожденіемъ своимъ оно не обязано богословскому умозрѣнію, (хотя и коренится, конечно, по существу въ богословіи эпохи), но скорѣе практической необходимости. Практическій Римъ, а не умозрительный востокъ, вмѣстѣ съ имперіей, непосредственно стимулировали это новое догматическое рожденіе, явившееся, дѣйствительно, какъ бы помимо воли и сознанія участниковъ («List der Vernunft»). Это было, дѣйствительно, догматическое чудо, превышающее естественныя силы и возможности догматическаго сознанія эпохи, но именно поэтому оставшееся имъ не вмѣщеннымъ и не воспринятымъ, какъ это явствуетъ изъ исторіи дальнѣйшихъ догматическихъ движеній. Въ этомъ смыслѣ Халкидонское $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ — $\delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ болѣе всего подобно Никейскому $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, также упредившему свое время.

Является ли Халкидонская формула богословскимъ отвѣтомъ на діалектическую безысходность александрійско-антіохійской христологии, желаннымъ богословскимъ синтезомъ, или же только догматической формулой, схемой или темой для дальнѣйшаго богословствованія? Естественно, на этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть данъ лишь на основаніи его анализа.

Во вступленіи указывается, что, избравъ въ качествѣ руководящихъ два читанныя на соборѣ посланія св. К. и посланіе п. Л., соборъ имѣетъ въ виду устранить заблужденія: раздѣленіе единого лица на двухъ сыновъ, признаніе Божества подлежащимъ страданію, допущеніе смѣшенія или сліянія природъ, признаніе во Христѣ небесной природы, признаніе двухъ природъ до соединенія, а послѣ соединенія одной (причемъ послѣднее, единственное изъ всѣхъ, анафематствуется). Здѣсь перечисляются крайности, возможныя для разныхъ

1) Въ существующемъ греческомъ его текстѣ также читается $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$, но это чтеніе теперь признается испорченнымъ и должно быть исправлено на $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (въ двухъ природахъ).

богословскихъ направлений, хотя въ дѣйствительности даже и не существовавшія, кромѣ послѣднихъ: это — стилизованное аполлинаріанство, кирилліанство, несторіанство. Послѣднее же, анаемератство-ванное, мнѣніе собственно и содержитъ доктрину св. К., которую сдѣлали своею потомъ монофизиты, — несмотря на руководящее значеніе обоихъ умѣренныхъ посланій св. К., остріе здѣсь направлено и противъ его доктрины.

Далѣе идетъ основное опредѣленіе, представляющее собою въ самыхъ существенныхъ выраженіяхъ перифразъ частью уніональнаго исповѣданія 433 г. (изъ посланія св. К. къ восточнымъ), частью посланія св. Л. (однако безъ характерныхъ *agil utraque forma* и под.) и вообще имѣетъ характеръ согласительной формулы между востокомъ и западомъ(1), александрійствомъ и антиохійствомъ, хотя перевѣсъ дается безусловно послѣднему. Это явствуется не только изъ основной мысли объ единой вѣпостаси при двухъ природахъ (съ формулой *ἐν δύο φύσεσιν*), но и основной неясности антиохійскаго богословія относительно значенія единой вѣпостаси при двухъ природахъ: является ли она просто единою въ смыслѣ св. Кирилла или же сложною, возникающей изъ соединенія двухъ природныхъ вѣпостасей. Возможность такого пониманія совершенно не исключена, напр. слѣдующимъ опредѣленіемъ (взятымъ изъ посланія п. Л.): «соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, но тѣмъ болѣе сохраняется свойство — *ἰδιότης* каждаго естества и соединяется *συντρεχούσης* въ единое лицо и одну вѣпостась». И, что особенно замѣчательно, эта же формула можетъ быть истолкована и въ смыслѣ *ἰδιότης τῶν ποιότητων* св. К-а, съ той, конечно, разницей, что *ἰδιότης*, у св. К. равное *φύσις*, здѣсь равно *πρόσωπον*. Пониманіе лица или личности, вообще не свойственное древности, и здѣсь остается совершенно неяснымъ(2).

1) Вотъ текстъ опредѣленія: «Послѣдуя св. отцамъ, всѣ согласно поучаемъ исповѣдывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершеннаго въ божествѣ и совершеннаго въ человечествѣ, истиннаго Бога и истиннаго человѣка, того же изъ души разумной и тѣла, единосущнаго Отцу по божеству и того же единосущнаго намъ по человечеству, во всемъ подобнаго намъ, кромѣ грѣха, рожденнаго прежде вѣковъ отъ Отца по божеству, а въ послѣдніе дни ради насъ и ради нашего спасенія отъ Маріи Дѣвы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodнаго, въ двухъ естествахъ неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемого, такъ что соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, но тѣмъ болѣе сохраняется свойство каждаго естества и соединяется въ одно лицо и въ одну вѣпостась, не на два лица раздѣляемаго и раздѣляемаго, но одного и того же Сына и Единороднаго, Бога и Слова, Господа Иисуса Христа».

2) В. В. Болотовъ такъ говоритъ объ этомъ: «нужно замѣтить, что отцы говорили языкомъ своего времени, что личное самосознаніе въ психоло-

Халкидонскій догматъ, богословски являя собой сложнѣйшую теологему, религіозно имѣетъ за собой очевидность сотеріологическую, разлагается на рядъ постулатовъ сотеріологін: 1) необходимо для спасенія человѣка чрезъ его приобщеніе божественной жизни (обоженіе), чтобы во Христѣ «обитало Божество тѣлесно», т. е. Божественное Лицо, нераздѣльное со Своей божественной природой; 2) необходимо также, чтобы воспринято было полностью «совершенное» человѣческое естество, безъ всякихъ ограниченій; 3) поэтому необходимо, чтобы это не была какая-либо частная человѣческая индивидуальность, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ, и ограниченность, но, 4) въ то же время для полноты своей человѣчности оно не можетъ остаться безвпостаснымъ, поэтому, 5) впостась Логоса становится также и человѣческой впостасью. Т. о., сотеріологически постулируется двойство природъ при единствѣ лица впостаси.

Извѣстнъ Халкидонскій догматъ является какъ будто желаннымъ синтезомъ изъ тезиса объ единствѣ и антитезиса о двойствѣ Христа, обозначившихся въ христологической діалектикѣ, онъ говоритъ имъ обоимъ свое да. Однако этотъ догматическій синтезъ богословски есть только рядоположеніе двухъ, по прежнему между собою соперничающихъ, богословскихъ идей, причемъ это соперничество обнаруживается уже на слѣдующій день послѣ Халкидонскаго собора. Исполнить его догматическій приказъ оказывалось непосильно — не за страхъ, а за совѣсть, — тѣмъ, кто еще продолжалъ богословствовать. Та антиномія, которая содержится въ догматѣ и внѣшнее обозначается наличіемъ въ самой сердцевинѣ четырехъ, лишь отрицательныхъ опредѣленій, (ἀσυχῦτος, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως), безъ всякой попытки положительнаго, представляетъ собою то остріе, съ котораго произвольно соскальзываетъ мысль при попыткѣ истолкованія. Это догматическое чудо, какимъ безусловно является Халкидонское опредѣленіе, если разсматривать его естественное возникновеніе, является внѣшнимъ, компромиссомъ, механическимъ сое-

гн (?) этой эпохи не стоято такимъ существеннымъ опредѣлителемъ самостоятельности духовнаго бытія; что въ ἐκείναις на перломъ планѣ стоитъ моментъ «бытія самого по себѣ», «бытія для себя», а не признакъ самосознанія. Естественно, что отцы не предусматривали тѣхъ точекъ зрѣнія, на которыя прежде всего становится современный мыслитель. Отцы лишь на чертали тѣ основы, разъясненіемъ которыхъ съ успѣхомъ занимались послѣдующіе полемисты и догматисты... Слѣд., не предпріявъ всѣхъ частныхъ, Халкидонскій соборъ установилъ обязательную для всѣхъ основную точку зрѣнія на лицо Богочеловѣка, устранившую всякую догматическую конструкцію, которая повела бы къ признанію двухъ сыновъ, двухъ впостасей. И если мы «впостась» въ смыслѣ самостоятельнаго духовнаго бытія понимаемъ какъ личность, какъ самосознающее «я», то, слѣд., халкидонское опредѣленіе обязываетъ насъ разсматривать лицо Богочеловѣка, какъ единое «я» съ единымъ самосознаніемъ (Ист. др. ц. IV, 293-4).

диненіемъ двухъ несродныхъ и взаимно враждующихъ концепцій, которыя неожиданно и чудесно, вмѣсто механическаго, дали химическое соединеніе. образовали догматическій кристаллъ. Но не нужно обманывать себя мыслью, будто бы Халкидонскій догматъ въ посвоего возникновенія былъ богословски оправданъ и даже вполне осознанъ. Вѣрнѣе, онъ былъ извѣнъ и до извѣстной степени насильственно навязанъ собору, но въ этомъ сцѣпленіи событій явилась рука Божія, вѣяніе Св. Духа, который дышетъ гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, откуда Онъ приходитъ. Халкидонскій догматъ есть не только норма вѣроученія, по которой должно себя мѣрить церковное сознаніе, но онъ данъ человѣческой мысли и какъ высшая и предѣльная проблема богословскаго и философскаго постиженія. Ошибочно думать, что александрійство или антиохійство, богословскія школы этой эпохи, съ ея изумительной догматической одаренностью, но и неизбежной исторической ограниченностью, подготовили и исчерпали въ своемъ истолкованіи этотъ догматъ. Вѣрнѣе сказать, онѣ явились для него только поводомъ, выразили только первые предчувствія объ его значеніи въ есологіи, антропологіи, еео-антропологіи. Провидѣнію было угодно, чтобы догматъ этотъ возникъ не изъ богословія, но какъ бы и а д ъ богословіемъ,—хотя и для него,—какъ религіозный символъ (или нѣкій догматическій «миѳъ») для всѣхъ вѣковъ, и онъ принадлежитъ нашему времени не меньше, чѣмъ времени своего возникновенія, слѣдуетъ даже сказать, что и больше. Хочется думать, что именно наше время призвано — въ своемъ стремленіи къ богословскому синтезу — исторически являться халкидонской эпохой, оно призвано къ новому религіозному и богословскому раскрытію и овладѣнію этимъ даромъ церковнымъ. Историческія судьбы этого догмата для своей эпохи оказались своеобразны въ томъ отношеніи, что онъ ее одновременно и заканчиваетъ, и опережаетъ. Съ Халкидонскимъ соборомъ исчерпывается расцвѣтъ христологическаго богословія, который былъ связанъ съ александрійствомъ и антиохійствомъ въ ихъ противопоставленіи. Первое продолжаетъ свое существованіе въ монофизитскомъ эпигонствѣ, второе же просто сходитъ на нѣтъ послѣ Халкидонской побѣды. Но эта побѣда, ч у д о Халкидонскаго догмата, б о г о с л о в с к и настолько упредила свое время, что принятіе его, вмѣсто мира въ Церкви, приноситъ новую бурю. Самое замѣчательное здѣсь есть то, что реакція противъ Халкидонскаго догмата, — разные виды монофизитства, — пытается не столько еретическимъ его неприятіемъ, сколько догматическимъ и даже терминологическимъ недоразумѣніемъ(1). Съ одной стороны, въ монофизит-

1) Ср. особенно у *Lebon. Le monophysisme sévérien. Louvain 1909. Jugie. Monophysisme* (въ *Dict. de théol. cath.* fasc. 87-88. Paris 1929).

скихъ кругахъ по старому (еще по Кирилловской традиціи) отождествляли термины: природа, вѣпостась и лицо, и поэтому Халкидонская формула чисто терминологически имѣ представлялась абракадаброй; съ другой стороны, по существу, они считали ее несторіанской, и боролись противъ нея во имя православія, выраженнаго въ Кирилловскихъ формулахъ. Эта реакція, въ сторону Кирилловскаго богословія выправляющая богословское сознаніе отъ возможныхъ несторіанскихъ недоразумѣній, получила удовлетвореніе на пятомъ соборѣ им. Юстиніана въ символическомъ осужденіи «трехъ главъ» съ нѣсколькими измѣненіемъ изложеніемъ Халкидонской доктрины въ сторону Кирилловскаго богословія (конечно, не въ существенномъ) (1). Многообразный спектръ монофизитскаго богословія (см. у Lebon) изобилуетъ тонкими богословскими мыслями, наряду съ грубыми уклоненіями въ сторону еретическаго монофизитства, но оно не выявляетъ новыхъ діалектическихъ моментовъ въ основной христологической проблематикѣ, хотя и представляетъ собою интересный матеріалъ для историка догмы.

в) Ученіе Леонтія Византійскаго о во-вѣпостасіи.

Въ проблематикѣ христологіи заслуживаетъ вниманія, писатель VI вѣка, можетъ быть, менѣе творческій, чѣмъ корифей монофизитства, но выявившій въ своихъ сочиненіяхъ богословскую проблему Халкидонскаго догматическаго синтеза, именно объ вѣпостасномъ единеніи двухъ природъ. Мы разумѣемъ полемиста VI вѣка Леонтія Византійскаго - Іерусалимскаго, — личность, исторически не вполне ясную въ смыслѣ біографическомъ. Онъ ведетъ полемику съ обоими уклонами отъ Халкидонскаго догмата, какъ съ несторіанствомъ, къ которому онъ самъ нѣкогда приближался, такъ и съ монофизитствомъ, причемъ самъ онъ въ изложеніи Халкидонскаго ученія обнаруживаетъ тенденцію въ сторону Кирилловскаго богословія, и является въ этомъ смыслѣ однимъ изъ предвѣстниковъ

1) Хотя *ἐνωσις φυσική* Кирилловскихъ анафематизмовъ здѣсь и не была возстановлена, но вѣпостасное соединеніе было истолковано въ 4 анафематизмѣ съ наклономъ къ Кирилловскому природному соединенію. Соборъ исповѣдуетъ: «соединеніе Бога Слова съ плотію, одушевленной, разумной и мыслящей душой, произошло по сложенію, т. е. (!) вѣпостасно (*κατὰ σύνθεσιν ἵπωση καὶ ὑπόστασιν* *secundum compositionem sive sec. substantiam* какъ учили св. отцы». (Denzinger, 91, п. 216). Этотъ неясный терминъ: «соединеніе по сложенію, что значитъ по вѣпостаси» (ib.) не имѣлъ вліянія въ дальнѣйшемъ богословіи (развѣ только въ отдѣльныхъ опредѣленіяхъ у Леонтія Виз. и у св. Іоанна Дам.), и даетъ словесное удовлетвореніе Кирилловствующему монофизитству.

V собора(1). Л. В. принадлежит (вмѣстѣ съ Бозіемъ на Западѣ и Іоанномъ Дамаскинымъ на Востокѣ) къ родоначальникамъ схоластическаго богословія, которое школьными опредѣленіями пытается исчерпать и преодолѣть догматическія трудности. Однако, въ то же время, потребности послѣдовательнаго, самоотчетнаго мышленія (предвосхищающаго будущій критицизмъ) ведутъ его къ уточненію и расчлененію проблемъ. Здѣсь мы дышимъ уже инымъ воздухомъ, нежели въ первоначальныхъ стихійныхъ порывахъ святоотеческаго богословія. Преемственность и зависимость богословія отъ античной философіи (и прежде всего отъ Аристотеля) проявляются у Л. В. даже съ большей ясностью, нежели это можно наблюдать у разныхъ представителей святоотеческаго богословія. Рѣчь идетъ у Л. В. болѣе всего о томъ, какъ уразумѣть и выразить въ понятіяхъ единеніе двухъ природъ въ одной вѣпостаси, безъ того, чтобы не впасть въ одноприродность монофизитства или же двувѣпостасность несторіанства. На этотъ вопросъ Л. В. и отвѣчаетъ своей теоріей во-вѣпостасности *ἐνυποστάσια*, которая по его философско-богословскому замыслу представляетъ собою — въ общемъ смыслѣ — восполненіе или уточненіе соответствующаго ученія о категоріяхъ, примѣнительно же къ христологіи ишетъ найти исходъ изъ трудностей Халкидонскаго опредѣленія.

Леонтій В. исходитъ изъ Аристотелевскаго различія сущности и вѣпостаси, воспринятаго еще каппадокійцами(2). Сущность *οὐσία* опредѣляется какъ бытіе чего либо(3), и къ ней относится все, чему принадлежитъ общее имя сущности или опредѣленіе ея, сколь бы ни многочисленны были различія сущностей. «Мы говоримъ о наличіи сущности и Бога, и ангела, и человѣка, и животнаго, и растенія» (Абстрактно-формальный и притомъ физическій, а не метафизическій характеръ этой категоріи лучше всего свидѣлствуется этимъ сопоставленіемъ въ одинъ рядъ субстанціи Бога, ангела, человѣка, животнаго, и т. д.). Слѣдующую ступень въ конкретности занимаетъ родъ *γένος*, а еще слѣдующую — видъ *εἶδος*.

1) Изслѣдованіе относительно подлинности сочиненій Леонтія В. (Migne, P. Gr. t. 86, 1-2) было произведено *Loofs*. *Leontius von Byzanz*. Lpzg. 1387. Кромѣ исторіи догмы (Гарнакъ, Лоофсъ, Зебергъ, Тиксеронъ, Шванс) ср. монографіи. *Junglas*. *Leontius von Byzanz*. Paderborn. 1908. *Rügammer*. L. v. B. Würzburg. 1894. *Ermoni*. De L. B. et de eius doctrina christologica. Paris. 1895. Слѣд. В. Соколовъ. Л. В., его жизнь и литературныя труды. Серг. пос. 1916.

2) Ср. моя «Главы о триничности», экскурсъ: ученіе объ вѣпостаси и сущности въ восточномъ и западномъ богословіи. *Православная Мысль*, № 1.

3) *Leontius*. *Adversus argumenta Severi*, Mg. t. 86., col. 1921 C.

которые имѣютъ свои родовые и видовые признаки(1). Конкретное бытіе принадлежить в п о с т а с и, которая также отличается своими собственными признаками, обычно называемыми Л. В., вслѣдъ за Аристотелемъ, акциденціями *συμβεβηκότα* (хотя онъ и различаетъ въ нихъ неотдѣлимые и отдѣлимые). Упостась вообще соотносительна съ усіей или сущностью (или природой). «Природа — *φύσις* — соотвѣтствуетъ по значенію бытію, упостась же ч а с т н о м у (самобытному) *καθ' ἑαυτὸν* бытію, первая значить в и д ъ, вторая же содержитъ специфическій признакъ *ἰδιον* общаго. И кратко сказать: къ одной природѣ собственно относятся единосущныя (вещи), о которыхъ говорится въ общихъ понятіяхъ; опредѣленіе же упостаси содержитъ по природѣ тождественное, по ч и с л у же различающееся или состоящее изъ разныхъ природъ»(2).

Характерными с и н о н и м а м и для понятія в п о с т а с и у Л. В. является лицо --- *πρόσωπον* и индивидуальность *ἰδιον*(1305 С). Изъ этого видно, что понятіе упостаси для Л. В. вовсе не означаетъ духовнаго бытія, личности, но есть, какъ и у Аристотеля, формально логическая, абстрактная категорія индивидуальнаго бытія вообще, и въ этомъ смыслѣ совпадаетъ съ Аристотелевскимъ же различеніемъ первой и второй сущности, т. е. конкретнаго бытія, которому и принадлежитъ подлинное существованіе, и абстрагированнаго общаго, природы, существующей не въ себѣ, но лишь въ индивидахъ(3).

Если понятіе упостаси совпадаетъ у Л. В. съ конкретнымъ бытіемъ, т. е. реальностью, то такое совпаденіе совѣмъ не означаетъ духовнаго бытія, или же личнаго начала: *τό τινος* или *καθ' ἑαυτὸν* въ общемъ смыслѣ отнюдь этого въ себѣ не содержитъ, «лицо» есть лишь одинъ изъ в и д о в ъ упостаснаго бытія и остается у Л. В. въ такой

1) «Одинаково причастны сущности (усіи) и животное, и тѣлесное и безтѣлесное, и разумное, неразумное, и притомъ не болѣе или менѣе, но одинаково и вообще, и, собственно говоря, по опредѣленію» (ib.).

2) *Leontius Contra Nest. et Eutych* с. 1230 А. «Характеръ упостаси заключается въ себѣ понятіи акциденціи, будутъ ли онѣ отдѣлимыми или неотдѣлимыми. Упостась характеризуется фигурой, цвѣтомъ, величиною, временемъ, мѣстомъ, родителями, образомъ жизни и всѣмъ, что къ этому относится. Свойства природы принадлежатъ тому, что относится къ самой сущности, а свойства упостаси принадлежатъ тому, съ чѣмъ она вступаетъ въ единеніе или связь» (*Adv. argum Severi* с. 1485 В). «Упостаси суть природы, съ признаками» (*Adv. Nestor.* с. 1485 В).

3) Ср. *Loofs*, I. с. 68. Отсюда происходятъ новыя соотношенія между *ἐκκlesiasticus*, также какъ различна сущность и во-сущностное *ἐνούσιον*. Употребленіями природы и упостаси: «не одно и то же упостась и во-упостасность означаетъ кого-то *τόν τινα*, во-упостасное же — сущность; упостась опредѣляетъ, что оно, не будучи акциденціей, имѣетъ бытіе въ другомъ, а не въ себѣ самомъ усматривается» (*Contra Nest. et Eutych.*, 1278 D).

нечно, и недостаточной) схемой Аристотеля: есть вещи — впостаси, имѣющія бытіе, или «первыя сущности» (впостаси), и есть природа вещей, которая устанавливается абстракціей отъ конкретнаго бытія, это — «вторая сущность». Очевидно, послѣдняя, по Аристотелю, во все и не можетъ получить какого-то внѣ-впостаснаго признанія, на основаніи котораго она вошла бы какъ природа въ другое впостасное бытіе. Здѣсь Л. В. поражается своей собственной аксіомой: нѣтъ природы безъ-(внѣ) впостасной, иными словами, «природа» не можетъ существовать какъ таковая, — какъ извѣстный комплексъ свойствъ, независимо отъ впостаснаго своего воплощенія; поэтому вмѣсто природы можно говорить только объ отдѣльныхъ свойствахъ *ποιότητες*, а не объ ихъ совокупности, — природѣ. Съ точки зрѣнія Аристотелевыхъ категорій можно признать многоединство въ составѣ сложной впостаси, напр., множество отдѣльныхъ людей составляетъ толпу или полкъ, — но будетъ нелѣпостью допустить, что эти люди имѣютъ безъ-впостасную природу до соединенія и во-впостасировались въ впостась толпы или полка¹⁾.

Если такое сомнѣніе можетъ быть высказано даже относительно общаго ф и з и ч е с к а г о понятія впостаси, каковое мы только и знаемъ въ античности, то еще большую силу оно получаетъ, когда мы имѣемъ дѣло съ впостасію въ смыслѣ человѣческой личности: очевидно, что въ предѣлахъ категорій Аристотеля не можетъ быть ч е л о в ѣ к а вообще, но человѣческая природа существуетъ лишь въ опредѣленныхъ индивидахъ (поэтому на почвѣ Аристотелизма и возникла ересь тритеитовъ). Понятіе человѣчности какъ в с е ч е л о в ѣ ч е с к о й природы опредѣленно выводитъ за предѣлы ученія Аристотеля въ область христіанскаго платонизма, въ свѣтѣ котораго только и можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ принять логическій приматъ человѣчества въ сравненіи съ отдѣльными индивидами. Но этотъ переходъ выводитъ насъ за предѣлы доктрины Л. В. Въ предѣлахъ же этой послѣдней понятіе *ἐνυπόστασις* есть противорѣчивое злоупотребленіе категоріями Аристотеля, которое, какъ таковое, не поль-

1) На этомъ основаніи тѣ, кто видятъ эту непослѣдовательность, хотятъ истолковать ученіе объ эн-впостасированіи на основаніи уже не Аристотелевской, но неоплатонической философіи. Такъ дѣлаетъ Junglas, для котораго ясно, что доктрина Аристотеля (Categ. 8a, 17) совершенно не даетъ мѣста для конструкціи во-впостасности. Но Порфирій признаетъ, что одна усія можетъ быть частью другой усіи, не теряя себя и не измѣняясь, что и примѣняетъ къ тѣлу и къ душѣ. Напротивъ, Rüggamier (I. с. 168) считаетъ существеннымъ для ученія Л. В. устанавливаемое имъ различіе между *ἰδίῃ* φύσις и впостасію (adv. Nest. I. II, с. 1548. D, 1549. AB). Заслуживаетъ замѣчанія, что св. Іоаннъ Дамаскинъ, въ философіи аристотеликъ, принимаетъ ученіе Л. В. объ эн-впостасированіи, какъ не вызывающее никакихъ сомнѣній: Кр. изд. прав. вѣры, кн. III.

заетъ нимаю, несмотря на все то вліяніе, которое оно получило въ дальнѣйшей схоластикѣ (1). Но помимо этихъ формально логическихъ сомнѣній въ правильности понятія воупостасированія въ иной вѣпостаси, могутъ быть предъявлены таковыя и по содержанію или по существу дѣла. Что такое есть по Ар., какъ и по Л. В., вѣпостась, ея *principium individuationis*? Если оставить ничего не выражающее *καθ' ἑαυτὸν* Л. В., которое есть во всякомъ случаѣ лишь симптомъ или послѣдствіе вѣпостаснаго бытія, но не его основаніе, то *princ. ind.* есть опредѣленный признакъ (*ἰδιὸν*) или совокупность ихъ, которые должны быть при соединены къ природѣ съ ея родовыми или видовыми признаками, ихъ конкретизируя. Напримѣръ: человѣкъ (природа), негръ (видъ), дядя Томъ (индивидъ); или: вода (природа) + t° ниже нуля = ледъ и т. д.). Это сложеніе свойствъ предполагаетъ ихъ извѣстную соотносительность, но отнюдь не произвольное соединеніе: напр.: ч е л о в ѣ к ъ можетъ быть вѣпостасированъ какъ н е г р ъ, но не можетъ быть какъ р ы с ъ или г о р и л л а; разные человѣческіе индивиды могутъ войти въ составъ коллективной, сложной вѣпостаси: толпа, но к о р о в ы не могутъ сюда войти, а имѣютъ лишь составить с т а д о, въ которое не можетъ войти человѣкъ. Однимъ словомъ, вѣпостасные признаки, которые составляютъ вѣпостась, конкретны и дѣйствительно индивидуальны, и они совершенно не поддаются абстрактному эн-вѣпостасированію чего угодно: нельзя голову козла насадить на оленя, и трагелафы существуютъ только въ воображеніи, такъ же какъ и абстрактное эн-вѣпостасированіе вообще въ дѣйствительности не существуетъ.

Но понятіе *ἐνυπόστασις* (самое выраженіе заимствовано у разныхъ отцовъ предшествующей эпохи) (2) служить у Л. В. конструктивнымъ средствомъ при построеніи христологіи, какъ ученія объ вѣпостасномъ соединеніи двухъ природъ, а вмѣстѣ и полемическимъ оружіемъ, которымъ онъ отражаетъ «несторіанскую» доктрину о двойствѣ вѣпостасей и монофизитскую о сліяніи природъ. Въ немъ онъ находитъ и отвѣтъ на вопросъ, оставшіяся неотвѣченными, именно богословское истолкованіе Халкид. догмата, основаніе для своего рода Халкидонскаго богословія.

Идею во-вѣпостасности, какъ средняго или третьяго состоянія между вѣпостасностью и безъ-вѣпостасностью, Л. В. и примѣняетъ къ ис-

1) Поэтому повѣйшій католическій авторъ, желая понять и принять конструкцію Л. В., принужденъ признать, что c'est ne point d'Aristote mais plutôt de Platon qu'il depend. C'est à Platon qu'il emprunte son anthropologie sur la modèle de laquelle il construit sa christologie (V. Grumel въ Dict. de la th. cath. IX, I, 425).

2) Ср. сопоставленія у Соколова, op. cit. 3151-17. Также Junglas, I. c. 154 fg.

толкованію Халкид. догмата о двухъ природахъ, имѣющихъ одну, божественную, впостась Логоса. Божеская природа предвѣчно Имъ впостасируется, но и человѣческая природа, хотя она и лишена своей собственной, человѣческой, впостаси, имѣетъ для себя впостась въ томъ же Логосѣ, она въ нее во-впостасирована. Это во-впостасированіе человѣчества въ Логосѣ даетъ «сложную *σύνθετος*» впостась Х р и с т а въ двухъ природахъ, причѣмъ «обѣ предсуществуютъ единенію въ Христѣ: въ Божеской и общечеловѣческой» (1801 В.). Предсуществованіе человѣческой природы Христа есть вообще одинъ изъ темныхъ и противорѣчивыхъ пунктовъ въ доктринѣ Л. В. Онъ, съ одной стороны, отрицаетъ предсуществованіе человѣчества Христа до Его воплощенія, ибо никогда человѣчество Христа не существовало отдѣльно отъ Его божества. Но въ то же время онъ принужденъ признать, что человѣчество Христово не есть частный случай *χρηστότης*, но общечеловѣческой природой *ἀνθρώπινης*, потому что иначе оно не имѣло бы къ намъ никакого отношенія (1). Вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно быть и индивидуальной, а не только общей природой, иначе придется признать, что и Іуда съ Пилатомъ, Анна и Каіафа, не менѣе воплотились и распяты за насъ» (1801 А). Поэтому Слово изъ нашей природы восприняло въ собственную впостась нѣкоторую частную *ἰδίην* природу (1485 С) чрезъ рожденіе отъ Дѣвы.

Такимъ образомъ, человѣчество, во-впостасированное во Христѣ, получаетъ свою впостась, и постулатъ несторіанства исполняется, но эта впостась не человѣческая, и вмѣсто двойства впостасей получается единая, хотя и «сложная». Христосъ, по Л. В., все-таки отличается отъ Логоса до воплощенія, хотя въ тоже время остается и неизмѣннымъ, какъ до воплощенія, такъ и послѣ него (1525 А). «Человѣчество Спасителя отъ начала существовало не въ Своей особенной впостаси, но въ впостаси Слова» (1568 А). Однако этотъ постулатъ гораздо легче высказать, нежели выполнить. Если разсуждать абстрактно-алгебраически, то ничего нѣтъ легче какъ сказать, что Н (*humanitas*), которая обычно впостасируется въ конкретныхъ человѣческихъ впостасяхъ А. В. С.,..., на этотъ разъ впостасирована въ Х(ристѣ): $N + A$; $N + B$; $N + X$. Однако методъ абстракціи здѣсь служить не къ разрѣшенію, а къ уклоненію отъ существа проблемы. Какъ осуществима и осуществима ли такая формула: $N + X$, если

1) Христосъ, по Л. В., (вслѣдъ за св. К. Ал.), относится не къ природѣ, но къ впостаси. «Имя Христа личное, а не природное, и не имя вида, но личности» (1709 А). «Христосъ не образуетъ собою вида *εἶδος*, какъ же могутъ обѣ Его природы быть названы одной (подобно тому, какъ тѣло и душа въ человѣкѣ образуютъ одну человѣческую природу, общую для всѣхъ людей)»? (1292 В). Тоже у св. Іоанна Дам.: Кр. изл. вѣры, III, 3, 16. Это есть аргументъ противъ монофизитства!

Х не есть человѣческая вѣпостась, но Божеская? И развѣ можно соединять природныя и вѣпостасныя признаки во всякихъ комбинаціяхъ, или же для этого есть свое собственное основаніе, и тогда каково оно? На это отвѣта у Л. В. мы не находимъ, и здѣсь всплываетъ все тоже *pétitio principii*, выше уже обнаруженное(1). Въ запасѣ остается только одинъ отвѣтъ, — своего рода *testimonium pauperlati* богословія, именно неумѣстная въ данномъ случаѣ ссылка на всемогущество Божіе: «если виновникъ природы и личности есть одинъ Богъ, что удержать Его перенести одну природу въ другую вѣпостась или одну вѣпостась въ другую природу? Здѣсь совершенно все возможно» (1593 С). Но это есть простое уничтоженіе проблемы, которая однако поставлена. Тѣмъ не менѣе, нельзя до конца укрыться въ *asylum ignorantiae*, потому что и при такомъ примѣненіи *deux ex machina* остаются во всей силѣ недоумѣнія, возникшія въ богословскомъ сознаніи послѣ Халкидона и отнюдь не устраненныя, а только словесно прикрытыя теоріей Л. В. Прежде всего, к а к ъ вѣпостась Логоса, т. е., согласно Л. В., Его личное свойство, которое вѣпостасируетъ въ Него природу Божества и само относительно личнымъ свойствамъ другихъ вѣпостасей во Св. Троицѣ, можетъ оказаться соотвѣтственнымъ, чтобы соединиться съ человѣческой природой и, слѣдовательно, стать соотнотельнымъ личнымъ свойствамъ отдѣльныхъ человѣческихъ индивидовъ?(2). Не переносится ли этимъ все тотъ же вопросъ только въ другую инстанцію,

1) Общая христологическая конструкція Л. В. выражается въ слѣдующихъ словахъ: «если вѣпостась Слова опредѣляетъ свойство (отличающее) отъ Отца, и отличается отъ Отца на основаніи этого опредѣляющаго свойства, канонное есть вѣпостась (положеніе, типичное для будущаго католическаго богословія), Оно становится инымъ, чѣмъ Отца. Но не тѣмъ же отличнымъ свойствомъ отличается Оно отъ плоти. Какъ будетъ опредѣляться Логосъ по отношенію къ плоти, развѣ же Онъ будетъ отъ нея отличаться какъ вѣпостась? Если же не этимъ свойствомъ отличается Онъ отъ плоти, Онъ, очевидно, будетъ отличаться отъ плоти другимъ свойствомъ природы, соединяющей Его съ Отцомъ. Отсюда явствуется, какъ мы говорили о двухъ природахъ во Христѣ и одной вѣпостаси, ибо свойствомъ, отличающимъ Его отъ Отца, Онъ соединяется съ плотію, природнымъ же свойствомъ, соединяющимъ Его съ Отцомъ, Онъ отличается отъ плоти» (*Capita contra Severum*, cap. XX. с. 1909). Леоній здѣсь слѣдующимъ образомъ алгебраизируетъ христологию: если Христосъ въ отношеніи къ Отцу есть D(eitas) + V(erbum), то въ отношеніи къ плоти Онъ есть C(aro) + D(eitas) + V(erbum).

2) Л. В. для выраженія этой своей мысли довольствуется слѣдующимъ изъясненіемъ: «что говорится объ вѣпостаси вообще, относится къ той и другой природѣ; все, что говорится въ отдѣльности о природахъ, относится и ко всей вѣпостаси. Такъ что Онъ есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый, — въ разныхъ отношеніяхъ. Объ одномъ и томъ же говорится не одинаково, но по разному» (1945 CD).

по-прежнему оставаясь безотвѣтнымъ, чѣмъ и обезсиливается полемика Л. В. какъ противъ монофизитовъ, такъ и несторіанъ (ибо и тѣ, и другіе имѣли въ виду существенныя отношенія, а не формально-логическіе обходы)? Но какъ возможно онтологически, что божеская вѣпостась Логоса становится и человѣческой, оказывается соотвѣтственной для вѣпостасірованія человѣческой природы или, что тоже, какъ человѣческая природа можетъ вмѣстѣ божескую вѣпостась? По существу вопросъ этотъ здѣсь обходится посредствомъ формально-логической абстракціи. Даже если принять, что одной вѣпостасію и могутъ вѣпостасироваться разныя природы, все-таки отсюда не слѣдуетъ еще, что всякую вѣпостасію могли быть вѣпостасированы всякія природы, но должно быть для того нарочитое соотвѣтствіе, въ силу котораго только нѣкоторые, опредѣленные, вѣпостаси могутъ вѣпостасировать лишь нѣкоторые, также опредѣленные природы. Въ чѣмъ же это соотвѣтствіе, и почему божеская вѣпостась Логоса можетъ быть соотвѣтственной именно для человѣческой природы?

Здѣсь встаетъ богочеловѣческая проблема по существу, которой вовсе не замѣчаетъ удовлетворенный своими схемами полемистъ Л. В. Не менѣе неумолимо, встаетъ и другая трудность при этой концепціи: на чѣмъ держится, чѣмъ устанавливается въ своей самобытности человѣческая природа, въ себѣ безвѣпостасная и вѣпостасируемая лишь вѣпостасію Логоса? Мы уже отмѣтили трудности и колебанія Л. В. въ вопросѣ о предсуществованіи или не-предсуществованіи человѣческой природы во Христѣ: первое вытекаетъ изъ того, что Христосъ при воплощеніи принимаетъ уже существующую, а не вновь созданную человѣческую природу; второе же изъ того, что эта природа лишь послѣ воплощенія Слова, въ Немъ вѣпостасируясь, получаетъ индивидуальное конкретное бытіе. Но что же представляетъ собой эта до-вѣпостасная и еще—не-вѣпостасная человѣческая природа во Христѣ? Почему это есть природа, которая вообще соотносительна вѣпостаси и внѣ ея не существуетъ («вторая сущность» Аристотеля), но при этомъ есть весь ветхій Адамъ, а не отдѣльныя только свойства, которыя присоединяются къ божескому естеству въ качествѣ — акциденцій, съ тѣмъ, чтобы такъ или иначе сѣмшаться и раствориться въ немъ. Такъ и учили монофизиты, понуждаемые именно этой трудностью, — все-таки отстаивать самобытность безвѣпостасной природы, притомъ тварной, при соединеніи съ божественной (мы видѣли эту же трудность еще въ ученіи св. К. Ал.). Конечно, Л. В. руководился здѣсь православнымъ догматомъ о двухъ природахъ во Христѣ, однако богословскаго истолкованія его и ему найти не удалось, и существованіе природы человѣческой во Христѣ у него остается непоказаннымъ.

Итакъ, попытка Л. В. построить онтологическую христологию оканчивается неудачей, хотя формально она имѣетъ за собой извѣстную заслугу точнѣшаго выраженія догмата. Главная и существенная причина этой неудачи, — *temporis vitium, non hominis*, — заключается въ отсутствіи ученія о личномъ духѣ, живущемъ въ вѣпостасной природѣ. Понятія вѣпостаси и природы, примѣняемые къ духовному бытію, здѣсь заимствованы изъ природнаго міра, суть физическія категоріи, которыя не ухватываютъ и неспособны ухватить проблему объ отношеніяхъ міра духовнаго и природнаго. Здѣсь граница античнаго богословія, которое оказывается роковымъ образомъ недостаточно для богословскаго истолкованія христіанскихъ догматовъ. У Л. В., какъ и у Боэція(1), можно наблюдать извѣстный сдвигъ въ сторону персонализма, который выражается въ опредѣленіи вѣпостаси не только какъ особаго отличительнаго признака, но и самостоятельнаго бытія καὶ ἑαυτὸν τὸν εἶναι, однако шаги эти слишкомъ нерѣшительны и неопредѣленны, чтобы ихъ можно было преувеличивать(2). Тѣмъ не менѣе ученіе Л. В. о во-вѣпостасности было воспринято въ отеческомъ богословіи и, въ частности, излагается св. Іоанномъ Дамаскинымъ въ качествѣ уже непререкаемаго(3). Оно сдѣлалось символомъ ортодоксіи, хотя непримѣтно возстановляетъ въ своихъ правахъ принципы аполлинаріанства, не въ мнимомъ и вульгаризованномъ его видѣ, — отрицанія человѣческой души во Христѣ, — но его подлинномъ значеніи: замѣны Логосомъ человѣческой вѣпостаси во Христѣ, а потому и извѣстной неполноты человѣческаго естества въ Немъ. Это именно и свидѣлствуетъ Л. В. своимъ уче-

1) Boetii Liber de persona et duabus naturis Christi (Mg. P. L., t. 64, c. 1343-4: persona est naturae individua substantia (и это соответствуетъ греческому πρόσωπον). Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant.

2) Loofs (l. c. 73 fg.) усматриваетъ у Л. В., наряду съ физическимъ пониманіемъ вѣпостаси, при которомъ между монофизитствомъ и несторианствомъ giebt es kein Mittelding, еще извѣстный признакъ самосознанія и даже живой личности, выходящій за предѣлы физическихъ понятій, конечно, съ несплодотворенностью incommensurabler Begriffe (74). Ему возражаетъ Junglas, который считаетъ, что понятіе во-вѣпостасности имѣетъ у Л. В. не психологическое, но физическое значеніе, и исчерпывается понятіемъ Inexistenz.

3) Краткое изложеніе правосл. в.ры, III, гл. IX (почему то со ссылкой на трактатъ «о сектахъ», теперь не признаваемый за подлинный). Здѣсь излагается, на основаніи общаго ученія объ эн-вѣпостасированіи, что «плоть Бога Слова не получила бытія въ своей особенной вѣпостаси и не стала вѣпостасію иной, по сравненію съ вѣпостасію Бога Слова; но, въ ней получивъ вѣпостась, стала, лучше сказать, принятой въ вѣпостась Бога Слова, а не существующей самостоятельно, въ своей особой вѣпостаси. Поэтому она и не существуетъ безъ-вѣпостасно, и не вводитъ въ Троицу иной вѣпостаси». Подчеркнутые слова подають поводъ быть поняты и еutihianски.

ніємъ объ энипостасированіи: человѣчность во Христѣ представлена неполно, именно природой, лишенной вѣпостаси, которая замѣщается божественной вѣпостасію Логоса, — запоздалая и, конечно, безсознательная реабилитация христологіи Аполлинарія(1).

Ученіе о во-вѣпостасности ставитъ у Л. В. новую и весьма интересную проблему о взаимообращеніи природныхъ свойствъ, *κοινωνία* и *ἀντίδοσις* природныхъ свойствъ во Христѣ (*communicatio idiomatum*), занявшее прочное мѣсто въ догматикѣ. Всѣ тѣ трудности, которыя возникаютъ при опредѣленіи взаимоотношенія двухъ природъ во Христѣ и ведутъ къ монофизитству или несторіанству, здѣсь переносятся въ идею вѣпостаснаго единенія, которая даетъ возможность для Л. В. воспользоваться удобными сторонами того и другого, не жертвуя догматомъ о двухъ природахъ, по крайней мѣрѣ, по его буквѣ(2). «Собственныя свойства каждой природы становятся общими всего цѣлаго, общія же свойства цѣлаго являются принадлежащими каждой природѣ порознь по причинѣ неслитности свойствъ въ той и другой» (1941 А). «Что говорится вообще объ вѣпостаси, относится къ той и другой природѣ; все то, что говорится въ отдѣльности о природахъ, относится и ко всей вѣпостаси. Такъ что Онъ есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый въ разныхъ отношеніяхъ. Все говорится не объ одномъ и томъ же, но о разномъ по разному, не такъ, какъ объ одной и простой природѣ, но по различнымъ природамъ, соединеннымъ и сохраняющимъ въ своемъ единеніи естественное свое свойство» (1945 CD). Этотъ принципъ является для него ключемъ къ пониманію и евангельскихъ событій(3).

Обобщенное выраженіе этой мысли находимъ въ краткомъ отрывкѣ писателя этой же эпохи псевдо-Діонисія Ареопагита: «Онъ не былъ человѣкомъ, какъ не былъ и не-человѣкомъ, будучи среди людей превыше (ἐλέεινα) человѣка, но будучи выше человѣка (оста-

1) На это обратилъ вниманіе Seeberg (l. c. 259): die Grundanschauung (von L.) noch hinter Cyrill zurückgeht und sich mit Apollinarius berührt.

2) Loofs, l. c. 74, по этому справедливо замѣчаетъ: «Mit Hilfe der ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων kann er von einer Persönlichkeit (ἐνστάσις) Christi fast alles aussagen, was die Monophysiten von ihrer μία φύσις aussagten im Sinne des ἐν δύο φύσεσιν ihn zu behaupten: er dleibt stets unwiderlegbar, denn der Begriff der Persönlichkeit est mit physischen Mitteln überhaupt nicht messbar».

3) Въ частностяхъ онъ дѣлаетъ неудачныя его примѣненія, превращая евангельскія событія въ пестрое чрезполосное соединеніе дѣйствій различныхъ природъ: «Такъ хожденіе по морю было дѣйствіемъ Божества, а то, что Онъ умеръ, свойствомъ человѣческой природы; оставшись же нетлѣннымъ, Онъ проявилъ силу Своего Божества» (1341 С) и под.

вѣдся) истинно человѣкомъ. И въ общемъ дѣлая божеское не какъ Богъ, *ὡς θεός*, а человѣческое не какъ человѣкъ, но какъ во-человѣчившійся Богъ, дѣлалъ намъ нѣкую богомужную *θεανδρικὴν* энергію»(1). Эту, столь любезную монофизитамъ и имъ дѣйствительно сродную, мысль о ѳеандрической энергіи воспринялъ, въ развитіе общей мысли объ общеніи свойствъ во Христѣ св. Іоаннѣ Дамаскинѣ(2). Въ этомъ онъ видитъ проявленія богочеловѣчества(3), которое понимаетъ какъ вѣпостасное соединеніе двухъ раздѣльных природъ, при своей раздѣльности вступающихъ во взаимодействіе силою вѣпостаснаго единенія. «То, что свойственно человѣку, Иисусъ Христосъ совершилъ не такъ, какъ обычно совершаетъ человѣкъ, такъ какъ онъ не былъ простой человѣкъ, равно и свойственное Богу совершалъ не такъ, какъ Богъ только, потому что былъ не только Богъ, но вмѣстѣ Богъ и человѣкъ», «каждое естество дѣйствуетъ съ участіемъ другого», и «божескія дѣйствованія совершались посредствомъ тѣла, какъ бы посредствомъ орудія» (развѣ же это не аполлинаріанство?). «Итакъ, богомужное дѣйствованіе означаетъ то, что, такъ какъ Богъ содѣлался мужемъ, т. е. во-человѣчился, то и человѣческое его дѣйствованіе было божественнымъ, т. е. обожествленнымъ, и не лишеннымъ участія въ божескомъ Его дѣйствованіи. Равнымъ образомъ, и божеское Его дѣйствованіе не было лишено участія въ человѣческомъ Его дѣйствованіи, но каждое изъ обоихъ дѣйствованій созерцалось вмѣстѣ съ другимъ»(4). Хотя св. І. Д. соотвѣтственнымъ образомъ и излагаетъ ученіе о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ, но его истолкованіе богомужнаго дѣйствія, общее у него съ Л. В., есть все-таки родъ перелицованнаго монофизитства, да инымъ и не можетъ быть при томъ недостаточномъ, физическомъ пониманіи вѣпостаснаго духа, которое ему свойственно. Конечно, безспорно положеніе объ обожженіи человѣческаго естества въ Иисусѣ, хотя и оно понимается скорѣе физически нежели

1) *Dionysii Areopagitae*, epist. IV, Caio monacho (Mg., P. Gr. t. III, с. 1072).

2) Кр. изл. прав. вѣры, кн. III, гл. IV: О взаимномъ общеніи свойствъ. Глава XIX: О богомужномъ дѣйствованіи.

3) «Признавая въ Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ два естества и одну вѣпостасъ, сложенную изъ двухъ естествъ, когда имѣемъ въ виду естества, называемъ (нихъ) Божествомъ и человѣчествомъ; когда же разумѣемъ вѣпостасъ, составившуюся изъ (двухъ) естествъ, то называемъ Его или Христомъ, — отъ обоихъ естествъ вмѣстѣ, также Богочеловѣкомъ и Богомъ во-человѣчившимся. Говоря о Божествѣ Его, мы не приписываемъ Ему свойствъ человѣчества, и, говоря о плоти или человѣчествѣ Его, мы не приписываемъ Ему свойствъ Божества. Въ отношеніи же къ вѣпостаси мы приписываемъ ей свойства обоихъ естествъ» (гл. IV, стр. 247-8).

4) *Иб.*, гл. XIX, стр. 284-5.

духовно (недаромъ тотчасъ же является въ соответственномъ мѣстѣ пресловутое сравненіе раскаленнаго меча, причемъ «жженіе принадлежитъ огню, а сѣченіе желѣзу» (1). И какъ только дѣлается попытка уточнить образъ и смыслъ этого обоженія, не смотря па догматы о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ, появляются сужденія характера монофизитскаго, свидѣтельствующія о поглощеніи или подавленіи человѣческаго естества божескимъ (2). Особенно замѣчательно толкованіе чудесъ и другихъ евангельскихъ событій, гдѣ мы имѣемъ то видъ монофизитства, то механическое смѣшеніе или простое чередованіе двухъ природъ, ихъ черезполосицу (въ этомъ Дамаскинъ имѣетъ для себя предшественниковъ, не только въ Л. В., но и въ св. Кириллѣ и св. п. Львѣ Великомъ (3).

Но если еще можно понять, что можетъ значить общеніе свойствъ при обоженіи человѣческаго естества, то гораздо труднѣе понять обратное — вліяніе человѣческаго, тварнаго, естества на божественное, о чемъ св. І. Д. говоритъ только, что оно «не лишено участія» въ послѣднемъ. И вообще въ догматическихъ руководствахъ при изложеніи ученія объ общеніи свойствъ обычно оказывается неодолимой трудностью выразить, какимъ образомъ человѣческое естество во Іисусѣ можетъ вліять на божеское естество, — развѣ только чрезъ кенотическія ученія, въ которыхъ Божество становится потенциальностью, человѣчество же фактической актуальностью. Но объ этомъ не здѣсь.

Вопросъ о есаидрическомъ, богумужномъ дѣйствіи во Христѣ былъ совершенно правильно поставленъ у Л. В. и псевдо-Ареопажита

1) Ib. XIX, стр. 285, ср. XVII, стр. 281.

2) Вотъ примѣръ: «Христосъ естественно имѣлъ способность хотѣнія и какъ Богъ, и какъ человѣкъ; впрочемъ, человѣческое Его хотѣніе слѣдовало и подчинялось Его божескому хотѣнію, будучи приводимо въ движеніе не собственнымъ Его распоряженіемъ, но желая того, чего хотѣла божеская Его воля (гл. XVIII, стр. 282).

3) Примѣры эти многочисленны. «Сила чудотвореній была дѣйствованіемъ Его божества, дѣла же рукъ Его и то, что Онъ сказалъ: хошу, очисти́ся (Мѡ. 8, 3), было дѣйствованіемъ Его человѣчества. Преломленіе хлѣбовъ и то, что прокаженный услышалъ: хошу, было результатомъ Его человѣческаго дѣйствованія, а умноженіе хлѣбовъ и очищеніе прокаженнаго было результатомъ дѣйствованія божескаго» (XV, Mg. t. 04, с. 1049, 1052, р. п. стр. 270). «Результатомъ человѣческаго дѣйствованія Господа было то, что Онъ взялъ руку отроковицы и поднялъ, Божескаго же — возвращеніе ся къ жизни» (XV, с. 1056, р. п. 273). «Не человѣческое естество воскрешаетъ Лазаря, и не божеская сила проливаетъ слезы» (с. 1057, р. п. 274). «Онъ ходилъ земными ногами по текучей водѣ — не потому, что вода превращалась въ землю, но потому что превышающее естество силою Божества она уплотнилась до того, что не разливалась и не уступала тяжести вещественныхъ ногъ» (с. 1061, р. п. 275-6). Ср. еще гл. XIV, с. 1040-1, р. п. 266). Ср. мою работу «О чудесахъ Евангельскихъ».

и воспринять отъ нихъ св. І. Дам., ибо онъ неизбежно возникаетъ въ христологіи. И онъ не есть одинъ изъ частныхъ вопросовъ, но содержитъ въ себѣ самый общій и послѣдній итогъ христологической проблематики и есть какъ бы мѣра всего христологическаго ученія. Въ него, можно сказать, упирается вся христологія, изъ него исходитъ и имъ кончается, и дѣйствительное его содержаніе или предметъ есть евангельская исторія, явленіе Богочеловѣка на землѣ, Его жизнь и чудотворенія. Конечно, само въ себѣ оно навсегда остается для человѣка т а й н о й, превосходящей не только его сознаніе, но самое бытіе (ибо человѣкъ не можетъ быть дву-природенъ, и не вмѣщать въ себѣ божества). Однако и тайна раскрывается, хотя бы во внѣшнихъ покровахъ, и это раскрытіе тайны совершается въ открытіи догмата и въ приѣмлющемъ его разумомъ богословіи. И нужно сказать правду, что въ общемъ и послѣднемъ итогѣ святоотеческое богословіе не справляется съ этой проблемой *communicatio idiomatum*, — ни у Л. В., ни у св. І. Д., которые узрѣли эту проблему, (также какъ и раньше ни у К. А., ни у бл. Θ. съ Несторіемъ, нѣтъ яснаго, четкаго и до конца продуманнаго отвѣта на этотъ вопросъ). Мы имѣемъ у нихъ либо чередованіе, либо смѣшеніе природъ во Христѣ, либо ихъ черезполосицу, — въ качествѣ ученія о богочеловѣчествѣ (или богомужномъ дѣйствіи). Но, конечно, ни то, ни другое, ни третье не является таковымъ, но содержитъ въ себѣ или монофизитство, или несторіанское дифизитство, или даже аполинаріанство.

Д) ДОГМАТЪ О ДВУХЪ ВОЛЯХЪ ВО ХРИСТѢ.

а) Моноелитство и диеелитство.

Догматъ о двухъ природахъ во Христѣ нашелъ для себя новое выраженіе и подтвержденіе въ опредѣленіи VI вселенскаго собора (680 г.) о двухъ воляхъ и энергіяхъ. Оставляя въ сторонѣ внѣшнюю, церковно-политическую исторію моноелитскаго спора, остановимся лишь на его догматическихъ итогахъ. Моноелитство было, прежде всего, скрытымъ монофизитствомъ и, какъ таковое, оно не представляетъ самостоятельнаго догматическаго интереса. Однако, помимо этого, въ немъ вскрывается новая сторона христологической проблемы, діалектически закономѣрная: какъ слѣдуетъ соотнести единство упостаси и двойство природы въ единомъ Богочеловѣкѣ? Этотъ вопросъ въ своей остротѣ не возникалъ у Аполинарія, поскольку у него двойство природы единствѣ лица было поглощено, хотя и сложившійся изъ единымъ составомъ Богочеловѣка, причѣмъ человѣчество было только орудіемъ для Логоса. Его также не существовало

и для св. Кирилла въ силу его преобладающей тенденціи къ единству природъ, наклонявшей его мысль скорѣе въ сторону моноелитства (какъ на это и указывали сторонники послѣдняго, напр. Пирръ въ спорѣ съ св. Максимомъ Исповѣдникомъ¹⁾). Въ этомъ же смыслѣ использовалось и ученіе псевдо-Діонисія Ареопагита о новой, богумужной энергіи во Христѣ. Въ числѣ склоняющихся къ практическому моноелитству мы неожиданно видимъ и Несторія съ его ученіемъ объ вѣпостаси единенія, слагающейся изъ двухъ природныхъ вѣпостасей, чрезъ ихъ согласіе — *συμφαειν*. Этой идеей достигалось (конечно, лишь кажущееся) преодоленіе двойства вѣпостасей. Но это до-халкидонское моноелитство лишено было той сознательности и остроты, какую давало ему монофизитство. Моноелитство явилось тактическимъ средствомъ противодѣйствія халкидонскому догмату, какъ и, наоборотъ, дивелитство оказалось средствомъ его защиты чрезъ дальнѣйшее его раскрытіе.

Вопросъ поставленъ былъ сначала о наличіи двухъ энергій (лат. *operatio*), или дѣйствованій. Св. п. Софроній, ранній боецъ за православіе въ эпоху моноелитскихъ споровъ, въ своемъ синодальномъ посланіи, читанномъ на VI вселенскомъ соборѣ, говорилъ лишь о двухъ энергіяхъ или дѣйствованіяхъ во Христѣ. Понятіе энергіи не получаетъ у него при этомъ особаго опредѣленія и даже не приобретаетъ значенія богословскаго *terminus technicus* (ни въ смыслѣ Аристотеля, ни въ позднѣйшемъ его употребленіи въ паламитскихъ спорахъ). Оно употребляется имъ, а позднѣе вводится на VI всел. соборѣ въ догматъ, какъ нѣчто само собою разумѣющееся. Можно сказать, что понятіе энергіи означаетъ дѣйствительный залогъ въ отношеніи къ понятію природы, соответствующему залогу страдательному или среднему. Энергія есть дѣйствіе природы, — природа въ дѣйствіи. Слѣдовательно, вопросъ объ энергіи получаетъ заѣсь лишь такое значеніе: дѣйствительна-ли или пассивна природа, и какъ опредѣлить это дѣйствіе обоихъ природъ? Такимъ образомъ, двойство дѣйствованій съ самоочевидностью вытекаетъ изъ двойства природъ: «различіе сущностей всегда обыкновенно замѣчается изъ различія дѣйствій... мы учимъ и тому, что всякое изрѣченіе и дѣйствіе, будетъ ли оно какое-нибудь божественное и небесное, или человѣческое и земное, происходитъ отъ одного и того же Христа и Сына и одной сложной и единичной Его вѣпостаси. Воплотившись Онъ пребылъ Богомъ Словомъ и естественнымъ образомъ самъ по себѣ проявляетъ нераздѣльно и неслитно то и другое

¹⁾ *Maximi Confessoris opuscula dogmatica et theologica*, Mg. P. Gr., t. 91, col. 88, 101. Disputatio onm Pyrrho, c. 344.

дѣйствіе, подобно со своими естествами: по божественному своему естеству, по которому Онъ единосущенъ Отцу, — божественное и несказанное, а по человѣческому, по которому Онъ сдѣлался единосущенъ намъ людямъ, — человѣческое и земное, тому и другому естеству желательное и согласное» (1).

Въ дальнѣйшей стадіи моноелитскаго спора, опредѣляющей богословіемъ св. Максима Исповѣдника, онъ осложняется тѣмъ, что вводится новое понятіе во л и ѳѣлѣи или ѳѣлѣи, наряду съ прежнимъ ѳѣлѣи, и говорятъ уже о двухъ воляхъ и энергіяхъ, какъ это выражено въ опредѣленіи VI вселенскаго собора. Напрасно ожидать, чтобы новое понятіе во л и или воленія получило для себя предварительное выясненіе, которое было бы способно удовлетворить испытующую мысль: идетъ-ли рѣчь о волѣ, какъ психологической способности, или духовной (онтологической) силѣ? Но самая большая трудность и своеобразіе состоитъ въ томъ, что здѣсь говорится не только о человѣческой, но и о божественной волѣ, и притомъ явно въ одномъ и томъ же смыслѣ, какъ о двухъ, хотя и различныхъ, но вмѣстѣ и параллельныхъ воляхъ. Этотъ антропоморфизмъ, сравнительно еще не замѣтный, когда говорится неопредѣленно о двухъ дѣйствіяхъ, становится совершенно явнымъ, когда рѣчь идетъ о двухъ воляхъ. И этотъ параллелизмъ двухъ воль, — божеской и человѣческой, проводится столь рѣшительно, что однимъ изъ аргументовъ св. Максима является слѣдующее сопоставленіе: если бы воля относилась къ лицу, а не къ природѣ, то во св. Троицѣ было бы три воли; но такъ какъ во св. Троицѣ воля одна, то отсюда слѣдуетъ, что воля соотносится природѣ (2). Въ этомъ разсужденіи не полагается разницы между

1) Д. вс. соб. IV, 319-20. Въ развитіи этой мысли св. Софроній подтверждаетъ ее такимъ образомъ, что, «будучи познаваемъ въ двухъ естествахъ, однимъ изъ нихъ Онъ творитъ чудеса, а другимъ совершалъ уничтоженное» (324 — ср. вообще 317-324). Выражая это распространенное въ патристической письменности мнѣніе, св. Софроній устанавливаетъ не столько двойство дѣйствованій, сколько двойство дѣйствій, причемъ въ каждомъ изъ этихъ дѣйствій обнаруживается, чередуясь, только одна природа. «Всѣ изреченія и дѣйствія суть Его, хотя одни изъ нихъ и приличны Богу, а другія опять приличны человѣку, а иныя занимаютъ какое то среднее положеніе, какъ имѣющія въ себѣ и приличное Богу и человѣческое» (325).

Но эта очередь, конечно, не есть двойство дѣйствованій, всегда совмѣстныхъ, а не перерывающихся или переменяющихся. Такимъ пониманіемъ уничтожается самое существо проблемы о томъ, какъ же именно совмѣщается «нетварная и тварная» (по позднѣйшему словоупотребленію св. Григорія Паламы) энергія или дѣйствованіе въ единой жизни Богочеловѣка, то «божественное дѣйство», которое, хотя и называется (325), однако проходитъ мимо его и, по мысли св. Софронія.

2) «Какъ понимать Отецъ, — какъ Отецъ или какъ Богъ? Но если какъ Отецъ, то его воленіе отъ Сина, ибо Сынъ не Отецъ. Если же какъ Богъ, то Богъ и Сынъ, и Духъ Св., а вѣдательно воленіе должно бы

Божественнымъ и тварнымъ субъектомъ въ разсужденіи воли, словно рѣчь идетъ о субъектахъ, принадлежащихъ одному и тому же роду, напр., о разныхъ людяхъ. Этотъ односторонній антропоморфизмъ, вносящій психологизмъ въ нѣдра св. Троицы, составляетъ слабую сторону въ формулировкѣ догмата, хотя и не искажаетъ основной его мысли, именно о двойствѣ самоопредѣленій при единствѣ жизни, причемъ двойство это выражается о п и с а т е л ь н о: какъ двѣ воли и двѣ энергіи, двоякое жизненное самоопредѣленіе единаго субъекта. «Воля» является при этомъ лишь частнымъ выраженіемъ общей мысли объ этомъ реальномъ жизненномъ двойствѣ въ единствѣ.

Св. Максимъ даетъ рядъ школьныхъ опредѣленій воли и воленія. *Θέλεια* — воля, или воленіе *θέλησις* называется «природная способность возбуждаться сообразно природному естеству... Волею называется разумное *λογικόν* или жизненное стремленіе» (1). «Природная воля есть сущностное *οὐσιώδης* стремленіе къ сообразному съ природой» (2). Это опредѣленіе одинаково примѣняется и къ Божеству и къ человѣку. Но умѣстно-ли въ отношеніи къ Божеству говорить о природномъ стремленіи къ чему-либо, лежащему, слѣдовательно, внѣ Его обладанія? Практически, когда рѣчь идетъ о д в у х ъ воляхъ, главный интересъ относится не къ Божескому естеству, которое не можетъ быть умалено, но къ человѣческому, которое поглощалось Божескимъ, согласно представленіямъ монофизитства и моноелитства. Отстоятъ человѣческое естество во всей п о л н о т ѣ его жизни, т. е. не только природномъ бытіи, но и волевымъ самоопредѣленіи, изгнать монофизитство изъ новаго его убѣжища, — таковъ главный смыслъ и задача богословія диелизма. Частные же аргументы и контрверсы являются къ тому исторически даннымъ и условнымъ средствомъ. Къ числу такихъ средствъ относится и схоластическая контрверса о томъ, вѣстаси или природѣ принадлежитъ воля. Моноелиты, (въ частности Пирръ) считали волю принадлежностью вѣстаси, откуда лукаво выводилось единство воли во Христѣ (а далѣе, конечно, и единство природы) изъ единства Его вѣстаси. Православные же со св. Максимомъ во главѣ соотносили волю природѣ и отсюда выводили

признано принадлежащимъ природѣ или природнымъ». (*Disputatio cum Rufigho*. Mg. P. Gr. t. 91, c. 313). Аргументъ относительно одной воли при тройствѣ лицъ, несостоятеленъ и въ томъ отношеніи, что, при тройствѣ раздѣльныхъ лицъ, тріединное Божество есть все же единый тріипостасный субъектъ. Поэтому самая параллель каждаго изъ лицъ св. Троицы съ чело-вѣческимъ субъектомъ неубѣдительна въ виду того, что здѣсь сравнивается несравнимое.

1) *Opusc. theol. et polem. ad Marinum presbyterum* (Mg. t. 91 c. 13-14).

2) *Variae definitiones* (Mg. t. 91, c. 193).

и двойство воли во Христѣ изъ двойства природы(1). Намъ теперь этотъ споръ представляется схоластическимъ. По существу обѣ стороны неправы. И воля, и энергія есть проявленіе жизни духа, заключеннаго въ себѣ и раскрывающагося для себя (или *ad extra*). Но духъ есть живое и нераздѣльное единство лица и природы, такъ что *in concreto* нѣтъ природы безличной, какъ и личности безприродной, и только въ абстракціи можно ихъ различать и даже противопоставлять. Очевидно, что волевое движеніе столь же невозможно безъ личнаго импульса, какъ и личный импульсъ невыполнимъ безъ соответствующаго природнаго устремленія(2). Единая вѣпостась Христова, имѣя двѣ природы, живетъ «сложною» жизнью («нераздѣльно и несліянно»), почему она осуществляетъ эту свою жизнь одновременно и параллельно въ двухъ естествахъ, при единствѣ жизненнаго вѣпостаснаго самоопредѣленія (въ этомъ именно смыслѣ отъ имени она называется, хотя и неточно, «сложная вѣпостась»). Но центръ тяжести лежитъ дѣйствительно въ признаніи или непризнаніи двухъ природъ, т. е. не только Божескаго, но и человѣческаго естества.

Трудность въ пониманіи воли какъ функціи природы (а не личности) указывалась въ томъ, что при немъ отрицается свобода, поглощаемая природной необходимостью(3). Въ пониманіи св. М., воленіе присуще всему природному бытію, а тѣмъ болѣе божественному. Однако эта важная сторона ученія остается у него недозвѣсненной и способна вызывать недоразумѣнія. Очевидно, въ разномъ смыслѣ можно говорить о воленіи и свободѣ воленія въ мірѣ оду-

1) Св. Максимъ слѣдующимъ образомъ разсуждаетъ объ одной или двухъ энергіяхъ во Христѣ (*Disp. c. Pyrrh., t. 91. c. 340-1*): «утверждающіе одну энергію за какуюю же ее почитаютъ: божескую, человѣческую? или же ни за ту, ни за другую? Но если за Божескую то, вы называете Христа только Богомъ; если человѣческую, уже совѣмъ не Богомъ, а только простымъ человѣкомъ; если же ни за ту, ни за другую, то вы не существующимъ объявляете Христа». Христологическій аргументъ противъ моноэнергетизма состоитъ въ томъ, что, «если Христосъ имѣетъ одну энергію и по воплощеніи, то Онъ или не имѣлъ собственной энергіи до воплощенія, или же имѣлъ ее и тогда. Но отсюда вытекаетъ, что Онъ, будучи нераздѣленъ со всюю св. Троицею, Своимъ Богочеловѣчествомъ распространяетъ и на Отца и Духа Св.» (*Ibid.*). Первое предположеніе, очевидно, нѣдопустимо. Второе же соображеніе грѣшитъ неточностью разсужденія, не различая, что у Христа, дѣйствительно, остается общимъ со всюю св. Троицею, и что является лишь Его вѣпостаснымъ достоинствомъ.

2) Ср. разсужденія *Tixeront. Hist. des dogmes, III, 172-2.*

3) Пирръ въ спорѣ со св. Максимомъ, возражаетъ, сему, что если воля принадлежитъ природѣ, она подчинена необходимости *ἀναγκαιότητος* слѣд. и дѣйствія Христа также несвободны (*Disp. c. Pyrrho, t. 91. c. 393*). Св. Максимъ возражаетъ, что, не только божественная несозданная природа не имѣетъ ничего несвободнаго, но и разумная тварная, которая по природѣ имѣетъ разумное желаніе. Согласно ей мы желяя разсуждаемъ, — ищемъ спрашиваемъ, судимъ, располагаемъ (*ibid.*).

шевленномъ и неодушевленномъ, разумномъ и неразумномъ. Можно говорить о волѣ, какъ общей первоосновѣ бытія (нѣчто напоминающее волюнтаристическую метафизику Лейбница или Шопенгауера), но, конечно, такая, въ подлинномъ смыслѣ природная, воля отличается отъ воленія свободныхъ существъ настолько, что и не можетъ быть съ нею объединяема въ одномъ общемъ понятіи, какъ это дѣлаетъ св. М. Далѣе въ области свободной, сознательной, самоопредѣляющей воли мы имѣемъ съ одной стороны, божественную самодовлѣющую свободу, которая ничѣмъ неограничена, ни извнѣ, ни изнутри, а потому находится по ту сторону различія или противопоставленія свободы и необходимости, пребывающихъ здѣсь въ состояніи актуальнаго тождества. Съ другой стороны, мы имѣемъ тварную свободу, которая, будучи ограниченной, выражается въ противоположеніи свободы, — какъ воленія, необходимости, — какъ ея границѣ, условію, объекту. Эта свобода, далѣе выражается въ вольномъ, творческомъ цѣлеставленіи и самоопредѣленіи, которое соотвѣтствуетъ состоянію становленія, свойственнаго тварному бытію. И, наконецъ, на этомъ пути лежатъ возможности праваго и неправаго становленія, грѣха и праведности, добра и зла, пронсекающія какъ изъ тварной ограниченности, такъ и свободного избранія, причемъ свобода здѣсь оказывается вѣдѣніемъ добра и зла, соблазномъ древняго змѣя. Здѣсь возникаетъ вопросъ, возможно ли свободное преодоленіе этого образа свободы, возможно ли для творенія стать по ту сторону добра и зла?

Хотя св. Максимъ отождествляетъ волю божественную и тварную въ качествѣ *θεῖς φυσική*, благодаря чему для него и является возможность говорить о двухъ воляхъ, т. е. соотносить между собою, какъ однородныя или, по крайней мѣрѣ, параллельныя величины, волю Божескую и тварную, тѣмъ не менѣе и онъ останавливается передъ вопросомъ о точнѣйшемъ опредѣленіи человѣческой воли во Христѣ, въ отношеніи къ ея характеру. Человѣческая воля во Христѣ, будучи проявленіемъ Его совершеннаго человечества, является ли тождественной съ человѣческой волей въ ея удобопревратности и тѣмъ болѣе склонности ко грѣху, связаннымъ съ ограниченностью, невѣдѣніемъ и похотью въ человѣкѣ? Такъ какъ последнее исключается, то и человѣческая воля во Христѣ отличается отъ общечеловѣческой воли. Последняя въ проявленіи своемъ совершаетъ выборъ (*λογισμός*) между разными возможностями, руководясь разсужденіями разума *γνώμη*, причемъ эта избирающая, гномическая, воля не обладаетъ безошибочностью. На этомъ основаніи св. М. отрицаетъ во Христѣ эту гномическую, разсуждающую волю и оставляетъ для Его человечества только природную, инстинктив-

...прямолинейную, безошибочную волю, утверждая въ то же время ея свободу(1). Къ этому нужно еще прибавить, что въслѣдствіе *ипсіо hypostatica* Христосъ имѣлъ Свою человѣческую волю не только сообразно природѣ, но и выше ея *ἐντὲρ φύσιν* (2) (эта прибавка въ своей неопредѣленности едва-ли не подрываетъ самыя основы ученія о человѣческой волѣ во Христѣ).

Это схоластическое и конечно, совершенно условное различіе между природной и гномической волей, соответствовавшее философскимъ ресурсамъ эпохи и для насъ догматически необязательное (оно и не было введено въ догматическое опредѣленіе VI собора), выражаетъ ту общую и совершенно безспорную мысль, что человѣческая воля Новаго Адама, при природномъ единствѣ ея съ волей вѣтхаго Адама, отличается отъ нея въ силу своей безгрѣховности. Эта безгрѣховность есть какъ природная, — въ силу безгрѣховнаго рожденія Господа, безсѣмennaго зачатія, освобождающаго отъ связанности первороднымъ грѣхомъ, — такъ и личная, — въ силу совершенной святости Богочеловѣка, «единого безгрѣшнаго». Состояніе Адама до грѣхопаденія можно назвать скорѣе до — грѣховнымъ, нежели безгрѣховнымъ, и таковымъ оно является лишь въ отрицательномъ смыслѣ отсутствія грѣха, но не его преодоленія. Оно возводится здѣсь къ положительной святости Человѣка, обоженнаго въ боговоплощеніи, причемъ однако это обоженіе не упраздняетъ человѣческой природы въ ея истинности, какъ это принимали монофизиты. Въ силу этого человѣческой волѣ Христа свойственна безусловная святость, — выражающаяся какъ въ безошибочности рѣшеній, такъ и въ полномъ отсутствіи силы соблазновъ, даже когда они представляли предъ Нимъ (въ искушеніи въ пустынѣ, въ противленіи Петра, въ призывахъ сойти со креста на Голгоетѣ). Эта святость соединяется и съ совершенной свободой, которая сопровождается однако не только безошибочностью и въ силу этого отсутствіемъ выбора, но и отсутствіемъ удобопревратности. Удобопревратность, какъ возможность

1) «Приписывающіе Христу *γνώμην* Его почитаютъ за простаго человѣка, опредѣляемаго подобно намъ рѣшеніями, находящагося въ невѣдѣніи, сомнѣніи и противорѣчіи. Но мы просто по природѣ одарены стремленіями къ добру, относительно же образа *λόγος* добра испытываемся чрезъ разсужденіе и волю. Поэтому-то въ отношеніи къ намъ примѣнимо избирающее разсужденіе *γνώμην* относительно способа пользованія волею, хотя не въ смыслѣ природы, ибо и природа безконечно измѣнчива. Въ Христовомъ человѣчествѣ, существующемъ не просто сообразно по намъ, но божески *θεϊκῶς* не можетъ быть примѣнимо выраженіе *γνώμην*. Ибо самое бытіе, т. е. божественную сущность Онъ имѣлъ природно *ἑνότητι* съ направленностью къ добру и чуждостью злу» (Disp. с. Ругг. I т. 368-9).

2) Mg. t. 91, с. 1053 В.

грѣха, отчасти преодолювается уже и въ тварномъ бытіи, въ соотвѣтствіи духовному возрасту и достиженію.

Таково состояніе св. ангеловъ, какъ и святыхъ человѣковъ (правда, лишь въ загробномъ мірѣ). Преодоленіе удобопревратности, являющееся достиженіемъ духовнаго возраста, не недоступно тварной и человѣческой природѣ. Эта возможность становится абсолютной дѣйствительностью въ человѣчности Христовой, однако безъ наслѣдія надъ ея природой, но, наоборотъ, какъ ея истинное раскрытіе. Для того, чтобы принять эту мысль совѣмъ не нужно отрицать или умалять подлинныя свойства человѣчности Христовой, въ частности примѣнимости къ ней возрастанія и природныхъ границъ тварнаго естества. Господь въ подлинности Своего безгрѣховнато и святаго челоуѣчества проходитъ путь свершенія его полноты дотолѣ, пока отъ лица просвѣтленнаго челоуѣчества Своего Онъ можетъ сказать о Себѣ: «дана Мнѣ всякая власть на небеси и на земли».

Ученіемъ о «двухъ воляхъ» (и энергіяхъ) во Христѣ, точнѣе, о самобытности въ Немъ челоуѣческой воли, для св. М. ставится на очередь вопросъ о взаимномъ соотношеніи этихъ двухъ волей (или о «ѡеандрической энергіи», каковое выраженіе псевдо-Діонисія Арепагита принимается и имъ).

Однако въ ученіи о томъ, какъ къ именно обѣ воли во Христѣ не только различаются, но и соединяются въ новомъ «ѡеандрическомъ» дѣйствѣ, св. М. не идетъ далѣе распространеннаго истолкованія этого единства въ отношеніи къ чуду. Согласно этому пониманію, плоть берется Христомъ, какъ «нѣкоторая сотрудница» συνεργήτρια. «Творитъ самъ какъ Богъ всемогущимъ Своимъ повелѣніемъ, животворя же прикосновеніемъ присоединенной Ему упостасно плоти, чтобы показать и ее способной къ животворенію чрезъ сущностную Его энергію, къ чему, собственно, и относится и прикосновеніе, и голосъ и т. п. И такъ Онъ показалъ природныя энергіи Христа Бога, состоящаго изъ двухъ ѡѡ ἀφ' ὧν, соединенныхъ всецѣло, — Божество Его чрезъ всесовершенство повелѣніе, челоуѣчество чрезъ прикосновеніе, показалъ ихъ соединенными взаимнымъ соединеніемъ и проникновеніемъ» (1). «Какъ душа (совершаетъ) свойственное ей (пользуясь) какъ бы органомъ собственнымъ тѣломъ и его природною энергіей, тѣмъ проявляетъ свою природную энергію. Ибо протягиваніе руки, и прикосновеніе, и взятіе, и приготовленіе сѣи бренія, и преломленіе хлѣба, и вообще все, что совершалось рукой или другимъ членомъ или частью тѣла, относилось къ природной энергіи челоуѣчества Христова, чрезъ которую какъ челоуѣкъ дѣйствовалъ

1) Opusc. theol. et polem. t. 91, c. 88.

Онъ самъ, по природѣ Богъ, совершающій и божественное природно» (1). Ученіе о двухъ воляхъ и энергіяхъ практически примѣняется здѣсь съ наклономъ къ аполлинаріанству или монофизитству, причемъ человѣческая природа получаетъ лишь орудіе и оное значеніе. Не лучше и другой, также свойственный патристической античности, аргументъ, заимствованный отъ физическаго сравненія, именно ссылка для поясненія согласнаго дѣйствованія двухъ волей на примѣръ раскаленнаго желѣза, въ которомъ соединяется энергія огня и желѣза, «хотя онѣ и нераздѣльны другъ отъ друга въ раскаленномъ сѣченіи или же въ рѣзущемъ горѣніи» (2). Аналогичнымъ образомъ, «въ одномъ дѣйствіи не могутъ соединяться два противоположныхъ или различныхъ (начала): такъ огонь не можетъ жечь и вмѣстѣ охлаждать, какъ и ледъ вмѣстѣ охлаждать и согрѣвать. Подобно и Логосъ, ставшій человѣкомъ, не одною энергіей совершаетъ чудеса и (терпитъ) страсти, различающіяся по природѣ» (3). И напротивъ, «какъ возгорѣніе соединяетъ въ себѣ огонь и горящее, и какъ охлажденіе соединяетъ въ себѣ холодъ и охлаждаемое, и какъ хожденіе соединяетъ въ себѣ идущаго и проходимаго (пространство), и какъ видѣніе соединяетъ въ себѣ видимое и видящее, и какъ мышленіе соединяетъ въ себѣ мысль и ея предметъ, ибо невозможно мыслить отношенія безъ соотносящихся, а соответственно этому и обоженіе и обожаемое» (4). — Почти излишне настаивать, что какъ аполлинаристическое истолкованіе чудесъ, такъ и всѣ сравненія эти физическія или логическія, нимало не выясняютъ соединенія или согласія двухъ природъ въ единствѣ жизни Христовой.

Поэтому въ общей оцѣнкѣ богословскаго вклада св. М. въ ученіе о двухъ воляхъ, мы, почитая его энергію въ защитѣ праваго тезиса о двойствѣ волей и энергій во Христѣ, въ то же время не можемъ утверждать, что у него имѣется объ этомъ цѣльная богословская доктрина и особенно по самымъ важнымъ вопросамъ, именно, какъ возможно одновременное осуществленіе обѣихъ волей во Христѣ. Будущій догматъ является у него, хотя и утвержденъ, но богословски не подготовленъ, и самъ онъ остается далеко не твердъ и послѣдователенъ въ его примѣненіи.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ, въ общемъ излагающій ученіе о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ согласно св. Максиму (5), даетъ съ своей стороны нѣкоторыя поясненія относительно совмѣстнаго

1) Disp. с. Ругг., t. 91, col. 345.

2) Ib. с. 341.

3) Ib. с. 344.

4) Ib. с. 316.

5) Краткое изложеніе правосл. вѣры, кн. III, гл. XVI-XIX.

дѣйствованія обѣихъ воль. Насколько они не сводятся къ абстрактному изложенію, повторенію разными словами общей формулы о двухъ воляхъ, останавливаетъ у него вниманіе слѣдующая мысль: «Такъ какъ Христосъ — одинъ, и Хотящій соотвѣтственно каждому изъ двухъ естествъ — одинъ и тотъ же, то мы должны сказать, что и предметъ хотѣнія въ Немъ одинъ и тотъ же. И не потому, что Онъ хотѣлъ только того, что хотѣлъ по природѣ какъ Богъ, — ибо не свойственно Божеству хотѣніе ѣсть и пить и т. под., но имѣлъ и такія хотѣнія, кон относились къ составнымъ принадлежностямъ природы человѣка, безъ противорѣчія свободѣ выбора, но вслѣдствіе свойствъ естествъ. Ибо тогда Онъ естественно хотѣлъ этого, когда хотѣла и Его божественная воля, и позволялъ плоти страдать и дѣлать то, что ей было свойственно» (1). Здѣсь единый предметъ двухъ воль опредѣляется такъ, что воля Бога по п у с к а е т ъ природныя движенія, которыя, конечно, и не могутъ быть названы воленіемъ въ настоящемъ смыслѣ, какъ жажда или алканіе. Въ другихъ мѣстахъ выступаетъ на первый планъ о р у д і й н ы й характеръ «плоти» (которою въ такихъ случаяхъ подмѣняется, отчасти какъ у св. М., собственно человѣческая воля или вообще человѣчность). «Говоримъ объ обожествленіи воли — не въ томъ смыслѣ, что естественное движеніе измѣнилось, но въ томъ, что оно соединилось съ божественной Его и всемогущей волей и сдѣлалось волей вочеловѣчившагося Бога» (2). «Онъ естественно имѣлъ способность хотѣнія и какъ Богъ, и какъ человѣкъ; впрочемъ, человѣческое Его хотѣніе слѣдовало и подчинялось (божескому) Его хотѣнію, будучи приводимо въ движеніе не собственнымъ Его распоряженіемъ, но желая того, чего хотѣла Божественная Его воля». «Когда попускала это божеская воля, тогда (человѣческая воля) естественно испытывала то, что свойственно ей» (3). Выяснивши такое не столько согласное дѣй-

1) Кн. III, гл. XIV (Mg. P. Gr. t. 94, с. 1036, рус. пер. 264).

2) Гл. XXII, с. 1069 (р. п. 280). И эта мысль характерно еще иллюстрируется такъ: «Поэтому, когда Господь хотѣлъ утѣться (Мк. 7, 24), Онъ не могъ сдѣлать того по Своей человѣческой волѣ, ибо Богу-Слову угодно было показать, что въ Немъ дѣйствительно находилась немощь человѣческой воли. Но по Своему хотѣнію Онъ совершилъ очищеніе прокаженнаго по причинѣ соединенія человѣческой воли съ волею Божества» (ib.). Въ этомъ, какъ и въ другихъ случаяхъ истолкованія чудесъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ принимаетъ, что обѣ воли являютъ себя дѣйствующими чередуясь, т. сказать перебежми.

3) Гл. VIII, с. 1037 (р. п. 282). Тирада эта продолжается такъ: «Когда человѣческая Его воля отрицалась смерти, и Божеская Его воля сонзвѣляла на сіе и попускала, тогда Господь естественно молилъ объ отвращеніи смерти и находился въ бореніи и страхѣ. Когда божеская воля Его хотѣла, чтобы человѣческая Его воля избрала смерть, тогда страданіе сдѣлалось для нея добровольнымъ». Θεανδρική воля подобна здѣсь веревѣ, которая скручена

ствіе двухъ волей, сколько соподчиненное ихъ взаимодействіе, св. *П.* снова повторяетъ, что обѣ воли дѣйствовали свободно, именно «душа Господа хотѣла, свободно приводимая въ движеніе, но свободно хотѣла именно того, что божеская Его воля желала, чтобы она хотѣла» (1). Но въ слѣдующей главѣ «о богомужномъ дѣйствованіи» св. отецъ снова возвращается къ той же мысли. «Плоть принимаетъ участіе въ дѣйствіяхъ Божества Слова, потому что божескія дѣйствования совершались носредствомъ тѣла, какъ бы посредствомъ орудія, а таюке потому, что Одинъ былъ Тотъ, кто дѣйствовать» (2). Въ общемъ нельзя этотъ рядъ малосогласованныхъ и разнорѣчащихъ мыслей считать достаточнымъ комментариемъ къ ученію св. М., каковыя онѣ являются по своей задачѣ, и основной вопросъ о с о е д и н е н і и двухъ волей остается и здѣсь неразъясненнымъ и, можетъ быть, даже еще болѣе затемненнымъ.

б) Опредѣленіе VI вселенскаго собора.

На основаніи сказаннаго слѣдуетъ признать, что въ твореніяхъ отцовъ противъ моноелитства далеко не была завершена положительная богословская доктрина о двухъ воляхъ, божеской и человѣческой, въ Богочеловѣкѣ, также какъ не дано и достаточно яснаго и точнаго опредѣленія понятій, и въ особенности осталось неяснымъ соотношеніе обѣихъ волей, которое получило поэтому чрезмѣрно антропоморфное выраженіе. Съ такой лишь подготовкой вопросъ пошелъ на окончательное обсужденіе и догматическое рѣшеніе VI вселенскаго собора.

Были ли въ дѣяніяхъ собора въ какой либо мѣрѣ устранены эти трудности? Едва ли на этотъ вопросъ можно отвѣтить положительно. Въ частности, посланіе паны Агаѳона, которое оказалось основоположнымъ въ соборномъ сужденіи, воспроизводитъ ходячія идеи диелитскаго богословія безъ уточненія и углубленія (3).

изъ двухъ нитей, поочередно покрывающихъ одна другую. Это, конечно, не есть единеніе двухъ разныхъ и самобытныхъ въ природности своей волей.

1) Пб. с. 1076 (283).

2) Пб. XIX, с. 1080 (285).

3) Установивъ двойство естествъ въ Богочеловѣкѣ, п. Агаѳонъ отсюда дѣлаетъ заключеніе, что «Г. І. Хр. имѣетъ въ себѣ какъ два естества, такъ и два естественныя хотѣнія и дѣйствія, т. е. божеское и человѣческое, — божеское хотѣніе Онъ имѣетъ отъ вѣчности общее съ единосущнымъ Ему Отцомъ, человѣческое же принято отъ насъ вмѣстѣ съ нашимъ естествомъ во времени» (Д. вс. с. VI, дѣяніе 4-ое, стр. 66-7, ср. 75, 82, 85). Такимъ образомъ, безъ всякаго затрудненія онъ ставитъ въ параллель двѣ воли, божескую и человѣческую, вводя тѣмъ явный антропоморфизмъ или, по крайней мѣрѣ, «психологизмъ» въ богословіе. Далѣе это частное поня-

Насколько не готовъ былъ къ богословскому разрѣшенію вопросъ о моно — или диеелитствѣ, свидѣлствуетъ контроверса съ Макаріемъ Антиохійскимъ, признаннымъ отцами собора ересіархомъ и въ этомъ качествѣ изверженнымъ. Когда ему былъ поставленъ (въ 8-мъ дѣяніи) соборомъ вопросъ о воляхъ во Христѣ, онъ отвѣчалъ, ссылаясь на признанное православными ареопагитское ученіе, въ силу котораго «воплотившійся Богъ Слово совершалъ и божественное не какъ Богъ, и человѣческое не какъ человѣкъ но совершалъ нѣкоторое новое богомужное дѣйствіе» (1). Это-то дѣйствіе, въ православной догматикѣ отнюдь неразъясненное въ отношеніи къ двойству природъ, но, хотя и молчаливо, принятое, Макарій истолковываетъ въ смыслѣ одного хотѣнія, вѣрнѣе, съ нимъ отождествляетъ. Нельзя отрицать, что *opus probandi* противоположнаго тезиса, — и, конечно, не однимъ анаеуматствованіемъ — лежалъ здѣсь на его противникахъ (2). По мнѣнію Макарія, всѣ изреченія, содержащіяся въ

тіе воли и дѣйствованія онъ подчиняетъ болѣе общему и менѣе опредѣленному понятію «свойствъ», такъ что Господь въ Евангеліяхъ проявляетъ «то человѣческія, то божескія свойства, то тѣ и другія вмѣстѣ» (ib. 73). Въ общемъ основная мысль посланія сводится къ тому, что невозможно и противно порядку природы, чтобы естество не имѣло «свойства и дѣйствія» (99). Практически п. А. дѣлаетъ обычное примѣненіе этой идеи какъ чередованія двухъ воль, подобно своимъ предшественникамъ и современникамъ (77-81).

Замѣчательно, что общая мысль о чередованіи двухъ природъ или дѣйствованій свойственна всей эпохѣ, т. е. не только православнымъ, но и монофизитамъ. На VI всел. соборѣ моноелитъ Макарій приводитъ слѣдующія слова Севера (изъ второго посланія къ комиту Икумению): «слѣдуетъ проклинать тѣхъ, которые допускаютъ, что одинъ Христосъ въ двухъ естествахъ, и говорятъ, что каждое пзъ естествъ дѣлаетъ то, что ему свойственно. Правда, большое различіе находится въ томъ, что дѣлаетъ и совершаетъ одинъ и тотъ же Христосъ. Одно изъ этого свойственно Богу, а другое человѣку: напр. тѣлесное хожденіе, шестіе по землѣ и путешествіе мы признаемъ за (дѣйствіе) человѣческое, а дарованіе (возможности) здраво ходить разслабленному ногами и совершенно лишившемуся возможности ходить — за свойственное Богу. Но однако воплотившееся Слово совершало и то, и другое, и не относится одно къ тому, а другое къ другому естеству» (Д. Вс. соб. VI, стр. 278). Въ посланіи п. Агаѳона имѣется еще болѣе тонкое различіе. Обычно въ такого рода разсужденіяхъ принимается, что Христосъ ходилъ по водамъ, какъ Богъ, но ступалъ, какъ человѣкъ. Но п. Агаѳонъ еще прибавляетъ: «Евангелія указываютъ и на Его человѣческую волю, когда говорятъ, что, ходя по морю, Онъ имѣлъ желаніе какъ истинный человѣкъ, догнать Своихъ учениковъ (Мѡ. 14, 25, Іо. 6, 19)» Д. Вс. соб. VI, д. 6-ое, стр. 78). Приводимъ это сужденіе лишь для того, чтобы показать на этомъ яркомъ примѣрѣ, что представляетъ собою обычное патристическое пониманіе чуда.

1) Ibid., 177.

2) При выясненіи своего ученія, Макарій излагаетъ идеи, которыя были распространенными и общепринятыми и въ православной письменности, въ частности орудійное пониманіе плоти, а съ ней и всего человѣческаго

Евангеліяхъ, слѣдуетъ присвоить одному лицу, одной воплощенной ипостаси Слова, ибо «человѣческія и въ то же время божественныя (изреченія) говорились однимъ» (1). (Нельзя поэтому не вспомнить общаго заключенія новѣйшаго католическаго, притомъ консервативнаго, историка, что «гетеродоксію моноелитизма» слѣдуетъ искать прежде всего... въ терминологіи (2).

Обсужденіе основного догматическаго вопроса о двухъ воляхъ и ихъ соединеніи въ «новой ѳеандрической энергіи», фактически отсутствовавшее, замѣнено было цитатами изъ святоотеческой письменности (вмѣстѣ съ спорами о точности и полнотѣ цитированій) и осужденіемъ моноелитствующихъ какъ еретиковъ. Послѣ этого отцы составили догматическое вѣроопредѣленіе, которое, начинаясь съ подтвержденія 5 вселенскихъ соборовъ, изложенія вѣры отцовъ Никейскихъ и К-льскихъ, а также и Халкидонскихъ въ слѣдующихъ словахъ излагаетъ догматъ: «проповѣдуемъ, согласно ученію св. отцовъ, что въ Немъ два природныя *φυσικὰ* хотѣнія или воли и два естественныя дѣйствія нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслитно и два природныхъ хотѣнія неиротивополож-

ества (что особенно явно въ патристическомъ истолкованіи чуда), вплоть до пресловутаго сравненія двухъ воль и природъ съ душой и тѣломъ. Онъ приводитъ слова св. Григорія Нисскаго: «страданіе принадлежитъ плоти, Богу — дѣйствованіе» (ib. 183, Mansi, II, 536 AB). Это пониманіе тѣла, какъ органа Божества, аполлинаризмъ, отнюдь не преодолимый, какъ мы видѣли, и у отцовъ, — является именно характернымъ для моноелитства, которое не умѣло соотнести двухъ воль, и въ частности, соединить ихъ въ понятіи «новой ѳеандрической» энергіи. (Ср. удостовѣреніе Кира, данное ѳеодосіемъ (Д. вс. с. VI, 400-1), отрывки изъ слова ѳеодора Фаранскаго («производитель и творецъ его — одного дѣйствія — Богъ, а органъ чело-вѣчества», 405), изъ посланія Павла Констант. (приписываемъ Христу «одну волю, чтобы не приписать одному и тому же лицу Г. н. I. Хр. противоположности или разности воль и не вводить двухъ хотящихъ» (ib. 406) и т. д.

1) Ibid, 184-185. Конечно, это болѣе справедливая, хотя и недоразвитая мысль, нежели обычное въ патристикѣ чередованіе или двоеніе, иногда даже троеніе сказаннаго отъ лица Господа: по Божеству, по чело-вѣчеству, и еще въ среднемъ смыслѣ. Постулатъ единства лица выраженъ здѣсь совершенно правильно Макаріемъ.

Къ изложенію вѣры Макарій представилъ списокъ святоотеческихъ свѣдѣтельствъ объ единомъ хотѣніи во Христѣ, что, конечно, вполне было возможно сдѣлать, принимая во вниманіе отсутствіе опредѣленнаго ученія, нерасчлененность вопроса вмѣстѣ съ извѣстной неточностью ихъ языка. Его упрекали съ противной стороны — не безъ основанія, — что цитаты имъ подобраны и вырваны изъ контекста искусственно. Обращаетъ вниманіе, что въ числѣ ихъ имѣются тексты, причинявшіе трудность еще св. Максиму въ полемикѣ съ Пирромъ (Mg. 91, 344, ср. Opusc. theolog. ib. 124 CD.), въ частности выраженія св. Кирилла Ал. въ толкованіи на Ев. Іоанна (Mg: P. Gr. t. 73, c. 577 C): «Христосъ проявилъ черезъ оба *δι' ἀμφότεν* единую и сродную энергію».

2) *M. Jugie. Monothélisme* (Dict. theol. cath., fase. 88, c. 2311)

ны, — чего да не будет! — но человеческое Его хотѣніе слѣдуетъ ἐλόμενον и не противорѣчить и не противоборствуетъ(1), вѣрнѣе же подчиняется βλотаσόμενον Его Божественному и всемогущему πανσθενεί хотѣнію. Ибо, по ученію премудраго Аванасія, надлежало волѣ плоти быть въ дѣйствиі, но подчиняться волѣ божественной... Утверждаемъ, что въ одномъ и томъ же Господѣ нашемъ І. Хр., истинномъ Богѣ нашемъ, два природныхъ дѣйствія ἐνεργείας нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслитно, т. е. божественное дѣйствіе и человеческое дѣйствіе... — То и другое естество хотеть и производить свойственное себѣ въ общеніи съ другими».

Анализируя это опредѣленіе, слѣдуетъ прежде всего отмѣтить, что въ немъ одна и та же формула, заимствованная изъ Халкидонскаго догмата («нераздѣльно, неслиянно», и т. д.) примѣнена дважды: въ отдѣльности — относительно воли и относительно энергіи, причемъ оба опредѣленія соединены внѣшне безъ всякой попытки установить ихъ взаимное соотношеніе или дать имъ точнѣйшее опредѣленіе. Вѣрнѣе всего слѣдуетъ заключить, что воля и энергія употреблены синонимически, какъ ἐν διὰ δύοιν, описательно выражающее природу или естество(2). Вторая черта, вытекающая изъ первой, состоитъ въ томъ, что къ обѣимъ волямъ и энергіямъ въ опредѣленіи ихъ взаимоотношенія примѣнены 4 не (отрицательныхъ опредѣленій) нераздѣльно, неслиянно и пр., какъ и къ двумъ природамъ, чѣмъ лишній разъ подчеркивается основная мысль догмата, что двойство воли и энергій въ сущности тождественно или во всякомъ случаѣ происходитъ изъ двойства природъ, какъ это и намекается въ настойчивомъ опредѣленіи воли и природъ какъ «естественныхъ» φύσιν (природныхъ), и догматъ VI собора оказывается тѣмъ самымъ спецификаціей и амплификаціей Халкидонскаго догмата (внѣшне это нѣсколько затемняется распространительными поясненіями со ссылками на св. отцовъ, собственно не имѣющими прямого догматическаго значенія, — нами онѣ опущены).

Такимъ образомъ, важнѣйшей мыслью опредѣленія VI собора является двоиство воли и энергій, въ соотвѣтствіи двойству при-

1) Проф. Болотовъ въ своемъ переводѣ вноситъ отгѣнки: μὴ ἐντιμολογῶν — не стоитъ въ противоположности фактической, μὴ ἀντιπαλαίον — не противится преднамѣренно.

2) Обращаетъ вниманіе неточность, напоминающая небрежность, въ опредѣленіи воли θέλησις ἥτοι θελήματα — воленіе или желаніе (волевой импульсъ или его содержаніе). Это подтверждаетъ нашу общую мысль, что о волѣ (какъ и энергіи) говорится не въ собственномъ, точномъ (психологическомъ-ли или онтологическомъ) смыслѣ, но лишь въ общемъ значеніи активнаго проявленія природы.

родъ. Это есть тѣмъ самымъ новое и еще болѣе подчеркнутое выраженіе мысли, что человѣчество во Христѣ, — притомъ не только какъ естество, но и активность этого естества въ его свободѣ, т. е. воли и энергіи, или, можно также сказать, творчества, — сохраняется въ своей самобытности наряду и въ соединеніи съ Божествомъ. Можно въ извѣстномъ смыслѣ утверждать, что это было и неожиданнѣйшимъ торжествомъ а н т и о х і и с т в а, только что погребеннаго на Вселенскомъ соборѣ и воскресшаго на VI-мъ, притомъ еще болѣе рѣшительнымъ, нежели въ Халкидонѣ. Въ діалектикѣ соборнаго мышленія VI соборъ явился антитезисомъ къ V-му и фактически выправилъ односторонность послѣдняго. Однако далѣе выраженія общаго принципа д в о и с т в а, т. е., иными словами, сохраненія человѣчности во Христѣ во всей его силѣ отъ поглощенія божествомъ (объ обратной возможности, т. е. о поглощеніи божества человѣчностью, не могло быть и рѣчи) соборъ не пошелъ, да и не могъ пойти, не превосходя своей богословской эпохи, съ которою онъ былъ связанъ. И въ этомъ, — какъ и въ томъ, что было сказано, такъ и въ томъ, что было не досказано, — выражается богомудрая истинность этого опредѣленія. Оно есть гигантскій прожекторъ, освѣщающій путь какъ прошлаго, такъ и будущаго. Оно утверждаетъ полноту человѣчности Человѣка въ Богочеловѣчествѣ, не умаленную рядомъ съ полнотой Божества, обитающей тѣлесно. Однако соборное опредѣленіе не ограничивается установленіемъ двойства воли, но указываетъ и общее ихъ соотношеніе. Монофелиты (Макарій Антиох.) не хотѣли с ч и т а т ь волю, несправедливо опасаясь при этомъ «несторіански» раздвоить самого Богочеловѣка, для нихъ важнѣе было увидать ихъ согласіе въ единствѣ Христовой жизни, Его «сложной», какъ выражались тогда, вѣпостаси, и эту же самую мысль хотѣли удержать и православные отцы черезъ Діонисіевское ученіе о Ѳеандрической энергіи, единой изъ двухъ, живого Христова единства въ единой Его вѣпостаси. Однако отсутствовало (какъ отсутствуетъ и до сихъ поръ) б о г о с л о в і е этого единовѣпостаснаго двоединства, и даже недостаточно осознана его проблема. Соборное опредѣленіе устанавливаетъ общую і е р а р х і ю воли, при сохраненіи самобытности обѣихъ. При этомъ рѣчь идетъ, конечно, о ч е л о в ѣ ч е с к о й воли, ибо догматъ отіосится не столько къ двумъ волямъ, — о «воли» или «энергіи» Божества можно говорить только метафорически и антропоморфически(1), — но именно объ одной въ точномъ смыслѣ воли, т. е. чело-
вѣ-

1) Рассмотрѣнное въ эту эпоху различеніе и противопоставленіе двухъ природъ и двухъ воли совершалось только по признаку чудесъ и страданій, какъ будто вся жизнь Божества въ Богочеловѣкѣ исчерпывалась чудотвореніями, а вся человѣчность только немощью и страданіями. Это уп-

ческой, какъ сохраняющей свою самобытность при единеніи съ Божествомъ. Установленіе соотношенія іерархіи воли было необходимо, чтобы устранить недоумѣніе моноелитовъ, не могутъ-ли двѣ воли противорѣчить между собою или же хотѣть разнаго. Въ отвѣтъ на это указано, что человѣческая воля (во Христѣ) уступаетъ, не противорѣчить и не противодѣйствуетъ, а слѣдуетъ и «подчиняется» божественной волѣ, такъ что «Его человѣческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась» и «то и другое естество производить свойственное себѣ въ общеніи съ другимъ». Конечно, нельзя не видѣть всей неточности и неокончателности этихъ опредѣленій: «не противорѣчить, слѣдуетъ, подчиняется», особенно, если помнитъ, что рѣчь идетъ о соотношеніи тварной человѣческой воли въ отношеніи къ божественной всемудрости и всемогуществу. Мы знаемъ, что дифизитское опредѣленіе Халкидонскаго собора вызвало послѣ него новую бурю монофизитства, питавшагося, главнымъ образомъ, его незаконченностью и потому неточностью. И то же самое неизбежно должно было бы возникнуть и послѣ VI собора по аналогичному вопросу о двухъ воляхъ и двухъ природахъ. Въ самомъ дѣлѣ, далеко нелегко было реализовать въ богословскомъ мышленіи ту мысль, что тварная человѣческая воля въ ея отношеніи къ божественной имѣетъ ей «подчиняться и не противорѣчить» и въ то же время сохранять свою самостоятельность. Здѣсь широко открываются двери новому моноелитству и догматической смутѣ, и если это не имѣло мѣста, то скорѣе вслѣдствіе всей исторической обстановки, а главнымъ образомъ вслѣдствіе оскуднѣнія и изнеможенія богословской мысли Востока, послѣ многолѣтняго догматическаго напряженія. Дѣло шло уже къ примирительно-схоластической компиляціи типа «Кр. изл. прав. вѣры» св. Іоанна Дамаскина, гдѣ богословскія проблемы не обостряются, но сглаживаются, разрѣшаемыя на основаніи письменности и опредѣленій прошлаго.

Итакъ, догматическое движеніе послѣ VI всел. собора обрывается, и только потому его опредѣленіями вопросъ почитается окончательно рѣшеннымъ. Это соотвѣтствуетъ дѣйствительности лишь въ той мѣрѣ, поскольку имъ установлены прочныя вѣхи, указующія путь къ построенію христологін какъ ѳеоанѳропологін. Однако нельзя здѣсь видѣть уже самого построенія. Скорѣе вопросъ лишь постав-

рошеніе, граничащее съ извращеніемъ, не можетъ быть удержано въ пониманіи богочеловѣчества. Тѣмъ не менѣе слѣды этого представленія вошли въ текстъ соборнаго ороса, правда, не въ его существенную догматическую часть, но въ попутныя разсужденія (хотя и не прямо). Напр.: «одному и тому же приписываемъ чудеса и страданія, соотвѣтственно тому и другому естеству» (и далѣе).

лень для грядущаго богословскаго обсужденія, именно, о реальномъ соотношеніи двухъ природъ, двухъ волей, двухъ энергій, въ ихъ полнотѣ, свободѣ, іерархическомъ соотношеніи и двуединствѣ. Догматическое опредѣленіе здѣсь еще болѣе, чѣмъ въ Халкидонѣ, опередило богословіе эпохи. Эту задачу исторія догмы передала и донинѣ ненаступившему еще будущему. Но догматъ VI собора остается для него путеводною звѣздой, зажженной богомудрымъ рѣшеніемъ VI вселенскаго собора: не одна, но о б ѣ воли и эпергіи. Конечно, это исчисленіе является само по себѣ грубымъ и несоответственнымъ подлинной мысли догмата (и въ этомъ смыслѣ, можетъ быть, и справедливо, что здѣсь не слѣдовало бы и с ч и с л я т ь), однако важна сама мысль, что человѣческая воля и энергія сохраняютъ свою самобытность и въ соединеніи съ Божествомъ, Имъ вдохновляемая и руководимая, будучи *θεοκίνητα* — богодвижны(1), какъ соглашались обѣ стороны.

**
*

Шестымъ вселенскимъ соборомъ заканчиваются собственно христологическія опредѣленія этой эпохи, вѣрнѣе, прерываются выразительнымъ многоточіемъ. Точка здѣсь еще не поставлена, циклъ догматическаго развитія остался незавершенъ. Особнякомъ стоитъ опредѣленіе VII собора объ иконопочитаніи. Внѣшне оно относится къ вопросамъ дисциплины и культа, внутренний же его догматическій смыслъ, недостаточно выявленный, также принадлежитъ христології. Онъ относится не къ подлинности воплощенія, къ чему онъ сводился для его современниковъ (боговдохновенное опредѣленіе собора еще разъ и здѣсь упредило богословіе эпохи), но къ единству образа

1) Неясность пониманія опредѣленія VI собора характерно иллюстрируется разногласіемъ въ толкованіи его у двухъ современныхъ католическихъ авторовъ: Tixeront (I. с. 172-5), и Jugie (I. с. 2311). Последний находитъ у перваго «une saveur nestorienne» въ томъ, что онъ понимаетъ ложь моноелитства «de nier en J.-Chr. homme toute spontanéité et tout acte de volonté libre» (Тиксеронъ говоритъ даже о «deux séries parallèles», p. — 173), ибо гармонія двухъ дѣйствованій состояла бы «du consentement libre et spontané de l'homme réglant ses actes et ses résolutions conformément au vouloir et les actes divins». Jugie на это возражаетъ, что «un seul agent responsable des actes humains comme des opérations divines» есть «le moi divin», и человѣческая воля и природа «est vraiment subordonnée à son empire, à son entreprise tout-puissante». Это не уничтожаетъ свободы человѣческой воли, которая дѣйствуетъ «librement et non automatiquement», хотя здѣсь, безъ сомнѣнія, есть «le point mystérieux de la psychologie humaine» (sic!) Спасителя. Его природа остается «богодвижною» и нельзя упрекать за это выраженіе моноелитовъ. Однако, нѣтъ ли и здѣсь, въ свою очередь, une saveur monothéiste?

Божіяго и человѣческаго, къ л и ц у, а не къ двумъ природамъ Бого-человѣка(1). Этимъ возводится какъ бы догматическій куполь надъ предшествующими догматическими опредѣленіями.

1) Догматическій смыслъ опредѣленія VII вселенскаго собора я пытался раскрыть въ специальной работѣ «Икона и иконопочитаніе», Парижъ, 1931, и здѣсь къ этой темѣ уже не буду возвращаться.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Софія Божественная

1. Тварный духъ.

Природѣ духа присуще личное самосознаніе: Азъ есмь Сый, Іегова, говоритъ Господь. Духъ есть прежде всего личность, какъ личное самосознаніе, Я. Безличный («безсознательный») духъ есть противорѣчіе. Но это я не есть абстрактное, ни съ чѣмъ не связанное, само для себя пустое самосознаніе (даже грезящее я нидунзма имѣетъ въ себѣ хотя эту грезу, живетъ въ ней). Оно есть живое и живущее я: Азъ есмь Сый, какъ субъектъ нѣкоторой объектности, подлежащее нѣкоего сказуемаго, вмѣстилище нѣкоего содержанія. Живое я имѣетъ свою собственную жизнь, есть ея источникъ, — и полнота, и начало, и конецъ. Это значитъ, что личный духъ имѣетъ въ себѣ свою природу, въ которой живетъ, непрестанно чрезъ нее себя для себя реализуя, опредѣляясь, себѣ самому открываясь. Это нерасторжимое единство личнаго самосознанія, я и природы, обосновывающее жизнь личнаго духа, есть предѣльная интуиція духа о себѣ и вмѣстѣ исходная онтологическая аксіома. Она содержится въ Откровеніи, и она же засвидѣтельствована Церковію въ основномъ догматическомъ ученіи, что Богу свойственна личность въ основномъ догматическомъ ученіи, что Богу свойственна личность и природа. *ἐκδοτικὸς φύσις*. или *οὐσία*. Согласно этому, Богъ есть вѣстась, имѣющая Свою природу, и именно въ этомъ смыслѣ личный духъ, живой и живущій. Такое опредѣленіе личнаго духа относится ко всякому духу, божескому, ангельскому и человѣческому. Отличительное свойство Божескаго духа состоитъ въ томъ, что Онъ есть не только личный, но и тріпостасный духъ, тріпостасная личность,

однако имѣющая единую природу и, соответственно, единую (не общую, но именно единую) жизнь, подобно тому, какъ едина природа и жизнь всякаго единичнаго духа.

Природу духа можно разсматривать двояко: она есть источникъ всякаго частнаго проявленія жизни, восходящаго къ самосознанію, темная глубина, питающая корни бытія, неосвѣщенная личнымъ самосознаніемъ («подсознаніе» или «сверхсознаніе», или внѣ-сознаніе, еще не-сознаніе), вообще безсознательное и вмѣстѣ досознательное начало въ личномъ духѣ. Безъ этого источника, безъ потенціальности, которая можетъ становиться и непрестанно становится актуальностью, *natura naturala*, входя въ сознаніе, личный духъ былъ бы пустъ, лишенъ содержанія. Онъ не былъ бы живымъ и живущимъ, но только абстрактно являющимся самосознаніемъ. (Такимъ беретъ его Фихте въ своей *Ich-Philosophie*). Но природа есть и сама жизнь духа, какъ совершившееся его самооткровеніе, *natura naturata*, какъ содержаніе жизни духа, и въ этомъ смыслѣ его подлинное сказуемое. Между *n. naturans* и *n. naturata* существуетъ жизнь и не ея тождество. Однако здѣсь обнаруживается и модальное различіе въ жизни духа, поскольку одно и то же природное содержаніе существуетъ для него, съ одной стороны, какъ актъ его собственной жизни, творческое самооткровеніе, а съ другой, какъ фактъ нѣкоей предлежащей предъ нимъ дѣйствительности, — ея собственное бытіе по себѣ, въ себѣ самой. Оно не независимо отъ я, поскольку есть его же собственный актъ, творчески положенный я въ себѣ и для себя; однако, въ дѣйствительности своей, въ бытіи по себѣ, оно есть и фактъ, независимый отъ я, ему предлежащій. Живой и живущій духъ открывается самому себѣ въ нѣкоей объективной дѣйствительности, имѣющей свою собственную реальность. Въ ней духъ живетъ какъ въ своемъ домѣ, въ субъекто-объектности своей.

Понятіе природы берется здѣсь пока въ неопредѣленномъ смыслѣ, какъ потенція жизни духа, внѣ его, какъ личнаго самосознанія, лежащая, однако ему принадлежащая и для него и въ немъ открывающаяся. Въ этомъ смыслѣ природу личнаго духа, какъ сказуемое всѣхъ сказуемыхъ, можно опредѣлить какъ его міръ: личность живетъ въ мірѣ, какъ въ своей собственной природѣ, которою овладѣваетъ по мѣрѣ ея раскрытія или осуществленія въ личномъ самосознаніи. Міръ и есть то самое необходимое и не — я, которое постулировали Фихте, однако понятое не въ отрицательномъ смыслѣ только границы я, — ибо я, какъ подлежащее для всѣхъ сказуемыхъ, живое и живущее, не имѣетъ для себя границы, — но въ положительномъ смыслѣ объективной реальности, которая и становится для я

субъективнаго переживаніемъ, личной жизнью. Мы приходимъ, т. о., къ заключенію, что личности, какъ сознательный центръ бытія, предполагаютъ для себя наличие міра какъ своей природы, — еще — не — личного, однако и не вѣдличнаго, но пока лишь безличнаго бытія. Личный духъ не замкнуть въ себѣ (какъ Лейбницевская монада), но открыть — для міра, и міръ тѣмъ самымъ становится предусловіемъ личного духа, какъ живой и живущей личности, ибо духъ живетъ не своею яйностью, но присущей ему природой. Последняя должна быть понята здѣсь въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ не-я, входящее въ я, въ немъ живущее, включая сюда и психологическій міръ, и вѣдичную природу и — что особенно важно — другія живыя личности, другія я, какъ с о - я или м я. Равнымъ образомъ, жизнь духа, вхожденіе не-я въ я, или расширеніе я въ не-я, предполагаетъ не одно только пассивно-созерцательное отношеніе къ міру. Таковое вообще не свойственно природѣ личного духа съ его актуальностью (я само, какъ справедливо указалъ Фихте, есть дѣйственное самоположеніе, *Thathandlung*), и жизнь духа есть дѣйственное вѣдиченіе въ міръ какъ въ свою собственную природу.

Итакъ, личный духъ, который въ себѣ самомъ долженъ находить и основу и полноту своего бытія, оказывается о б у с л о в л е н ы въ своей жизни м і р о м ъ или не-духомъ, хотя и способнымъ, входя въ жизнь духа, въ этомъ смыслѣ становиться его природой. А по силѣ этого и духъ для самого себя оказывается не свободнымъ, но обусловленнымъ, не абсолютнымъ, но соотносительнымъ, с о о т н о с я щ и м с я духомъ. Не у я в и с я, что будемъ (Іо. 3, 2), но до достиженія этого предѣла личный духъ въ жизни своей не имѣетъ полноты и адекватности, напротивъ, скованъ относительностью и ограниченностью, которая, однако, не въ состояніи упразднить неистребимую самость духа. Эта обусловленность есть печать т в а р н о с т и, лежащая на всякомъ сотворенномъ духѣ, одинаково какъ человѣческомъ такъ и ангельскомъ. Въ частности и человѣскій духъ есть становящійся, но еще не ставшій самимъ собою, часть самого себя, и притомъ еще малая. Тѣмъ не менѣе этотъ тварный духъ имѣетъ въ себѣ черты Духа Абсолютнаго, есть образъ Божественнаго Первообраза и только изъ него можетъ быть понятъ какъ во всей возвышенности и абсолютности предназначенія своего, такъ и во всей относительности своего становящагося, незавершившагося бытія. Духу, хотя и тварному, присуща особая тварная вѣчность и даже не-сотворенность. Богъ самъ, тѣло челоуѣка изъ «праха земнаго», т. е. соединивъ его съ тварной природой какъ его собственнымъ міромъ, самъ изъ Себя «вдунулъ въ него дыханіе жизни, и сталъ челоуѣкъ душой живою» (Быт. 2, 7). Тайна сотворенности

тварнаго духа въ томъ, что Богъ этому «вдуновенію», изліянію Своего естества, далъ бытіе вѣстасное. «Ибо мы Имъ живемъ и движемся, и существуемъ», «мы Его и родъ» (Д. А. 17, 28). Духовное бытіе укоренено въ вѣчности Божіей, тварный духъ ей подобновѣченъ и несотворенъ, и онъ несетъ въ себѣ сознаніе и этой вѣчности, и этой несотворенности, какъ и вообще божественности своей, почему духовное самосознаніе есть по существу и богосознаніе. Больше того, онъ сознаетъ себя какъ самоосновное, самополагающееся бытіе. Это я самъ себя начинаю, и полагаю, и принадлежу себѣ въ своей яйности, я — не вещь, и никто не можетъ положить мое я кромѣ меня самого, я самъ себя для себя творю. Въ вѣстасное самосознаніе входитъ и самополаганіе: Богъ, вызывая къ вѣстасному бытію дыханіе Свое, вѣстасируя лучи Своей собственной славы, совершаетъ это единымъ вѣчнымъ актомъ вмѣстѣ съ самою вѣстасію. Божіе творчество какъ бы вопрошаетъ тварное я, есть-ли оно — я? имѣетъ-ли оно въ себѣ волю къ жизни, и внемлетъ отвѣтному да творенія.

Однако не угасаетъ-ли собственная жизнь духа въ его природности, ему извѣстной и даже въ извѣстномъ смыслѣ какъ бы навязанной? Не теряется-ли сама духовность настолько, что человѣкъ можетъ становиться «плотью» (Быт. 6, 3) ,и самъ Богъ «раскаивается» въ его сотвореніи (7)? «Это люди душевные, не имѣющіе духа» (Іуд. 1, 9). Такая возможность существуетъ для человѣка вслѣдствіе онтологической сложности его природы, въ себѣ соединяющей извѣчный духъ и сотворенную природу, дыханіе Божіе въ прахѣ земномъ, хотя ея уже не существуетъ для духовъ ангельскихъ (равно какъ и демонскихъ) вслѣдствіе относительной простоты и ихъ духовной для себя самоочевидности (отсутствію «подсознанія», т. е. природности или «плоти»). Даже падшіе ангелы, которые становятся бѣсами и прилѣпляются къ грѣховной человѣческой плоти, остаются заключены въ духовности своей, и «духовная жизнь» есть для нихъ единственно возможная. Человѣкъ же по самому своему сложенію не только духовенъ, но и душевно-тѣлесенъ или природенъ, въ немъ живетъ не только его духъ, но и природа, послѣдняя притомъ и своею собственною жизнью. Природа не духовна, но лишь душевно-тѣлесна. Она жива и живетъ (и къ ней также относится, что Богъ животворящій «смерти не создалъ»), и жизнь эта имѣетъ для себя свое чувствительное, свою сознательность разныхъ степеней, свою «душевность». Въ природѣ мы имѣемъ всѣ ступени отъ совершенно дремлющей, для насъ непримѣтной жизни минераловъ и вообще «неорганическихъ» веществъ, чрезъ жизнь растительнаго міра, къ безконечнымъ варіанціямъ жизни органической съ ея сознательностью. Эта животная сознательность, которая однако не духовна, хотя и

ется недоступна для насъ въ этой своей ограниченности. Какъ бы ни приближалось живое ное въ его «душевной» сознательности къ человѣку, остается между ними непреходимая грань духовнаго самосознанія, свойственнаго человѣку, (подобно тому какъ человѣкъ въ тѣлесности и сложности своей трансцендентенъ для ангельскаго безплотнаго духа, съ которымъ онъ соприкасается лишь въ духовности своей). Но природной стороною своего существа человѣкъ соприкасается съ животнымъ міромъ, есть животное, хотя и не только животное. Человѣкъ способенъ въ такой мѣрѣ погружаться въ эту животность, что въ немъ какъ бы гаснетъ духовное самосознаніе, и онъ самъ сознаетъ себя лишь какъ животное, и хочетъ происходить «отъ обезьяны». Въ такомъ состояніи человѣкъ настолько забываетъ о своей небесной родинѣ, что искренно недоумѣваетъ, когда слышитъ рѣчи о духовности. Такая возможность является послѣдствіемъ того свойства тварнаго духа, что для него собственная природа не исчерпывается его собственнымъ духовнымъ міромъ, но включаетъ въ себя потенциально весь сотворенный міръ, въ который для него открыты всѣ окна и двери. Онъ можетъ въ такой мѣрѣ выходить изъ себя чрезъ эти двери, что виѣшняя природа въ человѣкѣ и становится для него единственной дѣйствительностью. Чрезъ это выходженіе изъ себя человѣкъ перестаетъ видѣть себя, какъ духъ, теряетъ сознание своей собственной духовности, и тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ существуетъ духовно-тѣлесность, онъ видитъ лишь душевно-тѣлесность или же просто «плоть». Однако и это состояніе «плотн» для человѣка есть все-таки духовное самоопредѣленіе, состояніе его духа, хотя и низведеннаго къ овиѣщенію. Но духовное естество человѣка, его «духовная жизнь», можетъ становиться для него опытной самоочевидностью, фактомъ самосознанія. Человѣкъ видитъ и знаетъ самого себя и въ своей вѣчности и въ своей тварности, — и въ своей духовности, и въ своей природности. Ошибочно думать, что «духовная жизнь», самосознаніе духа, разрываетъ или упраздняетъ связь духа съ природой, живущей въ немъ, и дѣлаетъ его безприроднымъ (грезящимъ) или противоприроднымъ (развоплощающимся). Совсѣмъ наоборотъ, духовность повышаетъ чувство связи съ природнымъ міромъ, но она даетъ сознание и собственной глубины духа, не только природы міра, но и духовной природы. Ибо духъ, — всякій духъ, воплощенный или невоплощенный, — необходимо имѣетъ свою собственную духовную природу, хотя она и проявляется въ его жизни въ природномъ мірѣ. Безъ этой собственной природы духъ былъ бы лишь тусклой свѣчей самосознанія («трансцендентное я» у Канта), освѣщающаго міровое бытіе, но не живущаго въ немъ, какъ воплощенный духъ. Откуда же эта духов-

ная природа, и какова она? Она — б о ж е с т в е н н а по своему происхожденію, поскольку «сыны человѣческіе» суть и «сыны Божіи», рожденные не отъ плоти и крови, но отъ Бога (Іо. 1, 18), духовнымъ рожденіемъ: «рожденное отъ плоти есть плоть, рожденное отъ Духа есть духъ» (3, 6). И какъ «не мѣрою даетъ Богъ духа», то и эта духовная жизнь, т. е. жизнь въ Богѣ и Богомъ, это обоженіе человѣка, имѣетъ для себя многія ступени, есть безконечное восхожденіе. Эта духовная жизнь сыновъ Божіихъ не дѣлаетъ ихъ непричастными природной жизни сыновъ человѣческихъ, напротивъ это дв о й с т в о п р и р о д ѣ въ человѣкѣ, его изначальное бого-человѣчество, дѣлаетъ возможнымъ обоженіе жизни, нераздѣльное и неслиянное общеніе обѣихъ природъ въ человѣкѣ. Если бы человѣкъ способенъ былъ освободиться отъ природнаго естества силою духовной жизни, онъ былъ бы просто Богъ, и его жизнь сливалася бы съ божественной жизнью. Однако, хотя ему доступно и это (ибо «вы бози есте»), но лишь какъ тварному, и именно природно-тварному духу, которому дано возводить всю тварь къ образу духовнаго бытія. Такимъ образомъ, чрезъ духовное начало природа въ человѣкѣ становится принадлежащей духу, одуховляемой.

2. Божескій Духъ.

Богъ есть Духъ и, какъ таковой, имѣетъ личное самосознаніе, «впостась», и природу, «усію», и это нераздѣльное соединеніе природы и впостаси есть жизнь Божества въ себѣ, которая одновременно является и лично-сознательной, и прородно-конкретной. Это соотношеніе между впостасію и природой, неразрывная связь ихъ, свойственны одинаково и божественному, и тварному духу. Однако есть между ними и существенное различіе.

Въ отношеніи къ впостаси Богъ, какъ Абсолютный Субъектъ, есть тріувпостасная Личность, которая въ единомъ личномъ самосознаніи соединяетъ в с ѣ модусы личнаго начала: я, т ы, о н ъ, м ы, в ы, между тѣмъ, какъ едино-впостасная личность имѣетъ всѣ эти модусы, кромѣ я, в н ѣ себя, въ другихъ личностяхъ, и постольку ими ограничивается и обуславливается въ своемъ бытіи. Проявляющееся до конца и осуществленное до полноты личное начало, впостась, есть тріувпостасная личность, въ которой личное единство раскрывается въ реальности трехъ впостасныхъ центровъ — впостасей, въ тріединицѣ, каковая и есть божественное число, не три, не одинъ, но именно тріединица, Троица. Таковое впостасное бытіе осуществляется не статически, какъ покоющееся въ самоданности своей единоличное са-

мосознаніе отдѣльнаго, отъединеннаго я въ себѣ (хотя и здѣсь эта статичность и самозаконченность только кажущаяся, ибо всякое я выходитъ въ тѣны, въ), но актуально, какъ предвѣщій актъ тройственнаго самополаганія въ другомъ. Это актуальное самополаганіе есть любовь: пламеники божественной тріипостаси вспыхиваютъ въ каждомъ изъ вѣпостасныхъ центровъ, лишь чтобы соединяться, отождествляться между собою, въ исхожденіи изъ себя въ другого, въ пламенно самоотвергающейся личной любви. Статически едино-вѣпостасная личность есть центръ самоутвержденія и отталкиванія, — эго-центрична. Динамически личность осуществляетъ себя какъ исходное начало самоотвергающейся любви, исхожденіе въ другое я. Св. Троица какъ личность именно и есть такое актуальное личное начало. Въ немъ статическое бытіе каждаго личнаго центра есть исходное начало актуальнаго исхожденія, въ которомъ снимается, преодолевается личное самоутвержденіе, и Личность осуществляется какъ кольцо этой тройственной самодвижной любви. Поэтому о Божественной Личности прежде всего надо сказать, что Она, какъ тріипостасная, одинаково реальна и въ единой вѣпостаси и въ трехъ, есть предвѣчно осуществляемая взаимность любви, которая совершенно побѣждаетъ личное обособленіе и отождествляетъ три во единое, и однако сама существуетъ реальнымъ бытіемъ этихъ личныхъ центровъ¹⁾.

Тріипостасное Божество есть единая Личность, несмотря на эту тріипостасность, вѣрнѣе же именно въ силу ея, и въ этомъ единствѣ личности Своей (которая однако не есть моно-вѣпостасность) божественный духъ формально не отличается отъ тварнаго духа. И Божественная Личность живетъ, осуществляя Свою жизнь въ Своей природѣ. Единая тріипостасная Божественная Личность имѣетъ Свою божескую природу, — таково основное церковное опредѣленіе. Богъ тріипостасный имѣетъ Свою единую природу, причемъ эту природу Онъ имѣетъ одинаково: и какъ Божественное тріединство въ единичности Своей, и какъ каждая вѣпостась въ бытіи Своемъ, будучи «единосущна» не только Сыну Отцу (о чемъ именно спорили въ аріанскую эпоху), но и Св. Духъ Отцу и Сыну. Три вѣпостаси имѣютъ Свою природу не сообща, не въ общемъ владѣніи, и, однако, не каждая для себя (что есть тритеизмъ), но какъ единую для всѣхъ, а не общую, и для каждаго равноподобную (что было бы не омоусійностью, а оміусійностью). Рационально это можетъ быть выражено только въ равенствахъ неравнаго: I. а). Св. Троица

1) Для этого, какъ и для дальнѣйшаго въ этой главѣ см. вообще моч «Главы о тріипостасности» (Правосл. Мысль, I-II), въ содержаніи которыхъ я не буду повторяться.

отличается отъ каждой вѣпостаси, неравна ей; б) св. Троица равнобожественна каждой вѣпостаси, слѣд., равна ей; II. а) св. Троица обладаетъ единой природой; б) каждая вѣпостась также обладаетъ единой природой; слѣд. обладаніе единой природой равно и различно для св. Троицы и отдѣльной вѣпостаси. Эти раціональные противорѣчія, къ которымъ эта мысль приводится, объясняются тѣмъ, что раціональное мышленіе имѣетъ дѣло съ статическими, вѣпположными въ законченной фактичности своей величинами, между тѣмъ, какъ здѣсь ему приходится имѣть дѣло съ а к т а м и, которые расцлавлены въ динамичности и непрерывности своей и потому не поддаются раціональному мышленію, не исчерпываются его схемами.

Въ отношеніи Божественной Личности къ Своей природѣ существуетъ коренное отличіе отъ того, что мы знаемъ о тварномъ духѣ. Для послѣдняго его собственная природа есть неисчерпанная и даже неисчерпаемая д а н н о с т ь, нѣкій мѣ ъ ъ, возможность, непрестанно становящаяся дѣйствительностью, тѣма, изъ которой выступаютъ новые образы. Въ этомъ смыслѣ тварный духъ остается и самъ для себя не выявленъ и невѣдомъ, самъ себя не исчерпываетъ, но лишь собою с т а н о в и т с я. Становленіе есть синонимъ тварности. Тварный духъ, поскольку живетъ, всегда наживаетъ новое для себя содержаніе бытія, и его собственная природа есть для него поэтому и данность, и заданность, то н е - я, которое принадлежитъ своему я лишь въ онтологической предназначенности, но еще не въ дѣйствительности; поэтому чрезъ это н е - я не только раскрывается, но и ограничивается я. Оно не можетъ быть осуществлено самополаганіемъ (какъ это попробовалъ было сдѣлать Фихте чрезъ absolute Tathandlung), какимъ въ извѣстномъ смыслѣ самополагается само личное я. Не-я есть граница для я, будучи явно въ потенціи, т. е. предназначено входить въ жизнь я, въ его обладаніе, оно остается да и о для я. Человѣкъ въ своемъ я носить и н е - я, онъ самъ для себя непрозраченъ и до конца невѣдомъ. Онъ въ этомъ смыслѣ не есть себя полагающій, но есть твореніе, хотя личность его и связана со своей природой по т и п у самополагающагося духа. Иначе опредѣляется отношеніе лица и природы въ Божественномъ духѣ. Въ немъ нѣтъ никакой данности или нереализованности. Божественный Духъ для себя вполне и до конца прозраченъ. Его природа не есть для него н е - я, какъ граница, или потенція неактуализованная. Богъ знаетъ самого Себя абсолютнымъ, исчерпывающимъ знаніемъ, «Духъ все проникаетъ, и глубины Божіи» (1 Кор. 2, 10). Поэтому, хотя природа и въ Богѣ есть иное чѣмъ вѣпостась, но она вся вѣпостасирована, осознана въ личной жизни Божества, явлена и осуществлена. «Богъ есть свѣтъ и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы» (1 Ио. 1, 5), въ частности

тъ. мѣональной, ночныхъ сумерекъ полубытія. Никакое противоположеніе даже только отличеніе сознанія и природы въ Богѣ въ этомъ смыслѣ не можетъ быть допущено, потому что это означало бы ограниченность Божественной жизни и противорѣчило бы ея всеблаженству, неизмѣнности и полнотѣ. Въ этомъ же смыслѣ въ жизни Божества не можетъ быть мѣста никакому «подсознанію», а тѣмъ болѣе «сверхсознанію». Если личность въ Божествѣ имѣетъ природу, то эта природа насквозь лична, и поэтому въ Богѣ не можетъ быть помыслено такой божественной «природы» (подобно мѣональной «свободѣ» Шеллинга), которая была бы для Бога потенціальностью, нѣкимъ *Urgrund*, и изъ которой возникаетъ внутреннимъ ея самораскрытіемъ міръ, а чрезъ него осуществляется Богъ (у Беме, у Шеллинга или, въ діалектическомъ самораскрытіи мысли, у Гегеля), Божественная природа воплотитъ и до конца принадлежитъ Богу, лично въ Немъ реализована, какъ вѣчная «сила Его и божество» (Рим. 1, 30). Но въ силу этой реализованности природа въ Богѣ, если и должна быть отличаема отъ личности Его, однако ей не должна быть противопоставляема, какъ иное начало, «четвертое» во Св. Троицѣ, «Божество» въ Богѣ (таково было ученіе Іоакима Флорійскаго и Гильберта Порретанскаго, которое справедливо осуждено было въ этомъ смыслѣ католической церковью⁽¹⁾). Божественная природа не можетъ четверить триничное Божество, потому что природа и не можетъ быть категоріально сопоставлена, «сосчитана» съ вѣпостасіями, будучи инымъ, самобытнымъ, наряду съ вѣпостасіями, началомъ. Она воплотитъ прозрачна для Божественныхъ вѣпостасей и постольку отождествляется съ ними, сохраняя однако свое собственное бытіе. Природа предвѣчно вѣпостасирована въ Богѣ, какъ адекватная жизнь вѣпостасей, а вѣпостаси предвѣчно связаны въ своей жизни съ природой, будучи однако отличны отъ нея⁽²⁾.

1) Реймскій соборъ 1148 года противъ Гильберта подтверждаетъ, что *simplicem naturam divinitatis esse Deum, et divinitas sit Deus, et Deus divinitas*. Подобное же было установлено и на IV Латеранскомъ соборѣ 1215 г. противъ Іоакима Фл., четверивѣснаго св. Троицу *non quam Trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo* (Denz. 190, п. 431; ср. 191, п. 432).

2) Это положеніе объ вѣпостасированности природы въ Богѣ имѣетъ основное значеніе для софіологій. Никто не дерзнетъ отрицать самого бытія природы въ Богѣ на основаніи этой ея вѣпостасированности, и никто не будетъ усматривать четверенія Божества въ этомъ признаніи ея реальности. Между тѣмъ этотъ теологическій бредъ возникаетъ всякій разъ, когда рѣчь идетъ объ этой же самой природѣ, какъ Софіи. Пусть одержимые этимъ бредомъ вдумаются въ это основное отношеніе между личностью и природой въ Божествѣ, потому что въ немъ содержится ключъ ко всему дальнѣйшему. Они беззаботно говорятъ объ усій во св. Троицѣ, не опасаясь никакого четверенія, но паника этого четверенія поднимается у нихъ всякій разъ, когда эта же самая природа разсматривается какъ Софія.

Эта прозрачность природы для впостасей, полная ея адекватность, осуществляется въ единствѣ тріупостасной жизни, соотвѣтственно тріупостасности Божественной личности. Богъ имѣетъ природу личнымъ самоположеніемъ, но лично-тріупостаснымъ. Природа Божія есть единая природа Отца и Сына и Св. Духа, причеиъ каждая впостась имѣетъ ее по своему, для себя и для другихъ впостасей внутри троичнаго круга. Начало (ἀρχή) природы Божества, какъ и всей Св. Троицы, есть Богъ-Отецъ. Онъ имѣетъ Свою природу, и это обладаніе ею есть впостасный, со-впостасный и между-впостасный актъ. Отецъ Себя, какъ Свою природу, обрѣтаетъ не въ Себѣ и для Себя, но исходя изъ Себя, рождая Сына, какъ Отецъ. Отцовство и есть образъ любви, въ которомъ любящій хочетъ себя имѣть не въ себѣ, а внѣ себя, чтобы этому иному, но съ нимъ отождествляемому я, отдать свое, явить свое въ духовномъ рожденіи, въ Сынѣ, который есть живой образъ Отца. Въ Его жизни, а не въ Себѣ, живетъ Отецъ рождая, т. е. исходя изъ Себя, открывая Себя. Любовь Отца экстаическая, огневая, зачинающая, дѣйственная. Непостижимо для тварнаго духа это рожденіе Отцомъ Сына, Личностью Личности. Эта рождающая сила есть экстаъ выходженія изъ себя, нѣкоего самоопустошенія, которое есть одновременно и осуществленіе Себя чрезъ это рожденіе. Свое, Свою природу, впостасно прозрачную, Отецъ осуществляетъ въ впостаси Сына, который есть Слово Его, «образъ (χαρακτήρ) впостаси Его» (Ев. 1, 3). Себя въ Своей природѣ Отецъ имѣетъ какъ впостасное Слово, Его Слово, и Онъ есть Его говорящій. Итакъ, въ первомъ положеніи впостасная природа Божія есть впостасное Слово Отчее, которое скажется Отцомъ въ Сынѣ. «Вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ, и никто же знаетъ Сына токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ» (Мѣ. 11, 27). Рожденіе для Отца есть самоопустошеніе, отданіе Себя и Своего Другому, жертвенный экстаъ всесозидающей, ревнующей о Другомъ Любви. «Сильна какъ смерть любовь и какъ преисподняя ревность, она — пламень весьма сильный (Божій)» (П. П. 8, 6).

Отецъ рождаетъ, Сынъ рождается, — два образа рожденія, активного и пассивнаго. Здѣсь надо разумѣть, конечно, не возникновеніе не-бывшаго изъ не-сущаго, ибо Божественныя впостаси равновѣчны. Отецъ есть причина (αἰτία) Сына не въ смыслѣ Его происхожденія, но лишь предвѣчнаго взаимоотношенія: рождаемаго и рождающаго, открывающаго и открывающагося, подлежащаго и сказуемаго. Однако то, что на сторонѣ Отца есть активное рожденіе, на сторонѣ Сына есть пассивная рождаемость, послушная рожденности, Сынъ, какъ Сынъ, имѣетъ Себя и Свое не какъ Себя и Свое, но какъ

Отцесъ, — образъ Отца. Сыновство духовное въ томъ и состоитъ, что Сынъ самоистощающій до имя Отца. Сыновство есть уже предвѣчный кенозисъ. Сынъ есть не пламя Отчаго огня, но тихій Свѣтъ святыхъ славы. Любовь Сына есть жертвенное, самоотвергающееся смиреніе Агнца Божія, предустановленнаго «прежде сложенія міра» (1 Петр., 1, 19). И если Отецъ хочетъ имѣть Себя внѣ Себя, въ Сынѣ, то и Сынъ не хочетъ имѣть Себя для Себя, жертвоприносить личную Свою самость Отцу, и, будучи Словомъ, Онъ Самъ для Себя какъ бы имѣетъ, дѣлая Себя Словомъ Отчимъ, — будучи богатъ, обнищаетъ, жертвенно умолкаетъ въ лонѣ Отца.

Жертва любви Отчей — самоотреченіе, самоопустошеніе въ рожденіи Сына; жертва любви Сыновней — самоистощеніе въ рожденности отъ Отца, въ пріятіи рожденія какъ рожденности; то и другое есть не только предвѣчный фактъ, но и актъ для обѣихъ сторонъ. Жертвенность любви въ реальности своей есть предвѣчное страданіе, — страданіе не ограниченности, каковая несовмѣстима съ абсолютностью божественной жизни, но подлинности жертвы и безмѣрности ея. Это страданіе жертвенности не только не противорѣчитъ Божьему всеблаженству, но есть, напротивъ, основаніе для этого всеблаженства, которое было бы пусто и нереально, если бы не имѣло въ своей основѣ подлинной жертвенности, реальности страданія. Если Богъ есть любовь, то Онъ есть и жертвенность, каковая только чрезъ страданіе являетъ побѣждающую силу любви и ея радость⁽¹⁾.

Эта взаимная жертвенность рожденія, самоопустошеніе и самоистощеніе, являлась бы трагедіей въ Богѣ, если бы оставалась и самоудовлѣвающей. Но она предвѣчно разрывается въ блаженствѣ приписанной и взаимно принятой жертвы, преодоленнаго страданія. Она никогда и не существуетъ въ неразрѣшенности, хотя и не можетъ быть судима или исключена изъ этого блаженства, какъ скрытое его основаніе. Блаженство Божіе не можетъ быть понимаемо какъ себялюбивое и пустое самолюбованіе, подобное эгоистическому человѣческому счастью, и полнота любви требуетъ жертвы реальной, а не кажущейся. Богъ есть не двоинца Отца-Сына, но Троица Отца, Сына и Духа Святаго, который и есть радость жертвенной любви, ея блаженство и осуществленіе. Отецъ, рождая Сына, и въ этомъ рожденіи исходя изъ Себя, еще не имѣетъ Рождаемаго какъ Рожденнаго, какъ предметъ Своей любви и радости, подобно тому какъ муки и

1) Можно эту жертвенность опредѣлять и какъ вольное упостасное умнраніе, если только освободить понятіе смерти отъ ея значенія во временной тварной жизни, ничего общаго не имѣющаго съ духовнымъ умираемъ, какъ проявленіемъ вѣчной божественной жизни.

человѣческаго рожденія ве д у т ь къ радости, но сами по себѣ еше не являются. Поэтому отношеніе Отца къ Сыну двояко: Сынъ для Него есть не только рождаемый, но и рожденный, «возлюбленный Сынъ едиnorodный». И столь же двояко отношеніе Сына къ Отцу. Отецъ для Него есть не только Родитель, но и Отецъ, въ которомъ таится Его собственная жизнь: видѣвшій Меня видѣлъ Отца, — Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ, Я — Ты, и Ты — Я, Я — Мы. Это тожество Отца и Сына, Ихъ самоотождествленіе въ любви, осуществляется вѣпостаснымъ актомъ въ исхожденіи Духа Св. отъ Отца на Сына (или «чрезъ» Сына). Поскольку Отецъ и Сынъ взаимно познаются въ самоотвергающейся любви, какъ совершающемся актѣ, Ихъ взаимное бытіе другъ для друга имѣетъ лишь идеальныи характеръ. Реальность же оно пріобрѣтаетъ лишь въ совершившемся актѣ, рожденіи — рожденности. Эта реальность Божественной природы, идеально уже раскрывающейся въ отцовствѣ Отца и сыновствѣ Сына, осуществляется Духомъ Св., отъ Отца исходящимъ и на Сына почивающимъ и обоимъ Ихъ соединяющимъ. Это есть взаимная любовь Отца и Сына между собою и радость этой любви, совершившееся самораскрытіе Божества въ Своей природѣ, не только въ Истинѣ, но и въ Красотѣ. Здѣсь имѣетъ мѣсто уже не жертвенный актъ, но торжествующее самосвидѣтельство любви и самопознаніе природы Божіей, — не рожденіе, но исхожденіе. Духъ Св. исходитъ отъ Отца, и Сыномъ пріемлется, Онъ есть «третье» лицо Св. Троицы, ибо устанавливаетъ взаимность Отца и Сына. Богъ идеально опредѣляетъ Свою природу въ рожденіи Отцомъ Говорящимъ, — Своего Предвѣчнаго Слова. Реальность же этой природы испытывается чрезъ Духа Св. Въ Богѣ нѣтъ такого самоопредѣленія, которое не было бы вѣпостасно. Поэтому и опознаніе Своей природы какъ реальности есть вѣпостасный актъ исхожденія Духа Св. Въ немъ опредѣляется отношеніе Духа Св. не только между Отцомъ и Имъ самимъ, но и между Отцомъ и Сыномъ. Вѣпостасное это отношеніе есть Ихъ взаимная любовь. Духъ Св. любитъ Сына, ибо на Немъ «почиваетъ», съ Нимъ вмѣстѣ, въ нераздѣльной двойцѣ, открываетъ Отца, и любитъ Отца какъ источникъ любви, Первоисковника. Духъ Св. самъ не открываетъ ни Сына Отцу, ни Отца Сыну, но Онъ ихъ соединяетъ въ реальности Божественной природы. Можно въ этомъ смыслѣ сказать, въ отношеніи къ Его «происхожденію», что оно не активно, но пассивно; Духъ Св. исходитъ, истекаетъ. Онъ и Самъ себя не открываетъ, ибо не имѣетъ Своего особаго содержанія, Онъ возвыщаетъ то, что говоритъ Сынъ отъ имени Отца, есть Духъ Истины, а не сама Истина. В- Немъ и чрезъ Него становится прозрачна глубина Божія, какъ всереальная Истина и Красота. Тривѣпостасный Богъ

имѣть Свою природу какъ тріединый и единотройственный актъ любви Отца и Сына и Св. Духа, е д и н у ю природу трехъ ипостасей (1).

3. Божественный міръ.

Духъ имѣетъ личность и природу, и Божественный Духъ также имѣетъ тріипостасную Личность и Свою единую природу, которая, будучи до конца прозрачна для личности, и сама вполне персональна, или ипостазирована. Однако это не умаляетъ ея особаго характера какъ природы, или же Б о ж е с т в а (2) (θεότης). Оно есть м і р ь Б о ж е с т в е н н ы й въ Богѣ, Который, какъ живой и живущій, имѣетъ Свою собственную жизнь и ея источникъ въ Божественной природѣ или «глубинахъ Божіихъ». Иногда отвергается Божество или природа въ Богѣ на томъ только основаніи, что въ Богѣ все персонально, и все Его естество пронизано лучами самосознанія, ипостазировано. Однако это значитъ обѣднять Его бытіе, сводя его къ абстрактному личному самосознанію, т. е. дѣлая его бѣднѣе тварнаго духа. Но это прозрачное для самосознанія бытіе все же существуетъ и с а м о п о с е б ѣ, какъ существуетъ въ насъ и наша природа, не только поскольку она есть еще нереализованная данность и неосвѣщенная глубина, но и поскольку становится достиженіемъ сознанія, входитъ въ нашу сознательную жизнь. Природа Божія не умаляется въ своемъ бытіи отъ того, что вся она исчерпывающе реализуется въ Божественномъ сознаніи. Она существуетъ не только для этого самосознанія, но и п о с е б ѣ, какъ *ens realissimum*, какъ οὐσία. Эта усія Божія можетъ быть понята какъ жизнь Божія и сила Божія, т. е. нѣчто совершенно простое и въ этомъ смыслѣ сверхкачественное, не только въ смыслѣ своей т р а н с ц е н д е н т н о с т и въ отношеніи къ твари (моментъ апофатическій), но и въ смыслѣ полноты того абсолютнаго блага луча, который неразложимъ на цвѣтковые лучи, но ихъ въ себѣ содержитъ (моментъ катафатическій). Однако эта трансцендентность для твари не умаляетъ Божества и не обѣдняетъ Его природы въ ней самой. Божественная природа есть не только с и л а жизни, но и с о д е р ж а н і е, — абсолютное содержаніе абсолютной жизни со всѣми ея «свойствами»,

1) Вопросъ о характерѣ Третьей ипостаси затрогивается здѣсь лишь въ необходимой связи. Самостоятельное его разсмотрѣніе предстоитъ во второй части настоящаго сочиненія: Утѣшитель.

2) Это различіе Бога и Божества имѣетъ большое значеніе въ Паламитскихъ спорахъ и опредѣленіяхъ.

— свойство всѣхъ свойствъ. Этому содержанію соотвѣтственно включать въ себя Все, ибо никакія ограниченія не приличествуютъ въ отношеніи къ Божеству, причемъ это Все не можетъ быть понято какъ агрегатъ, или рядоположеніе безконечнаго числа элементовъ Всего, но какъ ихъ органическая внутренняя цѣлостность, цѣло-мудріе въ единеніи, — Все какъ единство и единство какъ Все, Все-единство. Жизнь Божія есть это положительное Всеединство, и Всеединство есть природа Божія. Въ этомъ качествѣ природа Божія, какъ абсолютное содержаніе жизни Божіей, есть то, что въ Словѣ Божіемъ (Пр. Сол. 8, 22 сл. и паралл. тексты) зовется: Премудрость Божія, Софія. Такимъ образомъ, Божественная Софія есть ничто иное какъ природа Божія, усія, понимаемая не только какъ сила и глубина, но и какъ раскрывающееся содержаніе, какъ Всеединство (1). Когда мы говоримъ о Божествѣ Бога, то разумѣмъ одновременно Его природу и какъ неоткрытую глубину, источникъ жизни, и какъ открытую, — самую жизнь, причемъ и источникъ жизни и самая жизнь тождественны, какъ тождественны Усія и Софія.

Обычно Усія мыслится какъ Божественная реальность, Софія же лишь какъ свойство или совокупность свойствъ, присущихъ этой реальности, возникающихъ или проявляющихся только при наличіи опредѣленнаго отношенія, именно къ тварному міру. Для такого различенія и раздѣленія нѣтъ основаній. Божество, и какъ Софія, есть *ens realissimum* въ той же мѣрѣ, какъ и Усія, насколько источникъ жизни не можетъ быть отдѣленъ отъ ся раскрытія или ему противопоставленъ. Божественная Усія, какъ Софія, и есть Всеединство, которое есть жизнь Божія, и которое само живетъ въ Богѣ всею Божественной реальностью, и Богъ, имѣя Усію, тѣмъ самымъ имѣетъ ее и какъ Софію. Богъ есть Усія: *Deus est Divinitas, ó Θεός θεότης ἐστίν*, хотя и не наоборотъ: Усія не есть (личный) Богъ, Божество не есть Божественная Личность. Равнымъ образомъ, Богъ есть Софія, Софія — Божественна, есть Богъ въ Его самооткровеніи, *Deus revelatus* (хотя также не наоборотъ: Софія не есть Богъ, *ó Θεός* а только *θεός* или *Θεός* она не можетъ быть приравнена Божественной Личности, а потому, въ частности, и Логосу. Равенство, выражающее здѣсь конкретное, жизненное тожество, не обратимо, какъ необратимы подлежащее и сказуемое. Обратимы лишь

1) Премудрость въ этомъ смыслѣ не есть только «свойство» или одно изъ «свойствъ», которое находитъ себѣ мѣсто въ соотвѣтственныхъ схоластическихъ рубрикахъ догматическаго богословія, но она есть «свойство свойствъ», въ которомъ всѣ они находятъ свое обоснованіе. Она есть Божественное бытіе, которое есть не только без-качественное (ибо вышка-качественное), но и все-качественное Всеединство.

абстрактныя, математическія и въ этомъ смыслѣ пустыя равенства: $a = b$, и $b = a$.

Итакъ, Богъ есть Божество, Усіа — Софіа. Отсюда слѣдуетъ, что въ Богѣ есть не только Лично (и Лица), но и Божество, которое и не есть личность, хотя и принадлежитъ Лицу (и Лицамъ), насквозь впостасировано. Поэтому оно одновременно и лично, и не лично. Таковъ именно и есть церковный догматъ о соединеніи Впостаси и Усіи въ Богѣ: сама Усіа не есть личность, хотя въ Богѣ и существуетъ только лично. Если мы будемъ разсматривать Усію лишь въ аспектѣ личнаго бытія, мы ее фактически упраздняемъ. Ей принадлежитъ одновременно какъ личное — въ отношеніи къ Лицу, — такъ и не личное — по себѣ — бытіе: хотя ни въ одномъ моментѣ своего бытія она не существуетъ вѣ личности, раздѣльно отъ нея, но и ни въ одномъ моментѣ она не сливается съ ней, потому что иначе и личность теряетъ себя, становится безприродной, превращается въ пустое абстрактное я, а не есть живой и живущій въ своей природѣ духъ. Поэтому мы должны говорить о природѣ не только какъ о сущей въ Богѣ, Усіи — Софіи, но и самостоятельно какъ о Божествѣ, или Божественномъ мірѣ въ себѣ, сущемъ не только въ Богѣ, но и для Бога. О немъ можетъ быть сказано поэтому не только, что Богъ есть Божество, но и что Онъ имѣетъ Божество, сущее по себѣ хотя и не для себя (т. е. не лично, не въ качествѣ «четвертой впостаси»). Что же можно сказать объ Усіи, какъ о Софіи? о природѣ, какъ о содержаніи? о Божествѣ, какъ Божественномъ мірѣ? По содержанію, это есть Все; по образу бытія — это есть Всеединство, Цѣломудріе; по силѣ бытія это есть живое и присноживущее начало. Его реальность равна реальности самого Бога (ибо оно и есть Богъ въ самооткровеніи Своемъ), его жизнь равна жизни самого Бога (ибо оно есть Его собственная жизнь), Его самобытность равна самобытности Самого Бога (ибо помимо Божества сама идея Бога превращается въ абстрактное понятіе). Софіа есть Плнрома, Божественный міръ, сущій въ Богѣ и для Бога, вѣчный и несотворенный, въ Которомъ Богъ живетъ въ Св. Троицѣ. И этотъ божественный міръ въ себѣ содержитъ все, что Св. Троица въ Себѣ о Себѣ открываетъ, есть Образъ Божій въ самомъ Богѣ, само-Икона Божества (согласно ученію св. Іоанна Дамаскина). Онъ имѣетъ въ себѣ жизнь Божества. Поэтому онъ не есть только мысль о божественномъ мірѣ, идеальная, но не реализованная и потому абстрактная (Πλατωνεσκίη ιδέα του θεού), не есть только нѣмое чувствованіе его, лишенное раздѣльности и прозрачности бытія, но есть реальная и до конца реализованная божественная Идея, идея всѣхъ идей, осуществленная какъ Красота, въ идеальныхъ образахъ кра-

соты. Икона Божества есть божественное самохудожество, жизнь въ идеальныхъ образахъ и въ реальности этихъ образовъ. Усіа — Софія есть живое начало, и живетъ столь глубокой жизнью, что съ нею не можетъ быть сравниваема никакая тварная жизнь. Она есть Жизнь жизни, и первооснова всей тварной жизни. Она есть божественная жизнь въ Богѣ, Который есть любовь. Поэтому и жизнь божественная есть любовь, которая есть сила этой жизни: Все связывается во Всединствѣ, многообразное, вселикое и вмѣстѣ единое, силою любви, какъ единое во многомъ и многое во единомъ, какъ все во всемъ. Это есть — органическій образъ многоединства, въ которомъ единство устанавливается не абстрагированіемъ конкретныхъ свойствъ (какъ «единое во многомъ» у Аристотеля), и конкретностью не упраздняется многоединство. Любовь въ жизни Божіей есть всепроникающее, всеконкретное многоединство, какъ духовный организмъ. Этотъ образъ единства не данъ намъ въ нашей рациональной логикѣ, отвѣчающей состоянію распада грѣховнаго міра. Этотъ міръ знаетъ реальность лишь какъ взаимно-отталкиваніе, а множественность лишь какъ внѣ- и рядоположеніе, а потому и логика его располагаетъ только абстрактнымъ понятіемъ всеобщаго, безъ возможности мыслить конкретно-всеобщее. Поэтому и самая идея божественнаго все-конкретнаго всеединства остается для нея абстрактной. Однако оно есть и для насъ необходимый онтологическій постулатъ и мысли, и чувства въ нашемъ отношеніи къ жизни, не какъ оно дано, но какъ оно задано, — вселенская космическая соборность конкретного всеединства въ божественной любви.

Любовь есть не только связующая сила всеединства Божественнаго міра въ немъ самомъ, но она же есть и связь его съ вностаснымъ Богомъ. Связка есть въ нашей отвлеченной логикѣ міра есть безразличный клей, которымъ формально соединяются подлежащее и сказуемое. Но связка есть въ сужденіи: Богъ есть Усіа или Софія, или Божественный міръ, означаетъ не формально-логическое соотношеніе, но онтологическую связь любви. Богъ есть Софія означаетъ что, Богъ, впостасная любовь, любитъ Софію, и она любитъ Бога отвѣтно, хотя и не впостасно, любовью(1). Есть и значитъ любовь. Въ Софіи Богъ любитъ самого Себя въ Своемъ самооткровеніи, любитъ Свое, сущее по себѣ, объективированное и опредмеченное. Но и Софія, это самооткровеніе, любитъ впостаснаго Бога-Любовь отвѣтной любовью, она не просто принадлежитъ Богу, но есть Богъ, т. е. любитъ тріпостаснаго Бога.

Ср. главу о Софіи въ «Свѣтъ Невечернемъ». Москва. 1917.

Нуждается въ особомъ разъясненіи этотъ образъ любви Бога къ Софіи и, обратно, Софіи къ Богу, ибо однимъ и тѣмъ же выраженіемъ любить покрываются здѣсь три (или даже четыре) разныхъ образа единой любви. Прежде всего, слѣдуетъ отличать образъ въпостасной любви, лица къ лицу, которая и есть любовь въ собственномъ смыслѣ, какъ основаніе трівъпостаснаго единства Св. Троицы; въ отношеніи къ этому тріединству прежде всего говорится, что Богъ есть любовь. Образъ такой любви мы имѣемъ въ личной любви между людьми, какъ и въ любви церковной. Далѣе слѣдуетъ отличать въпостасную любовь къ не-въпостасному, но въпостасированному началу: это есть любовь Бога къ Софіи, какъ Своему самооткровенію, къ божественному міру. Въ тварномъ, грѣховномъ, мірѣ любовь къ своему, т. е. въ сущности къ себѣ самому, получаетъ характеръ себялюбія и пристрастія, въ силу котораго это свое цѣнится не по существу и не по достоинству, но именно какъ свое; тутъ есть эгоистическое самолюбование на свой собственный образъ, «нарциссизмъ». Здѣсь кроется начало паденія сатаны, который залюбовался собою, возлюбилъ свое эгоистической, самоутверждающейся любовью. Однако даже въ грѣховномъ мірѣ можетъ быть праведная любовь къ своему, не лицепріятная, а на основаніи объективной его цѣнности, ради которой и проявляется настоящее самоотверженіе съ забвеніемъ о себѣ. Такъ творецъ любитъ свое твореніе, такъ дѣятель любитъ свое дѣло ради него самого, хотя и не отдѣляетъ себя отъ него, а въ извѣстномъ смыслѣ себя съ нимъ даже отождествляетъ. Здѣсь образъ любви Бога къ Софіи запечатлѣвается въ человѣкѣ. Третій образъ любви есть отвѣтная любовь Софіи къ Богу, какъ внутренняя связь Божественнаго трівъпостаснаго Лица съ Своей природой. Со стороны природы, — Усіи, какъ Софіи, — здѣсь, разумѣется, нѣтъ мѣста для личной любви, которую мы знали въ двухъ первыхъ образахъ любви, ибо нѣтъ лица: Софія не есть «четвертая въпостась», какъ и вообще не есть въпостась. И однако и она любитъ, иначе мы не можемъ уразумѣть ея отношенія къ Богу, потому что одна фактическая принадлежность на правѣ собственности или обладанія сама по себѣ не соответствуетъ Божьему естеству, — въ жизни духа нѣтъ мѣста вещиности или фактичности. Очевидно, остается признать особый образъ не-въпостасной любви по отношенію къ въпостаси, и это именно и есть отношеніе Божественной Софіи къ тріединой божественной Личности. Софія любитъ Бога, сама не будучи въпостасію. Что это можетъ значить? Софія не есть въпостасное бытіе, однако она есть живое и живущее существо. Божественный міръ живетъ, ибо не можетъ быть создано что-либо не-живое въ Богѣ. Это живое существо въпостаси-

руется въ Богѣ, какъ личная Его природа и жизнь, но для этого упостасированія оно должно быть въ себѣ *ens realissimum*, жить въ себѣ, если такъ можно выразиться, всежизненнѣйшею жизнью. Сила же жизни, огонь ея, есть любовь, и въ Богѣ жить значить л ю б и т ь. Не-упостасная любовь не можетъ знать того самоотвергающагося, жертвеннаго самоположенія, которое выражаетъ божественную трі-упостасную любовь, этого круговорота личного истощанія для наполненія себя въ другомъ. Ея природа иная: она можетъ только п р и н а д л е ж а т ь, отдаваясь, любя, и въ этой отдающейся, «женственной», любви осуществлять силу жизни, блаженство любви. Любовь Софіи въ этомъ (но т о л ь к о въ этомъ) смыслъ женственна. Библейскіе образы жены и невѣсты, примѣняемые къ Церкви, въ первоисточникѣ своемъ относятся именно сюда. Но самоотданіе Софіи Богу именно и означаетъ ея упостасированіе(1). Однако для того, чтобы отвѣтственно принять эту мысль о любви Бога къ Софіи и отвѣтной любви Софіи къ Богу, безъ чего Богъ неизбѣжно мыслится какъ безприродный (а это составляетъ злѣйшую ересь въ самомъ первомъ и исходномъ догматѣ о Богѣ), нужно до конца признать реальность божественнаго міра, не уклоняясь отъ этого признанія подъ разными предлогами въ идеалистическія и спиритуалистическія туманности. Софія, какъ божественный міръ, е с т ь въ Богѣ и въ извѣстномъ смыслѣ п р е д с т о и т ь Богу и о б л а д а е т с я Имъ во всей своей божественной реальности и подлинности. Кто посягаетъ на умаленіе этой реальности, тотъ посягаетъ на умаленіе реальности самого существа Божія. Но наряду съ реальностью этого Божественнаго міра, мы должны твердо помнить и объ его д у х о в н о с т и, ибо Богъ есть Духъ, и ничто недуховнос не можетъ быть приписано Ему. Слѣдовательно, божественный міръ въ Софіи е с т ь д у х о в н а я р е а л ь н о с т ь. Для того, чтобы быть реальнымъ, и именно всереальнѣйшимъ, этотъ міръ и долженъ быть духовнымъ. Р е а л ь н о с т ь вообще совсѣмъ не связана, какъ это многимъ кажется, съ вещественностью и матеріальностью, которой чужды и ангелы, отъ этого не терпящіе однако умаленія въ своей реальности. Реальность въ высочайшей степени свойственна самому Богу, во Св. Троицѣ сущему: не можемъ же мы говорить о Его не-реальности, въ силу только того, что здѣсь не можетъ быть никакой рѣчи о какомъ-либо матеріальномъ и вещественномъ началѣ. Слѣдовательно, существуетъ духовная реальность, какъ первообразъ реальности вообще. Реальность міра Божественнаго въ томъ, что онъ есть въ Богѣ какъ самооткровеніе

1) Ср. мой очеркъ «Упостась и упостасность» (въ сборникѣ посвященномъ П. Б. Струве).

всѣхъ Св. Троицы, — Отца, открывающаго Себя въ Словѣ и въ Немъ показывающаго Все, и въ Духѣ Св., это Все для Отца и Сына совершающаго. Иной или большой реальности вообще не можетъ быть, и рѣчь идетъ лишь о томъ, существуетъ-ли это самооткровеніе только для Бога, какъ Его личное, «субъективное» представленіе, или же оно реально есть и по себѣ, для того чтобы быть и для Бога. На такой субъективизмъ едва-ли отважится тотъ, кто исповѣдуется что Св. Троица имѣетъ единую природу. Можно-ли въ самомъ дѣлѣ допустить, что эта единая природа остается не явлена въ Богѣ и для Бога, какъ Его самооткровеніе или Софія? Признать же реальность Божественнаго міра, которою и устанавливается возможность отвѣтной любви Софіи къ Божественному Лицу, значитъ признать въ Софіи, какъ въ божественномъ мірѣ, въ извѣстномъ смыслѣ и свою собственную жизнь, не-впостасную, конечно, а природную, но тѣмъ не менѣе имѣющую свой природный (хотя и отнюдь не впостасный) центръ или связность. Вся жизнь этого міра, съ его духовною реальностью, центрируется любовью какъ всеединство, какъ все-организмъ, и въ этомъ смыслѣ какъ духовное тѣло, живущее единою, но при этомъ и воединою жизнью. Этимъ организующимъ началомъ духовнаго тѣла, этой центрирующей силой духовнаго всеорганизма и является любовь, какъ внутренняя жизнь этого тѣла. Здѣсь мы еще разъ встречаемся съ понятіемъ любви въ новомъ, уже четвертомъ, образѣ. Въ такой любви совершенно уже отсутствуетъ личное начало, ибо, если Софія не лицо, то и внутренняя ея жизнь не личная. Любовь проявляется здѣсь вѣлично, какъ начало связующее и организующее, какъ всеобщее взаимное тяготѣніе и строй божественныхъ идей, сущихъ въ божественномъ мірѣ. Это — не механическое тяготѣніе, которому не можетъ быть мѣста въ организмѣ духовномъ, это — внутреннее притяженіе и взаимопроникновеніе сроднаго въ многообразіи и единого въ своей природѣ. Любовь является здѣсь природнымъ строемъ божественнаго міра.

4. Божественная Софія.

Божественный міръ есть объективный принципъ жизни Божіею, бытія Сущаго. Онъ есть сама эта жизнь, и чрезъ него отнюдь не вводится въ Божество начала внѣбожественнаго. Эта жизнь Бога въ Своемъ Божествѣ, или Божественномъ мірѣ, какъ объективномъ, живомъ и живущемъ началѣ, есть то, что въ Словѣ Божіемъ вообще называется Софія или Премудрость Божія (Іовъ, 28; Пр. Сол. 8-9;

Прем. Сол. 7-11, Прем. Ис. с. Сир. 1, 24). Въ пониманіи ея, какъ Божества въ Богѣ, можно различать два аспекта, согласно Слову Божію. Она есть собственно Софія (Хокма), какъ откровеніе Премудрости Божіей, и она же есть Слава, какъ откровеніе Божіей Красоты и Всеблаженства.

Въ Софіи открывается с о д е р ж а н і е Божественной природы, какъ Все и Всеединство. Въ этомъ смыслѣ она есть откровеніе Логоса, Слова, Все говорящаго: «в с я т ѣ м ѣ быша». Слово-Логось есть принципъ смысла, содержанія, различенія, множественности, и вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ связи, соотношенія, всеединства. Это есть сама мыслящая себя Божественная Мысль, $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \nu\omicron\lambda\omicron\sigma\epsilon\omicron\varsigma$, имѣющая своимъ предметомъ и содержаніемъ саму себя. Мысль тождественна здѣсь со своимъ предметомъ, слово со своимъ содержаніемъ, а всепроникающая связь мысли есть связь всеединства(1), сама мудрость бытія. Многообразіе и «логическая» связность, различеніе и взаимопроникновеніе въ діалектикѣ мысли, себя полагающей и опознающей, существенная содержательность мысли и ея «логическая» прозрачность, — свѣтлый и безоблачный міръ божественныхъ идей, — таково это царство Логоса. Премудрость, какъ мудрость присуща всей Св. Троицѣ и всѣмъ ея вѣпостасямъ. Премудрость, какъ содержаніе всѣхъ смысловъ, также есть самосознаніе триничаго Бога. Однако, какъ во Св. Троицѣ единство жизни устанавливается при особомъ самоопредѣленіи каждой изъ вѣпостасей, такъ и въ данномъ случаѣ Премудрость, какъ Логось, есть преимущественное самооткровеніе В т о р о й В ѣ п о с т а с и, какъ Отчаго Слова и Отчей Премудрости. Отецъ Свое Слово говоритъ въ Сынѣ, и Свою Премудрость открываетъ въ Немъ же. Софія, какъ Премудрость, есть самооткровеніе Логоса, чрезъ самоопредѣленіе Второй Вѣпостаси(2), почему и воплотившійся Логось, Христось, именуется (1 Кор. 1, 24) «Божія сила и Божія Премудрость».

Однако, Софія, какъ Божественный міръ, какъ полнота Божества $\lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \delta\epsilon\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ (Кол. 2,9), есть не только Премудрость, но и С л а в а Божія. Слава Божія, одно изъ употребительнѣйшихъ выраженій въ отношеніи къ Богу въ Вѣтхомъ и Новомъ Завѣтѣ, должна быть понята, прежде всего, не въ субъективномъ смыслѣ про с л а в л е н і я кого-либо къмъ-то, въ частности Бога тварію, ибо Слава Божія существовать и н ѣ отношенія къ творенію, какъ чему то внѣ-

1) То, что Гегель приписалъ мысли, какъ единственную началу бытія, здѣсь совершенно вѣрно въ примѣненіи къ Божественной Софіи, какъ Логосу. Ср. мою книгу: *Die Tragödie der Philosophie*. 1927.

2) Въ иконографіи есть софіяная икона, именно эту мысль выражающая: Предвѣчный Отрокъ, Слово Отчее, Недреманное Око. Это не есть икона Христа въ отрочествѣ, но именно Логось, какъ Премудрость.

божественному. Она есть въ Богѣ самомъ и безотносительно къ творенію («прежде даже міръ не бысть» Іо. 17, 5), какъ внутрибожественный принципъ. Богъ славится Самъ въ Себѣ, Богу принадлежитъ слава не только, какъ славословіе, но какъ присущая Ему Слава, о которой и говорится въ Словѣ Божіемъ. При этомъ Слава описывается въ массивныхъ религіозныхъ образахъ, какъ явленіе самого Божества: Моисею на Синаѣ, народу въ скиніи и въ храмѣ Соломоновомъ, Исаи и Іезекилю въ видѣніяхъ (1). Явленіе ея пророку Іезекилю (1) полнѣе всего выражаетъ сущность Славы, какъ Софіи. Слава, по самому понятію своему, не можетъ быть безпредметна и безсодержательна, она интенціонирована какъ слава о чемъ-то, имѣть свой предметъ, для нея данный. И, соотвѣтственно этому, Слава Божія есть Слава Бога о Своемъ Божествѣ, какъ раскрывающемся. Это есть радость Божія о Себѣ Самомъ, любованіе, утѣшеніе, видѣніе Себя самого въ Красотѣ, причемъ такое отношеніе надо мыслить по существу, т. е. помимо всякаго, свойственнаго тварному себялюбію, лицепріятія. Богъ имѣетъ Славу о томъ, что достойно славы, что с л а в н о въ себѣ самомъ. Такое самопрославленіе въ едино-впостасномъ тварномъ существѣ неизбежно эгоцентрично, а далѣе и эгоистично, пристрастно, поскольку любовь къ с в о е м у здѣсь неотдѣлима отъ любви къ с е б ѣ , т. е. себялюбія (однако и здѣсь какъ мы уже указывали, достижима извѣстная самоотрѣшенность въ любви къ своему, въ признаніи его, какъ цѣнности). Но въ тріипостасномъ Богѣ въ силу этой тріипостасности, исключено всякое себялюбіе или эгоцентрическое самоутвержденіе, и Слава является здѣсь столь же неустранимой и существенной въ самооткровеніи Божества, какъ и Премудрость или Слово. Иначе говоря, то, что открывается въ Словѣ, какъ Премудрости, с л а в н о , достойно славы и имѣетъ Славу. Это есть всеблаженство Божіе, радость Божественной жизни какъ самопознанія и самооткровенія. Слава Божія выражаетъ божественное самоотношеніе Бога къ Своей Премудрости, — она имѣетъ для себя свой предметъ. Она есть поэтому не первое, но второе въ самооткровеніи Божество (конечно, здѣсь мы имѣемъ не хронологическія, но онтологическія различія). Можно сказать, что Слава въ Божествѣ послѣдуетъ за Премудростію Слова, а не предшествуетъ ей. Слава есть Слава о Премудрости, она почиетъ на совершившемся откровеніи Слова. Она дѣлаетъ его ощутимымъ, цѣннымъ, вождѣльнымъ, радостнымъ, полнымъ, адекватнымъ.

Явленіе и откровенію Славы, такимъ образомъ, н е р а з д ѣ л ь -

1) О Славѣ Божіей сопоставленіе текстовъ ср. экскурсъ въ моей книгѣ «Кулина Неопалимая».

и о съ откровеніемъ Премудрости Слова, оно съ нимъ едино и тождественно въ самой Софіи Божественной, какъ едина и нераздѣльна сама Софія. При этомъ совершенно ясно становится, что, если Софія, какъ Премудрость Слова, какъ Логось, есть самооткровеніе Бога во Второй вѣпстаси, то Слава есть Самооткровеніе Бога въ Третьей вѣпстаси. Иначе говоря, Софія, какъ Слава, принадлежитъ Духу Святому. При этомъ раскрывается и отношеніе между Словомъ и Духомъ Св., какъ между Второй и Третьей вѣпстасію: сначала Слово и потомъ Духъ. Духъ почиваетъ на Словѣ, Слово и Духъ Св., Ихъ двоица и двуединство, въ Божественной Софіи открываютъ Отца. И потому говорится о трончпомъ Богѣ: «яко Твое есть царство (Отца) и сила (Сына) и слава (Св. Духа) во вѣки» (Мѣ. 6, 13). Въ вѣпстасномъ бытіи Слово и Духъ Св. «раздѣльноличны», въ Божественной же Софіи, какъ самооткровеніи Св. Троицы, Они различны, но нераздѣльны. Они различны, поскольку Сынъ есть иная вѣпстасъ нежели Духъ Св., и образъ Его откровенія иной, нежели Духа Св., но самое это откровеніе, какъ объективное начало, какъ Божественный міръ, Премудрость Божія, едино: въ Софіи открывается Отецъ чрезъ Сына и Духа Св. въ Своемъ Божествѣ. Поэтому съ одинаковымъ основаніемъ можно говорить, что Логось въ откровеніи Своемъ есть Божественная Софія (хотя и не наоборотъ: нельзя говорить, что Божественная Софія есть Логось), какъ и то, что Духъ Св. есть Божественная Софія, «Духъ Премудрости», въ Откровеніи Своемъ (хотя и также не наоборотъ: нельзя сказать, что Софія есть Духъ Св.). Но съ тѣмъ же основаніемъ можно говорить, что ни Логось, ни Духъ Св., какъ таковые, въ раздѣльноличности Ихъ, не есть Божественная Софія, ибо Софія есть Ихъ самооткровеніе въ двуединствѣ, относящееся къ Отцу, т. е. самооткровеніе Св. Троицы, какъ Отца въ Сынѣ и Духѣ Св. При этомъ опредѣленіи отношеній Божественной Софіи къ отдѣльнымъ вѣпстасямъ Св. Троицы конкретно раскрывается основное положеніе догмата о Св. Троицѣ: здѣсь мы имѣемъ раздѣльность и различеніе вѣпстасей при сохраненіи равночестности и равнобожественности каждой вѣпстаси. Отецъ, и Сынъ, и Духъ Св., и вся Св. Троица, одинаково есть Богъ, не больше и не меньше. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Св. Троица не тождественна отдѣльной вѣпстаси, какъ и отдѣльныя вѣпстаси не тождественны между собою, хотя и равночестны и равнобожественны: равенство при неравенствѣ, тождество при различеніи¹⁾. Но какъ это есть въ вѣпстасномъ бытіи, такъ

1) Какъ говорится въ символѣ, извѣстномъ подъ именемъ св. Аѳанасія: «Вѣра каѳолическая сія есть: да единичнаго Бога въ Троицѣ и Троицу во единицѣ почитаемъ, ниже сплвюще вѣпстаси, ниже существо раздѣ-

и въ Божественной жизни и самооткровеніи, въ Божественной Софіи(1). Постиженія можетъ быть опредѣляема какъ въ отношеніи ко всей Св. Троицѣ въ Ея единствѣ, да Ея не раздѣляемъ, такъ и къ каждой изъ вѣпастей, да Ихъ не сливаемъ, и не разсѣкаемъ. Однако, при этомъ особый характеръ каждой вѣпастеи сохраняется во всей силѣ, какъ и взаимное ихъ отношеніе внутри Св. Троицы.

Вторая вѣпасть открывается въ Божественной Софіи Своимъ вѣпастнымъ характеромъ не только какъ Слово и Премудрость, но и какъ Сынъ. Мы помнимъ, что сыновство уже само по себѣ есть нѣкій предвѣчный кенозисъ Сына, самоистощаніе въ любви къ Отцу, вѣпастная жертвенность Агнца. Эта же жертвенность Агнца открывается и въ Божественной Софіи, — уже не какъ личное самоопредѣленіе Сына въ отношеніи къ Отцу, но и какъ природное Его самоположеніе въ самооткровеніи Божества, въ Софіи. Сынъ отдаетъ Себя какъ Слово Всего и о Всемъ Божественному міру, служитъ самораскрывающемуся Божеству, полагаетъ Себя какъ содержаніе этого самооткровенія. Онъ жертвуетъ Собою Отцу, а Своимъ — божественному міру, во всемъ и до конца жертвенно истощаясь. Божественный міръ въ первомъ своемъ положеніи, поэтому, есть Слово, имже всѣ быша. Печать самооткрывающейся вѣпастной любви Отца рождающаго и Сына рождающагося, Первообраза и Образа, лежитъ и на Божественномъ мірѣ, въ Божественной Софіи; самооткровеніе Бога есть дѣло жертвенной любви, въ которой Отецъ есть любящій жрецъ, а Сынъ любящая жертва, Собою являющая Отца. Божественный міръ въ своемъ содержаніи запечатлѣнъ Агнцемъ, — Словомъ Божиимъ. Въ этомъ можно видѣть новое подтвержденіе того, что въ извѣстномъ смыслѣ Логосъ есть Софія. Но Божественный міръ не является только откровеніемъ Логоса, потому что оно совершается Духомъ Св., почивающемъ на Логосѣ, Его Собою являющемъ, и на истощаніе

ляюще. Ина бо есть вѣпасть Отца, ина Сынѣвнѣ, ина Св. Духа. Но Отчесъ, и Сынѣвнѣе, и Св. Духа едино есть Божество, равна слава, соприпосушно величество. Яковъ Отецъ, такъ и Сынъ, такъ и Св. Духъ... И въ сей Троицѣ ничтоже первое или послѣднее: ничтоже болѣе или мене».

1) Отсюда явствуетъ тринитарная и софіологическая несообразность полнаго приравниванія Софіи лишь одному Лицу, именно Логосу. Если только Логосъ есть Премудрость, то значитъ (вопреки общецерковной и патристической традиціи) другія Лица чужды Премудрости. Если Премудрость принадлежитъ только одному Лицу, значитъ, разсѣкается Божественное тріединство, и вмѣсто него утверждается требжіе, причемъ на этомъ минихристіанскомъ Олимпѣ боги оказываются раздѣлены по спеціальностямъ, какъ и на языческомъ. Тѣмъ самымъ упраздняется единая природа, жизнь и самооткровеніе Св. Троицы. Т. о. отрицаніе Божественной Софіи чрезъ низведеніе ея къ атрибуту Логоса, есть, прежде всего, ересь анти-тринитарная, а далѣе, какъ увидимъ, и христологическая.

Логоса отвѣчающимъ прославленіемъ (утѣшеніемъ Утѣшителя). Въ этомъ смыслѣ, если Логосъ можно именовать «демиургомъ» въ мірѣ божественномъ, то Духъ Св. является его космоургомъ, Утѣшителемъ и Украшителемъ, С л а в о ю С л о в а.

Остается еще одно, послѣднее, опредѣленіе Божественной Софій, одновременно вытекающее изъ вышеупомянутыхъ опредѣленій міра божественнаго, но и являющееся отраженіемъ міра тварнаго. По своему с о д е р ж а н і ю, Софія, или Божественный міръ, есть все-организмъ идей, — всего о всемъ и во всемъ, — Цѣломудріе. Она имѣетъ въ себѣ жизнь, хотя и не для себя, ибо упостасируется въ Богѣ. Какъ нужно уразумѣвать этотъ божественный организмъ, или это духовное тѣло, которое является откровеніемъ Славы Божіей? Оно есть нѣкая живая сущность, живое, духовное, хотя и безъ-упостасное существо, Божество Божіе, живущее цѣлостно, но вмѣстѣ и дифференцированной, окачествованною жизнью. Что оно есть? Является ли оно неопредѣлимымъ въ понятіяхъ тварнаго міра, какъ совершенно ему трансцендентное и выразимое лишь въ не апофатическаго богословія (*via negationis*), или же оно доступно тварному сознанию, — человѣковъ и ангеловъ, — п в ъ п о л о ж и т е л ь н о м ъ опредѣленіи, такъ что возможно объ этомъ и катафатическое богословіе? Послѣднее возможно не чрезъ человѣческое восхожденіе въ міръ божественный, каковое было бы совершенно непосильнымъ и недоступнымъ для тварнаго сознанія, но лишь чрезъ нисхожденіе отъ міра Божественнаго къ міру тварному, т. е. собственное самооткровеніе Божіе, притомъ такое, которое можетъ быть принято человѣкомъ, ему доступно. Доступность же эта основана, конечно, лишь на томъ, что божественное существо становится въ извѣстнѣй мѣрѣ и человѣческимъ, почему человѣкъ изъ себя и чрезъ себя, чрезъ свое самопознаніе, пріобщается къ богопознанію. Извѣстное изначальное тожество, на которомъ основано познаніе человѣкомъ Бога, какъ нѣкое съ Нимъ отождествленіе (иного пути здѣсь нѣтъ), есть необходимое для этого условіе, помимо котораго Богъ остается окончательно трансцендентенъ человѣку, и мы можемъ мыслить и говорить о Немъ лишь то, что Онъ не есть, безмолвствуя о томъ, что Онъ е с т ь. Такое самооткровеніе можетъ быть лишь собственнымъ дѣломъ Божіимъ въ сотвореніи человѣка. Это самооткровеніе и совершено Богомъ, какъ основа бытія человѣческаго, а въ немъ и всего творенія. Человѣкъ сотворенъ Богомъ по о б р а з у Б о ж і ю (Быт. 1, 27), и этотъ образъ есть *ens realissimus* въ человѣкѣ, который становится чрезъ это тварнымъ богомъ. Это *ens realissimum* устанавливаетъ мостъ онтологическаго отождествленія между Творцомъ и твореніемъ чрезъ обоженіе послѣдняго,

и оно уже изначально устанавливает положительное соотношение между Образом и Первообразом. Таковое может быть понято лишь въ смыслѣ нѣкотораго, лишь относительнаго, аналогическаго тождества, хотя и имѣющаго свой особый путь развитія, свои эпохи или эоны, но уже заложеннаго въ человѣкѣ и предопредѣленнаго. Это тождество означаетъ не только божественность человѣка, но и нѣкую человѣчность Бога — «мы Его родъ» (Д. А. 17, 28). Есть нѣчто въ человѣкѣ, что прямо должно быть соотнесено къ существу Божію, и это нѣчто не есть какая-либо отдѣльная черта, но сама его ч е л о в ѣ ч н о с т ь, которая есть образъ Божій. Человѣкъ, какъ тварный духъ, имѣетъ личность (ѹпостась) и свою природу, какъ и Богъ имѣетъ Личность (трѣипостасную) и Свою природу, Божество, Божественную Софію, Божественный міръ, Всеорганизмъ идей Божественнаго бытія. Божественная природа должна быть понята въ положительномъ соотношеніи къ человѣческой природѣ, какъ она существуетъ во всей полнотѣ своихъ силъ, возможностей и заданій, хотя еще и неявленныхъ въ жизни цѣлокупнаго ветхаго Адама, но уже явленныхъ въ жизни Новаго Адама. Человѣчество въ насъ самихъ есть еще нераскрытая и только раскрывающаяся сущность, которая раскроется, лишь когда «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Исходная аксіома откровенія состоитъ именно въ томъ, что существуетъ с о - о б р а з н о с т ь между Божествомъ и человѣчествомъ. Другими словами, это значить, что Божественная Софія, какъ всеорганизмъ идей, есть п р е д в ѣ ч н о е Ч е л о в ѣ ч е с т в о въ Б о г ѣ, какъ Божественный первообразъ и основаніе для бытія человѣка.

Божественная Софія, какъ Человѣчество, или его принципъ, не есть еще Человѣкъ. Послѣдній есть ѹпостась, живущая въ своей природѣ, каковая и есть человѣчество. Т. о., сама по себѣ Софія, какъ не-ѹпостасная (а лишь ѹпостасирующаяся) сущность, еще не выражаетъ полнаго образа человѣка, который необходимо нуждается въ ѹпостаси. Ее онъ получаетъ отъ Бога при своемъ сотвореніи какъ «вдохновеніе Божественнаго духа» и чрезъ это становится «въ душу живу», живымъ человѣкомъ, — я, въ которомъ, для котораго и чрезъ котораго и живетъ его человѣчность. Но эта человѣчность, очевидно, уже обладаетъ способностью къ ѹпостасированію, и въ этомъ она также отлична печатью своего Первообраза. Божественная Софія, не будучи ѹпостасію, тѣмъ не менѣе никогда

бываетъ безъ-ѹпостасна или внѣ-ѹпостасна, она предвѣчно ѹпостасируется, причемъ непосредственной для нея ѹпостасію является не Отецъ, хотя и открывается въ Божественной Софіи, но Логось, Отца открывающій, какъ міургическая ѹпостась. О Немъ

жетъ быть сказано, что Онъ есть предвѣчный Человѣкъ, человѣческій Первообразъ до сотворенія міра, и по Его образу сотворенъ человѣкъ. Въ этомъ смыслѣ Онъ неоднократно называется у апостоловъ и въ Евангеліи Небеснымъ Человѣкомъ, или просто Человѣкомъ, Сыномъ Божиимъ и Сыномъ Человѣческимъ во всемъ таинственномъ соотношеніи этихъ именъ(1). И, какъ Первочеловѣкъ, Онъ также есть Агнецъ, закланный прежде сотворенія міра, т. е. предопрежденный стать и земнымъ человѣкомъ. Эта мысль является основоположной для христологіи, сотеріологіи и антропологіи въ ихъ единствѣ: Софія есть предвѣчное Человѣчество(2), а Логось есть Божественный Человѣкъ. Богочеловѣчество и Богочеловѣкъ, т. е. чело-вѣчность Божества, какъ и божественность чело-вѣчества, даны предвѣчно въ Богѣ. Логось, Вторая Упостась, есть собственная упостась Богочеловѣчества въ Богѣ. Однако, мы знаемъ, что на Словѣ почи-ваетъ и Духъ Св., дающій реальность міру Божественныхъ идей Логоса. Отношеніе Третьей Упостаси къ предвѣчному Богочеловѣчеству выражается поэтому не въ томъ, что она является для него упо-стаснымъ центромъ, но въ томъ, что она осуществляетъ, ~~являетъ~~ для Сына, а чрезъ то и для Отца, Богочеловѣчество какъ божественную дѣйствительность, пріемлющую Логось и Его вмѣщающую. Въ этомъ смыслѣ различаются въ предвѣчномъ Богочеловѣчествѣ Логось какъ Богочеловѣкъ, и Духъ Св. какъ Богочеловѣчество (чему аналогія въ жизни міра есть Христось, какъ Богочеловѣкъ, и Церковь, какъ Бо-гочеловѣчество). Слѣдовательно есть разность въ упостасномъ от-ношеніи Логоса и Духа Св. къ Богочеловѣчеству: Логось обращенъ къ нему непосредственно Своей упостасію и есть его «Глава», Духъ Св. обращенъ къ уже открывшемуся чрезъ Логось Богочеловѣчеству, его пріемля и животворя, не какъ Свое упостасное откровеніе, но какъ откровеніе Логоса. Характеръ Третьей Упостаси остается здѣсь тотъ же, что и во Св. Троицѣ: она показываетъ Отцу не Себя, но Сына, и Сыну не Себя, по Отца, сама упостасно опрозрачиваясь въ этомъ движеніи любви. И она въ Богочеловѣчествѣ какъ бы сливает-ся съ нимъ въ его бытіи для Сына, а чрезъ то и для Отца. Въ э т о м ъ смыслѣ отношеніе Второй и Третьей упостасей въ единомъ Богоче-ловѣчествѣ можно выразить и такъ, что Ихъ нераздѣльная Двоица и

1) Ср. боговдохновенно смѣлыя слова ап. Павла: «даръ по благодати од-ного Человѣка, Іисуса Христа» (Рим. 5, 15); «первый человѣкъ изъ земли, второй человѣкъ (Господь) съ неба» (1 Кор. 15, 47). Сюда же относятся слова Господа изъ Евангелія отъ Іоанна: «спшедшій съ небесъ Сынъ Чело-вѣческій» (3, 13).

2) Эта мысль была высказана въ юношески гениальныхъ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» В. Соловьевымъ, который, къ сожалѣнію, не развилъ свои прозорливыя мысли въ богословское ученіе, но скорѣе замутнилъ и извратилъ ихъ иностическими образами.

есть Богочеловѣчество, какъ откровеніе Отца во Св. Троицѣ, божественная Софія. Этотъ характеръ Второй и Третьей вѣпостаси въ отношеніи къ Богочеловѣчеству можетъ быть выраженъ также какъ соотношеніе двухъ духовныхъ началъ въ Божествѣ, которыя въ тварномъ человѣческомъ мірѣ отражаются какъ соотношеніе мужского и женскаго. Образъ Божій въ человѣкѣ въ полнотѣ своей раскрывается именно въ соединеніи обоихъ началъ («и сотворилъ Богъ человѣка, по образу Божию сотворилъ ихъ, мужчину и женщину сотворилъ ихъ». Быт. 1, 27). Въ человѣческомъ мірѣ полнота этой любви раскрывается какъ любовь матери, сестры, жены и невѣсты въ отношеніи къ сыну, брату, жениху и мужу, а сверхъ того и дочери къ отцу, и именно эти образы примѣняются ко Христу и Богоматери и Церкви: Пресв. Богородица есть Матерь Христа, но она же ублажается какъ Его Невѣста Невѣстная (или, согласно Пѣсни Пѣсней, «сестра моя невѣста»). Церковь, которая имѣетъ личное средоточіе въ Богоматери, есть «жена и невѣста Агнца» (Откр. 21, 21), причемъ самое рѣшительное сопоставленіе женскаго начала въ человѣческомъ духѣ съ Духомъ Св. содержится въ заключительной части Апокалипсиса: «и Духъ, и Невѣста говорятъ: прійди» (22, 17). Это сказано о Церкви, какъ о совершившемся Богочеловѣчествѣ, въ ея отношеніи къ Агнцу, Логосу-Христу. Отсюда слѣдуетъ, что вѣпостасное взаимоотношеніе Логоса и Св. Духа въ Ихъ общемъ откровеніи въ Богочеловѣчествѣ содержитъ въ себѣ особый образъ любви, лично окачествованной, причемъ это окачествованіе можетъ быть выражено на языкѣ тварномъ въ аналогіяхъ образовъ любви мужского и женскаго начала (причемъ, само собою разумѣется, должны быть заранѣе устранены всякія прираженія мысли въ сторону пола и вообще чувственныхъ образовъ). И какъ вѣпостась Логоса есть вѣпостась Христа, воплотившагося въ младенца мужскаго пола и ставшаго въ возрастъ «мужа совершенна», такъ и вѣпостась Духа полнѣ всего раскрывается для насъ въ Богоматери и становится для насъ дѣйствительностью въ Церкви, которая есть «Духъ и Невѣста».

Что касается вѣпостаси Отца, то, хотя на человѣческомъ (точнѣе на богочеловѣческомъ) языкѣ она именуется въ мужскомъ родѣ (отецъ, но не мать), однако это словоупотребленіе объясняется скорѣе отсутствіемъ соответствующаго слова, не имѣющаго отношенія къ различію мужского и женскаго: мужской родъ здѣсь есть *masculinum majestatis*, употребленъ для возвеличенія отечества Божія, но не какъ попытка его опредѣленія. Косвенно это подтверждается и тѣмъ, что отечество Отца есть «безматернее» въ отношеніи къ Сыну и, кромѣ того, не исчерпывается рожденіемъ (мужскаго начала), но включаетъ еще и исходъ (женскаго начала), само оста-

ваясь внѣ этого различія, которое существуетъ лишь въ сопоставленіи обоихъ различающихся началъ. Отсюда также слѣдуетъ, что Отчая вѣстася; какъ «всевиновная», «начальная», открываясь въ Сына и Духъ Св., — въ Богочеловѣчествѣ, — сама остается въ извѣстномъ смыслѣ ему трансцендентна, т. е. она не можетъ быть опредѣлена въ терминахъ Богочеловѣчества. Отецъ не есть ни Богочеловѣкъ, подобно Сыну, ни Богочеловѣчество, подобно Св. Духу, хотя Онъ и открывается въ Богочеловѣчествѣ, имѣетъ въ немъ Свой собственный образъ, есть всеобщее Начало(1). Въ этомъ можно видѣть основаніе, почему Отецъ, х о т я и п о с ы л а е т ъ въ міръ Сына, а затѣмъ и Духа Св., самъ лично не является въ богочеловѣческомъ мірѣ. Онъ показываетъ Себя лишь въ Сына («видѣвый Меня, видѣ Отца») чрезъ Духа Св. который являетъ Сына. Отецъ есть Богочеловѣчество въ томъ смыслѣ, какъ подлежащее есть сказуемое, но Онъ и не есть оно, — въ томъ же самомъ смыслѣ: подлежащее раскрывается въ сказуемомъ, но необходимо отъ него и отличается, съ нимъ не отождествляется, ему трансцендентно.

Нужно добавить въ заключеніе, что опредѣленіе Божественной природы, какъ предвѣчнаго Человѣчества, или, что въ данномъ случаѣ одно и тоже, Богочеловѣчества, рефлектируется отъ тварнаго міра, отъ тварнаго человѣчества. Оно есть въ этомъ смыслѣ лишь а н а л о г і я, однако понятая р е а л и с т и ч е с к и, т. е. не только съ соблюденіемъ всѣхъ различій въ состояніи, но и съ сохраненіемъ тождества въ сущестѣ. Мы знаемъ человѣка только какъ твореніе, и потому можетъ казаться затруднительнымъ отъ творенія восходить къ разумнію Бога. Однако можно идти и совершенно обратнымъ путемъ: «что вверху, то и внизу», именно, исходя изъ Божества, уразумѣвать человѣка, какъ криптограмму Божества. И это прямо и повелѣвается откровеніемъ, возвѣщающимъ, что человѣкъ имѣетъ Образъ Божій, т. е. что человѣчество въ мірѣ предполагаетъ и Бого-Человѣчество. И не слѣдуетъ эту идею отдавать воинствующему безбожію, которое извращаетъ ее тѣмъ, что пролагаетъ путь въ обратномъ направленіи, постигая не человѣка изъ Божества, а Божество изъ человѣка. Но въ примѣненіи къ Богочеловѣчеству нужно устранить всѣ свойства, связанныя съ природновещественнымъ существованіемъ тварнаго человѣчества въ путяхъ его развитія, и необходимо мыслить его, дѣйствительно, какъ о ъ б ѣ с ѣ, т. е. какъ духовную, интенсивную сущность, въ себѣ, какъ ноуменъ, содержащую всѣ феномены, его раскрывающіе. Богочеловѣчеству въ Богѣ принадлежитъ вся абсолютная д у х о в н о с т ь, присущая Божеству. Это есть «энергія»

1) Въ этомъ смыслѣ понимаемъ мы текстъ Еф. 3, 15: «Отцомъ, отъ Котораго именуется всякое отечество на небесахъ и на землѣ».

Божества, имѣющая для себя безконечно множественныя излученія усій (ученіе св. Григорія Паламы объ энергіяхъ, за которое его обвиняли въ многобожіи). Однако, это не мѣшаетъ и тому, что въ Богѣ Богочеловѣчество, какъ откровеніе Божества, можетъ быть понято и какъ тѣло Божества, абсолютно духовное и въ этомъ смыслѣ безтѣлесное, но исполняющее то, что тѣлу, какъ таковому, свойственно: быть откровеніемъ духа, живущаго въ немъ и, мало того, въ извѣстномъ смыслѣ и живущаго имъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ рядъ равенствъ, въ которыхъ одна и та же величина, природа Божія, усія, получаетъ свои опредѣленія въ качествѣ Божественной Софіи. Софія есть Премудрость Божія, есть Слава Божія, есть Человѣчество въ Богѣ, есть Богочеловѣчество, есть Тѣло Божіе (или, что тоже, «риза» Божества), есть Божественный міръ, сущій въ Богѣ «прежде» творенія. Во всемъ этомъ содержится «достаточное основаніе» для творенія, согласно принципу: «что вверху, то внизу», — иными словами, для его софійности.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Софія Тварная

1. Твореніе міра.

«Богъ сотворилъ міръ изъ ничего» (ἐξ οὐκ ὄντων). Въ какомъ отношеніи находится этотъ актъ сотворенія міра къ собственной жизни Бога или къ вѣчности Его? «Богъ есть существо вседовольное и всеблаженное». Это значитъ, что въ вѣчности Божіей содержится вся полнота Его жизни, какъ чрезъ раскрытіе Его впостаснаго бытія (въ троичности), такъ и природнаго Божества въ Божественной Софіи. Богъ абсолютенъ въ Своей собственной, божественной, жизни, и ради Себя не нуждается въ мірѣ. Сотвореніе или несотвореніе міра не является для Него дѣломъ впостасной или природной необходимости самовосполненія, ибо трі-впостасностью исполнѣнъ исчерпывается впостасное самоопредѣленіе, и смыкается его кругъ, а природа Божія есть полнота, содержащая въ себѣ Все. Слѣдовательно, изъ собственной жизни Божества и Его самоположенія, не вытекаеть необходимости творенія, для него нѣтъ мѣста въ самомъ Божествѣ. И въ этомъ смыслѣ твореніе міра можетъ быть только собственнымъ дѣломъ Божества, не въ Его впостасной природѣ, но въ Его творческой свободѣ. Въ отношеніи къ жизни самого Божества міръ могъ бы и не быть.

Однако эта свобода въ смыслѣ отсутствія природной или впостасной необходимости совсѣмъ не означаетъ случайности или

произвола въ бытіи міра. Нельзя думать, что міръ и въ самомъ дѣлѣ былъ сотворенъ по какой то прихоти всемогущества, безъ всякаго основанія и смысла для Самого Творца, просто какъ проявленіе Его мощи. Такое представленіе кощунственно и соотвѣтствуетъ лишь атеистической философіи Шопенгауэра, по которому Божественная Воля, случайно или по безмысленной прихоти, учинила возникновеніе міра. Свобода Божія въ сотвореніи міра означаетъ лишь отсутствіе опредѣленной для него необходимости, какъ потребности въ саморазвитіи или самовосполненіи Бога (представленіе, нечуждое пантеизму Шеллинга или Гегеля). Но это вовсе не означаетъ, что міръ ни въ какомъ иномъ смыслѣ, помимо самовосполненія, не нуженъ Богу, и что Богъ могъ бы и не творить міра, — представленіе уничижительное для величества Божія. Міръ нуженъ Богу, и онъ не могъ бы остаться несотвореннымъ, но онъ нуженъ Богу не для Него самого, а для самого міра. Богъ есть любовь, а любви свойственно любить и расширяться въ любви. И божественной любви свойственно осуществляться не только въ предѣлахъ Божества, но расширяться и за эти предѣлы. Иначе сама абсолютность дѣлается границей для Абсолютнаго, полагая для него грань себялюбія или самоутвержденія, и это было бы свидѣтельствомъ ограниченности Его всемогущества, какъ бы Его безсилія за предѣлами самого Себя. Оксану Божественной любви свойственно изливаться за свои предѣлы, и полнотѣ жизни Божества свойственно распространяться за собственные грани. И если вообще возможно для всемогущества Божія сотворить міръ, то было бы несвойственно любви Божіей не осуществить этой возможности, ибо любви естественно любить, исчерпывая до конца всѣ возможности любви. Поэтому мы имѣемъ одно изъ двухъ: либо сотвореніе міра являлось бы невозможностью для Бога, и въ такомъ случаѣ эта невозможность полагала бы для Него границу, дѣлала бы Его ограниченнымъ; либо при наличіи такой возможности, любовь Божія не могла бы ея не осуществить чрезъ сотвореніе міра. Слѣдовательно, сотвореніе міра нужно для Бога-Любви, чтобы любить, уже не только въ Своей собственной жизни, но и внѣ Себя, въ твореніи. Въ ненасытности любви, которая божественно насыщается въ Богѣ самомъ, въ Его собственной жизни, Богъ изъ Себя исходитъ къ творенію, чтобы любить и внѣ Себя, не-Себя. Это-то внѣбожественное бытіе и есть міръ, твореніе. Богъ сотворилъ міръ не для Себя, но для міра, движимый неограничиваемой даже самимъ Божествомъ, во внѣ Его изливающейся любовью. И въ этомъ смыслѣ міръ не могъ быть не сотворенъ, онъ необходимъ для Бога, однако не необходимостью природной, ради собственнаго восполненія, и не необходимостью.

извѣнѣ наложенной (ибо для Бога не существуетъ никакого извѣнѣ), но необходимостью любви, которая не можетъ не любить, и въ себѣ самой являетъ и осуществляетъ тождество и неразличимость свободы и необходимости. Ибо любовь свободна по естеству своему, но она и не произвольна въ своей свободѣ, опредѣляемая внутреннимъ голодомъ, «закономъ» любви. Поэтому наличіе творенія и отношенія къ нему входятъ въ полноту самого понятія Бога, оно не можетъ быть изъ него устранено, какъ случайное, «несущественное», могущее быть или не быть. Его не можетъ не быть. Абсолютное, Богъ въ Себѣ, внѣ отношенія къ творенію, какъ Онъ понимается въ богословіи, есть абстракція, условная отвлеченность, въ которой разсматривается существо Божіе. Конкретно же оно просто не существуетъ, ибо отношеніе къ міру и бытіе для міра принадлежатъ къ образу бытія Божія, не отдѣлимо отъ Него. Абсолютное есть Богъ, — Оно существуетъ и можетъ быть понято только въ отношеніи къ міру. Существуетъ Богъ — Творецъ, а не въ себѣ замкнутое, ледяное Абсолютное. Богъ же есть понятіе относительное, уже включающее въ себя отношеніе къ міру (1). Для величества Божія недостаточно быть Абсолютнымъ, самозамкнутымъ и всеисключающимъ хотя бы ради абсолютной жизни въ Себѣ, ему свойственно быть Богомъ, т. е. Абсолютно-относительнымъ, той открывающейся Тайной, которая на языкѣ логики можетъ быть выражена лишь антиноміей. Міръ есть нуль, *οὐκ ὄν*, въ смыслѣ самобытности своей передъ лицомъ Божества, но этотъ нуль включенъ въ Божію вѣчность, и Богъ не можетъ быть постигаемъ помимо отношенія къ міру. Эта нераздѣльность Бога и міра не должна быть понята пантеистически, какъ всебожіе, или снятіе онтологическихъ граней между Богомъ и міромъ. Грань между Творцомъ и твореніемъ должна быть соблюдаема нерушимо, но наличіе этой грани не уничтожаетъ отношенія или связи между Богомъ и міромъ, внѣ которой не существуетъ полноты жизни Божіей. Міръ не можетъ преодолѣть бездны между Творцомъ и твореніемъ, но Богъ самъ ее преодолеваетъ. Если бы Богъ былъ безъ міра, оставаясь въ Себѣ, Онъ былъ бы то Абсолютное, которое не существовало бы ни для чего внѣ себя (за отсутствіемъ этого внѣ), а, слѣдовательно, и вообще бы не существовало, поскольку существовать и значить быть для другого. Но Богъ не есть Абсолютное, — это есть лишь первое Его самоположеніе. Онъ есть Богъ, т. е. Абсолютное, существующее для другого, — именно для міра. Другое Божества

1) Ср. мой Свѣтъ Невечерній: глава объ апофатическомъ и катафатическомъ богословіи (тамъ же и соотвѣственные сужденія св. отцовъ).

постольку включается и въ нѣдра божественной жизни (п а н - т е и з м ъ, все въ Богѣ или для Бога, въ отличеніе и въ противоположность пантеизму, т. е. всебожію и потому безбожію). Умалая значеніе міра для Бога, сводя его только къ случайности, внутренне не связанной съ Богомъ, мы, желая возвеличить Божество за счетъ міра, на самомъ дѣлѣ Его умаляемъ, ибо объѣдняемъ, превращаемъ въ абстракцію и даже похуляемъ Божественную любовь. Ибо для любви нѣтъ существеннаго или случайнаго. Если Божественная любовь изливается внѣ Божества, то и здѣсь она имѣетъ всю природу и силу этой любви. Любовь многолика и многообразна и въ самомъ Богѣ, мы это уже знаемъ, но всѣ эти лики и виды любви божественной равно божественны въ источникѣ своемъ, и Богъ міръ любить тою же божественной любовью, какою Онъ любитъ Свое Божество. Почему и возможнымъ оказывается это дивное уравниеніе Божественной любви: такъ возлюбилъ Богъ міръ, что не пощадилъ Сына ради него! Какое же иное увѣреніе о нераздѣльности Бога съ міромъ еще требуется послѣ этихъ словъ откровенія? Итакъ, Богъ есть Абсолютное — въ Себѣ, но Абсолютно-Относительное для міра, сущее въ Себѣ, но и внѣ Себя(1). Выйти изъ Себя въ Свое д р у г о е, положить Себя во внѣбожественномъ бытіи и Себя какъ бы повторить, ообразить внѣ Себя, есть дѣло Божественной абсолютности, какъ въ с е м о г у щ е с т в а. Это исхожденіе Бога во-внѣ Себя, во внѣ-божественность, и есть т в о р е н і е, какъ предвѣчный актъ творчества Божія, уже не самооткровеніе, каковымъ является внутрибожественная жизнь, но внѣ-Себя откровеніе. Актъ творенія для Него столь же имманентно какъ и Его Божество. Абсолютъ не-троичный, не-любовь (если только мы можемъ помыслить это порожденіе мистическихъ грезъ и философской фантазій), можетъ оставаться одинъ, въ безбрежности своего эгоизма услаждаясь собой (что есть, скорѣе, образъ Люцифера). Онъ можетъ — не ради любви, но во всемогуществѣ своемъ тѣша свой деспотическій произволъ, — создавать для

1) Эту антиномію Божества на своемъ догматическомъ языкѣ выражаетъ св. Григорій Палама, когда говоритъ о различеніи въ Богѣ непостижимаго для твари и сокровеннаго, — собственнаго бытія Божія, Его *οὐρα* и доступнаго для твари, открывающагося Его существу *ἐνέργεια*. Оставляя въ сторонѣ вопросъ объ удачности самыхъ этихъ терминовъ, мы видимъ, что рѣчь идетъ здѣсь именно объ отношеніи Бога къ міру. Богъ *существуетъ* практически лишь какъ энергія, Богъ же въ Себѣ, *Deus absconditus*, просто не «существуетъ», Онъ есть тѣма Абсолютнаго, къ которому непримѣнно даже и бытіе. Но въ энергіи Божіей познается и Его усія, она начинаетъ существовать лишь въ отношеніи. Поэтому основная схема Паламы есть идея Бога какъ Абсолютно-Относительнаго, включеніе отношенія (хотя, конечно, не относительности) въ самое опредѣленіе Божіе.

себя игрушки творенія, хотя бы для того, чтобы уничтожать ихъ. Но этотъ кошмарный образъ, полный противорѣчій, возникаетъ только въ больномъ воображеніи. Троичный же Богъ-Любовь въ Премудрости Своей, есть потому самому и Творецъ. И Онъ не началъ быть имъ въ какой то опредѣленный моментъ времени, когда «началось» сотвореніе міра. Для Бога и въ Богѣ творчество Его столь же вѣчно, какъ Его бытіе, какъ сама Св. Троица въ Премудрости Своей. Твореніе міра начинается лишь для міра, но оно не начинается для Бога. Оно существуетъ для Бога въ вѣчности Божіей, и въ этомъ смыслѣ равновѣчно съ Богомъ. Но то, что въ Богѣ вѣчно, для творенія раскрывается только во времени, и здѣсь дѣйствительно необходимъ переводъ съ одного языка на другой. Твореніе, какъ творчество Божіе, будучи временнымъ для себя самого, вѣчно для Бога. Богъ въ вѣчности Своей творитъ міръ для времени, а потому и во времени. Здѣсь есть подлинный *transcensus* отъ творчества къ творенію, отъ акта къ факту, отъ вѣчности къ времени (и наоборотъ): *coincidentia oppositorum*, тожество различнаго и противоположнаго. Міръ временный, во времени существующій, какъ и самое время, можетъ быть понятъ только въ связи съ вѣчностью, какъ своимъ основаніемъ, и наоборотъ, вѣчность во времени имѣетъ образъ свой, какъ свое отраженіе.

Міръ временный сотворенъ Богомъ вѣчнымъ, онъ есть Его твореніе. Такова изначальная и предѣльная интуиція твари о себѣ самой, о данности своего бытія¹⁾. Эта данность или тварность есть метафизическій фактъ, въ который упирается наше сознаніе и наше бытіе. Онъ состоитъ въ томъ, что наше бытіе въ насъ и для насъ положено не нами. Мы, зная самополаганіе въ личномъ своемъ бытіи, тѣмъ самымъ способны сознать и его границу, за которою начинается для насъ да н н о с т ь или с о т в о р е н н о с т ь. Въ этомъ чувствѣ противорѣчивости и ограниченности тварь несетъ въ себѣ метафизическую память о своей сотворенности, — Тѣмъ, Кто можетъ сотворить, — Богомъ. Но самый актъ, какъ и фактъ творенія міра Богомъ, для насъ далѣе непостижимъ, онъ есть граница, отдѣляющая насъ отъ Абсолютнаго. Онъ существуетъ для насъ только въ неразложимой фактичности своей, которая есть для насъ пограничное понятіе («*Grenzbegriff*»). Твореніе поэтому опознается не мыслью, но вѣрой: «вѣрою познаемъ, что вѣки устроены словомъ Божіимъ, такъ что изъ невидимаго произошло видимое» (Евр. 11, 3). Такова самая природа творенія, что въ его сотворенность можно только вѣрить (или не вѣрить), тою же вѣрой, какою мы вѣримъ

1) См. мой Свѣтъ Невечерній, глава о твари.

въ Бога, ибо происхожденіе міра, т.е. себя самихъ, вообще нельзя познать. Физическое происхожденіе міра въ отдѣльныхъ частяхъ и эпохахъ можетъ на тысячу ладовъ объясняться знаніемъ, доводится до возможнаго предѣла, но метафизическое его происхожденіе, самое его возникновеніе за предѣльно знанію и для мысли закрыто огненнымъ мечемъ «физической антиноміи» (Кантъ), отъ которой напрасно мы будемъ убѣгать въ дурную безконечность отодвиганіемъ причинъ все дальше и дальше, въ мнимую вѣчность.

Однако, нося образъ Божій, мы знаемъ и творческій актъ въ своемъ опытѣ. Насколько въ немъ и для насъ сверкаетъ лучъ подлиннаго творчества, онъ необъяснимъ и чудесенъ, какъ твореніе новаго, небывшаго. Онъ непостижимъ для насъ самихъ и въ актѣ и фактѣ, въ его какъ и что, и лишь имѣя дѣло съ совершившимся фактомъ, мы его объясняемъ причинно, приводя въ каузальную связь твореніе съ творцомъ его. Но въ себѣ самихъ творческіе акты суть вспышки въ тварной тмѣ и н о г о свѣта. Поэтому даже и въ тварномъ творествѣ есть свидѣтельство его необъяснимости и чудесности. Однако тварное творчество, хотя и носить на себѣ печать божественнаго первообраза, всегда ограничено данностью: оно есть творчество т в а р и въ т в о р е н і и. Оно, будучи абсолютнымъ по типу, всегда относительно въ фактѣ. Въ абсолютномъ смыслѣ оно и не есть даже творчество, какъ твореніе новаго, — не изъ данности, но изъ ничего, т.е. совершенно небывшаго. Творчество совершается въ мірѣ, для міра и изъ міра, который есть для него наличествующій уже сотворенный мѣонъ, въ себѣ содержащій в с ѣ возможности творчества, изъ него. Человѣческое творчество лишь изъ этой скалы міра выстѣкаетъ свои сокровища. Само же существованіе этой скалы не есть предметъ тварнаго творчества, но его условіе. Итакъ, твореніе міра Богомъ есть собственное Дѣло Творца и въ этомъ смыслѣ абсолютное Чудо, которое мы въ его непостижимости метафизически постулируемъ, но констатируемъ только вѣрою. Однако, не будучи въ состояніи дальѣе разложить этого изначальнаго и основнаго факта, мы можемъ выявлять для себя его содержаніе, условія и послѣдствія, руководимые Откровеніемъ. Божественное творчество есть абсолютное творчество, которое для себя внѣ себя ничего не имѣетъ: міръ созданъ въ этомъ смыслѣ «изъ ничего». Однако существуетъ-ли и самое ничто?(1). Нельзя себѣ представлять отношеніе между Богомъ и этимъ ничто такимъ образомъ, что оно оказывается границей Абсолютнаго, самого Бога, какъ бы нѣкая пустота, пространственное вмѣстилище для бытія Бога. Такое представленіе, конечно, нелѣпо (хотя нерѣдко оно

1) См. главу «Тварное ничто» въ **Свѣтъ Невечернемъ** (особенно различіе между укопомъ и мѣономъ).

молчаливо подразумевается). Ничто не существует для Бога как нечто совершенно внѣ-божественное. Оно даже не есть и пустота, потому что и пустота представляет собою вмѣстилище, т. е. ограниченное конкретное бытіе. Есть только Богъ, и внѣ Бога, и помимо Бога, ничего нѣтъ, какъ нѣтъ и самого «внѣ» и «помимо». Поэтому, чтобы быть, ничто должно возникнуть, будучи положено Богомъ, который, по слову Діонисія Ареопагита, есть творецъ и самого ничто. Иными словами, ничто есть понятие относительное, оно соотносительно съ что, т. е. съ возникшимъ уже, однако въ себѣ еще неполнымъ, неабсолютнымъ бытіемъ, въ порахъ котораго и можно найти для себя мѣсто ничто. Такимъ образомъ, «ничто» есть не бытіе, но состояніе бытія, соответствующее его неполнотѣ, становленію. Ничто находитъ для себя мѣсто въ становящемся бытіи, оно и есть само это становленіе, какъ это на всѣ времена засвидѣтельствовано Платономъ. Сотворивъ міръ, какъ становящееся бытіе, Богъ тѣмъ самымъ далъ мѣсто и бытію ничто. Твореніе изъ ничего есть ничто иное какъ воззваніе къ жизни становящагося временнаго бытія. Поэтому ничто творится Богомъ какъ временность и становленіе, къ которому поэтому и примѣняются опредѣленія времени: начало, и продолженіе, и конецъ. «Ничто», изъ котораго «сотворенъ міръ», мифологически мыслится какъ своего рода матеріалъ творенія, аналогично «Тіамать» и другимъ религіознымъ и философскимъ образамъ первоматеріи. Но библейская идея творенія именно и заключается въ томъ, что нѣтъ никакой первоматеріи(1): Богъ сотворилъ міръ не изъ чего-либо, ибо не существуетъ такого что (хотя бы въ качествѣ ничто). Но все-таки, изъ чего же сотворилъ Богъ міръ? что же составляетъ его что, какъ основу его бытія? Мифологическое мышленіе и здѣсь близко къ такому представленію, что въ полый мѣшокъ «ничто» Богъ насыпалъ разныя вещи, виды бытія, какія для этого нарочито придумала «многообразная премудрость Божія», и т. о. получился міръ. Въ этомъ изображеніи, близкомъ къ Платоновскому Тимею, одинаково нечестиво и нелѣпо какъ представленіе объ этомъ мѣшкѣ, — онъ же первоматерія для осуществленія тварей, — такъ и о Богѣ, нарочитые вымыслы въ ней осуществляющемъ. Въ этомъ мифологическомъ представленіи Богъ изображается какъ сидящій предъ

1) Поэтому библейскій рассказъ о сотвореніи міра о какой бы то ни было первоматеріи просто умалчиваетъ (и эта его черта еще болѣе подчеркивается при сопоставленіи его съ вѣдическимъ сроднымъ рассказомъ вавилонскаго эпоса съ его Тіамать, какъ первоматеріей). Единственное выраженіе *ἐξ οὐκ ὄντων* (въ неканонической книгѣ Макк. 6, 18) также содержитъ отрицаніе какой либо первоматеріи.

«ничто» и примышляющей, какія формы бытія можно изъ него сотворить. Такое представленіе о твореніи, какъ новой нарочитой выдумкѣ, какими бы елейными выраженіями оно не облекалось, слѣдуетъ отвергнуть какъ кощунственное. Оно содержитъ въ себѣ — ни больше, ни меньше — какъ отрицаніе вѣчности Божіей, абсолютности, неизмѣнности самого Божества. Согласно ему выходитъ, что Богъ «до» сотворенія міра былъ чуждъ мысли объ его содержаніи, и оно возникло впервые не только для міра, но и для самого Бога, — лишь съ твореніемъ міра. Такимъ образомъ, Богъ, какъ Творецъ, какъ бы отличается отъ самого Бога, въ томъ смыслѣ, что одно существуетъ для Бога изначально, а другое въ Немъ возникаетъ вмѣстѣ съ міромъ. Но ни библейское ученіе, ни церковное преданіе такихъ невозможностей не содержитъ. Въ Словѣ Божіимъ говорится о твореніи, какъ бывшемъ чрезъ Слово: «вся тѣмъ быша и безъ него ничто же быти еже бысть», или тоже самое на Ветхозавѣтномъ языкѣ, какъ совершившемся чрезъ Премудрость Божію: «Господь имѣлъ меня началомъ путей Своихъ, прежде созданій Своихъ, искони» (Пр. Сол. 8, 22), она «была при немъ художницей» (30). (1) Также и отцы Церкви говорятъ о предвѣчныхъ первообразахъ творенія въ Богѣ (2), подтверждая мысль о томъ, что содержаніе міра опредѣляется собственно мыслию Божіей, и одно и тоже Все предвѣчно глаголется Логосомъ въ нѣдрахъ Божіихъ, какъ и въ твореніи. Иными словами, едино и тождественно по своему содержанію (хотя и не по бытію) Все въ Божественномъ и тварномъ мірѣ, въ Божественной и тварной Софіи. Единая Софія открывается и въ Богѣ и въ твореніи. Поэтому, если отрицательное опредѣленіе, что «Богъ сотворилъ міръ изъ ничего», устраняетъ мысль о какомъ бы то ни было небожественномъ и внѣ-божественномъ началѣ творенія, то положительное ея содержаніе можетъ быть лишь таково, что Богъ сотворилъ міръ Собою, изъ Своего естества. И мысль о томъ, будто содержаніе міра было *ad hoc* примышлено Богомъ при сотвореніи міра, должна быть отвергнута принципиально. Положительное содержаніе мирового бытія столь же божественно, какъ и его основа-

1) Эта же самая мысль о Премудрости Божіей, какъ о подлинномъ началѣ творенія, прикровенно выражена въ Бытіи 1, 1: «въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю» и у Іоанна 1, 1: «въ началѣ было Слово». Конечно, ни въ первомъ, ни во второмъ текстѣ не идетъ рѣчь о началѣ во времени, но о Началѣ, какъ мірѣ Божественномъ, Софіи.

2) Изъ отцовъ Церкви наиболѣе послѣдовательно излагаетъ ученіе о божественныхъ «логосахъ» тварнаго бытія св. Максимъ Исповѣдникъ, «элогология», котораго по существу есть софіология. На русскомъ языкѣ изложилъ ее у С. Л. Епифанозичъ. Преп. Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе. Мѣст. 1915. Св. Г. Флоровскій. Византійскіе отцы V-VIII. Парижъ. 1933, гл. VII.

ніе въ Богѣ, ибо иного и нѣтъ никакого для него начала. Но то, что является предвѣчно сущимъ въ Богѣ, въ Его самооткровеніи, въ мірѣ существуетъ лишь въ становленіи, какъ становящееся божество. И сотвореніе міра метафизически состоитъ собственно въ томъ, что Богъ положилъ Свой собственный божественный міръ не какъ предвѣчно сущій, но какъ с т а н о в я щ і й с я. Въ этомъ смыслѣ Онъ ссратворилъ его съ ничто, погруживъ въ становленіе, какъ и н о й о б р а з ъ бытія одного и того же божественнаго міра. Послѣдній же и есть основаніе, содержаніе, цѣлепричина и смыслъ тварнаго міра. Софія Божественная стала и Софіей тварной. Богъ, такъ сказать, повторилъ самого Себя въ твореніи, отразилъ Себя въ небытіи. Твореніе есть Божественный «экстазъ» любви, какимъ является творческое «да будетъ», обращенное во-внѣ, къ возникающему внѣ-божественному бытію. Ликъ этого бытія въ его возникновеніи и становленіи естественно получилъ множественный, многоступенный образъ, Всеединство стало Всемножествомъ раздѣльнаго бытія, и это было совершенно премудростью Творца въ Шестодневѣ, который установилъ іерархію бытія въ ея множественности и полнотѣ. И лишь до конца ичерпавъ всю полноту божественнаго міра въ тварномъ, насколько послѣдній могъ вмѣстить ее, п о ч и л ъ Богъ отъ дѣлъ Своихъ. Однако, само это вмѣщеніе божественныхъ сѣмянъ въ мірѣ при его сотвореніи естественно было лишь начальнымъ, неполнымъ и неокончательнымъ. Сѣмя есть только сѣмя, а не растеніе. Становящійся міръ долженъ въ своемъ становленіи пройти долгій путь мірового бытія, чтобы отразить въ себѣ ликъ Божественной Софіи. Послѣдняя, будучи о с н о в а н і е м ъ мірового бытія, его энтелехіей, находится лишь въ п о т е н ц і а л ь н о с т и, которую міръ самъ въ себѣ долженъ актуализировать. Это-то потенциализированіе Богомъ своего собственного Божественнаго міра во внѣбожественное бытіе и есть т в о р е н і е и з ъ н и ч е г о. Становленіе есть бытіе, погруженное въ небытіе, имъ переложенное во всѣхъ порахъ своихъ, но отъ него освобождающееся. Цѣломудріе Всеединства осуществляется во Всемножествѣ, его связывая и внутренне преодолевая. «Ничто», понятное, какъ потенциальность становленія, въ этомъ смыслѣ есть, дѣйствительно, умопостигаемое мѣсто мірового бытія, Платоновское ἕκστασις, добытійная и внѣбытійная тьма, о которой сказано: «и свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его» (Іо. 1, 2). Оно есть причина множественности міра и его началъ, и въ этомъ смыслѣ даже «первоматерія» міра, въ которой (хотя и не изъ которой) онъ созданъ. Состояніе первоначальной и всеобщей потенциальности и есть з е м л я, сотворенная Богомъ еще прежде раздѣльныхъ актовъ («дней») творенія: это — потенція мірового бытія, которая однако содержитъ въ

себѣ уже в сѣ его элементы. Земля «была безвидна и пуста и тьма надъ бездной» (Быт. 1, 2). Однако это безвидное и пустое первовещество міра, самый изначальный сплавъ божественнаго міра съ ничто, уже имѣетъ для себя въ небесахъ явленный планъ, начертанный въ ангельскомъ мірѣ: «въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю» (Быт., 1, 1). Св. ангелы суть вѣстники планъ творенія, его идеи (1).

Сотвореніе неба и земли, какъ актъ любви Божіей, изливающейся за предѣлы собственной божественной жизни въ міръ, въ отношеніи къ самому Божеству есть вольное самоумаленіе, метафизическій кенозисъ: Богъ полагаетъ, рядомъ съ Своимъ абсолютнымъ бытіемъ, относительное бытіе, къ которому Онъ самъ становится въ соотношеніе, будучи для него Богомъ и Творцомъ. Творческое «да будетъ», которое есть повелѣніе Божьяго всемогущества, выражаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и жертву Божественной любви, любви Бога къ міру, Абсолютнаго къ относительному, силою чего Абсолютное само становится Абсолютно-Относительнымъ. Сознывая себя относительно-абсолютнымъ, тварь отражаетъ въ себѣ то Абсолютно-Относительное, изъ отношенія Котораго («да будетъ») и къ Которому («Имъ же мы живемъ и движемся и есмы») опредѣляется ея бытіе. Богъ не умаляется этимъ въ Божественной имманентности Своей, но Онъ выходитъ за ея предѣлы въ міръ. Въ самополаганіи Бога этотъ фактъ есть не первичный, но вторичный въ томъ смыслѣ, что любовь Божія во Св. Троицѣ, бытіе Бога въ Себѣ, есть основаніе для любви Божіей внѣ Себя, творческаго кенозиса. Поэтому сотвореніе міра не есть внутреннее самополаганіе Божества, которое есть Богъ во Св. Троицѣ, но нѣкое дѣло Божіе, состоящее изъ ряда дѣлъ, какъ творческихъ актовъ, по совершеніи коихъ Богъ «почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Богъ творилъ и созидалъ» (Быт. 2, 3). Собственное бытіе Божіе принадлежит вѣчности, гдѣ нѣтъ начала и конца, гдѣ актуальность самополаганія Божія никогда не исчерпывается, а потому здѣсь совершенно не применимы категоріи времени. Но міръ, какъ становящійся, принадлежитъ времени, которое и есть становленіе. Поэтому и актъ сотворенія міра, хотя онъ, поскольку есть Божіе самоопредѣленіе, принадлежитъ вѣчности, но, обращенный къ міру, онъ принимаетъ его временный ликъ, совершается во времени, въ «шесть дней» (какъ бы мы ихъ не разумѣли, имѣемъ начало и конецъ, исчерпываемъ самъ себя. Однимъ словомъ, здѣсь мы имѣемъ переходъ изъ вѣчности къ времени, изъ недвижности Абсолютнаго къ становленію относительнаго. Это актъ, какъ нарочитое дѣло Божіе, содержитъ въ себѣ вдох-

1) Не буду здѣсь излагать ангелологию, прямо отсылая къ «Лѣстницѣ Іакоулеи» (объ ангелахъ).

новеніе любви, самовдохновеніе Божіе, каковое въ Богѣ связано съ Третьей Упостасію и есть Духъ Св.: «и Духъ Божій носился иадъ водою» (Быт. 1, 2), въ самомъ началѣ творенія, еще «до» шестоднева.

Міръ сотворенъ Богомъ во Св. Троицѣ, и каждая упостаь открывается въ твореніи міра соотвѣтственно своимъ особымъ свойствамъ. Отецъ и здѣсь есть начало, первоволю. Онъ творитъ міръ Своею волю. Соотвѣтственно личному свойству Отчей Упостаси, экстагической любви, Онъ проявляетъ ее здѣсь не какъ Отецъ рождающій, но какъ Творецъ «неба и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ». Именно отъ Него исходитъ воля выйти изъ Себя въ твореніе чрезъ творческое да б у д е т ъ. Онъ есть Творецъ въ собственномъ смыслѣ (какъ и называется въ символѣ). Кенозисъ Отца въ твореніи состоитъ въ этомъ выходненіи изъ Себя, въ которомъ Онъ становится Богомъ для міра, вступаеь съ нимъ въ отношеніе какъ Абсолютно-Отпосительное. Transcensus къ міру есть жертва любви Отца, ему аналогично рожденіе Сына во внутритроичной жизни, когда Отецъ, опустошая Себя, рождаетъ Сына. Отецъ творитъ міръ Словомъ. «И с к а з а л ъ Богъ: да будетъ», — такъ совершаются шесть дней творенія, шесть словъ Слова, сказанныя Отцемъ. Сынъ для Отца есть содержаніе творенія, всѣ его образы и виды. Онъ, какъ Слово Божіе, исходитъ изъ Божественныхъ нѣдръ въ твореніе, чтобы въ нѣкоемъ смыслѣ отождествиться съ нимъ, стать и для него Словомъ о Всемъ и во Всемъ. И уже здѣсь, въ твореніи міра, Сынъ творитъ волю Отца, Имъ посылаеь въ міръ, однако, еще не упостасно, а лишь какъ Слово о мірѣ, слова Слова въ немъ. Но это исхожденіе Слова изъ нѣдръ Отчихъ, Его внѣдреніе въ міръ, есть уже особый кенозисъ Сына, Его предвѣчное ехіpanitіo или уничтоженіе въ твореніи міра. Сынъ, Агнецъ Божій, предвѣчно «закалаеься» уже въ твореніи міра, какъ нарочито космическая упостаь, демиургъ въ Божествѣ. Здѣсь, въ этомъ образѣ Сына, какъ Агнца, открывается и новый образъ жертвенной любви Отца, явленной въ твореніи міра, ибо она есть не только собственное исхожденіе Отца въ міръ, но и посланіе Сына, начавшееся п р и и е - с с е н і е Жертвы.

Учагіе Третьей Упостаси въ сотвореніи міра — «совершительное», Она даеь бытіе Отчему да б у д е т ъ, Она «совершаетъ небо и землю и всѣ воинства ихъ» (Быт. 2, 1), и осуществленную мысль Божію, ставшее дѣйствительностью Слово Свое, Богъ Отецъ «видитъ яко добро зѣло» въ красотѣ свершенія. Третья Упостаь есть космоургическая, облакающая красотой строй и ладь творенія. Предметъ творчества Божіяго, міръ, является не только универсомъ, вселенной, но и художественнымъ произведеніемъ, к о с м о с о м ѣ, о которомъ радуеься Художникъ. Духъ Св., какъ свершеніе творенія,

есть Радость Творца о Своем твореніи: для Отца о явленномъ Словѣ, и для Сына объ откровеніи Отца въ мірѣ. Духъ Св. есть вдохновеніе Божіаго творчества въ твореніи міра. Однако и Духъ Св. имѣетъ Свой кенозисъ въ твореніи. Всецѣло почивая на Сынѣ въ вѣчности, какъ впостасная любовь Отца и Сына, здѣсь Онъ исходитъ во-внѣ, какъ любовь Отца къ Сыну въ твореніи, а тѣмъ исходитъ въ его становленіе и самъ Духъ Св. Онъ почиваетъ на Сынѣ, который есть Логосъ міра, насколько міръ въ становленіи своемъ можетъ Его пріять. Онъ самъ какъ бы становится становленіемъ міра, осуществленіемъ его содержанія, какъ Сынъ есть бытіе его въ самой основѣ. Онъ посылается, какъ и пріемлется, — отъ мѣры въ мѣру, отъ перваго н о ш а ш е с я надъ водами до послѣдняго свершенія: «будетъ Богъ все во всемъ». Самая жизнь міра есть Духъ Св., Жизни податель, — самая радость и красота міра есть Утѣшитель. Но міръ не вмѣщаетъ въ процессъ своего становленія ни полноты жизни, ни полноты преображенія, и этотъ переходъ отъ неполноты къ полнотѣ есть дѣло Духа Св., Его кенозисъ въ мірѣ.

Такимъ образомъ, сотвореніе міра есть дѣло Божіе, откровеніе полноты Божіей, всемогущества, премудрости и вдохновенія. Но оно же есть и откровеніе Любви Божіей, которая ищетъ распространиться и на не-сущее, за предѣлы самого Абсолютнаго. И это не есть даровая, безотвѣтственная любовь, какою она и не можетъ быть по самой своей природѣ, но есть явленная во всей серьезности, отвѣтственности и жертвенности, а потому и трагичности, любовь жертвующая въ своемъ осуществленіи всѣмъ, что имѣетъ. Абсолютное нисходитъ съ престола своей абсолютности къ относительному, Богъ творитъ міръ — любовію. Понимая такимъ образомъ актъ творенія, какъ дѣло и откровеніе божественной любви, мы тѣмъ самымъ устраняемъ всякую случайность въ бытіи міра, въ силу которой онъ, будучи внѣшнимъ для Бога, не-Богомъ, могъ бы быть и не быть, или, что тоже, и самъ Богъ могъ бы быть и не быть Творцомъ міра. Наоборотъ, мы тѣснѣйшимъ и неразрывнѣйшимъ образомъ соединяемъ въ Богѣ Творца и Абсолютное. Если Богъ есть Творецъ, какъ любовь, и слѣдовательно, не можетъ быть не-Творцомъ по силѣ любви, то и предметъ ея, міръ, существуетъ для Бога именію по внутренней силѣ любви. Слѣдовательно, мы не мыслимъ Бога безъ міра, и бытіе міра тѣмъ самымъ входитъ въ самое понятіе Бога. Представленіе о Богѣ, какъ не только премірномъ, но и безмірномъ существѣ, живущемъ въ Себѣ всей полнотой Своей любви, не соответствуетъ понятію о Богѣ-Любви. Богъ есть любовь, а, стало быть, есть и Творецъ. На міръ падаетъ, такимъ образомъ, свѣтъ вѣчности Божіей.

будучи самъ въ себѣ тварнымъ и невѣчнымъ, міръ въ своемъ отношеніи къ Творцу совѣченъ Богу. «Все Имъ и для Него создано. И Онъ есть прежде всего и все Имъ стоитъ» (Кол. 1, 16-17).

2. Вѣчность и время.

Становленіе есть временность, входящая въ вѣчность, въ ней имѣющая для себя основаніе. Временность въ той же мѣрѣ вѣчности противопоставляется, какъ ея же и полагается. Безъ нея и внѣ ея не можетъ существовать временность, какъ связанный процессъ, не разрываясь на отдѣльные атомы. Время въ теченіи своемъ не только раздѣльно и атомистично, такъ что каждое его мгновеніе смѣняется, выталкивается, уничтожается другимъ, но оно же и связано, такъ что его отдѣльныя мгновенія принадлежать къ единому общему комплексу или содержанію, мозаически отображаютъ въ себѣ ликъ вѣчности. Міръ все-таки остается единъ, и будучи временнымъ. Онъ не распадется на безконечное множество временныхъ атомовъ своего бытія, и единство его объективно скрѣпляется тѣмъ, что оно есть единство не только временнаго слѣдованія, но и причинной связи. Вопреки правилу методическаго изслѣдованія: *post hoc non propter hoc*, примѣнимому при различеніи частныхъ рядовъ причинности, для всей міровой причинности въ цѣломъ твердымъ и нерушимымъ является принципъ: *post hoc est propter hoc*. Время содержитъ въ себѣ закономерность логоса вещей, во времени ничего не можетъ вмѣститься или произойти, что не было бы включено въ этотъ логосъ. Міръ закономеренъ во времени закономерностью, которая опредѣляетъ самое время и потому стоитъ выше его. Реальному времени въ каждомъ его атомѣ принадлежитъ не полнота мірового бытія, онъ и выталкивается другимъ атомомъ, но и включается въ единую связь цѣлага, которое царитъ надъ временемъ, опредѣляетъ его, какъ образъ становленія, существуетъ прежде него. Однимъ словомъ, время есть не теченіе только, но и становленіе, реализація нѣкаго содержанія, — и какъ основанія, и какъ заданія, цѣлепричины, энтелехіи. Время имѣетъ свой планъ и свой синтезъ внутри себя, оно содержательно (мысль, которая безсознательно выражается въ безсмысленномъ само по себѣ представленіи о міровой эволюціи изъ пустого мѣста, вопреки аксіомѣ мірового бытія *ex nihilo nil fit*: «эволюція» именно и предполагаетъ возникновеніе образа сверхвременнаго бытія во временномъ). Поэтому міровая причинность есть и цѣлесообразность, или цѣлепричинность, въ міровомъ бытіи. И этимъ содержаніемъ тварнаго міра, какъ и его основаніемъ, является міръ

Божественный, Софія вѣчная. Но единый, цѣломудрый образъ Всеединства во времени множится и рассыпается въ ликахъ временнаго бытія, которые собираетъ и соединяетъ время закономѣрностью своей. Т. о., вѣчность есть глубина, реальность, основаніе и содержаніе времени, оно ей соотносительно, безъ нея его не существуетъ, оно есть образъ ея тварнаго, становящагося бытія. Время и вѣчность суть тварная и Божественная Софія. Изъ этого же проистекаетъ, что время не пусто, не есть «суета суеть» Экклезіаста, но полно вѣчностью, бесконечно приближается къ ней, все полнѣе возстановляя ея ликъ, и однако же м о д а л ь н о, по образу бытія, съ ней не отождествляясь. Это явленіе лика вѣчности во времени есть въ этомъ смыслѣ к о н е ц ь времени, которое по смыслу своему должно имѣть и начало. Объ этомъ клянется Творцомъ всего, живущимъ во вѣки вѣковъ, ангель Апокалипсиса (10, 6), что «времени уже не будетъ», ибо совершилась «тайна Божія». Тѣмъ не менѣе и для совершившагося времени, явившаго въ себѣ вѣчность, остается различіе между извѣчной вѣчностью, безосновною, какъ въ себѣ имѣющей свое основаніе, и тварной, временной вѣчностью, которая имѣетъ для себя основаніе въ вѣчности божественной, есть явленный образъ Первообраза (*aeternitas* и *aeviternitas*). Изъ этого слѣдуетъ, что нельзя изъ-за текучести времени умалять его реальность: время реально реальностью своего содержанія, которое есть божественная Софія, какъ вѣчная его энтелехія, основаніе, содержаніе и предѣлъ. Богъ, творя міръ, сотворилъ время и временность, — это именно и заключено въ понятіи с о т в о р и л ь. Время есть самая общая форма тварнаго бытія, какъ становленія бытія вѣчнаго. Множественность всеединства въ твореніи выступаетъ въ множественности временной, какъ въ раздробленномъ зеркалѣ. Последнее умножаетъ, повторяетъ и извращаетъ образы подлиннаго бытія, которое въ тварной ограниченности соединяется съ небытіемъ (1).

1) Аналогію съ временемъ представляетъ собою пространство. Пространственность есть свойство міра, ограниченнаго въ цѣлости своего бытія раздробленной множественностью его образовъ, причемъ реальность ихъ выражается во внѣположности или взаимномъ выталкиванні изъ даннаго мѣста, откуда и возникаетъ вообще пространственность. Для нея нѣтъ мѣста въ цѣломудромъ Божественномъ мірѣ, гдѣ все пронизано всѣмъ и имъ исполнено въ цѣлостности бытія. Тварному же міру въ становленіи его свойственна раздробленная множественность бытія, т. е. пространственность, которая и выражается въ реальности пространства. Последнее даетъ мѣсто не только множественности точекъ его или атомовъ, но и ихъ единству, или связности. Оно не только раздѣляетъ, но и соединяетъ, причемъ силой этой связи пространство, статическое въ раздѣленности, динамически можетъ быть преодоляемо, осуществляемое какъ единство. Пространственный образъ бытія, какъ и временный, имѣетъ для себя основаніе въ сверхпространственномъ духовномъ бытіи, которое есть подлинное содержаніе

Возникаетъ вопросъ, существенный для всего богословія: какъ соотносится время и вѣчность не въ твореніи, объятѣмъ временемъ въ силу своего становленія, но въ самомъ вѣчномъ Богѣ? Существуетъ ли время для вѣчности и каково ихъ соотношеніе? Самое простое и распространенное (хотя обычно до конца не додумываемое мнѣніе) состоитъ въ томъ, что времени для Бога просто не существуетъ, ибо вѣчностью Его совершенно опрозрачивается и растворяется время. Оно существуетъ лишь для твари, какъ нѣкоторая иллюзія въ силу ея ограниченности, но не для Бога, для котораго есть только вѣчность. Однако, такая точка зрѣнія, послѣдовательно проведенная, ведетъ къ большимъ трудностямъ. И прежде всего вся Библия, какъ божественная повѣсть объ отношеніи Бога къ человѣку, о домостроительствѣ Божіемъ, представляетъ собой ея полное отрицаніе. Откровеніе Бога человѣкамъ и всѣ дѣла Божіи въ мірѣ здѣсь изображаются какъ происходящія во времени, одинаково и для Бога, и для человѣка. Признать это лишь неизбѣжнымъ антропоморфизмомъ, лишитъ реальности, значитъ поколебать все содержаніе нашей вѣры и превратить живого, милующаго и спасающаго Бога, Творца и Вседержителя, въ неподвижное абсолютное индуизма, въ которомъ гаснетъ всякое конкретное бытіе, и весь міръ превращается въ иллюзію. И, конечно, труднѣе всего при этомъ понять и принять боговоплощеніе, со всѣми связанными съ нимъ событіями земной жизни Спасителя, какъ и Его Воскресеніе и Вознесеніе. Вся христіанская религія для своей истинности предполагаетъ реальность времени, не только для міра, но и для Бога, причемъ одна другую обусловливаетъ. Къ этому нужно еще прибавить, что и въ библейскомъ изображеніи, и въ основывающемся на немъ христіанскомъ вѣрованіи, Богъ живетъ въ мірѣ и съ міромъ во взаимоотношеніи. Онъ не только дѣйствуетъ въ мірѣ, но и самъ опредѣляется отъ міра: Онъ «раскаивается» (въ созданіи міра), гнѣвается, радуется и под., и сводитъ все это лишь къ антропоморфизму — значитъ закрывать глаза предъ божественной дѣйствительностью и огненныя глаголы Слова Божія подмѣнять семинарской схоластикой(1). Богъ въ Себѣ вѣченъ вѣч-

пространственнаго міра. Пространство не есть просто мѣшокъ для атомовъ (впрочемъ, даже и образъ мѣшка предполагаетъ уже нѣкоторую цѣлокупность). Пространственный образъ міра есть статическій разрѣзъ міровой причинности въ томъ смыслѣ, что все пространственное бытіе взаимно обусловлено или причинно связано, — не въ послѣдовательности, но въ сосуществованіи, свидѣтельству о міро-единствѣ. Какъ форма тварнаго бытія, пространственность является менѣе общей, чѣмъ временность, поскольку первая относится лишь къ міру природному, чувственному, а вторая объемлетъ и явленій міра духовнаго.

1) На эту человѣчность Бога въ изображеніи Библии должно вниманіе обращать Н. А. Бердяевъ (О назначеніи человѣка).

ностью Божественной, которая есть Божественная Софія, полнота Его жизни, неизмѣнность и всеблаженство. Богъ въ Себѣ вѣченъ вѣчностью Божественною въ тріипостасности Своей, которая есть вѣчный актъ любви Трехъ въ ея взаимности. Но Богъ есть и Творецъ, создающій жизнь в нѣ Себя и самъ въ ней внѣ Себя живущій. Реальность этого міра устанавливается Богомъ, а потому и реальность времени этого міра имѣетъ силу и для Бога, ибо она есть Его собственное дѣло и вмѣстѣ Его собственное самоположеніе. Исходя изъ Себя въ твореніи міра, любовь Божія въ кенозисѣ своемъ полагаетъ время и для Бога и дѣлаетъ самого Бога живущимъ и во времени, въ этомъ смыслѣ становящимся для міра вмѣстѣ съ міромъ: его исторія есть исторія боговоплощенія, и ничто иное какъ становленіе Бога всѣмъ во всемъ для міра изображаетъ ап. Павелъ въ 1 Кор. 15, 24-28.

Идея становленія Бога — Богомъ не для Себя самого, а для міра, вмѣстѣ съ становленіемъ міра, съ необходимостью проистекаетъ изъ неумаленнаго принятія всей полноты христіанскаго откровенія. Это есть отнюдь не пантеистическое ученіе, отождествляющее Бога съ міромъ, какъ разныя состоянія единого, имманентно развивающагося абсолютнаго начала: таковъ ранній Шеллингъ, (для котораго полное развитіе Бога тождественно съ концомъ мірового процесса), или Гегель, (для котораго «логика» есть Богъ до «сотворенія» міра, конкретно раскрывающійся съ міромъ), или Я. Беме съ развитіемъ Бога изъ *Urgotttheit* и др. подобныя ученія. Отличительная черта пантеизма въ томъ, что для него Богъ есть лишь высшая ступень развитія міра, а міръ есть исходное начало въ развитіи Бога. Между Богомъ и міромъ здѣсь не существуетъ *transcensus*, перерывъ въ непрерывности развитія бытія отъ міра къ Богу, и міръ есть лишь недоразвившійся Богъ, а Богъ развившійся и осуществившій себя міръ; здѣсь устраняется и сама идея творенія, полагающая грань между Творцомъ и міромъ. Все это существенно отлично отъ христіанскаго ученія, которое именно актомъ творенія полагаетъ онтологическую грань между Творцомъ и тварію, Первообразомъ и образомъ. Міръ для него есть не саморазвитіе Бога, а твореніе, дѣло Божіе, проистекающее не изъ метафизической необходимости собственнаго самораскрытія, но изъ творческаго вдохновенія любви въ ея свободѣ. Однако, въ различеніи и противоположеніи Бога и міра изъ боязни призраковъ пантеизма нельзя заходить такъ далеко, чтобы уничтожать самую реальность міра для Бога и превращать его въ какую то онтологическую иллюзію, впадая въ докетическій индуизмъ. Міръ реаленъ реальностью Божіей, и не только для себя самого, но и для Бога, для котораго онъ существуетъ какъ предметъ

любви Божіей. Слѣдовательно, надо признать реальность для Бога и времени этого міра, безъ котораго становленія не существуетъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ мірѣ и съ міромъ самъ Богъ живетъ во времени, будучи безвремененъ и вѣченъ въ Себѣ самомъ. Это единство, а потому и тожество времени и вѣчности есть вѣчная загадка для человѣческой мысли, ибо оно есть тайна Божія, столь же непостижимая для твари, какъ сотвореніе ея самой. Однако, не будучи въ силахъ постигнуть тайны, мы можемъ и должны начертать ея вѣщныя грани. Соотношеніе между вѣчностью Божіей и временностью происходитъ изъ общаго отношенія Творца къ міру. Между вѣчностью и временемъ существуетъ взаимноисключающая противоположность, если разсуждать формально-логически и, такъ сказать, статически: вѣчностью угашается время, и временемъ упраздняется вѣчность, здѣсь мы имѣемъ какъ бы да и нѣтъ. Вѣчность принадлежитъ Абсолюту, время связано съ относительностью становленія, и абсолютное не можетъ быть приравнено относительному. Однако это, такъ сказать, плоскостное изображеніе не отвѣчаетъ существу дѣла, если взять это отношеніе динамически и онтологически. Тогда вѣчность оказывается не отрицаніемъ, но основаніемъ, глубиной времени, полнота вѣчности актуально раскрывается во временности, а послѣдняя имѣетъ силу бытія лишь отъ вѣчности. Богъ, какъ Творецъ, соотносящійся съ временемъ, не перестаетъ быть вѣчнымъ Богомъ, напротивъ, именно это Его предвѣчное Божество есть основаніе для Его творенія. Не будучи въ Себѣ Абсолютомъ, Богъ не былъ бы и Творцомъ, какъ и наоборотъ, — будучи Абсолютомъ, Богъ открывается въ относительномъ, т. е. творитъ міръ. Вѣчность и временность соотносительны, взаимно не вторгаясь одна въ другую. Временность никоимъ образомъ и ни въ какомъ смыслѣ не можетъ умалять или ограничить вѣчности, потому что она принадлежитъ и по онтологической плоскости. Можно сказать, что вѣчность есть noumenon времени, а время феноменъ вѣчности. Они связаны между собой отношеніемъ основанія и бытія, но не могутъ смѣшиваться или взаимно ограничиваться. Поэтому печать вѣчности Божіей лежитъ на всемъ твореніи, ибо оно есть ея откровеніе. Время же есть движущійся ликъ вѣчности. Но и каждый ликъ времени имѣетъ свою глубину въ вѣчности, ею питается и ею пронизывается. Только при соблюденіи этого принципа неразрывности и соотносительности вѣчности и времени можно разумно принимать одновременное утвержденіе какъ неизмѣнной вѣчности Божіей, такъ и временности всѣхъ дѣлъ Его въ мірѣ, многочастное и многообразное Его откровеніе, не являя въ рядъ плоскихъ и безысходныхъ противорѣчій. Тайну этого соединенія времени и вѣчности носить въ себѣ и человекъ какъ об-

разъ Божій. Вѣчность не есть для него лишь особо окачественное время, которое наступитъ по слѣ временной жизни, какъ событіе во времени же. Вѣчность есть для него вѣдомая во времени и непрестанно открывающаяся глубина его собственного существа, его укоренность въ Богѣ, и эта вѣчная жизнь и начинается, и совершается во временной. «Сія же есть жизнь вѣчная, да познають Тебе Бога истиннаго, и Его же послалъ еси Иисуса Христа». (Іо. 17, 3).

3. Человѣкъ.

Міръ Божественный человѣченъ, онъ есть небесное Богочеловѣчество небснаго Богочеловѣка Логоса. Человѣчность здѣсь означаетъ образъ и типъ бытія множественныхъ началъ, или идей, или духовныхъ сущностей во единствѣ, какъ самораскрытіе Логоса, и въ этомъ смыслѣ она есть Его духовное «тѣло». Пресв. Троица обращена къ Софіи или Божественному міру непосредственно Логосомъ, который есть въ этомъ смыслѣ Софія, какъ ея личный центръ, деміургическая вѣщность, совершающаяся однако чрезъ Третью Вѣщность, космоургическую. Тварный міръ, какъ тварная Софія, существуетъ соотвѣственно небесному первообразу и есть поэтому также человѣческій міръ, центрирующійся около человѣка и имъ. Человѣкъ есть «стяженный міръ» (микрокосмъ), и печать его поэтому лежитъ на всемъ мірѣ (макрокосмѣ). Міръ свою полноту и вершину имѣетъ въ человѣкѣ, который есть логосъ міра и, говоря принципиально, нѣтъ и не можетъ быть въ мірѣ ничего, что не было бы человѣчно, на что бы не могъ распространиться человѣкъ своимъ возманиемъ, чувствомъ и волею. Человѣкъ созданъ «обладать землею» и «владычествовать всей тварію» (Быт. 1, 28), и весь міръ есть потенциальное и периферическое тѣло для человѣка¹⁾. Міръ созданъ для человѣка, и шестодневъ есть рассказъ о приготовленіи міра для человѣка, какъ и о постепенномъ и поступенномъ его созданіи, вообще о сотвореніи міра, какъ человѣчности человѣка. Отношеніе человѣка къ природѣ воспроизводитъ по существу отношеніе Логоса къ Софіи, однако тварнымъ образомъ, въ томъ смыслѣ, что Все, въ Софіи существующее въ Цѣломудріи, здѣсь предстаетъ въ множественности, тварной іерархіи, становленіи, хотя и приводится къ человѣку, — и неорганическій міръ, вмѣстѣ съ растительнымъ (въ раю).

Человѣкъ, въ этотъ начальный часъ бытія міра, чтобы очеловѣчиться отъ него, и вочеловѣчиться въ него, и тѣмъ осуществить свое

1) Ср. мою Философію Хозяйства. М. 1910.

предназначеніе. При этомъ, тварная человѣчность выражается во многихъ ступеняхъ неорганическаго, а затѣмъ и растительнаго, и животнаго, вообще до - человѣческаго міра, въ отличіе отъ предвѣчнаго своего Первообраза, гдѣ Все существуетъ въ полнотѣ и единствѣ Божественной жизни, не обособляясь въ особые жизненные центры въ многоступенности. Міръ природный соединенъ съ человѣкомъ чрезъ его тѣло во всей своей полнотѣ. Во-первыхъ, тѣло человѣческое создано «изъ праха земнаго» (Быт. 2, 7), т. е. изъ земли, той первоматеріи, въ которой содержится тварное въ с е. Во-вторыхъ, человѣкъ созданъ вмѣстѣ со всѣмъ растительнымъ и животнымъ міромъ, какъ все-растение и все-животное, въ его біологической лѣтствицѣ, причемъ онъ и з н у т р и знаетъ животный міръ и именуетъ его. Тѣлесное единство человѣка съ міромъ закрѣпляется принятіемъ пищи (что нарочито установлено Богомъ: Быт. 1, 29-30; 9, 3). Въ третьихъ, человѣкъ соединенъ со всѣмъ тварнымъ міромъ животнымъ началомъ жизни, животною душой, которая въ крови («плоти съ душею ея, съ кровію ея, не ѣшьте» — Быт. 9, 4, «душа тѣла въ крови» — Лев. 17, 11, Втор. 12, 33), — и человѣка, и животныхъ. Животная душа всецѣло принадлежитъ тварному міру, она есть его собственная тварная жизнь. Но она именно и образуетъ то начало, которое даетъ мѣсто и возможность пробужденія и развитія духовной жизни, причемъ она должна быть послушна духу и въ этой особенноти своей. Животная душа, которая «въ крови», какъ человѣка, такъ и животныхъ, многообразна и имѣетъ много ступеней. Она многолика въ предѣлахъ разныхъ видовъ животнаго міра, гдѣ есть мѣсто и для животной индивидуальности. Но, будучи чуждой духовнаго начала, она духовно слѣпа и не имѣетъ личности (хотя и знаетъ индивидуальность съ ея особенностями). Даже о человѣкѣ, когда онъ погружается въ плотскую жизнь и забываетъ о душѣ, гнѣвъ Божій говоритъ: «зане суть плоть» (Быт. 6, 3). Животная душа сотворена, какъ и все твореніе, и поэтому ей не принадлежитъ л и ч н о е безсмертіе, ибо она безлична. Но человѣкъ отличается отъ всего тварнаго міра, котораго поэтому онъ и есть господинъ, тѣмъ, что онъ (какъ и ангелы) имѣетъ въ себѣ н е т в а р н о е начало, искру Божественнаго духа: «и вдунуль (Господь Богъ) въ лице его дыханіе жизни» (Быт. 2, 7). Если эти слова сопоставить съ предвѣчными со-вѣтомъ Божиимъ о сотвореніи человѣка «по образу нашему и по подобію нашему» въ главѣ 1, 26-27, то явный смыслъ этого въ томъ, что человѣческій духъ («душа») имѣетъ нетварное, но божественное происхожденіе: человѣкъ, по этому своему началу, есть сотворенный богъ. Нѣтъ нужды сейчасъ разсматривать вопросъ о трихотомическомъ и дихотомическомъ строеніи человѣка, тѣмъ болѣе, что

и само это противопоставленіе въ значительной мѣрѣ покоится на недоразумѣніи(1). Важно то, что онтологически человѣкъ дѣйствительно двусоставенъ, имѣетъ въ себѣ нетварное, божественное начало, духъ (душу), и тварное тѣло, воодушевленное душой, — плоть. Онтологическій составъ человѣка поэтому сложенъ, онъ сложенъ, чѣмъ у ангеловъ, плоти не имѣющихъ, какъ и всего животнаго міра, чуждаго духу. Вся сотворенная природа, тварная Софія, принадлежитъ человѣческому духу, какъ своему вѣстасному центру. Человѣкъ, по образъ своего сотворенія, въ этой сложности своей, есть уже богочеловѣкъ. Первый Адамъ сотворенъ по образу Второго Адама, онъ таитъ въ себѣ образъ Христовъ, богочеловѣченъ въ изначальномъ строеніи своемъ. Онъ уже созданъ такъ, что въ него можетъ воплотиться Христосъ, и не только по тѣлу Адама, въ которомъ, по мысли Тертулліана, Богъ уже провидѣлъ будущее тѣло Христово, но и по сложному строенію своему. Человѣкъ въ природѣ, какъ духовная вѣстасъ міра, имѣетъ образъ Небснаго Богочеловѣка, Логоса въ Софіи. Первообразъ и Образъ, при всей непреодолимости разстоянія между Творцомъ и твореніемъ, соединены извѣстнымъ тожествомъ, устасовляющимъ между ними положительное соотношеніе и возвѣщающимъ о грядущемъ боговоплощеніи. Человѣческій вѣстасный духъ, несмотря на божественное происхожденіе, не принадлежитъ къ тройственной вѣстаси Божіей, въ которой исчерпывается и смыкается божественная вѣстасность, — во св. Троицѣ. Онъ сотворенъ, призванъ къ бытію неспостижимымъ для твари актомъ творческой любви Божіей. Богъ умножилъ и повторилъ Свои вѣстасные лики въ ангельскомъ и человѣческомъ мірѣ, причемъ эти вѣстаси уже по этому своему происхожденію причастны божеской природѣ, въ чемъ и полагается онтологическая основа для обоженія человѣка («вы боги и сыны Всевышняго всѣ вы» Пс. 81, 6, ср. Іо. 10, 34). Это не можетъ значить, что сыны Божіи имѣютъ природу Божію какъ Богъ, т. е. предвѣчнымъ личнымъ актомъ, но это значить, что они по самому происхожденію своему могутъ быть причастны Божеской природѣ, имѣютъ въ себѣ возможность «отъ Бога родиться», т. е. стать дѣйствительными сынами Божіими, причастными Божественной жизни. «Рожденное отъ плоти есть плоть, а рожденное отъ Духа есть духъ» (Іо. 3, 6). Для св. ангеловъ эта причастность природѣ Божіей и есть жизнь(2). Для человѣка же существовать собственная, природная, тварная жизнь, и жизнь благодатная, по причастности природѣ Божіей. Но важно здѣсь то, что по божественному происхожденію своему человѣческій духъ

1) См. «Кунина Неопалимая».

✓ 2) См. «Лѣствица Іаковля» (объ ангелахъ).

несетъ въ себѣ причастность жизни Божіей, хотя бы какъ возможности, причемъ и потенциальность здѣсь есть уже онтологическая дѣйствительность. Въ то же время онъ виѣдренъ и въ тварную природу человѣка, который такимъ образомъ есть уже богочеловѣкъ въ предначертаніи, какъ имѣющій единую вѣпостась и причастный двумъ природамъ: божественной и тварной. Иными словами, первый Адамъ, какъ богочеловѣкъ, есть уже образъ Христа, ждущій своего полнаго раскрытія и свершенія. Человѣкъ созданъ по образу Божію, но это именно и значитъ, что онъ созданъ по образу Христа, и Христосъ для человѣка есть раскрытіе и совершеніе этого образа. Не только въ тѣлѣ, которое есть образъ софійнаго міра, и не только въ духѣ, который въ извѣстномъ смыслѣ посылается съ небесъ, но и въ строеніи человѣка, въ единеніи двухъ природъ (духовной и душевно-тѣлесной) въ одной вѣпостаси заключается въ первоизданномъ человѣкѣ образъ грядущаго Христа. Говорить о сотворенности человѣческаго духа можно лишь по отношенію къ Плиромъ Божества, въ которую не входятъ тварные духи, пребывающіе внѣ божественнаго бытія: они сотворены. Однако, въ природѣ своей, какъ исходящія отъ Божества и Ему причастныя, они не могутъ быть рассматриваемы только какъ тварныя, ибо божественная ихъ природа совѣчна Богу. Они также не являются и творимыми во времени (согласно креационистическому ученію въ его наивной формѣ: Богъ, какъ только видитъ совершающееся природное зачатіе, тотчасъ творить и посылаетъ въ него новую душу). Духъ человѣческій сотворенъ не во времени, но въ вѣчности Божіей, «прежде времени»(1), именно на самой грани его, хотя онъ и предназначенъ для временнаго бытія, въ которое и вступаетъ въ урочный срокъ. П о л н о т а человѣческаго, какъ и ангельскаго чина, предѣчна въ Божествѣ и лишь раскрывается, — въ твореніи ангеловъ одновременно, а въ мірѣ человѣческомъ въ послѣдованіи времени. Однако, въ Адамѣ уже предсодержится и предсоздана вся полнота человѣчества, которая осуществляется въ размноженіи. Но это предѣчное существованіе въ Б о г ѣ не означаетъ какую-то другую, предшествующую жизнь тварныхъ духовъ, которая смѣнилась жизнью земной и представляетъ собою какъ бы ея отрѣзокъ. Міръ человѣческій не имѣетъ предшествующаго бытія «въ небѣ», какъ въ иномъ мірѣ, но онъ находитъ въ немъ для себя достаточное основаніе: природно оно обосновано въ первообразахъ міра Божественнаго, его вѣпостаси же укоренены въ божественной жизни. Тварныя вѣпостаси суть образы нетварныхъ Божественныхъ

1) Это вовсе не означаетъ, Оригеновскаго предсуществованія душъ въ предѣлахъ мірового времени, до или послѣ сотворенія земного міра. Здѣсь мы имѣемъ не сопоставленіе двухъ временъ, прежде и послѣ, но вѣчности и времени. Ср. Крупнина Неопалимая, — о первородномъ грѣхѣ.

впостасей. Какъ моновпостасные, эти образы въ единичности своей не отражаютъ тріувпостасности Божіей, они могутъ отражать лишь ея отдѣльныя впостаси. Но можетъ ли Отчая Впостась быть первообразомъ для тварныхъ впостасей, когда сама она открывается въ Софіи, въ Божественномъ мірѣ, не въ Своемъ собственномъ ликѣ, но чрезъ Сына и Духа Св.? Если относительно св. ангеловъ и можно допустить существованіе ангеловъ Отчей впостаси, всегда погруженныхъ въ Божество, какъ Тайну и Молчаніе, то въ отношеніи къ человѣку образъ впостаси его можетъ быть лишь отъ впостасей, открывающихъ Отца, какъ въ Его собственномъ божественномъ мірѣ, такъ и тварномъ. Такая впостась есть, прежде всего, впостась Логоса, которая и есть Первообразъ тварныхъ человѣческихъ впостасей, какъ Его лучей: «былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ» (Іо. 1, 9). Человѣческіе духовные лики суть образы Логоса, Небснаго Человѣка. Поскольку Логось, какъ Христось, ихъ собираетъ въ Тѣло Свое, въ Церковь, о нихъ говорится, что (Гал. 3, 28) во Христѣ Іисусѣ «пѣтъ мужскаго пола, ни женскаго». Первообразомъ для человѣческихъ впостасей, вмѣстѣ съ Логосомъ, является и Третья Впостась, какъ почизающая на Сынѣ, вмѣстѣ съ Нимъ открывающая Отца въ Небесномъ Человѣчествѣ (въ боговоплощеніи соответствующая богоматеринству, выраженному въ Дѣвѣ Маріи Духоносицѣ). Иными словами, человѣческія впостаси имѣютъ для себя двойной Первообразъ, который равно принадлежитъ Небесному Человѣчеству въ двухъ его ликахъ: Логоса и Духа Св. Этому соответствуетъ и то, что человѣкъ, сотворенный по образу Божію, созданъ какъ мужъ и жена, причемъ контекстъ Быт. 1, 26-27 заставляетъ видѣть именно въ этомъ двуединствѣ полноту Божіяго образа. Въ человѣкѣ между ними устанавливается опредѣленное различіе, и это выражается въ созданіи жены изъ ребра мужа, а не непосредственно изъ краха земного, и вообще въ главенствующей роли мужа, какъ имѣющаго образъ демиургической впостаси Логоса. Мужъ и жена, различаясь какъ два различныхъ образа человѣка, въ своемъ единствѣ несутъ въ себѣ полноту человѣчества и полноту образа Божіяго въ немъ: они запечатлѣны Двоицей Сына и Духа Св., открывающихъ Отца. Въ своей силѣ размноженія они содержатъ въ себѣ образъ многоединства, который начертанъ въ человѣческомъ родѣ какъ цѣломъ. Итакъ, человѣкъ есть нетварно-тварное, божественно-космическое, уже отъ начала въ сложеніи своемъ богочеловѣческое существо, живой образъ Тріувпостаснаго Бога въ Премудрости Его.

4. Образъ и подобіе.

Человѣкъ имѣетъ въ себѣ образъ Божій, какъ онтологическую основу своего существа, причемъ этотъ образъ не ограничивается какой-либо одной стороной его или свойствомъ, но проникаетъ во всю его жизнь. Человѣкъ имѣетъ образъ Божій какъ въ своемъ духѣ, такъ и въ своей природѣ и въ своемъ отношеніи къ міру. Образъ не есть то же, что Первообразъ. Онъ, имѣя съ нимъ извѣстное тожество, необходимо имѣетъ и отличіе, онъ т о ж е имѣетъ по - д р у г о м у.

Духу присуща свобода, какъ неотъемлемое свойство. Свобода, какъ самосознаніе и самоопредѣленіе, присуща вообще и всему живому. Жизнь есть, прежде всего, самопроизвольное движеніе, какъ нѣкое изначальное самоположеніе, причемъ эта самопроизвольность имѣетъ для себя многообразныя ступени. Эта самопроизвольность несетъ въ себѣ и извѣстную цѣлесообразность, какъ внутренній законъ своего бытія, «инстинктъ». Она имѣетъ и способность чувствовать свои органическія потребности и реагировать на впечатлѣнія. Животная сознательность можетъ подниматься до извѣстныхъ проявленій разсудочности и сообразительности, а животныя эмоціональность содержать въ себѣ способность чувствъ, привязанности и аффектовъ: материнства, гнѣва, веселости и печали, страха, самозащиты и, наконецъ, привязанности къ человѣку, чертъ, въ данномъ состояніи хотя и не всеобщей, однако достаточно ясно свидѣтельствующей и теперь, что человѣкъ есть господинъ животнаго міра по своему сотворенію(1). «Душа животныхъ» содержитъ въ себѣ многообразныя возможности жизни, т. е. самопроизвольной реакціи на внѣшній міръ, который есть для нея данный, непреложный фактъ. Животная душа ограничена этой данностью, она не имѣетъ къ ней творческаго отношенія, нѣтъ его и во взаимныхъ отношеніяхъ животнаго міра. Не нужно удивляться необыкновеннымъ проявленіямъ цѣлесообразности въ жизни животнаго міра, которыя представляютъ собой нѣчто какъ будто превышающее даже и человѣчскій разумъ, — таинственную мудрость инстинкта. Это есть софійная мудрость, вложенная въ нихъ какъ внутренній законъ, но не дѣло ихъ разума, котораго въ этомъ смыслѣ животная душа не имѣетъ. И не нужно удивляться поэтому необыкновенной практической мудрости, проявляемой въ работѣ пчелъ, и бобровъ, и муравьевъ, ибо это есть мудрость

1) Между прочимъ способность приручать животныхъ («домашнихъ») въ человѣкѣ есть явное свидѣтельство объ этомъ изначальномъ соотношеніи. Теперь человѣкъ не можетъ приручить всѣхъ животныхъ, которыя «одичали», но всѣ они имѣютъ въ себѣ къ этому задатокъ. Примѣры тому изъ жизни снѣговыхъ, съ одной стороны, и укротителей звѣрей съ другой.

рода, инстинкта, который не развивается, а лишь неизмѣнно повторяется. Животныя сами себѣ даны и даны человѣку, постигающему съ разумомъ эту мудрость, какъ мудрость всего творенія. Поэтому животныя существуютъ «и о р о д у» ихъ (Быт. 1, 20, 21, 24, 25), себя повторяя, но они не имѣютъ исторіи, каковая свойственна только духовному существу человѣка. Самопроизвольность жизни, сотворенной Богомъ, не есть еще сама по себѣ разумная свобода, но эта животная въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. душевная жизнь включена и въ человѣческую жизнь, соединяясь съ духовной свободой человѣка.

Свобода духа есть способность къ творческому самоопредѣленію, которымъ онъ имѣетъ свою жизнь изъ себя и для себя, какъ свое самоположеніе. Такая абсолютная свобода свойственна лишь абсолютному, божественному духу, жизнь котораго не имѣетъ для себя какой бы то ни было данности, но есть всецѣло его самоположеніе, каковое и есть его природа. Природа и свобода здѣсь отождествляются, природа духовна и, слѣдовательно, свободна. Въ абсолютномъ духѣ нѣтъ мѣста самому различенію или противоположенію свободы, какъ самоположенія, и данности, какъ необходимости (или природы). Свобода и необходимость адекватно покрываются въ томъ началѣ бытія божественнаго, т. е. тріупастнаго духа, которое есть любовь. Любовь есть свободная необходимость, необходимость какъ свобода. Богъ, свободный какъ Духъ, въ Своемъ самоположеніи выше соотношенія свободы и необходимости природной. Впрочемъ, свободу можно находить не только въ жизни духа, какъ соотношеніи личности и природы, самополаганія и данности, но и въ личномъ самосознаніи, какъ таковомъ, въ чистой яйности. Я содержитъ въ себѣ и самоположеніе я, и это есть чистый актъ свободы, до-природно и внѣ-природно осуществляемый. Самоположеніе я уже включаетъ свободу, есть свободный актъ. Поэтому личное самосознаніе несетъ въ себѣ дыханіе свободы, оно содержитъ въ себѣ свободу какъ основную тему жизни духа. Я, какъ я, свободно, т. е. самопроизвольно. Эту свободу мы можемъ примѣнить и къ абсолютному, божественному Я, какъ чистому самополаганію, но также и къ тварному я, какъ образу божественнаго Я. Однако т в а р и о м у, очевидно, не можетъ быть приписано то чистое самополаганіе, которое свойственно лишь абсолютному Я. Тварное я все-таки т в о р и т с я, т. е. пробуждается Богомъ къ бытію. Однако, это пробужденіе не только содержитъ божественный актъ творенія, но и включаетъ въ себя какъ бы божественный вопросъ къ творимому, самополагаетъ-ли оно само себя, ибо личнаго я однимъ творческимъ актомъ надъ нимъ,

безъ него самого, и самъ Богъ положить не можетъ. Это не есть ограниченіе всемогущества Божія, которое вполнѣ проявляется въ этомъ пробужденіи къ бытію тварнаго самосознанія (болѣе того, этотъ творческій актъ созданія тварнаго я есть самый потрясающій въ дѣйствіяхъ божественнаго всемогущества, явленнаго въ твореніи міра), но всемогущество не есть произволь, дѣйствующій въ противорѣчій съ смысломъ творимаго. Духъ не есть вещь, и не можетъ быть сотворенъ какъ вещь, т. е. какъ весь природный міръ, чрезъ творческое да будетъ. Я, какъ я, можетъ быть только самополаганіемъ, и потому при сотвореніи я повелительное творческое да будетъ обращено въ вопросительной формѣ къ творимому, однако и самополагающемуся я. Поэтому, хотя тварное я и полагается Богомъ, но въ этомъ твореніи оно со-полагается и имъ самимъ. Строго говоря, творческій актъ создаетъ лишь возможность самоположенія, которое осуществляется самимъ я, говорящимъ свое да (1). Въ этой свободѣ самополагающагося я уже содержится образъ Божій въ тварномъ духѣ, человѣкѣ и ангелѣ. Весь животный міръ, творимый въ «душу живу», создается прямымъ актомъ Божьяго всемогущества, такъ сказать, вещно, именно чрезъ Божіе повелѣніе землѣ: «да произведетъ земля душу живую по роду ея» Быт. 1, 24, и соответственно: «да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую» (1, 20). Земля, — первоматерія, есть и мать всего земного. Однако къ человѣку не примѣняется это непосредственное твореніе, но о немъ имѣетъ мѣсто совѣтъ Божій: «сотворимъ человѣка по образу Нашему — и сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему» (26-7). Твореніе по образу Божію есть иное, нежели всего тварнаго міра, оно включаетъ въ себя тварное самоположеніе, одинаково какъ для ангельскаго, такъ и человѣческаго я. Въ такой, въ извѣстномъ смыслѣ, несотворенности тварнаго я уже содержится для него возможность уклоня въ сторону самобожія. Насколько человѣкъ зрѣтъ Бога какій свой Первообразъ, онъ сознаетъ и свою сотворенность, т. е. метафизическую неоригинальность, онъ знаетъ себя, какъ ограженіе въ канлѣ бытія Божественнаго солнца. Выстъ съ тѣмъ, въ этомъ вольномъ признаніи себя только о б р а з о мъ Другого, Первообраза, проявляется и любовь къ этому Другому, т. е. къ Богу, какъ печать Логоса, Богосыновство: Сынъ любитъ Отца, и человѣкъ, любя Бога, видитъ себя лишь какъ образъ своего Творца, имѣющій отъ Него бытіе. Онъ свободно самополагается какъ о б р а зъ, совершаетъ актъ кенозиса любви. Но достаточному ему отвернуться отъ этого Солнца и отвернуться кенозиса, онъ остается наединѣ съ собой, въ сознаніи

1) Ср. Кулина Неоплатонизм, глава о переводномъ грѣхѣ.

своего собственнаго люциферическаго самоположенія. Онъ лишь въ себѣ знаетъ тогда свой собственный источникъ и первообразъ, какъ самобогъ, и свое тварное я тѣмъ самымъ превращаетъ въ я минимобожественное. Это есть путь сатаны, угасившаго любовь и впадшаго въ одинокую яйность, и вообще путь самобожія, онтологически открытый и для человѣка именно въ характерѣ самополагающагося я.

Итакъ, образъ Божій, и именно образъ Сына, въ личномъ самосознаніи тварнаго я состоитъ въ томъ, что онъ свободной любовью сознаетъ себя образомъ Первообраза, т. е. свою личность имѣетъ какъ не свою, отдавая ее Богу. Богосыновство въ этомъ смыслѣ имманентно человѣческому я, какъ онтологическая заданность, а вмѣстѣ и данность для его свободы. Въ человѣческомъ я человѣку дано, и онъ призванъ уразумѣвать то Божественное Я, которое для него есть и Божественное Ты, и его тварное я молитвенно смотрится въ Я абсолютное(1).

Образъ Божій въ человѣкѣ, далѣе, выражается въ отношеніи человѣка къ природному міру, который есть и его собственная природа. Человѣкъ имѣетъ природу, ему принадлежащую какъ свой собственный человѣческій міръ, съ которымъ онъ связанъ чрезъ душу, сродную всему животному міру, и тѣло, дѣлающее его гражданиномъ міра вещественнаго. Въ этой связи человѣка съ міромъ содержится образъ Бога (въ Его природѣ, въ Божественной Софіи. Міръ есть тварная Софія, тварное человечество, которое имѣетъ для себя основаніемъ небесную Софію. Этотъ міръ данъ человѣку для господства надъ нимъ и воздѣлыванія въ немъ сада Божія. Будучи потенциально человѣченъ, принадлежа человѣку, онъ долженъ быть имъ очеловѣченъ до конца, сдѣлаться прозрачнымъ для человѣка, Обладаніе міромъ тварнымъ дѣлаетъ образъ Божій въ человѣкѣ полнѣе раскрывающимся, нежели въ безплотныхъ чинахъ ангельскихъ, не имѣющихъ своего міра, своей природы, но «служашихъ» человѣку и человѣческому міру. Человѣкъ есть логосъ міра, и онъ же есть его совершитель, какъ космоургъ, его художникъ. Однако, отношеніе человѣка къ міру, какъ тварнаго бога, есть только о б р а зъ Бога въ Софіи, который, имѣя для себя основаніе въ Первообразѣ, въ бытіи своемъ отъ него существенно отличается. Во-первыхъ, Божественная Софія, какъ самооткровеніе истиннаго Бога,

1) Эта мысль объ антиноміи тварнаго я, которое временно есть и тварь, и самополагающееся я, есть образъ Первообраза. Вмѣстѣ с тварью принадлежитъ самому себѣ, — можетъ быть приведена въ параллель (а въ известной степени и въ связь) со «второй антиноміей» личнаго самосознанія, о которой учитъ Н. Гартманъ (*Die Ethik*) и Е. П. Вышеславцевъ. Этика преображеннаго зрѣса, гл. 7, § 2.

вполнѣ востасирована и до конца прозрачна, какъ собственная жизнь Божія. Въ ней поэтому никакой данности и потенциальности, она есть абсолютная жизнь Божія, есть Богъ (Θεός). Между тѣмъ, природный міръ въ человѣкѣ и внѣ человѣка есть для человѣка данность, притомъ какъ принудительная необходимость которая владѣть имъ, а не онъ ею. Она для его духовной свободы представляется какъ темничныя окозы (не только въ Платоновскомъ Федонѣ, но и у ап. Павла: «Бѣдный я человѣкъ, кто избавить меня отъ этого тѣла смерти!»). (Рим. 7, 24). Конечно, это относится къ состоянію міра падшаго и сущаго подъ проклятіемъ за грѣхи человѣка. Но и до паденія природа была для человѣка данностью и принудительною необходимостью, отъ которой въ извѣстныхъ предѣлахъ онъ былъ нарочито освобожденъ силою Божіею: именно «Богъ насадилъ рай въ Эдемѣ на востокъ и помѣстилъ тамъ человѣка» (Быт. 2, 8), но за предѣлами рая оставался весь еще непроедѣнный міръ, въ который и были изгнаны за грѣхъ прародители. Человѣкъ еще не былъ введенъ во владѣніе міромъ, и міръ, будучи софіенъ въ своемъ существѣ, не открылся въ софійности своей для человѣка, напротивъ, онъ скорѣе закрылся въ ней послѣ изгнанія изъ рая, который явился для человѣка какъ бы предварительный образъ міра въ его софійности. Адамъ и потому еще не могъ войти во владѣніе міромъ въ софійности его, что міръ этотъ и не былъ данъ одному человѣку въ его монополичности, хотя бы и праотцу Адаму, но лишь всему человѣческому роду въ многополичности его и въ его соборности по образу Св. Троицы. Итакъ, міръ, представившій предъ человѣкомъ какъ фактъ и данность, данъ былъ ему какъ задание («проектъ») или потенція рая, чтобы въ немъ обитать человѣку и въ немъ явить свою человѣчность. Далѣе, и собственное отношеніе человѣка къ природѣ не являлось устойчивымъ для него, какъ тварнаго духа, въ его самоопредѣленіи въ отношеніи къ своей природѣ. Природа Божія, Божественная Софія, духовна духовностью Божіею. Богъ есть Духъ и въ Своей востаси и въ Своей природѣ, которая есть Его жизнь. Но природа міра въ себѣ не духовна, но лишь душевно-тѣлесна, она есть «плоть», т. е. живое и живущее естество, организованное на разныхъ своихъ ступеняхъ. Она можетъ (и должна) становиться духовной, приближаясь вѣдѣніемъ духа и въ немъ одуховляясь, теряя свою «плотскую» самозаконность. Но въ своей душевности природа вѣдряется въ жизнь духа, поскольку человѣкъ есть воплощенный духъ, и устойчивое равновѣсіе между духомъ и плотью можетъ быть найдено только имъ самимъ, его актуальностью. Адамъ въ отношеніи къ этому — падшій — былъ бы новорожденнымъ, который нуждался въ испытаніи и упражненіи своихъ духовныхъ

силъ / (для чего и дана была ему Богомъ заповѣдь, символизировавшая этотъ зовъ къ его актуальности). Хотя человѣку при сотвореніи его дана была полнота силъ и благодатная помощь, но и при всемъ этомъ ему еще предстояло свободнымъ самоопредѣленіемъ проявить свою долю участія въ собственномъ сотвореніи. Имѣя въ себѣ какъ бы два центра бытія, духовный и тварный, человѣкъ сдѣлалъ свой выборъ, отклонившись въ сторону плоти, подчинивъ свой духъ ея зовамъ, а не овладѣвъ ими духовно. Это и есть то онтологическое событіе, которое символизировано въ Библии какъ нарушеніе заповѣди или грѣхопаденіе. Адамъ, какъ богочеловѣкъ въ потенціи, въ нѣдрахъ своего духа имѣлъ возможность пріобрѣтаться божественной жизни, жить божественной природой и въ этомъ черпать силы къ осоевіенію міра, къ раскрытію въ немъ тварной Софіи. Въмѣсто этого, онъ закрылъ въ себѣ этотъ путь къ божественной жизни, духовно умеръ и фактически пересталъ быть потенциальнымъ богочеловѣкомъ, по сталъ природнымъ человѣкомъ. И природа предстала предъ нимъ не софійнымъ, но тварнымъ ликомъ, «падшей или темной Софіи», образомъ небытія, т. е. матеріальности, въ недолжномъ и ненормальномъ, извращенномъ состояніи, какъ земля, проклятая за человѣка вмѣстѣ со всей тварію, совоздыхающей съ покорившимъ ее. И началась для человѣка иная жизнь въ землѣ изгнанія. Въ немъ затмился Христось, который предначертывался въ образѣ человѣка, — образѣ Божіемъ, образѣ Христовомъ. Человѣкъ сдѣлалъ недолжный шагъ въ сторону природнаго, животнаго міра, искушеніе плотское (запретнаго плода) поставилъ выше данной ему пищи, — творить волю Огца и созерцать дѣло Его, чему учить примѣръ Новаго Адама — Христа (Іо. 4, 34). Въмѣсто пищи древа жизни, которая уже прообразовала небесную пищу, хлѣбъ жизни (6, 51), человѣкъ вкусилъ отъ пищи земного познанія добра и зла, и тѣмъ вступилъ на путь магическаго, т. е. природнаго, а не духовнаго, не Христова овладѣнія міромъ. И чрезъ это человѣкомъ овладѣла, вмѣсто невиннаго чувства своего тѣла, злая чувственность плоти, противоборствующая духу, которая въ себѣ самой уже несетъ свое осужденіе, — стыдъ: до паденія человѣка, прародители, будучи наги, не стыдились своей наготы, послѣ же паденія увидали ее похотными глазами и сами ощутили стыдъ. Человѣкъ, не будучи животнымъ, сдѣлался причастенъ животному міру, и чрезъ то опустился ниже его, потому что въ животномъ мірѣ остается животная невинность, соотвѣтствующая животной душѣ. Животныя не знаютъ разврата и чужды развращенности, которая доступна лишь человѣку: чѣмъ больше высота, тѣмъ глубже паденіе, и то, что естественно для животнаго, какъ его норма, то есть униженіе для человека, его паденіе. Въмѣсто того, чтобы господствовать надъ живот-

нымъ міромъ, и его возвести къ доступной для него мѣрѣ духовности, привести къ Богу, быть царемъ, пророкомъ и священникомъ животнаго міра, человекъ себя унижилъ, самъ приблизившись къ нему, а чрезъ то ослабилъ свою духовную силу и власть надъ міромъ.

Образъ Божій, данный человеку при его сотвореніи, неразрывно связанъ съ его подобіемъ: «сотворимъ человека по образу Нашему, по подобію Нашему» (Быт. 1, 26). Образъ и подобіе относятся между собою какъ данность, вложенная Богомъ, — софійный образъ человека, и заданность, собственное дѣло человека, которымъ онъ имѣетъ осуществить свой собственный образъ въ творческой свободѣ, въ осознаніи себя и всей твари. Образъ Божій есть онтологическая, неотъемлемая основа, та изначальная сила, которая вложена въ человека для его жизни и творчества. Она можетъ возрастать въ немъ и умаляться, возсіявать и затемняться въ зависимости отъ его свободы. Подобіе же есть образъ Божественнаго творчества и предвѣчной актуальности духа. Подобіе Божіе въ человекѣ есть свободное осуществленіе человекомъ своего образа. По мысли Божіей человекъ созданъ Богомъ для творческаго дѣла въ себѣ и въ мірѣ, какъ и свидѣлствуетъ объ этомъ самъ Богочеловекъ, въ которомъ образъ и подобіе отождествляются: «Отецъ Мой донинѣ дѣластъ, и Я дѣлаю» (Іо. 5, 17). Путь дѣланія, какъ уподобленія Богу, для человека есть трудный путь, полный соблазновъ и требующій усилий при неустойчивомъ во всѣ стороны равновѣсіи, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, это есть царственный, богоподобный путь, какъ путь свободы. Человекъ принадлежит самому себѣ, но онъ еще находитъ себя въ мірѣ, который принадлежит ему, какъ и онъ принадлежит міру. Притомъ онъ и самъ для себя не извѣданъ, и міръ для него есть еще неиспытанное поприще, а вмѣстѣ и широта, и глубина его собственной жизни. Въ какой мѣрѣ здѣсь было мѣсто для искушенія? Оно было возможно, какъ имманентно заложенное и въ самой природѣ тварности, и въ ея свободѣ. Тварность, въ неиспытанности и непреодолимости своей, онтологически неустойчива и въ этомъ смыслѣ несетъ въ себѣ извѣстный рискъ неудачи, каковой въ жертвенномъ кепозисѣ своемъ и пріемлетъ на себя любовь Божія. Во-первыхъ, жизнь твари начинается съ несовершенности и даже какъ бы съ новорожденности, т. е. неопытности, неискушенности и невѣдѣнія себя, а дѣтство, хотя и невинное, беззащитно отъ искушеній. Богъ же, храня свободу, оставляетъ человека предоставленнымъ самому себѣ (чѣмъ и воспользовался змій для его искушенія). Во-вторыхъ, тварная свобода въ ограниченности своей есть область различныхъ возможностей и выбора между ними (котораго не существуетъ для божественной свободы), она должна пройти еще путь освобожденія

отъ этой дурной свободы несовершеннѣйша прежде, чѣмъ утвердятся только въ одной и естественной для себя возможности, которая и соответствуетъ внутренней первоначальной нормѣ бытія. Въ третьихъ, метафизическая природа твари, имѣющая своей подосновой ничто, пустоту, бездну, таитъ въ себѣ опасность, что это ничто потенциализируется чрезъ человѣческую свободу, и бездна раскроется. Ничто есть прослойка, какъ бы поры: внутренняя органиченность бытія, какъ становленія. И до тѣхъ поръ пока становленіе не совершилось, и образъ не отождествился съ подобіемъ, эта ограниченность можетъ быть источникомъ недолжнаго самоутвержденія, тварнаго эгоизма (который печатлѣтся уже въ пространственной взаимонепроницаемости), какъ сила распада и «несняшаго» хаоса, который «шевелится» въ пей. Въ четвертыхъ, (а онтологически въ-первыхъ), тварный духъ таитъ въ себѣ сатанинское искушеніе своей яйности, признанія себя первообразомъ.

По всему этому, образъ и подобіе относятся между собою какъ основаніе и цѣль, данность и заданность, альфа и омега, начало и конецъ, и потому міръ, по сотвореніи котораго Богъ могъ почить отъ дѣлъ Своихъ, былъ созданъ только въ основаніи своемъ, полнота же свершенія можетъ быть достигнута только съ человѣкомъ, при его участіи (подобно тому какъ и сотвореніе тварнаго я есть не только положеніе его Богомъ, но и его собственное самоположеніе). Твореніе міра осуществляется человѣкомъ, и это есть долгій трудный путь свободы, который, — разсуждая отвлеченно, — самъ по себѣ таитъ опасность того, что міръ не удастся, разрушится въ ничто, или, по крайней мѣрѣ, будетъ совершенно испорченъ, ставъ царствомъ князя міра сего, царствующаго вмѣстѣ съ ангелами своими надъ осатанѣвшимъ человѣчествомъ. Однако, эта первая опасность разрушенія и уничтоженія міра, обращенія его въ ничто и полной неудачи его творенія устраняется тѣмъ, что міръ, сотворенный какъ тварная Софія, содержащій въ себѣ божественныя идеи бытія, и, сверхъ того, включающій и несотворенныя искры Божества, — ангельскіе и человѣческіе духи, не можетъ снова превратиться въ ничто, метафизически разрушиться. Онъ нерушимъ и по образу своего сотворенія, и по его содержанію. Далѣе, онъ промыслительно содержится въ рукъ Божіей, и сохраняется ею. Эта мысль, о разрушеніи міра, какъ онтологическій парадоксъ, должна быть вообще отвергнута⁽¹⁾. Самоубійство міра, которое, по образу буддійской нирваны, мерещится нѣкоторымъ философамъ лессимистамъ Шопенгау-

1) Ср. завѣтъ Бога съ Ноемъ (Быт. 8, 21-2; 9, 1-17) о томъ, что «впредь во всѣ дни земли сѣяніе и жатва, холодъ и зной, лѣто и зима, день и ночь не прекратятся» (8,22).

эру и Гартману, кантіанцу Ренувье, онтологически невозможно, потому что міръ содержитъ въ себѣ элементы неразрушимые. А, кромѣ того, духовно-сознательное, личное бытіе возможно лишь при наличіи метафизической воли къ жизни, которая и не допускаетъ метафизическаго самоубійства. Поэтому и сатана, будучи носителемъ личнаго начала, такъ далекъ отъ самоубійства, и, наоборотъ, стремится къ утвержденію своего царства въ мірѣ семъ. Міръ нерушимъ, и пути Божіи неисповѣдны въ совершеніи дѣлъ Божіихъ. Этотъ долгій и трудный путь продолжающагося свершенія Богомъ міра вмѣстѣ съ человѣкомъ зовется Промысломъ Божіимъ, «домостроительствомъ», и въ центрѣ этого пути лежитъ боговоплощеніе.

На основаніи всего сказаннаго естественно возникаетъ вопросъ: гдѣ нужно видѣть послѣднюю причину паденія человѣка? Въ соблазнѣ ли змѣя, безъ котораго и не произошло бы искушеніе, или же въ самомъ естествѣ Адама? Очевидно, въ послѣднемъ. Къ нему, къ самому Адаму, къ его свободѣ, обращена была заповѣдь Божія. Она содержала въ себѣ вопросъ, на который возможенъ былъ различный отвѣтъ: да или нѣтъ. И онъ зависѣлъ отъ самого человѣка. Нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что самъ человѣкъ — въ той или другой стадіи своего развитія, во Адамѣ или же въ адамитахъ — не могъ пасть или отвергнуться отъ Бога и помимо внушенія змѣя, которое лишь осуществило эту возможность въ человѣкѣ. Собственная виновность Адама, имѣющая основаніе именно въ его свободѣ, а, стало быть, и отвѣтственности, подтверждается тѣмъ, что Богъ (Быт. 2, 1) сначала спрашиваетъ самого Адама, не ѣлъ-ли онъ запрещеннаго плода, и лишь затѣмъ Еву, имѣвшую непосредственно дѣло съ змѣемъ, и осуждаетъ ихъ, какъ вполне отвѣтственныхъ за свой поступокъ. Однако при этомъ центральное положеніе человѣка въ мірѣ не измѣняется вслѣдствіе грѣхопаденія и изгнанія изъ рая: если о раѣ сказано, что человѣкъ поселенъ былъ въ немъ, чтобы «воздѣлывать его и хранить его» (Быт. 2, 15), то и изгоняется изъ рая человѣкъ, «чтобы воздѣлывать землю, отъ которой онъ взятъ» (3, 23). Здѣсь разумѣется, конечно, не только земля какъ пашня, источникъ питанія человѣка, но вообще перво-земля, изъ которой Богъ создалъ тѣло человѣка.

Тѣмъ не менѣе фактически паденіе человѣка произошло чрезъ искушеніе, пришедшее изъ духовнаго міра, въ которомъ ранѣе совершилось паденіе. Это не есть, конечно, случайность для человѣка, потому что связь съ духовнымъ міромъ входитъ въ полноту его человѣчности и происходитъ изъ со-человѣчности ангеловъ¹⁾. По-

1) См. Лѣтствица Іакова (объ Ангелахъ).

этому преградить человѣку доступъ къ духовному міру, ради опасности искушенія отъ сатаны, значило бы умалить его человѣчность, и противорѣчило бы строенію міра въ его основѣ, какъ «неба и земли».

Къ чему обращено искушеніе сатаны? Онъ не идетъ открытымъ сатанинскимъ путемъ, какимъ онъ соблазнялъ аггеловъ своихъ къ прямому возстанію противъ Бога, къ противобожію во имя своего собственнаго самобожія, чрезъ прямой отказъ осуществлять образъ Божій въ тварномъ подобіи. Хотя въ духовномъ существѣ человѣка имѣется возможность и такого соблазна сатанинскаго, однако имъ сатана человѣка не искушаетъ, можетъ быть, оставляя это для будущаго «человѣка беззаконія» (2 Сол. 2, 3-10) и «звѣря» съ лжепророкомъ его (Откр. 13). Поэтому первородный грѣхъ не есть сатанинскій, но человѣческій, и человѣкъ вовлеченъ въ него путемъ о б м а н а (ибо «сатана есть «лжецъ и отецъ лжи» Іо. 8, 44). Искушеніе сатаны отправляется отъ опредѣленія мѣста человѣка въ природѣ, обращается къ нему, какъ п р и р о д н о м у существу, имѣющему въ основѣ отношенія къ міру, въ качествѣ имманентной нормы, свою софійность. Эта внутренняя норма для несовершеннолѣтняго человѣка предстаетъ какъ заповѣдь Божія: человѣкъ долженъ опредѣляться къ міру во имя Божіе, а не самочиніемъ, фактически подчиняясь плоти. И сатана обманулъ наивность Евы, а чрезъ нее и Адама, тѣмъ, что запуталъ, затемнилъ ихъ самосознаніе, внушилъ имъ мысль, что стать богами въ этомъ мірѣ они призваны не путемъ прслушанія Богу и, слѣдовательно, не духовнымъ подвигомъ, но чрезъ вкушеніе плодовъ этого міра, какъ магическое средство къ власти надъ міромъ, чрезъ которое на самомъ дѣлѣ міръ получаетъ магическую власть надъ человѣкомъ. Богу не присуще «знаніе добра и зла», ибо Богъ не «знаетъ» зла, котораго Онъ не сотворилъ. Но знаніе добра и зла становится присуще сотворенному существу въ его относительности и ограниченности, поскольку онъ погружается въ эту относительность, въ самости или самобожіи своемъ, и становится не богомъ по благодати, но «богомъ знающимъ добро и зло» въ тварномъ своеволіи.

Тѣмъ не менѣе, прародители и въ самомъ искушеніи не хотѣли зла и не возставали на Бога, хотя и отвратились отъ Него непослушаніемъ. Но они, впадъ въ недоразумѣніе о себѣ самихъ и о своемъ отношеніи къ міру, фактически, сами того не желая, отвратились отъ Бога къ міру, а чрезъ то немедленно обнаружилась въ нихъ н е и м о щ ь ихъ тварнаго естества именно въ его отношеніи къ міру. Судь Божій надъ человѣкомъ, обрекающій его на з а в и с и м о с т ь отъ природы, на болѣзнь, бѣдность, трудъ и смертность, есть только вы-

явленіе того, что совершилось въ человѣкѣ, когда онъ самъ нарушилъ норму своего бытія, и оно стало въ силу этого само ненормальнымъ.

Дальнѣйшее раскрытіе силы грѣха въ человѣкѣ идетъ въ обоихъ направленіяхъ, и въ духовномъ, и въ плотскомъ. Съ одной стороны, человѣчество становится «плотью» въ томъ смыслѣ, что природа господствуетъ надъ духомъ въ человѣкѣ. А съ другой, въ практическомъ безбожіи развивается, такъ сказать, сатанинская идеологія борьбы съ Богомъ, даже съ самой идеей Его. Осатанѣвшій человѣкъ хочетъ разрушить образъ Божій въ себѣ Самомъ, совершенно упразднивъ самую мысль о Богѣ. Образъ Божій въ человѣкѣ неистребимъ, но, будучи затемненъ и искаженъ, онъ долженъ быть восстановленъ и явленъ. Это восстановление есть дѣло домостроительства Божія, «спасенія» міра, о которомъ дается обѣтованіе Богомъ при изгнаніи изъ рая прародителей.

Если бы человѣкъ не былъ родовымъ существомъ, осуществляющимъ себя какъ человѣческій родъ во времени и поэтому и мѣняющимъ исторію, паденіе человѣка казалось бы неоправдимо въ самомъ человѣчествѣ, какъ оно и оказалось, въ извѣстномъ смыслѣ, неоправдимо въ сатанѣ въ предѣлахъ духовнаго міра. Но человѣкъ еще имѣлъ для себя будущее, и въ пророческомъ видѣніи этого будущаго Адамъ назвалъ свою жену Ева, т. е. Жизнь, немедленно послѣ изгнанія изъ рая, и о сѣмени Жены было уже дано обѣтованіе въ приговорѣ Божиѣмъ, какъ Первосвященіе. Болѣзнь грѣха въ исторіи человѣческаго рода имѣла не только распространяться и углубляться, но и изживаться, доколѣ она не оказалась изжитой въ такой мѣрѣ, что отъ Жены-Дѣвы и произошло это новое сѣмя, — Сынъ Человѣческій.

Паденіе человѣка имѣло опредѣляющее значеніе не только для него самого, но и для природы. Онъ призванъ быть ея господиномъ, очеловѣчить природу, ставъ ея духовнымъ центромъ. Ибо сама въ себѣ природа («душа міра») не духовна, а только душевна, насколько она есть живая сущность, и этой своей жизнью въ человѣкѣ и чрезъ человѣка можетъ пріобщаться жизни духа, становясь уже тѣломъ «духовнымъ» (въ отличіе отъ тѣла «душевнаго», которое ей присуще въ ней самой). Имѣя въ себѣ сѣмена Софіи Небесной, какъ природное основаніе, ее отображая и осуществляя въ тварномъ бытіи, природа имѣетъ въ себѣ свою убѣдительность и подлинность, свою мысль и красоту. Однако іерархически душевное бытіе есть низшій и недостаточный видъ бытія, которое должно быть просвѣтлено духомъ и тѣмъ отнюдь не упразднено, но позволено къ высшему состоянію и высшей цѣлесообразности. Природа должна быть

освобождена сама отъ себя, отъ своей душевной природности, и освободителемъ ея призванъ быть человѣкъ, которому она и должна принадлежать. И если человѣкъ не оказался на высотѣ своего призванія и самъ покорился ей, вмѣсто того, чтобы стать ея покорителемъ и освободителемъ, то чрезъ это и «вся тварь совокупно стеснается и мучается донинѣ» (Рим. 8, 20, 22), ставъ землею проклятiя, вмѣсто того, чтобы быть раемъ Божиимъ, тѣломъ и жилищемъ обоженнаго человѣка. Однако, она таитъ въ себѣ надежду на «апокатастасисъ», «что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнiю въ свободу славы дѣтей Божiихъ» (21), на свое преображенiе, которое совершится въ концѣ мiра, когда будетъ «новое небо и новая земля», причемъ это возстановленiе природы въ своемъ достоинствѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и возстановленiе человѣка, по апостолу: «и не только она, но и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая у сыновленiя, искупленiя тѣла нашего» (Рим. 8, 23).

Тварь покорилась суетѣ, т. е. жизнь ея стала пуста и лишена высшей тѣлообразности, оставаясь въ области безпредѣльнаго, безсодержательнаго становленiя,— такъ именно изжила суету жизни мiра боговдохновенный ея свидѣтель, Экклесiастъ древнiй. Суета есть пустота, и расчеловѣчившаяся природа, оторвавшаяся отъ высшаго своего смысла, лишенная духа, именно и есть пустота, однако страждущая отъ себя самой въ жаднѣ своего наполненiя, приведенiя къ духу. Природа хранима, по мысли Божiей, ангелами природнаго мiра, но св. ангелы воздѣйствуютъ на природный мiръ какъ бы извнѣ, въ качествѣ безплотныхъ духовъ, не имѣя къ ней доступа изнутри. Лишь человѣкъ есть душа мiра, которая соединяетъ его чрезъ себя внутренно и съ ангельскимъ мiромъ, какъ и наоборотъ, паденiемъ своимъ онъ отдалилъ и отъ него природу. Природа онтологически связана съ человѣкомъ, она предназначена къ очеловѣченiю чрезъ опрозраченiе духомъ, но если человѣческiй духъ, ослабленный грѣхомъ, самъ покоряется ей, сводя себя какъ бы не на бытiе, то и природа покоряется суетѣ, т. е. оставляется на долю собственной пустоты: «что было, то и будетъ; и что дѣлалось, то и будетъ дѣлаться» (Екк. 1, 9), — «равнодушная» природа, ликъ которой иногда леденитъ душу человѣка. Въ грѣхопадении произошелъ противуестественный разрывъ природы и человѣка, послѣ котораго послѣднiй сталъ рабомъ и плѣнникомъ природы, на себѣ несущей проклетiе за его грѣхъ. Естественное отношенiе между человѣкомъ и природой измѣнилось въ обратное: не человѣкъ владѣетъ природой, приводя ее къ Богу, будучи ея первосвященникомъ, но она владѣетъ человѣкомъ, уводитъ его отъ Бога, запугивая его своею мощiю, заворуждая своими чарами, покоряя своимъ богатствомъ. Она дѣлаетъ его «плотiю»

и порабощаетъ засисимостью отъ нея въ поддержаніи жизни: окованный Прометей, — Орфей, забывшій путь къ воскрешенію Евридики. Паденіе человѣка явилось и паденіемъ природы. Она потеряла свой центръ и свой смыслъ. Она стала лишь по себѣ бытіемъ, фактомъ, связь котораго есть причинная необходимость. Эта многоликая необходимость есть закономерность міра, который сталъ тѣмъ самымъ не космосомъ, но механизмомъ.

Человѣкъ въ своемъ паденіи не истребилъ въ себѣ образа Божія, но лишь затемнилъ и ослабилъ его. Подобнымъ образомъ и природа, оторвавшись отъ человѣка, не утратила своего софійнаго основанія или содержанія, хотя и омрачила свой ликъ. Міръ остается твореніемъ Божиимъ, и вѣчное «да будетъ», слово о твореніи, всегда звучитъ въ мірѣ. Поэтому и послѣ паденія міра Божественная Софія свѣтитъ въ мірѣ какъ откровеніе Божіе, и «небеса повѣдаютъ славу Божию, и о дѣлахъ рукъ Его возвѣщаетъ твердь. День дню передаетъ рѣчь, и ночь ночи открываетъ знаніе. Нѣтъ языка и нѣтъ нарѣчій, гдѣ не слышался бы голосъ ихъ» (Пс. 18, 2-4). Богодохновенный пѣвецъ свидѣтельствуется здѣсь о «славѣ Божіей», т. е. Божественной Софіи, открывающейся и нынѣ въ природѣ, и кто изъ людей не слышитъ этого откровенія! И не только вѣрующіе, для которыхъ природа есть неписанная книга Бытія, но и невѣрующіе, которые, въ слѣпотѣ сердца не зная Бога, все же любятъ «природу» въ ея величьи и славѣ. И объ этой же прѣбывающей софійности міра свидѣтельствуется и апостолъ: «невидимое Его, вѣчная сила и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсмотрѣніе творенія видимы» (Рим. 1, 20). Божество, *θεότης*, здѣсь равнозначно съ «славой» и обозначаетъ Божественную Софію, какъ открывающуюся въ природѣ (Ср. Іов. 12, 7-9 и особенно 28, 23-27). И эта Премудрость Божія, явленная въ мірѣ, есть неисчерпаемый источникъ вдохновенія жизни съ природой, возвышающей, очищающей, укрѣпляющей и спасающей самого падшаго человѣка. Это есть каждодневный опытъ всего человѣчества. И эта софійность міра является основаніемъ того, что въ природѣ есть и своя собственная, хотя и неличная, жизнь: «впостасность», которая не знаетъ своей впостаси, но способна впостасироваться и жить своею жизнію для человѣка, для ангеловъ, для Бога. Эта жизнь, — камня, минераловъ, водъ, растений, — лишь смутно осознается человѣкомъ, хотя для него остается доступна въ нѣкоторой мѣрѣ жизнь животнаго міра. Эта жизнь природы, будучи Славой Божіей въ твореніи, сама поетъ эту славу Творцу, и небеса подлинно ее исповѣдаютъ. (Это свидѣствуется дивной пѣснью трехъ отроковъ, — неканон. гл. 3 Дан., въ которой они обращаются ко всей твари съ призывомъ хвалить Господа). Это есть свѣтлый ликъ тварной Софіи, обращенный

къ небу. Однако, природа имѣть и другой, ночной, «темный ликъ» падшей Софіи (по выраженію В. В. Зѣньковского).

Софійная въ своемъ положительномъ основаніи и содержаніи, въ паденіи человѣка и природа получила недолжное бытіе. Будучи внѣбожественной, какъ твореніе, возникшее изъ небытія, природа предназначена къ обоженію въ человѣкѣ и чрезъ человѣка, но когда послѣдній палъ, природа оказалась обречена на недолжную самостоятельность внѣбожественнаго бытія, она стала безбожнымъ, себѣдовлѣющимъ міромъ, «великимъ паномъ», имѣющимъ въ себѣ могучую полноту жизни. Міръ, ставъ падшей Софіей, отдѣлился въ образѣ своего бытія, хотя, конечно, не въ основаніи, отъ Софіи Божественной. И въ своемъ разложившемся, хаотическомъ бытіи природа сохраняетъ всю свою полноту какъ всеединство, но это многоединство является внѣшней механической связанностью природной законмѣрности, облекается ея корой, а міръ животный, лишенный человѣческаго руководства, обреченъ въ своей жизни на борьбу за существованіе, взаимное самоистребленіе. Жизнь природы въ отдѣльныхъ проявленіяхъ подвергается вырожденію и перерожденію. Появляются паразитныя формы животныхъ и растений, какъ бы творчество зла въ буйности природы. Въ своей непокоренности человѣку природа пріобрѣтаетъ надъ нимъ свою собственную власть, какъ нечеловѣческая магія. Силы природы въ своей стихійной жизни становятся обиталищемъ демоновъ, которые отождествляютъ себя съ природными духами. Жизнь природы получаетъ свою мистику, которая поражаетъ воображеніе человѣка и поработщаетъ его волю въ языческихъ религіяхъ и особенно въ оргіастическихъ культахъ. Природа предстаетъ предъ человѣкомъ какъ богиня, которая требуетъ отъ него для себя божескаго поклоненія. Не природа очеловѣчивается, но человѣкъ расчеловѣчивается, становясь природнымъ существомъ. Природа оказывается сильнѣе обезсиленнаго человѣка. Человѣкъ призванъ стать «душой природы», будучи ея духовнымъ центромъ. Онъ имѣетъ организовать и одухотворить жизнь природы. Но въ паденіи своемъ человѣкъ актуально пересталъ быть душой природы, хотя и сохранилъ въ себѣ ея потенцію. Природа обрѣтаетъ свою душу в нѣ человѣка, какъ нѣкоторый ложный центръ, который тѣмъ не менѣе получаетъ свою реальность, за отсутствіемъ истиннаго центра. Эта душа природы, живая связь міра, не принадлежа человѣку, становится демонической, нѣкоей лже- и анти-Софіей, Ахамовъ. Не принадлежа до конца и демонамъ, какъ софійное созданіе, она становится ихъ обиталищемъ и орудіемъ. Утеравъ свою орбиту и свой духовный центръ, душа міра становится двусмысленной,

слѣпой, не вѣдующей добра и зла, обманчивой и лживой. Опасно человѣческому духу безгранично сливаться съ природой, вѣряться ея царственному господству. Онъ долженъ, любя природу, ей противоборствовать, аскетически утверждая свою духовность. Ибо человѣкъ выше природы, онъ не моллюскъ, и не растеніе, и не животное, а если онъ живетъ только природной, т. е. животной жизнью, это — для него паденіе. Поэтому отношеніе человѣка къ природѣ пріобрѣтаетъ въ извѣстномъ смыслѣ трагическій характеръ. Она для него есть откровеніе Славы Божіей, Премудрость и Красота, но, переставая быть инобытіемъ человѣческаго духа, она становится двойственной и лживой, манитъ человѣка стать ниже себя, отказаться отъ себя. Эта трагедія болѣе всего обостряется въ той области, гдѣ сліяніе съ природой является наиболѣе интимнымъ: въ красотѣ и въ искусствѣ, какъ творческомъ служеніи красотѣ. Природа, какъ разумъ, какъ законмѣрность, открывается человѣку, логосу міра, и въ познаніи самомъ по себѣ нѣтъ сокровеннаго яда, — познаніе природы получаетъ недоличное примѣненіе лишь въ зависимости отъ свободы человѣка, отъ грѣховности его воли. Но красота, которая непосредственно покоряетъ, можетъ таить въ себѣ ядъ, быть обманчивой, ибо красота природы или природная красота автономна отъ Духа, равнодушна къ добру и злу, къ которому не можетъ и не долженъ быть равнодушенъ человѣкъ. Чары Ахамоеъ, лукавство падшей Софій, всего опаснѣе подъ личиной красоты. И однако красота въ природѣ на самомъ дѣлѣ не есть только личина. Это есть вѣяніе Духа Св. надъ міромъ, красота имманентна творенію, которое она облекаетъ. Она есть рай въ природѣ, слѣды котораго хранятся въ памяти ея, какъ отблескъ небесъ, хотя красота въ надшемъ мірѣ и находится въ отрывѣ отъ святости. Эта природная красота открывается человѣку, который призванъ воспринимать ея откровеніе не только природно, но и духовно, во всей полнотѣ своего духовнаго существа, обращеннаго къ Богу. Поэтому для него красота неотдѣлима отъ святости, есть «умная», а не природная только красота. Красота самозаконна, она свободна отъ морали, какъ нормы или закона, но она внутренне не автономна отъ цѣлостнаго человѣческаго духа. «Умная красота» не есть особый видъ ея, или мѣсто, иное чѣмъ міръ. Напротивъ, у м н а я красота это духовныя очи, которыя прозирають д у х о в н о е содержаніе красоты, с у д я т ъ и красоту. Здѣсь нѣтъ вышшаго критерія, а только внутренній: для духовной, умной красоты, красота и грѣхъ несовмѣстимы, грѣховное воспріятіе красоты или воспріятіе грѣха, облеченнаго въ природную красоту, (вообще отвлеченный эстетизмъ, который иногда находилъ для себя мѣсто въ православіи, — напр., у Леонтьева), есть противорѣчіе. Зло, облаченное природной красотой, не

красиво, но уродливо, и не всякая красивость есть красота(1). Самые сильныя и опасныя чары природы для человѣка таятся въ красотѣ. Отвергнуть красоту, похулить ее, значить похулить Духа Св., отъ котораго красота. Быть слѣпымъ въ красотѣ значить закрыть свою душу Его вѣянію въ природѣ. Отдаться же красотѣ слѣпо, упразднить ради нея свою духовность, — значить погнаться за призракомъ, потому что истинная красота духовна, хотя и открывается въ природѣ. Въ этомъ трагедія — не искусства, но художника, который призванъ въ творчествѣ своемъ идти кремнистой стезей восхожденія между двумя безднами, — эстетизма и демонизма.

Итакъ, природа, какъ падшая Софія, есть для человѣка грозная своею мощію, обольстительная своей красотой и могучая своею жизнью сила, которая его оглушаетъ, покоряетъ, плѣняетъ, — дѣлаетъ его язычникомъ, т. е. природнымъ, а не духовнымъ существомъ. Человѣкъ живетъ съ природой, онъ связанъ съ нею по сотворенію, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ находится въ отношеніи къ ней въ состояніи духовной самообороны. Природа наступаетъ на человѣка и побѣждаетъ его. Въ Вѣтхомъ Завѣтѣ избранный народъ оставался небольшимъ островомъ среди языческаго моря, онъ былъ избранъ благодатію Божіей для борьбы съ природностью во имя сверхприроднаго, истиннаго Бога. Съ пришествіемъ Христа природность, какъ «великій панъ», упразднена въ своихъ иѣдрахъ, потому что Новый Адамъ побѣдилъ природу и покорилъ ее человѣку. Боговоплощеніе по отношенію къ природнымъ духамъ «великаго пана» явилось экзорцизмомъ. Умеръ великій панъ, и природа оказалась «пустыми и немощными стихіями». Однако, какъ демоны возвращаются въ выметенную горницу еще злѣе, чѣмъ они были, такъ и въ христіанской исторіи природа оказалась тѣмъ мѣстомъ, гдѣ Христосъ борется съ антихристомъ. Князь міра сего изгнанъ вонъ, и его держава сломлена, но его дѣйствіе въ мірѣ продолжается. Природа, какъ самозаконное существо, или Панъ, уже умерла, но предъ человѣкомъ предсталъ ея мертвый механизмъ, которымъ человѣкъ хочетъ овладѣть, самъ себя превращая въ механизмъ («раціонализация»). Появляется новый, особый видъ «душевности», въ противоположность духовности, когда человѣкъ самъ себя видитъ лишь какъ явленіе природы, звено ея. По существу это есть религіозно уже изжитой соблазнъ природности, который держится лишь силою инерціи и религіозной

1) Если «демонъ» Врубеля (или Лермонтова) можетъ насъ «аровать красотой, то здѣсь мы имѣемъ либо религіозный подмѣнъ и самообманъ, имѣющій источникомъ духовную ограниченность или даже слѣпоту художника, или же (что болѣе вѣроятно), особый характеръ дарованія, дающій ему видѣть красоту и въ паденіи, въ своеобразной свѣтотѣни.

пустоты. Новое язычество безконечно скуднѣе древняго, великій Панъ пытается найти убѣжище, вселяясь въ человѣка. Однако, въ немъ обитаетъ Христосъ, и эта попытка вселенія есть лишь послѣдняя судорога космизма. Человѣкъ имѣетъ великія космоургическія задачи въ природѣ и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Боговоплощеніе

1. Богъ и міръ.

Богъ сотворилъ міръ единымъ актомъ (каковымъ и является шестодневъ), вложивъ въ него силу бытія навѣки. Творческое слово Божіе звучитъ на всѣ времена. «Ты поставилъ землю на твердыхъ основахъ: не поколеблется она во вѣки и вѣки» (Пс. 103, 5). Міръ реаленъ реальностью Бога, ибо Божія сила содержитъ его. И міръ реаленъ не только для себя, но и для самого Бога. Не раскаявается Богъ въ дѣлахъ Своихъ, «ибо не человѣкъ онъ, чтобы раскаяться Ему» (І Ц. 15, 20). Но реальность міра включаетъ въ себя и реальную наполненность времени, въ которомъ происходитъ становленіе. Слово Божіе изображаетъ намъ Бога, живущаго во времени вмѣстѣ съ міромъ и человѣкомъ, дѣйствующаго въ исторіи міра.

Самоположеніе Бога во времени, исходъ Его изъ вѣчности во время, есть непостижимая тайна жизни Божіей, которую мы можемъ лишь благоговѣнно принимать вѣрою, какъ данность нашего религіознаго сознанія: къ ней приходитъ и въ нее упирается наша религіозная мысль, питающаяся откровеніемъ. Она одинаково не держитъ посягнуть на сомнѣніе ни въ вѣчности Божіей, ни въ реальности времени, съ превращеніемъ его въ субъективную иллюзію. Признать Бога живущимъ вмѣстѣ съ міромъ во времени это лишь значитъ признавать Его Творцомъ и Богомъ реальнаго въ вѣчности и для вѣчности созданнаго, хотя и во времени становящагося міра. Хотя спираль времени въ концѣ его совершится въ точку, отъ этого не

утратить реальности, не сдѣлается иллюзіей все истекшее время. Жизнь Божія въ вѣчности, въ ея полнотѣ и неизмѣнности, въ ея безвременности и сверхвременности, запредѣльна, трансцендентна міровому бытію и времени. Но именно изъ глубины этой абсолютной жизни Абсолютное полагаетъ Себя Богомъ и обращается лицомъ къ сотворенному Богомъ міру, пребывая въ абсолютности своей, — человѣку хочется сказать на своемъ языкѣ: **о д н о в р е м е н н о**. Однако здѣсь вовсе нѣтъ одновременности, какъ соотношенія во времени, въ его движеніи: одно движется, другое въ то же время остается неподвижно. Абсолютное въ Своей жизни совершенно не мыслится во времени, оно не «одновременно» съ нимъ, но глубже его и выше его. Но оно становится соотносительнымъ времени, разъ это послѣднее возникаетъ, потому что, если вѣчность въ себѣ не нуждается во времени, то время для реальности своей необходимо ее постулируетъ. «Серьезное», а не пустое время жаждетъ вѣчности, и эта жажда есть уже и обладаніе. Для Бога н и ч е г о н о в а г о въ отношеніи къ вѣчности Его во времени не совершается (и тѣмъ отпадаетъ главное недоумѣніе, возникающее по поводу допущенія времени для Бога). Богъ и во времени живетъ Своей собственною вѣчностью, ее лишъ по иному имѣя. Но Богъ, какъ Творецъ, живетъ уже не только въ Себѣ, но и в н ѣ Себя, т. е. соотносится съ внѣ-божественнымъ міромъ, для котораго временное становленіе есть реальность его бытія. Эта временность становится реальна и для Бога, поскольку Онъ живетъ съ міромъ. Но если для міра каждый атомъ времени приноситъ нѣчто н о в о е, доселе не бывшее въ его становленіи, для Бога это текущее время н о в а г о, въ Богѣ не бывшаго, ничего не приноситъ и не можетъ принести, ибо Богъ «богатъ» вѣчностью, и время для нея вполне прозрачно. Для Бога въ соотношеніи съ міромъ время содержитъ новизну лишъ своей новизною для міра, поскольку Богъ живетъ съ міромъ. Богъ не одинъ въ абсолютности Своей, но существуетъ вмѣстѣ съ міромъ, во в з а и м о б ы т і и и во в з а и м о д ѣ й с т в і и. Можетъ-ли быть понято отношеніе Бога къ міру лишъ какъ взаимодействіе б е зъ взаимодействія, такъ что міръ и Богъ остаются взаимно нейтральны? По ученію деизма, міръ подобенъ механизму, однажды навсегда заведенному искуснымъ механикомъ и далѣе уже не нуждающимся въ починкѣ, такъ что отношеніе Бога къ міру совершенно исчерпывается актомъ сотворенія міра. Нѣтъ ничего болѣе несоотвѣтствующаго Откровенію, а равно и разумному сознанию, какъ это представленіе. Прежде всего, невѣрно уже само это сравненіе: твореніе міра есть не единичный, исчерпавшій себя во мгновеніи времени, но во всей вѣчности длящійся актъ. Это есть длящееся творческое отношеніе Бога къ міру, в з а и м о о т н о ш е н і е. Пони-

маніе Бога-Любви лишь какъ искуснаго механика, забывающаго о Своемъ твореніи, содержитъ въ себѣ также и нравственный по-п-с-н-с. Богъ сотворилъ міръ не для того, чтобы бросить его, какъ дитя бросаетъ надоевшую игрушку, но для того, чтобы любить его, какъ Свое другое, въ его сынахъ имѣть для Себя друзей (Іо. 15, 16), жить съ ними, ибо забудетъ ли Богъ созданіе Свое? Поэтому деизмъ есть атеизмъ, притомъ худшаго, кощунственнаго типа, ибо онъ, не отрицая бытія Высшаго Существа, фактически Его хулитъ. Однако есть и въ деизмѣ одинъ правильный мотивъ или, вѣрнѣе, вопросъ, — о томъ, какъ же можно понять самобытность міра наряду съ Богомъ, какъ можно сохранить ее предъ лицомъ Его абсолютности?

Въ соотношеніи Бога съ міромъ, дѣйствительно, существуетъ такое неравенство, которое ставитъ подъ вопросъ самую возможность этого соотношенія. Можно ли понимать его, дѣйствительно, какъ взаимодействие? И какова эта возможность? Если оно не есть отношеніе механика къ механизму, то не есть ли оно отношеніе абсолютнаго деспота къ трепещущей твари, т. е. произволъ, по отношенію къ твари являющийся предопредѣленіемъ? И можетъ ли быть это соотношеніе выражено иначе? Не суть ли всѣ остальные попытки смягчить этотъ радикализмъ кальвинизма или Ислама только нерѣшительные компромиссы, уклоняющіеся отъ послѣдовательности? Можно-ли понять взаимоотношеніе Бога и міра, дѣйствительно, какъ взаимодействие или, по православному опредѣленію, «синергизмъ»? Католическая схоластика пытается уклониться отъ желѣзной логики кальвинизма (и янсенизма) при помощи искусственныхъ построеній (конечно, первое мѣсто среди нихъ занимаетъ молниизмъ), чтобы найти мѣсто синергіи и спасти міръ отъ всепоглощающей мощи абсолюта. Но для этого она не знаетъ объективныхъ основаній внутри самого міра, которыми обезпечивалась бы самобытность его даже въ отношеніи къ самому Творцу.

Міръ въ бытіи своемъ есть созданіе Божіе, онъ положенъ творческимъ д а б у д е т ъ. Но въ содержаніи своемъ онъ не есть произвольное измышленіе, капризъ абсолюта, за каковой міръ принимается въ системахъ религіознаго детерминизма или предопредѣленія, но онъ имѣетъ божественное основаніе и божественное содержаніе, вмѣщаетъ нѣкую божественную реальность. Эта реальность есть Божественная Софія, образъ которой и есть основаніе міра, какъ тварной Софіи. Иными словами, міръ содержитъ въ себѣ нѣчто божественное и для Бога, какъ Его самооткровеніе. И поэтому онъ не случаенъ, не произволенъ въ своемъ существованіи, но въ себѣ имѣетъ для бытія своего «достаточное основаніе», нерушимое въ божественности своей и для самого Творца. Взаимодействие Бога съ міромъ ос-

новано на взаимоотношеніи Софіи Божественной и тварной. Міръ сотворень, но и не только сотворень, ибо въ своемъ первообразѣ, въ своей идеѣ, онъ и вовсе не сотворень, но предвѣчно есть въ Богѣ, какъ Его же Божественный міръ въ Премудрости Божіей, какъ слово Его Слова и какъ дыханіе Его Духа.

Однако, если мы такъ возвышаемъ міръ въ его онтологическомъ основаніи, то не истекаетъ ли отсюда съ еще большей непрекаемостью заключеніе деизма объ отсутствіи взаимодѣйствія между Богомъ и міромъ, разъ міръ есть не только совершенный механизмъ, но и больше, чѣмъ механизмъ, сама Божественная Премудрость въ тварномъ образѣ? Не самодовлѣетъ-ли такой міръ? Допускаетъ-ли онъ на себя воздѣйствіе, нуждается-ли въ немъ? Эта недоумѣніе легко устраняется, если остановимъ вниманіе на дѣйствительномъ образѣ міра. Да, міръ есть тварная Софія, имѣющая для себя основаніемъ образъ Софіи Божественной, но онъ, какъ тварный, еще есть лишь становящійся. Слѣдовательно, въ бытіи своемъ онъ и есть, и не есть тварная Софія. Въ немъ небытіе, «ничто», изъ котораго міръ созданъ, хотя и приняло въ себя сѣмена Божественной Софіи, но еще не возростило ихъ. Въ самобытности міра происходитъ процессъ, въ которомъ «ничто», поднявшее голову послѣ своего оплодотворенія творческой силой, получившее для себя бытіе, не сразу и не легко вмѣщаетъ свое содержаніе и даже противоборствуетъ ему. Міръ, хотя и сотворень во всей полнотѣ и совершенствѣ «добро зѣло», но не законченъ въ своемъ состояніи. Онъ призванъ вмѣстить и возрастить въ себѣ сѣмена бытія, стать по образу Божественной Софіи. Онъ вышелъ изъ рукъ Творца не только какъ завершенная данность, но и какъ незавершенная заданность, которая должна исполняться въ міровомъ процессѣ. Этотъ путь своего свершенія міру надлежало пройти подъ водительствомъ человѣка, — въ человѣкѣ и съ человѣкомъ. Но и самъ человѣкъ пошатнулся въ призваніи своемъ и палъ, а тѣмъ и міровой процессъ безконечно осложнился и затруднился. Такимъ образомъ, міръ, хотя и не можетъ разрушиться въ софійной основѣ своей, но онъ въ силу незавершенности своей нуждается въ божественной помощи и руководствѣ для своего свершенія. Поэтому міръ не можетъ быть оставленъ Богомъ на свои собственныя судьбы, но нуждается въ помощи Божіей, которая зовется обычно промысломъ Божиимъ надъ міромъ. Въ самое бытіе міра включено становленіе, и притомъ само-становленіе, ибо міръ въ человѣкѣ самъ долженъ осуществить свою софійность.

Но промыселъ Божій не есть новое твореніе міра, потому что міръ уже сотворень, и онъ не есть претвореніе его на новыхъ основахъ, какъ бы за неудачей перваго творенія, ибо въ міръ при его

сотвореніи вложена вся полнота, и новыхъ для него основаній быть уже не можетъ. Поэтому, Богъ, промышляя міромъ, оставляетъ само-бытность міра нерушимой, но помогаетъ ему лишь въ его становленіи, въ которомъ міръ не законченъ. Міръ слишкомъ неустойчивъ въ себѣ, чтобы могъ обходиться безъ этой помощи. Однако эта помощь можетъ осуществляться не чрезъ вмѣшательство въ жизнь міра извнѣ, не силою божественнаго всемогущества, или космическими чудесами надъ міромъ, но лишь изнутри самого міра, воздѣйствіемъ на его законѣрность чрезъ свободу тварныхъ существъ. Богъ воздѣйствуетъ на міръ природный чрезъ ангеловъ, міръ хранящихъ и направляющихъ, (какъ это совершенно явно показано въ образахъ Апокалипсиса); на міръ же человѣческій (а чрезъ него и на природный) Богъ воздѣйствуетъ чрезъ душу человѣка, чрезъ ея свободу, которая таитъ въ себѣ разныя возможности. Это воздѣйствіе можетъ быть опредѣлено въ самомъ общемъ смыслѣ какъ б л а г о д а т ь, т. е. внушеніе человѣку божественной мысли и воли и чрезъ то приведеніе въ согласіи его воли и дѣйствованія съ мыслью Божіей.

Въ этомъ взаимодействіи Бога съ міромъ, въ непрестанномъ общеніи ему благодати Божіей выражается любовь Божія къ творенію, а вмѣстѣ и снисхожденіе Божіе. Промышляя о мірѣ, Богъ реально входитъ въ его временность, причемъ это вмѣшательства Божіе въ жизнь міра само по себѣ есть непрестанное творчество, хотя и не есть уже твореніе изъ ничего, н о в з а и м о д ѣ й с т в і е.

Если для Бога реально время міра, то въ какомъ оно отношеніи находится къ всевѣднію Божію? Не нарушается-ли этимъ послѣднее? Однако всевѣдніе Божіе не должно пониматься антропоморфически, какъ знаніе всѣхъ частей бытія во времени и въ пространствѣ, т. е. знанія его какъ множественности. Для Бога міръ предстаетъ какъ всеединство, связь всего со всѣмъ, не въ предустановленности с о б ы т і й, но въ общей связи или опредѣленности (а въ этомъ смыслѣ и предустановленности) ц ѣ л а г о. Эта «предустановленность» міра есть его софійность: положенный на основаніи Софій, онъ имѣетъ стать Софіей, это есть его онтологическій законъ бытія и въ этомъ смыслѣ предустановленная необходимость. Онъ созданъ для полноты своего бытія, иного же бытія нѣтъ, и всѣ его элементы отъ начала даны. Но эта общая предустановленность данности-заданности не распространяется на становленіе, въ которомъ участвуетъ тварная свобода. Здѣсь, для времени, нѣтъ предустановленности, и Богъ въ промышленіи Своемъ отзѣчается Своимъ спасительнымъ воздѣйствіемъ на всякій вопросъ бытія міра, каковымъ и является каждый актъ тварной свободы. Тварная свобода реальна какъ міръ, ибо она есть образъ

его становленія, она положена Богомъ, какъ условіе осуществленія софійности его.

Поэтому законѣрность мірового бытія, при единствѣ и предустановленности основы, какъ цѣлепричинности, включаетъ въ себя безконечный рядъ возможностей въ осуществленіи. Представленіе Спинозы-Канта о томъ, что законѣрность міра подобна движенію летящей стрѣлы или солнечному затменію или вообще астрономическимъ явленіямъ, совершенно не соответствуетъ конкретной дѣйствительности. Конечно, всѣ самоопредѣленія и акты свободы, осуществляясь, входятъ въ цѣпь міровой причинности, становятся ей имманентны. Но сама причинность чрезъ свободу есть варьирующее начало въ путяхъ міровой законѣрности. И какъ бы ни были ничтожно малы эти варианты, но они не позволяютъ ей быть чисто механической законѣрностью. И именно въ точкѣ свободы тварнаго міра, т. е. въ человѣкѣ, дѣйствуетъ благодать Божія, Божій промыселъ, направляющий и выравнивающий собственную кривую міра Божественной мудростью, безъ разрушенія или нарушенія жизни этого міра. Міръ никогда не остается только себѣ имманентенъ, въ себѣ замкнутъ, но всегда открытъ божественному воздѣйствію, совершающемуся въ предѣлахъ міра и его ведущему къ благой цѣли. Этому воздѣйствію міръ не можетъ противиться, — не въ силу творческаго всемогущества Божія, котораго Богъ уже не примѣняетъ по отношенію къ однажды сотворенному міру, но въ силу Божественнаго разума, который открываетъ міру иъ человѣкѣ его собственный путь, его собственную софійную законѣрность. Божественный промыселъ дѣйствуетъ надъ міромъ въ предѣлахъ варіацій его свободной творческой причинности, которая въ себѣ содержитъ безконечный рядъ возможностей, и изъ нихъ для каждого даннаго случая наилучшая возможность избирается къ руководству промысломъ Божественнымъ. Богъ никогда не оставляетъ Имъ сотвореннаго міра безъ промысленія о немъ, однако приблюденіи его собственныхъ законовъ. Поэтому-то отношеніе Бога къ міру и опредѣляется какъ взаимодействіе. И если эти дѣйствія иногда описываются въ антропоморфическихъ образахъ (какъ напр., въ разсказѣ о потопѣ, гдѣ Богъ говоритъ о Себѣ: «Я наведу на землю потокъ водный, чтобы истребить всякую плоть... Я буду изливать дождь на землю 40 дней и 40 ночей», «и навелъ Богъ вѣтеръ на землю», Быт. 6, 7), то это надо понимать, конечно, не въ смыслѣ новыхъ творческихъ актовъ Божіихъ, но Его промыслительнаго дѣйствія надъ стихіями, Ему послушными, — однако въ предѣлахъ жизни самого міра. Т. е., здѣсь выражается мысль именно о взаимодействіи между Богомъ и міромъ, на основѣ котораго дѣйствуетъ Промыселъ Божій въ мірѣ. Ибо Богъ знаетъ Свое твореніе и всѣ пути его, и Онъ

положилъ законъ его бытія. И въ силу его, при всѣхъ варіаціяхъ тварной свободы и божественнаго промыслительнаго смотрѣнія, міръ осуществляетъ свою энтелехійную цѣль, софійное свое становленіе, для котораго онъ созданъ Богомъ, по образу Божественнаго міра(1).

Это значитъ, что міръ не можетъ вмѣстить иного бытія, кромѣ того, которое для него предопредѣлено при его сотвореніи (какъ и человекъ, «заботясь, не можетъ прибавить себѣ росту, хотя па одинъ локоть», Мф. 6, 27), но в с ю полноту этого бытія онъ можетъ и долженъ вмѣстить. Однако мы неправильно, все еще деистически, поняли бы отношеніе между Богомъ и міромъ, если бы опредѣлили его лишь какъ дѣйствіе Божіе въ природномъ мірѣ, въ предположеніи его замкнутости и самодовлѣмости, или полной космической имманентности. Подобный самозамкнутый космизмъ есть стремленіе мнимаго «князя міра сего», который хочетъ восхитить міръ для себя и стать для него лже-богомъ. Но міръ не только не замкнуть въ себѣ, но предназначенъ, при полной нерушимости своего собственнаго бытія какъ міра и твари, для общенія и воссоединенія съ Богомъ, предѣлъ котораго — «будетъ Богъ все во всемъ», т. е. полное обоженіе твари. Богъ создалъ міръ не только для самооткровенія въ немъ, для явленія Божественной Софіи въ Софіи тварной, но и для духовнаго, личнаго общенія съ нимъ чрезъ человекъвъ и ангеловъ. Міръ сложенъ по своему составу, ибо имѣетъ въ тварномъ естествѣ божественно нетварные человекъскіе и ангельскіе духи, и чрезъ посредство ихъ самъ Богъ нисходитъ въ міръ. Въ человекъскомъ духѣ міръ открытъ для Божественной благодати, вдохновенія, жизни. И въ этомъ общемъ смыслѣ міръ богочеловѣченъ уже въ основѣ своей. Жизнь божественная и тварная въ этой точкѣ міроваго бытія соединяются и отождествляются, и отсюда исходятъ лучи обоженія міра. Чрезъ душу человекъскую въ твореніи происходитъ личная встрѣча съ Богомъ, совершается самооткровеніе Божіе, происходитъ прямое воздѣйствіе

1) Это соотношеніе между варіаціями міровой закономерности и основнымъ ея путемъ можетъ быть уподоблено (однако не болѣе чѣмъ уподоблено) статистической средней, выражающей закономерность ряда, при всѣхъ его варіаціяхъ. Именно такъ, индетерминистически, а не детерминистически должна быть понимаема закономерность міра, и къ такому пониманію идетъ теперь и научная мысль. Отсюда же происходитъ одновременная безусловность (по отношенію къ основной цѣли) и условность (по отношенію къ путямъ ея достиженія) пророчества. «Иногда я скажу о какомъ-либо народѣ и царствѣ, что искореню, сокрушу и погублю его. Но если народъ этотъ, на который я это изрекъ, обратится отъ своихъ злыхъ дѣлъ, я отлагаю то зло, которое помыслилъ сдѣлать ему. А иногда скажу о какомъ-либо народѣ и царствѣ, что устрою и утвержу его; но если онъ будетъ дѣлать злое предъ очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отмигну то добро, которымъ хотѣлъ благословить его» (Иерем. 17, 7-10).

Бога, сверхмірное, свертварное, свободное отъ имманентной законѣрности міра, — б л а г о д а т ь. Въ человѣческой монадѣ открыты окна въ вѣчность, къ небесамъ, ибо сама она есть образъ Божій. Поэтому въ человѣкѣ (а чрезъ него и въ мірѣ) имѣетъ мѣсто двойная жизнь, двойной процессъ. Это обоженіе человѣка не есть актъ онтологическаго насилія надъ нимъ, ибо въ существѣ своемъ онъ имѣетъ образъ Божій, больше того, онъ есть образъ Божій, которому естественно безгранично отождествляться, хотя и никогда не сливаясь, съ Первообразомъ. Это есть постулатъ человѣческаго, а въ немъ и всего тварнаго бытія, ибо человѣкъ есть первосвященникъ всей твари. Въ этомъ выражается богочеловѣческое основаніе творенія. Богъ создалъ весь міръ въ его полнотѣ и краѣ, но лишь человѣка Онъ создалъ для общенія съ Собой. Если сопоставлять твореніе и Творца, какъ «глину и горшечника», то можно сказать, что человѣкъ, какъ и послѣдняя былинка въ твореніи, одинаковой бездной отдѣлены отъ своего Творца, и съ этой точки зрѣнія казалось бы, что Богъ можетъ избрать для Своего общенія ослицу Валаамову не меньше, чѣмъ самого пророка, силою Своей власти надъ міромъ (какъ это и показано въ библейскомъ разсказѣ, Чис. 22-24), или какъ о р у д ь для Своей воли. Однако, будучи неизмѣримо далекъ отъ Бога, какъ всякое твореніе отъ Своего Творца, человѣкъ — и только человѣкъ въ мірѣ и лишь чрезъ него и самый міръ, — близокъ къ Богу какъ Его образъ, есть въ предназначеніи сынъ Божій и другъ Божій. Чрезъ человѣка приходитъ въ міръ божественная жизнь.

Поэтому исторія человѣчества н а ч и н а е т с я съ непосредственнаго богообщенія: по образному выраженію Библии, Богъ приходитъ въ рай въ прохладу дня, чтобы бесѣдовать съ человѣкомъ, и судъ надъ павшимъ человѣкомъ изображается всетаки какъ разговоръ съ Богомъ. И память о раѣ, лучи изначальнаго божественнаго откровенія сохраняются и падшимъ человѣкомъ въ т. н. естественномъ откровеніи. Хотя падшій человѣкъ, потерявъ непосредственное богообщеніе, тѣмъ самымъ сталъ существомъ космическимъ, однако образъ Божій, присутствующій въ человѣкѣ, дѣлаетъ его и существомъ религиознымъ, и нѣкоторыхъ начатковъ богосознанія, какъ и боговѣдѣнія, человѣкъ не остается лишенъ и въ своемъ естественномъ состояніи (и даже неистовствующее безбожіе нашихъ дней есть отрицательное свидѣтельство объ этомъ: человѣкъ хочетъ исторгнуть изъ себя то, что неисторжимо). Человѣчество послѣ изгнанія изъ рая, будучи лишено непосредственнаго богообщенія, и щ е т ь Бога, — въ себѣ самомъ и въ мірѣ. Оно уже находитъ его въ софійномъ образѣ, однако человѣческій духъ не можетъ насытиться одной софійностью природы, которая имѣетъ на себѣ печать духа, его откро-

веніе, однако не самый духъ, — ибо всетаки природа бездушна. И поэтому человекъ, обреченный лишь на природное богопочитаніе, силою вещей приводится къ языческому натурализму: природныя стихіи животнаго и вещественнаго міра принимаются за божества лишь потому, что они суть откровенія о Богѣ въ софійности своей. Подобнымъ образомъ и человекъ, какъ образъ Божій, въ полнотѣ своихъ силъ, но и въ поврежденности падшаго естества, самъ становится богомъ для человека. Тѣмъ самымъ падшее человечество въ софійности своей, съ одной стороны, имѣетъ естественное откровеніе о Богѣ, но, съ другой, почти неизбежно впадаетъ въ религіозныя aberrации, при неспособности своей отличить божественное и тварное, притомъ грѣховно-тварное. Трогательно это стремленіе человека возвыситься надъ міромъ, преодолѣть космизмъ, но и трагично его безсиліе это осуществить. Но если язычество не имѣло прямого откровенія Божія, Божьяго слова, то значить-ли это, что оно совершенно лишено было вѣянія Духа Божія, который «дышетъ гдѣ хочетъ»? Для отрицательнаго отвѣта на этотъ вопросъ нѣтъ ни библейскихъ, ни богословскихъ основаній. Ап. Павелъ (Рим. 1, 19) говоритъ объ язычникахъ: «что можно знать о Богѣ, явно для нихъ, ибо Богъ явилъ имъ». Послѣднія слова свидѣлствуютъ о большемъ, нежели только откровеніе Бога «черезъ разсматриваніе творенія» (20), но и о нѣкоемъ активномъ явленіи, что и можно понимать какъ особое религіозное вдохновеніе, вѣяніе Св. Духа. И для того, чтобы отрицать это, не можетъ быть приведено догматическихъ основаній, — наоборотъ, невозможно допустить (и не соответствуетъ церковному признанію языческихъ «христіанъ до Христа», «языческой», хотя и «неплодающей» церкви) такое исключеніе всего человечества отъ всякой благодати, ибо, по слову ап. Петра, «Богъ не лицепріятенъ, но во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему» (Д. Ап. 10, 24) (1). Язычество есть поэтому не только исторія религіозныхъ заблужденій, но и положительный религіозный процессъ, знающій свои откровенія. Но всѣ эти откровенія принадлежать области Божественной Софіи, открывающейся въ мірѣ, относятся къ упостасности, но не къ самой упостаси Божіей. Они космичны и религіозно имманентны, ибо не содержатъ въ

1) Язычники признаются повинными лишь въ томъ, что они, познавши Бога, не прославили Его какъ Бога (Рим. 1, 21), но осложнили это богопознаніе, «осутили въ умышленіяхъ своихъ» вслѣдствіе прираженій падшаго естества. Они прегрѣшили предъ Божественной Софіей, ибо «Славу нетлѣннаго Бога обратили въ образъ», подобный человеку и животнымъ, т. е. не распознали различія Славы Божіей, Божественной Софіи, отъ тварной и въ человекѣ падшей Софіи.

себѣ личной встрѣчи Бога съ человѣкомъ и личнаго Его о Себѣ откровенія, каковое есть уже дѣйствіе Божіе въ человѣкѣ.

Откровенная религія обусловлена личнымъ дѣйствіемъ Бога въ человѣкѣ, какъ бы возвратомъ къ тому райскому состоянію, когда Богъ бесѣдовалъ съ человѣкомъ, и человѣкъ способенъ былъ слышать Бога и выносить палящую близость Его, *pati Deum*. Какъ ни было глубоко паденіе человѣка въ смыслѣ ослабленія его духовности и связанной съ этимъ порчи его природы, въ немъ нерушимо сохранялся образъ Божій, какъ основаніе богообщенія. И самый фактъ откровенія объ этой нерушимости болѣе всего свидѣтельствуетъ. Богъ открывается человѣку «многократно и многообразно» (Евр. 1, 1), и все это откровеніе сводится къ двумъ образамъ: Богъ говоритъ человѣку, и Онъ его вдохновляетъ. Онъ открывается Ему какъ слово Божіе и дѣйствіе Духа. Это относится къ содержанію откровенія, которое облекается въ доступныя для человѣка формы Божіаго дѣйствія, знаменій. Это откровеніе является, въ путяхъ смотрѣнія Божія, не всеобщимъ, но ограниченнымъ. Избранный народъ, малый островъ спасенія, поднимается изъ глубины языческаго моря, и въ заросшей сорными травами и плевелами землѣ Господь устрояетъ и огораживаетъ Свой виноградникъ, создаетъ ветхозавѣтную церковь, чтобы жить съ ней въ личномъ общеніи и откровеніи.

Въ лицѣ угодившихъ Богу патриарховъ, Ноя, Авраама и др., какъ и пророка Моисея, Богъ говоритъ съ человѣкомъ, является ему, подаетъ ему осязательныя знаменія Своего присутствія въ теофаніяхъ, даетъ законъ и устанавливаетъ богопочитаніе. Онъ направляетъ теченіе исторіи избраннаго народа, дѣлая ее священной исторіей его воспитанія, къ тому, чтобы послужить въ домостроительствѣ спасенія. Намъ не нужно здѣсь останавливаться на частныхъ чертахъ этой исторіи, но нельзя миновать вопроса: Кто былъ «Богъ Авраама, Исаака и Іакова», явившійся Моисею въ купинѣ неопалимой, давшій на Синаѣ законъ при служеніи ангеловъ? (1). Промышленіе о мірѣ, какъ и сотвореніе его, есть дѣло всей Св. Троицы, однако при различіи особаго дѣйствія каждой изъ упостасей. Въ отеческой письменности распространеннымъ является мнѣніе, что Богъ, открывавшійся въ Ветхомъ Завѣтѣ, есть Логосъ, дѣйствующій въ мірѣ прежде Своего воплощенія (это мнѣніе, конечно, несовмѣстимо съ тою мнимой схемой, по которой Ветхій Завѣтъ есть откровеніе Отца, какъ Новый есть от-

1) Этотъ вопросъ ставитъ предъ собой блаж. Августинъ въ *De Trinitate*, lib. II.

кровеніе Сына). Отецъ во Св. Троицѣ есть открывающаяся, а не открывающая вѣпостась, и открывается въ Сынѣ. Даже въ Новомъ Заѣвѣтѣ Отецъ открывается въ Сынѣ, самъ оставаясь трансцендентенъ міру, не являясь въ немъ. И эта трансцендентность Отца творенію тѣмъ болѣе сохраняетъ свою силу въ Ветхомъ Заѣвѣтѣ. Если Отецъ творитъ міръ Словомъ Своимъ, то и промышляетъ имъ, открывается ему чрезъ то-же Слово. Поэтому непосредственный божественный субъектъ Ветхаго Заѣвѣта есть тотъ же, что и Заѣвѣта Новаго, Вторая Вѣпостась, Логосъ. Онъ есть демиургическая вѣпостась по преимуществу, и Ему принадлежитъ домостроительство спасенія. Мало того, ветхозаѣвѣтное откровеніе Бога человѣку, будучи божественно по своему источнику и содержанію, было въ то же время и человѣчно, потому что оно иначе не могло бы быть воспріято человѣкомъ, осталось бы ему трансцендентно. Иначе говоря, оно уже было б о г о ч е л о в ѣ ч н о, — богочеловѣчество Слова здѣсь предвосхищаетъ вѣпостасное явленіе Логоса.

Однако, откровеніе Слова во Св. Троицѣ совершается въ единствѣ съ откровеніемъ Духа Св., на Немъ почивающаго. Поэтому и ветхозаѣвѣтное откровеніе не могло оставаться лишь откровеніемъ Слова, т. е. однимъ ученіемъ, безъ непосредственнаго, совершительнаго воздѣйствія Св. Духа; чрезъ вдохновеніе этимъ словомъ. И дѣйствительно, мы знаемъ, что Духъ Св. въ разныхъ дарахъ дѣйствовалъ въ Ветхомъ Заѣвѣтѣ и «глаголалъ пророки». Откровеніе Слова въ человѣкѣ никогда не было и не могло быть механическимъ сообщеніемъ извнѣ, какъ бы диктовкой, но именно вдохновеніемъ. И потому на пророковъ, говорившихъ Слово Божіе, сходилъ Духъ, и въ своемъ вдохновеніи они изрекали его. Можно даже сказать, что вдохновеніе Духа предшествовало откровенію Слова, составляя условіе для послѣдняго. Это соотвѣтствуетъ тому, что во Св. Троицѣ Духъ почіетъ на Сынѣ и являетъ Сына. Въ тварномъ же откровеніи порядокъ этотъ, естественно, обращается: сперва Духъ для воспріятія Слова, а потомъ Слово. Въ пророческихъ книгахъ иногда прямо и отмѣчается: «вошелъ въ меня духъ... и я слышалъ Господа, говорящаго ко мнѣ» (Іер. 2, 2). Но когда это прямо и не отмѣчается, то подразумѣвается. Безъ осѣненія Духомъ Божіимъ человѣкъ не можетъ видѣть и слышать Бога. Такимъ образомъ, Богъ Ветхаго Заѣвѣта есть откровеніе Св. Троицы, Отца чрезъ Сына и Духа Св.(1). И лишь чрезъ эти вѣпостаси имѣемъ мы сокровенное явленіе Отца, притомъ въ образѣ бо-

1) Ср. I Петр. 1, 11-12, гдѣ говорится объ откровеніи во пророкахъ Духомъ Христовымъ и Духомъ Св. Ср. и I Кор. 2, 10-13, 16, гдѣ также говорится объ откровеніи Духомъ Св., но и о данномъ апостолу умѣ Христовомъ.

гочеловѣческомъ, т. е. сообразномъ сыновнему, именно въ видѣнн прор. Даніила, въ явленіи Ветхаго Деньми, къ которому приводится Сынъ Человѣческій (Дан. 7) и въ явленіи трехъ ангеловъ (которое, впрочемъ, нѣкоторые отцы понимаютъ также какъ явленіе Логоса съ двумя ангелами). Духъ Св. не открывается въ Ветхомъ Завѣтѣ какъ въпостась, Божественное Я, и въ личномъ Ягве св. Троица обращена въпостасію Логоса. Въ Ветхомъ Завѣтѣ мы имѣемъ не только въпостасное откровеніе Логоса и благодатнодѣйственное — Духа Св., но также и откровеніе Божественной Софіи. Это — явленіе Славы Божіей Моисею, Іезекіилю, а также и Исаи, и этому соотвѣтствуетъ и прямое откровеніе о Премудрости: Пр. Сол. 8-9, Іов. 28, Прем. Сол. 7 сл. Слава Божія есть Небесная Премудрость, по образу которой сотворенъ міръ человѣческій, и потому она — человѣчна и можетъ быть вмѣщена въ откровеніе человѣку (почему и апостолы многи видѣтъ Славу въ Преображеніи Господа). Но Премудрость — Слава не только человѣчна, но она и есть само небесное человѣчество, и въ этой человѣчности своей она и открывается въ Ветхомъ Завѣтѣ. Именно въ видѣнн славы у пророка Іезекіиля въ явленіе ея входитъ образъ человѣка: «падь подобіемъ престола было и подобіе человѣка вверху па немъ» (Іез. 1, 26). И это явленіе человѣчности Славы есть вмѣстѣ съ тѣмъ Небеснаго Адама, Сына Божьяго — Сына Человѣческаго, Богочеловѣка, Грядущаго Христа. Этотъ образъ цѣликомъ уже введенъ въ видѣнн прор. Даніила (гл. 7) о Сынѣ Человѣческомъ, приводимомъ къ Ветхому Деньми. Это есть ветхозавѣтное Евангеліе о Богочеловѣкѣ, причемъ въ немъ предвосхищается и новозавѣтное Его имя, — Сынъ Человѣческій, которое Христось самъ къ Себѣ прилагалъ на землѣ. Здѣсь Онъ видится въ небесахъ («съ облаками небесными шель какъ бы Сынъ Человѣческій», 7, 13). И именно эту связь земли и неба въ Сынѣ Человѣческомъ подтверждаетъ самъ Христось въ бесѣдѣ съ Никодимомъ: «никто не восходитъ на небо, какъ только Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ» (Іо. 3, 13). Наряду съ этимъ прямымъ откровеніемъ о богочеловѣчности человѣка Ветхій Завѣтъ былъ исполненъ и косвенныхъ откровеній, въ видѣ «прообразовъ и пророчествъ», раскрытыхъ лишь въ Новомъ Завѣтѣ. Такова прежде всего была скинія со всѣми ея установленіями (какъ это раскрыто въ посланіи къ Евреямъ, 9 гл.) и многое другое: лица, событія, символы.

2. Основанія Боговоплощенія.

Пришествіе Христа въ міръ, боговоплощеніе, по прямому свидѣтельству Слова Божія, предопредѣлено еще до сотворенія міра, т. е.

включено въ предвѣчный совѣтъ Божій о мірѣ. Христосъ есть «непорочный и чистый агнецъ, предназначенный еще прежде созданія міра, но явившійся въ послѣднія времена для насъ» (I Петр. 1, 20). Въ томъ явилась «премудрость Божія, тайная, сокровенная, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славіи нашей» (I Кор. 2, 7). Во Христѣ Богъ избралъ насъ «прежде созданія міра» (Еф. 1, 4), «предопредѣлилъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа въ благоволеніе воли Своей, въ похвалу славы благодати Своей, которою Онъ благодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ» (5-6). Въ этомъ Богъ открываетъ «тайну воли Своей по Своему благоволенію, которое Онъ предустановилъ въ Немъ въ устроеніе полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ» (9-10). И это есть «домостроительство тайны, сокрывавшейся отъ вѣчности въ Богѣ, содѣлавшемъ все Іисусомъ Христомъ, дабы нынѣ содѣлалась извѣстной чрезъ Церковь начальствамъ и властямъ на небесахъ многоразличная премудрость Божія по предвѣчному предустановленію, которое Онъ исполнилъ во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ» (3, 9-11). И въ этомъ смыслѣ Господь Іисусъ называется въ Апокалипсисѣ «Альфа и Омега, начало и конецъ, первый и послѣдній» (Апок. 1, 8, 10, 17; 2, 8; 22, 13). Въ предвѣчномъ замыслѣ Божіемъ проявилась Его любовь къ творенію, которая не остановилась на сотвореніи міра, но пошла и далѣе того, именно въ качествѣ акта новаго творенія міра опредѣлила нисхождение въ міръ самого Бога, т. е. боговоплощеніе. «Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго... да спасется міръ чрезъ Него» (Іо. 3, 16-17). «Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него... Будемъ любить Его, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ» (I Ио. 49, 1).

Изъ этихъ текстовъ явствуетъ, что пришествіе Сына въ міръ не является лишь актомъ промыслительнаго Божія смотрѣнія о мірѣ, которое истекаетъ изъ взаимодѣйствія Бога съ міромъ, но есть изначальное благоволеніе Божіе, сущее «прежде» самого сотворенія міра, т. е. составляющее самую его основу и цѣль. Можно сказать, что Богъ и создавалъ міръ, имѣя воплотиться въ немъ, ради этого воплощенія. Оно не есть только средство искупленія, но высшее его свершеніе даже въ сравненіи съ его сотвореніемъ. Въ боговоплощеніи Онъ показалъ Свою любовь къ творенію.

Самый общій и предварительный вопросъ, здѣсь возникающій, состоитъ въ томъ, является-ли боговоплощеніе лишь средствомъ ис-

купленія и примиренія Бога съ человѣкомъ, т. е. въ этомъ смыслѣ слѣдствіемъ грѣхопаденія («tu felix Aqae culpa!»), актомъ сотеріологическимъ, или же оно отъ него въ извѣстномъ смыслѣ и не зависитъ, будучи предустановленнымъ само по себѣ. Такъ этотъ вопросъ обычно ставится въ богословіи и патристикѣ, причемъ на него дается отвѣтъ и въ томъ, и въ другомъ смыслѣ, причемъ, однако, преобладающимъ (особенно въ патристикѣ) является сотеріологическое пониманіе боговоплощенія. Въ Словѣ Божіимъ, помимо уже приведенныхъ текстовъ, оно также часто изображается какъ спасеніе человѣка отъ грѣха съ жертвеннымъ принятіемъ грѣховъ міра Агнцемъ Божіимъ. Это соотвѣтствуетъ дѣйствительному конкретному свершенію боговоплощенія, «насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія». Однако первая половина этой формулы символа, — «насъ ради человѣкъ», — имѣетъ и болѣе общій смыслъ, нежели частное его примѣненіе во второй половинѣ, — «и нашего ради спасенія». Равнымъ образомъ, и въ выше приведенныхъ текстахъ обозначается не ближайшая, искупительная, цѣль боговоплощенія, но послѣдняя, всеобщая: «дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ». Въ сопоставленіи этихъ обоихъ цѣлей нѣтъ или - или, но есть и - и, или даже, точнѣе, задача сотеріологическая включается въ эсхатологическую, какъ средство въ цѣль: искупленіе есть путь къ «славѣ нашей». Поэтому, быть можетъ, наилучшимъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, совершилось ли бы боговоплощеніе помимо грѣхопаденія, является упраздненіе самаго вопроса какъ *casus irrealis*, или какъ неумѣстнаго антропоморфизма въ отношеніи къ дѣламъ Божіимъ. Боговоплощеніе совершилось во всемъ значеніи своемъ, какъ оно предвѣчно установлено въ Божіемъ совѣтѣ, но оно произошло ради человечества падшаго. Вслѣдствіе этого паденія оно и явилось, прежде всего, средствомъ спасенія и искупленія, сохраняя однако всю полноту своего значенія и за предѣлами искупленія, ибо оно не исчерпывается послѣднимъ. Casus irrealis состоитъ здѣсь въ допущеніи, что Богъ могъ бы и не воплотиться, если бы человѣкъ не согрѣшилъ. Боговоплощеніе ставится тѣмъ самымъ въ зависимость отъ человѣка и притомъ отъ его паденія, отъ первороднаго грѣха, въ послѣднемъ счетѣ даже отъ змѣя. Напротивъ, въ приведенныхъ свѣдѣтельствахъ слова Божія тайна боговоплощенія предвѣщена «прежде созданія міра», т. е. она выражается самое основное и опредѣляющее отношеніе Бога къ міру, а не къ частному только, хотя и важному для насъ, событію въ его жизни. Богъ и сотворилъ міръ для боговоплощенія, а не міръ вынудилъ у Бога боговоплощеніе чрезъ грѣхопаденіе человѣка. Въ послѣднемъ предположеніи имѣется явная несоизмѣримость масштабовъ. Тѣмъ не менѣе конкретно боговопло-

щеніе совершилось именно какъ искупленіе, и, оно должно быть нами уразумѣваемо и какъ таковое. По этому поводу часто еще ссылаются на предвидѣніе Божіе, для котораго извѣстно было напередъ паденіе человѣка, почему Богъ создалъ міръ, включивъ въ его планъ заранѣе боговоплощеніе. Такое разсужденіе не онтологично и антропоморфично, и эта послѣдняя черта еще усиливается допущеніемъ, что Богъ могъ спасти человѣка и иными путями, помимо боговоплощенія. Здѣсь Богу по человѣчески приписывается выборъ разныхъ средствъ и возможностей. Безспорно лишь то, что тварный міръ въ тварности своей таилъ возможность паденія. Но Богъ тѣмъ не менѣе положилъ сотворить міръ, который содержалъ въ себѣ возможность отпаденія отъ Бога въ своей свободѣ. И какъ отвѣтъ на самую эту возможность, Богъ предвѣчно принялъ Свое опредѣленіе объ Агнцѣ Божіемъ, закланномъ прежде сложенія міра, слѣдовательно, въ извѣстной мѣрѣ и независимо отъ того, станеть-ли эта возможность дѣйствительностью. Богъ, такъ сказать, заранѣе принялъ на Себя отвѣтственность за возможное паденіе измѣнчиваго въ своей тварности человѣка. Однако отсюда вытекаетъ лишь возможность паденія, но отнюдь не его предустановленность, которая бы переносила самую отвѣтственность за паденіе твари на Творца. Но если эта возможность не есть необходимость, которая была бы равнозначна необходимости боговоплощенія, рѣшеннаго въ Божественномъ совѣтѣ, то приходится признать, что боговоплощеніе выражаетъ отношеніе Бога къ міру болѣе общее, нежели только искупленіе, хотя оно фактически и является искупленіемъ. Поэтому слѣдуетъ сначала разсматривать боговоплощеніе въ его общихъ онтологическихъ основаніяхъ. Въ чемъ его непреложная предустановленность? Оно произтекаетъ изъ общаго отношенія Бога къ міру, которое есть изливающаяся во внѣ Его любовь къ творенію. Эта любовь, природа которой есть жертвенность, самоотвергается для міра не только тѣмъ, что полагаетъ бытіе міра на ряду съ Богомъ, дѣлая Бога соотносительнымъ міру, и не только въ томъ, что Богъ творитъ міръ въ человѣкѣ по образу Своему, и по силѣ этой сообразности раскрывается въ мірѣ Божественная Софія, но Богъ, какъ Лицо, приходитъ въ личное общеніе съ человѣкомъ. Богъ хочетъ сообщить міру Свою божественную жизнь и самому вселиться въ міръ, стать человѣкомъ, чтобы и человѣка сдѣлать богомъ. Это превосходитъ предѣлы всякаго человѣческаго воображенія и дерзновенія, это — тайна любви Божіей, «сокрывавшаяся отъ вѣчности въ Богѣ» (Еф. 3, 9) и некая-то даже ангеламъ (Еф. 3, 10, 1 Петр. 1, 12, 1 Тим. 3, 16). Нѣтъ границы для любви Божіей, и она не можетъ не дойти до конца въ полнотѣ самоотверженія Божія для міра, которая есть боговоплоще-

ніе. И если препятствіемъ здѣсь не является самое существо міра, въ тварности своей вызваннаго изъ небытія, то не является имъ и падшее его состояніе. Богъ приходитъ и въ падшій міръ, любовь Божія не гнушается не только немощью тварности, но и падшимъ ея образомъ, грѣховностью міра, и снисходитъ до принятія на себя грѣховъ его: Агнецъ Божій, взямлющій грѣхи міра, является въ немъ. Такимъ образомъ, все отдается Богомъ для обоженія міра и его спасенія, и болѣе ничего не остается, что было бы не отдано. Такова любовь Божія, такова Любовь. Такова она во внутритроничной жизни, во взаимоотданіи трехъ ипостасей, и такова же она въ отношеніи Бога къ міру. Если мы такъ имъ образомъ поймемъ боговоплощеніе, — а такъ понимать его научаетъ Христосъ (Іо. 3, 17), — то устраняется самая почва для недоумѣнныхъ вопросовъ о томъ, совершилось-ли бы боговоплощеніе помимо грѣхопаденія. Большее включаетъ въ себя меньшее, послѣдующимъ предполагается предшествующее, и конкретнымъ объемлется общее. Любовь Божія къ падшему человеку, не останавливающаяся передъ принятіемъ Адамова падшаго естества, конечно, уже включаетъ въ себя любовь къ человеку неповрежденному. И это выражено въ мудрости краткихъ словъ Никейскаго символа: «насъ ради человекъ и нашего ради спасенія». Это и, во всей своей многозначности и обширности своего смысла, вмѣщаетъ въ себя богословіе боговоплощенія. Именно это и можетъ быть понято и въ смыслѣ отождествленія (какъ «т. е.»), — такъ именно и понимаютъ тѣ, кто считаютъ спасеніе основаніемъ боговоплощенія, и конкретно, фактически, для падшаго человека оно именно это и означаетъ. Но это же и можетъ быть понято и въ смыслѣ различительномъ (т. е. какъ «и въ частности», и под.), раздѣляя общее и частное, т. е. силу боговоплощенія не ограничивая и не исчерпывая однимъ искупленіемъ. «Слово плоть бысть» должно быть принято во всемъ объемѣ своего содержанія: и теологически, и космически, и антропологически, и христологически, и сотериологически. Последнее, какъ наиболѣе конкретное, включаетъ, а не исключаетъ всѣ эти смыслы, почему и богословіе боговоплощенія не вѣрно ограничивать предѣлами сотериологій, да это и невозможно, какъ свидѣтельствуется исторія догмы.

Боговоплощеніе предполагаетъ наличіе «плоти», т. е. тварнаго міра, а въ немъ человека, во всей его нерушимости. Въ боговоплощеніи Богъ не творитъ міръ изъ ничего Своимъ всемогуществомъ, но имѣетъ предъ Собой Имъ самимъ положенный къ бытію образъ міра. Оно, будучи новымъ Божественнымъ актомъ въ мірѣ, не является и онтологическимъ надъ нимъ насиліемъ, котораго не можетъ допустить даже Любовь Божія. Боговоплощеніе есть раскрытіе Божьяго

образа въ твореніи, которое готово къ срътенію нисходящаго Божества. Богъ не можетъ воплотиться или соединиться со всякимъ твореніемъ: ни ангель, ни животное, ни минералы, ни вещи не могутъ вмѣстить Божества, при всей безграничности Божіаго всемогущества, ибо здѣсь оно молчитъ. Боговоплощеніе не есть актъ Бога на дѣ міромъ, но въ мірѣ. Въ немъ не одна, но двѣ стороны: міръ, пріемлющій Бога въ лицѣ человѣка, и Богъ, ищущій этого пріятія. Безпредѣльность самоотверженія Божія, Его самоуничтоженіе предъ тварію здѣсь доходитъ до того, что и само боговоплощеніе зависитъ не только отъ Бога, хотящаго его въ любви Своей къ твари, но и отъ этой послѣдней, притомъ какъ въ ея природѣ, такъ и въ ея свободѣ. Тварь должна быть способна къ пріятію Бога и достойна пріятія, его похотѣвъ своимъ изволеніемъ («двѣ воли» въ богочеловѣчествѣ еще до боговоплощенія).

Боговоплощеніе есть и внутреннее основаніе творенія, его цѣл е п р и ч и н а. Богъ создалъ міръ не для того, чтобы держать его отъ Себя въ томъ непреодолимомъ метафизическомъ разстояніи, на которое Творецъ отстоитъ отъ творенія, но чтобы преодолѣть и это разстояніе и совершенно соединиться съ міромъ, не извнѣ только, какъ Творецъ и даже Промыслитель, но и изнутри: «Слово плоть бытъ». Поэтому въ человѣкѣ уже предназначено боговоплощеніе.

Образъ Богочеловѣчества въ человѣкѣ печатлѣтся во всемъ его душевно-тѣлесномъ организмѣ. Своимъ тѣломъ человѣкъ принадлежитъ тварному міру, который онъ въ себѣ имѣетъ, объединяетъ и обобщаетъ, какъ міръ стяженный, микрокосмъ. Въ своей душѣ животный человѣкъ живетъ жизнью этого міра, и этотъ послѣдній живетъ въ немъ. Душа есть тварное начало въ человѣкѣ, которое соединяетъ его со всѣмъ животнымъ міромъ, т.е. живущимъ жизнью этого міра. Разумѣтся, душа человѣка находится на самой высшей ступени развитія міра въ ряду различныхъ ступеней, на которыхъ стоятъ души разныхъ животныхъ. Душа человѣка «разумна», она имѣетъ въ себѣ тѣ способности, которыя нужны человѣку для жизни въ этомъ мірѣ: разумъ или низшій разумъ, который въ человѣческой пробужденности восполняетъ отсутствіе инстинктовъ, свойственныхъ животнымъ и составляющихъ въ нихъ сверхъ-животную ихъ мудрость. Человѣкъ плотской или «душевный» обладаетъ всѣми способностями для жизни въ этомъ мірѣ, какъ высшее животное. Есть д у ш е в н а я мудрость: она «не есть мудрость сходящая свыше», но — въ разныхъ своихъ аспектахъ — «земная, душевная, бѣсовская» (Іак. 3, 15) — поэтому могутъ быть «люди душевные, не имѣющіе духа» (Іуд. 19), о которыхъ и говорится, «душевный человѣкъ не понимаетъ того, что отъ Духа Божія» (І Кор. 2, 14). Однако, если эта

душевность въ дурномъ, самовластномъ примѣненіи представляет собою враждебное отрицаніе, противленіе духовности, свойственной человѣку, то въ нормальномъ соотношеніи душевность есть основаніе духовной жизни, ея возможность, и въ этомъ смыслѣ сказано о человѣкѣ: «не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное» (I Кор. 15, 46). Душевность въ человѣкѣ, занимая должное, іерархическое отношеніе къ духу, для котораго она есть пьедесталь, представляетъ въ человѣкѣ жизнь міра. Но какъ міръ тварный созданъ по образу міра божественнаго, есть тварная Софія, то и въ душевнотѣлесномъ организмѣ человѣка, чрезъ который его жизнь отождествляется съ жизнью міра, открывается въ этомъ смыслѣ софійность человѣка. Изъ всѣхъ тварныхъ ликовъ софійности лишь въ человѣкѣ она осуществляется полностью: человѣкъ въ своемъ отношеніи къ міру, какъ микрокосмъ, міръ стяженный, есть тварная Софія, и, какъ таковой, носитъ образъ Божій, ибо какъ Богъ и мѣстъ Божественную Софію или міръ, такъ и человѣкъ въ себѣ самомъ ее имѣетъ, кзкъ образъ всего тварнаго міра.

Однако, образъ Божій въ человѣкѣ, явленный въ его отношеніи къ міру, былъ бы неполонъ и даже вовсе извращенъ, если бы эта софійность выражалась лишь въ его душевной животности. Ибо въ Богѣ имѣя бытіе по себѣ въ качествѣ Божественнаго міра, Софія Божественная предвѣчно впостасируется, принадлежа тріипостасному Божественному духу. Духъ есть единство впостаси и природы, и Софія есть природа божественнаго Духа и, какъ таковая, неотдѣлима отъ него, принадлежитъ ему, а не сама по себѣ довлѣетъ. Въ человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, такое отношеніе Божественной Софіи къ впостасному духу также находитъ для себя соотвѣтствіе. Человѣкъ, по сотворенію своему, устанавливающему нормальному іерархію души и духа, въ душѣ своей имѣетъ обиталище для своего нетварнотварнаго, божественнаго по происхожденію и потому безсмертнаго, впостаснаго духа, и въ этомъ смыслѣ самъ есть воплощенный духъ или одуховленная плоть. При нормальномъ соотношеніи, которое предустановлено для человѣка при его твореніи, духъ является руководящимъ началомъ, господствующимъ надъ «плотію». Отъ этой нормы онъ отступилъ въ своемъ паденіи, ввергнувшись въ душевность, а затѣмъ и въ тѣлесность. Это нормальное для человѣка соотношеніе восстанавливается Вторымъ Адамомъ Христомъ, духовнымъ человѣкомъ. «Есть тѣло душевное, есть и тѣло духовное. Такъ и написано: первый человѣкъ Адамъ сталъ душой живущей (Быт. 2, 7), послѣдній Адамъ есть Духъ животворящій, но не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное» (I Кор. 15, 44-6). Второй Адамъ есть мѣстъ и первый нормальный человѣкъ, осуществившій въ себѣ он-

тологическій образъ челоѣка, явившій правду о немъ. И если челоѣкъ носить въ себѣ образъ Богочелоѣка, то и наоборотъ, самъ Богочелоѣкъ Христосъ есть Челоѣкъ: «одного Челоѣка Иисуса», (Рим. 5, 15), «первый челоѣкъ изъ земли, второй Челоѣкъ Господь съ неба» (I Кор. 15, 47). Первообразъ челоѣка въ его софійности есть Божественное Челоѣчество или Небесное Богочелоѣчество Логоса, Софія, Міръ Божественный, отображенный въ тварномъ. Во Св. Троицѣ Логосъ, Вторая Упостась, какъ самооткровеніе Отца, есть Софія по преимуществу, — и Первообразъ челоѣка, Адама, есть образъ Логоса въ Софiи.

Итакъ, основанія для вочелоѣченія Логоса заложены уже въ самомъ сотвореніи челоѣка, который какъ бы ждетъ пріятія Логоса и его призываетъ. Это есть внутренній зовъ челоѣка къ небу, его заданность, которая, однако, не можетъ быть осуществлена имъ самимъ, но только Богомъ, ибо превосходить предѣлы міра и челоѣка. Уже по этому одному нельзя понимать боговоплощенія только сотеріологически, въ качествѣ средства для возстановленія падшаго челоѣка, нарочито для того найденнаго Промысломъ Божиимъ. Послѣ паденія челоѣка, боговоплощеніе стало, дѣйствительно, прежде всего, средствомъ для его возстановленія, но это средство включается, лишь какъ частная возможность въ общее соотношение Бога и челоѣка. Мы не имѣемъ никакихъ данныхъ судить о томъ, какъ раскрывалось бы это соотношение въ челоѣкѣ не падшемъ. Но и въ сознаніи падшаго Адама это стремленіе къ соединенію съ Богомъ выразилось въ чаяніи Искупителя (исл. 19, 25-7) и въ высшихъ пророческихъ озареніяхъ Боговоплощенія. Таково пророчество Исаи объ Эммануилѣ — Съ нами Богъ, которое Евангелистомъ толкуется какъ пророчество о боговоплощеніи (Мѡ. 1, 23). Конечно, пророчество изрекается Духомъ Св., но Онъ открываетъ то, что таится и предсодержится въ самомъ челоѣкѣ и по силѣ этого можетъ быть вмѣщено имъ. Весь Ветхій Заѡтъ исполненъ предвѣдѣнія тайны Боговоплощенія и прообразовъ его.

Въ сказанномъ содержится достаточное основаніе для отвѣта на вопросъ, который ставится иногда въ патристикѣ и догматикѣ: почему воплотился именно Сынъ Божій, а не другая упостась Св. Троицы? Поскольку здѣсь уместно челоѣческое почему — а оно все такъ уместно въ той мѣрѣ, поскольку челоѣкъ, какъ образъ Божій, въ себѣ несетъ живое откровеніе Божества, — обычно отвѣтъ дается въ томъ смыслѣ, что воплощается Сынъ, какъ деміургическая упостась, Логосъ міра, Имъ же все быша, какъ открывающій въ Отцѣ это божественное Все. Логосъ есть въ этомъ смыслѣ упостасная Премудрость Отца, открывающая Себя въ Божественной Софiи,

тѣмъ и въ тварномъ мірѣ. Этимъ предуказуется воплощеніе вѣпостаси именно Логоса. Боговоплощеніе, напротивъ, совершенно исключено для вѣпостаси Отчей въ силу общей ея трансцендентности, какъ во Св. Троицѣ, такъ и въ твореніи. Отецъ открывается чрезъ Сына въ Духъ Св., самъ въ Себѣ оставаясь закрытымъ. Во Св. Троицѣ Отецъ предвѣчно рождаетъ Сына, исходя на Него въ Духъ Св.; въ твореніи Онъ творитъ міръ Словомъ Своимъ и совершаетъ его Духомъ Св. И въ томъ, и другомъ случаѣ Отчая вѣпостась есть с у б ѣ к т ѣ откровенія, но не само откровеніе. Въ Немъ неизреченная и неиспытумая Тайна Божества, которая становится явна въ Сынѣ и Духѣ Св. Поэтому Отецъ и рождаетъ Сына, и посылаетъ Его въ міръ. Онъ — первоволя, Его — власть и начало, но самого Его міръ знаетъ лишь въ Сынѣ, и это не только въ началѣ творенія, но и въ его свершеніи. Не воплощается вѣпостаси о, также и Духъ Св., хотя и Онъ есть космоургическая вѣпостась, которою с в е р ш а е т с я творческое Слово. Будучи нераздѣльна съ Логосомъ въ Божественной Софій, вѣпостась Духа въ этой дѣдѣ открывающихъ Отца вѣпостасей занимаетъ второе мѣсто (а во всей Св. Троицѣ третье). Ея дѣйствіе предполагаетъ уже совершившееся откровеніе Слова (а во Св. Троицѣ Его предвѣчное рожденіе). Третья вѣпостась имѣетъ участіе въ боговоплощеніи вмѣстѣ со Второй, именно, само воплощеніе есть Ея собственное дѣло чрезъ осеяненіе человѣческой плоти схожденіемъ на Дѣву Марію, на Богомладенца, а затѣмъ на Христа, крестившагося въ водахъ Иорданскихъ. Однако участіе Св. Духа въ дѣлѣ боговоплощенія есть совершительное. Можно такъ опредѣлить ихъ взаимоотношеніе въ дѣлѣ боговоплощенія: Сынъ воплощается какъ Личность, Духъ же Святой участвуетъ въ боговоплощеніи чрезъ Нимъ освящаемую «плоть», т.е. душевнотѣлесную ч е л о в ѣ ч н о с т ь (какъ и по сотвореніи первоземли, которая предназначена была стать матеріей-матерью для сотворенія человека «изъ прака земного». Духъ Божій носился «надъ водами», предвѣщая Свое грядущее схожденіе на Приснодѣву). Если тайну боговоплощенія выразить грамматическимъ употребленіемъ, то участіе Св. Духа при воплощеніи есть с в я з ь (е с т ь), соединяющая с у б ѣ к т ѣ (Вѣпостась Логоса) съ Нимъ же Самимъ въ Его Словѣ, которое есть міровое все. Для того, чтобы вѣпостась Логоса, Его Божественное Я, стало вѣпостасію для тварнаго бытія, нужно, чтобы само это тварное бытіе, слово Слова въ твореніи, с о е д и н и л о с ь съ Божественной вѣпостасію, поднялось до этого соединенія. Это на сторонѣ творенія и совершаетъ Духъ Св. Поэтому боговоплощеніе и не должно быть понимаемо какъ дѣло лишь одной вѣпостаси Логоса, оно необходимо предполагаетъ участіе обѣихъ вѣпостасей, причѣмъ одна вѣпостась воплощается сама, становясь с у б ѣ к -

то мѣ для твари, другая же, сама не воплощаясь, однако ради воплощенія Логоса нисходитъ на Дѣву Марію, а затѣмъ и вообще посылается въ міръ Отцомъ чрезъ Сына, въ раскрытіе и окончательное свершеніе силы боговоплощенія. Эта неразрывность обѣихъ вѣпостасей въ боговоплощеніи и засвидѣтельствована въ символѣ словами: «и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы». Здѣсь выражена со всею ясностью мысль, что боговоплощеніе слагается изъ двухъ актовъ: в с е л е н і я Божественной вѣпостаси въ человѣка и п р и н я т і я ея имѣ. Первое есть собственное дѣло Логоса, посылаемаго въ міръ Отцомъ, второе есть дѣло Духа Св., также посылаемаго Отцомъ на Дѣву Марію, во плоти которой совершается боговоплощеніе. Посему это никонимъ образомъ не должно быть понято какъ нѣкое отцовство Духа Св., якобы замѣняющее отсутствіе мужа, наоборотъ, оно является какъ бы извѣстнымъ отождествленіемъ Духа Св. и Дѣвы Маріи въ зачатіи Сына: Дѣва Марія зачинаетъ Сына потому, что въ Ней и на Ней почиваетъ Духъ Св., а не человѣческою силою Своею. Но именно потому, что Духъ Св. соучаствуетъ въ боговоплощеніи, причѣмъ это участіе есть необходимое его условіе, совершенно исключается собственное воплощеніе Третьей вѣпостаси. Ей не соотвѣтствуетъ тотъ образъ вѣпостаснаго воплощенія, который, наоборотъ, вполне соотвѣтствуетъ Второй вѣпостаси, какъ вѣпостасному с ы н о в с т в у. Сыновство есть вѣпостасный кенозисъ во Св. Троицѣ, и Сынъ Божій есть кенотическая вѣпостась, предвѣчный Агнецъ. И этотъ предвѣчный кенозисъ сыновства является общимъ основаніемъ, для того кенозиса Сына, которымъ является боговоплощеніе, — «великая благочестія тайна: Богъ явился во плоти» (1 Тим. 3, 16).

Какъ бы мы ни уразумѣвали общую связь между боговоплощеніемъ и грѣхопаденіемъ человѣка, однако, это послѣднее, будучи, съ одной стороны, конкретнымъ основаніемъ боговоплощенія, являлось въ то же время для него и препятствіемъ. Логосъ не могъ принять плоть, запятнанную грѣхопаденіемъ, отягченную первороднымъ грѣхомъ, какъ и эта грѣховная плоть не могла найти въ себѣ ни воли, ни силъ къ пріятію боговоплощенія. Если первымъ движеніемъ Адама послѣ грѣхопаденія было «скрыться» отъ лица Господня (Быт. 3, 8), то у его потомковъ это чувство утвердилось, превратившись въ трепетное сознаніе: «мы умремъ, ибо видѣли мы Бога» (Суд. 13, 22), и съ удивленіемъ говорилъ самъ о себѣ Моисей народу: «сегодня видѣли мы, что Богъ говоритъ съ человѣкомъ, и сей остался живъ» (Втор. 5, 24), какъ и Исаія вопіетъ о совершившемся ему богоуслышаніи: «горе мнѣ, погибъ я... глаза мои видѣли Царя, Господа Саввога» (Ис. 6, 5). И самъ Господь свидѣтельствуетъ объ этомъ отчужденіи человѣка отъ Бога, смѣнившемъ райскую возможность прямой бесѣды съ

Богомъ: «лица Моего не можно тебѣ увидѣть, потому что человекъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ» (Исх. 33, 20). Чтобы тварь могла склониться къ принятію боговоплощенія, нужно было преодолѣть этотъ тварный трепетъ «чады гнѣва» (Еф. 2, 3), «сраговъ» Божіихъ (Р. 5, 10), любовью къ Господу, ибо лишь «совершенная любовь изгоняетъ страхъ» (1 Ю. 4, 18). Но единственный путь къ этому есть преодоленіе грѣха, отчуждающаго отъ Господа. Для освобожденія отъ первороднаго грѣха и примиренія съ Богомъ, которое могло совершиться лишь чрезъ боговоплощеніе, необходимо было ослабить этотъ грѣхъ до того, чтобы сдѣлать его недѣйственнымъ, хотя и не недѣйствительнымъ. Это и совершилось въ Пречистой Дѣвѣ Маріи, появленіе которой въ мірѣ и было главнымъ дѣломъ ветхозавѣтной церкви. Въ ветхозавѣтной церкви вѣками и тысячелѣтіями накопилась вспомошествоваемая благодатію Св. Духа наследственная скупость, которая, будучи испытываема судьбами и искушеніями и воспитываема всей благодатной жизнью Церкви, все выше и выше поднималась надъ уровнемъ падшаго человечества. Такимъ образомъ, съ тварно-человѣческой стороны боговоплощеніе издревле подготовилось вдохновеніями Св. Духа, дѣйствіемъ Третьей уполности. Вершина этой святости достигнута въ Пресв. Дѣвѣ, чистота которой была уже такова, что Она явилась «благодатной», осѣняемой и до Боговоплощенія непрестанными озареніями Духа Святаго. Въ Ней-то и оказался о б е з с и л е н ѣ первородный грѣхъ, какъ препятствіе къ боговоплощенію. Будучи л и ч н о безгрѣховной, Она оказалась с и л ѣ первороднаго грѣха неподвластна, хотя онъ и жилъ въ Ней какъ общечеловѣческій уделъ, какъ наследственная болѣзнь всего человѣческаго естества, которое Она въ себѣ несла. Но онъ въ Ней следень былъ къ чистой потенціи, не оказывая вліянія на Ея волю¹⁾. Ея личная безгрѣховность открыла путь къ непрестанному воздѣйствію на Нее Духа Св. Въ падшемъ грѣховномъ мірѣ Она уже являла первозданный софійный образъ человека, хотя соединена была плотскими и духовными узами съ падшимъ человечествомъ и въ любви Своей къ нему раздѣляла его грѣховную болѣзнь. Ея святая душа, отъ вѣка предызбранная въ лонѣ Господнемъ, вошла въ міръ, по волѣ Божіей, принявши плоть отъ «богоотцовъ», которые несли въ своихъ чреслахъ преемственную святость всего Израиля. Ея пришествіе въ міръ, отъ вѣка предустановленное, и было явленіемъ «Жены», съ которою вражда для сатаны положена Богомъ (Быт. 3, 15). И когда Она достигла

1) По этому поводу Римско-католическая церковь установила свой недоразумѣнный догматъ 1854 г. о совершенномъ изъятіи Пресв. Богородицы отъ первороднаго грѣха (критику этого догмата см. въ «Купишь Икону-лимоу»).

такой духовной крѣпости, что могла понести прямое и непосредственное осѣненіе Духа Св., не въ отдѣльныхъ благодатныхъ дарахъ, конми Она уже была преизобильно украшена, но въ пріятіи Его самого во всей полнотѣ Его божественной природы, совершилось боговоплощеніе. Посланъ былъ Богомъ (конечно, Богомъ-Отцомъ, Началомъ) архангелъ Гавріиль возвѣститъ Ей о божественномъ совѣтѣ: «Духъ Святый найдетъ на Тебя, и Сила Вышняго осѣнитъ Тебя». Духъ Святый, предвѣчно во Св. Троицѣ осѣняющій Сына, нисходитъ въ тварный міръ и осуществляетъ это осѣненіе Его уже въ твореніи. Пресв. Дѣва становится небомъ, а лоно Ея мѣстомъ осѣненія, которое содержитъ въ себѣ и Осѣняемое, — рождающагося Бога-Слово. И на вопросъ Божій, предложенный Ей чрезъ архангела, хочетъ ли послужить боговоплощенію, пріять Бога? — Дѣва отвѣтствуетъ: «Се раба Господня, да будетъ Миѣ по слову Твоему». «Новая Ева» не ищетъ скрыться среди деревъ отъ лица Божія, но послушно исходитъ къ пріятію Господа. Въ отвѣтѣ пресв. Богородицы проявилась та же самая тварная человѣческая свобода, которая въ лицѣ Евы, а затѣмъ Адама опредѣлилась противъ воли Божіей. Но теперь тварь въ лицѣ пресв. Богородицы эту свою свободу осуществляетъ не въ своеволіи, но въ послушаніи любви, и самоотреченіи. Богоматеринство есть человѣческая сторона боговоплощенія, условіе, безъ котораго оно не могло бы совершиться. Небо не могло бы приклониться къ землѣ, если бы земля не пріяла небо. Посему Пресв. Дѣва Марія есть предвѣчно усмотрѣнный и предустановленный центръ тварнаго міра.

Однако надо помнить, что вообще никакая тварная святость не была бы способна встрѣтиться съ Богомъ, не пенепелившись предъ Нимъ, а тѣмъ болѣе понести Богорожденіе. Лишь самъ Богъ могъ освятить и обожить тварь, чтобы сдѣлать ее сильной и достойной боговоплощенія. Если воплощается Сынъ Божій, то воплощаетъ Духъ Святой, сходящій на Дѣву и дѣлающій Ее земнымъ небомъ. Будучи во Св. Троицѣ Третьей ипостасію, неслѣдующей за Второй и на Ней почивающей, въ дѣлѣ боговоплощенія Духъ Св. дѣйствіемъ Своимъ предваряетъ Сына воплощающагося. Подобно тому, какъ и въ человѣческомъ рожденіи присутствуетъ сначала мать, а затѣмъ дитя, такъ и въ Богорожденіи Св. Духъ, сходя на Богоматерь, даетъ Ей силу Богоматеринства.

Чрезъ пріятіе Дѣвою Маріей благовѣствованія Архангела, Логосъ рождается какъ Человѣкъ, и Сынъ Божій становится Сыномъ Человѣческимъ. Господь непрестанно примѣняетъ къ Себѣ это именованіе Сынъ Человѣческій во всей многозначительности его смысла. Но для даннаго случая самый прямой и непосредственный его смыслъ тотъ, что боговоплощеніе есть истинное становле-

н і е в постаси Логоса челоуѣческому роду. Слѣдовательно, здѣсь — не новос твореніе, но включеніе въ уже существующій челоуѣческій родъ, происхожденіе отъ него, инымъ и не должно быть боговоплощеніе, такъ что имя Сынъ Челоуѣческій есть, прежде всего, свидѣтельство о подлинной челоуѣчности Христа. Въ развернутомъ, такъ сказать, видѣ это имя выражаютъ собой Евангельскія родословныя, которыя наглядно показываютъ челоуѣческое «отечество» Иисуса. Первая изъ нихъ (Мѡ.) изображаетъ Христа (чрезъ «Іосифа, мужа Маріи») сыномъ Авраамовымъ (въ нисходящемъ порядкѣ), а второе (Лк. 3) чрезъ Іосифа «какъ думали, отца Иисуса» (3, 23), въ восходящемъ порядкѣ сыномъ Адама, «Божьяго сына». Обѣ родословныя свидѣствуютъ объ Иисусѣ, Сынѣ Божіемъ — сынѣ Челоуѣческомъ.

Это свидѣтельство о подлинности челоуѣчества Христа имѣетъ, конечно, весьма важное сотеріологическое значеніе, согласно принципу: «что не воспринято, не искуплено». Но здѣсь оно имѣетъ значеніе, прежде всего, въ отношеніи и къ самому боговоплощенію, которое есть не только принятіе челоуѣковъ въ родъ Божій, содѣланіе ихъ сынами Божіими вслѣдствіе искупленія, но, прежде того, есть и припятіе Сына Божьяго въ сыны челоуѣческіе, въ Его во челоуѣчснїи чрезъ рожденіе отъ Дѣвы. Логосъ могъ воистину воплотиться и во челоуѣчиться, лишь ставши с ы н о мъ челоуѣческимъ, т. е. вступивъ въ родъ челоуѣческій, уже существующій, а не начавъ его изъ самого себя. Правда, какъ Новый Адамъ, Христосъ н а ч и н а е тъ сѣ Себя новый родъ Сынѡвъ Божіихъ, но это есть лишь о б н о в л е н і е стараго, уже сотвореннаго, чѣмъ не уничтожается подлинность Его челоуѣческой генеалогіи. «Слово плоть бысть» означаетъ, прежде всего, это челоуѣческое сыновство. Этимъ устраняется всякій докетизмъ по отношенію къ челоуѣчеству Господа, ибо призрачная тѣнь челоуѣчества не можетъ быть почитаема челоуѣческимъ сыномъ.

Однако здѣсь можетъ возбудить недоумѣніе «безсѣменное зачатіе» безъ отца, рожденіе «отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы». Совмѣстимо ли оно съ подлиннымъ челоуѣческимъ сыновствомъ и не упраздняется ли имъ оно? Ф о р м а л ь н ы й отвѣтъ на это даютъ родословныя, которыя включаютъ Иисуса въ родъ Іосифа, хотя у обоихъ евангелистовъ (Мѡ, 11-16, и Лк. 3, 23-38) не оставляется мѣста сомнѣнію, что Іосифъ не былъ по плоти отцомъ Иисуса, но, какъ мужъ Маріи, легально почитался отцомъ Его даже въ глазахъ Матери Его (Лк. 2, 48). Это включеніе въ родъ не было только юридическимъ актомъ, оно имѣло за себя извѣстную мистическую реальность п р и з н а н і я сыновства, усыновленія, какъ для родителей, такъ и для Сына. Въ отношеніи плотскаго рожденія чрезъ Матерь Свою Иисусъ сдѣ-

лался Сыномъ Человѣческимъ. Отсутствие земного отца и плотского зачатія, которое онтологически, очевидно, не исключаетъ возможности безсѣменнаго зачатія отъ Матери чрезъ осяненіе Ея отъ Духа Св., совсѣмъ не умаляетъ того факта, что «плоть», которую дала Марія Младенцу, есть общечеловѣческая плотъ. Если она иногда и называется «подобіемъ плоти» (Фил. 2, 7), то не въ смыслѣ уменія ея подлинности, но лишь отсутствія въ ней грѣха, первороднаго и личнаго. Рожденіе чрезъ плотское соединеніе явилось лишь слѣдствіемъ первороднаго грѣха, взамѣнъ неизвѣстнаго намъ образа духовнаго рожденія, который такъ и остался неосуществленъ человѣкомъ до грѣхопаденія. Чрезъ плотское рожденіе, которое соответствуетъ грѣховному состоянію человѣка, передается наслѣдственный грѣхъ, оплотняніе духа («въ беззаконіяхъ зачатъ есмь, и во грѣсѣхъ роди мя мати моя» пс. 50, 7). Однако это пришло въ человѣка не отъ начала, не въ его сотвореніи, но лишь въ грѣхопаденіи. Богъ грѣха не сотворилъ, вмѣстѣ со всѣми его послѣдствіями, они не онтологичны въ человѣкѣ, но суть для него лишь модальность, которая и можетъ быть устранена безъ нарушенія человѣчности и безъ уменія подлинности ея. На этомъ основаніи Иисусъ является истиннымъ Сыномъ Человѣческимъ, будучи рожденъ безъ человѣческаго отца отъ Матери, хотя въ отношеніи къ грѣховной плоти свободная отъ первороднаго грѣха плотъ Его оказывается лишь «подобіемъ плоти». Это рожденіе можно въ извѣстномъ смыслѣ приравнять и новому творенію, въ которомъ самъ Богъ былъ вмѣсто Отца. Но первый Адамъ былъ сотворенъ Богомъ непосредственно изъ «земли», и потому самъ онъ не есть сынъ человѣскій, но «Божій» (Ілк. 3, 28). Новый же Адамъ, какъ Сынъ Божій, но и Сынъ Человѣскій, уже не могъ быть сотворенъ непосредственно изъ земли, а родился отъ Матери-Дѣвы, неся въ себѣ все человѣческое естество, кромѣ грѣха, который къ существу человѣка не принадлежитъ.

Два имени Иисуса, которыя мы находимъ въ Евангеліи: «Сынъ Божій» и «Сынъ Человѣскій», въ совокупности своей выражаютъ тайну Богочеловѣчества. И прежде всего поражаетъ, что въ обоихъ именахъ по разному говорится объ одномъ и томъ же: о сыновствѣ (1). Именно Сынъ есть кенотическая упростась во Св. Троицѣ савѣ, какъ и въ сотвореніи міра и въ посланіи въ міръ. И въ томъ, что всѣстившійся Логосъ становится Сыномъ Человѣскимъ, нельзя не видѣть разрывающійся кенозисъ сыновства, — божественное по-

1) Иногда можно встрѣтить въ школьной догматикѣ соображеніе о томъ, что именно Сыну Божіему надлежало воплотиться, потому что и въ воплощеніи Ему надлежало стать также Сыномъ — божіимъ и человѣческимъ, — однако безъ дальнѣйшаго углубленія этой, въ общемъ справедливой, мысли.

слушаніе Слова. Онъ, Творецъ міра по преимуществу, какъ демиургическая впостась, приходитъ въ этотъ сотворенный Имъ міръ не какъ Творецъ, но какъ твореніе, связанное закономѣрностью этого, Имъ самимъ сотвореннаго, міра и человѣка. Сынъ Божій, Новый Адамъ, приходитъ въ міръ иначе нежели Адамъ - первочеловѣкъ, который былъ праотецъ человѣческой, а не сынъ (хотя и сынъ Божій, Лк. 3, 38). Онъ же становится Сыномъ Человѣческимъ, чтобы быть намъ братомъ со-человѣкомъ, познавшимъ въ Себѣ все человѣческое, прошедшимъ весь его опытъ, какъ и сказано въ гимнѣ боговоплощенія въ посл. къ Евр. 2, 10-18: «Ибо надлежало, чтобы Тотъ, для котораго все и отъ котораго все, приводящаго многихъ сыновъ въ славу, вождя спасенія ихъ, совершилъ чрезъ страданія. Ибо и освящающій, и освящаемые — всѣ отъ Единаго; поэтому Онъ не стыдится называть ихъ братьями, говоря: «возвѣщу имя Твое братіямъ Моимъ, посреди церкви воспою Тебя» (пс. 21, 23). И еще: «Я буду уповать на Него», съ аще: «вотъ Я и дѣти, которыхъ далъ мнѣ Богъ» (Ис. 7, 17-8). А какъ дѣти причастны плоти и крови, то и Онъ также воспринялъ онія, дабы смертію лишить силы имѣющаго державу смерти, т. е. діавола... Ибо не Ангеловъ воспріемлетъ Онъ, но воспріемлетъ сѣмя Авраамово. Посему Онъ долженъ во всемъ уподобиться братіямъ, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ Первосвященникомъ предъ Богомъ, для умиловленія за грѣхи народа, ибо, какъ Самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь».

3. Богочеловѣчество.

Послѣ вѣковой догматической борьбы Церковь установила на IV вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ основной христологической догматъ о Б о г о ч е л о в ѣ к ѣ (хотя это именно выраженіе и не употреблено въ самомъ Халкидонскомъ опредѣленіи, гдѣ говорится просто о Христѣ). Содержаніе Халкидонскаго догмата состоитъ въ томъ, что въ строеніи Богочеловѣка Христа мы имѣемъ не простое, какъ въ Божествѣ или въ человѣчествѣ, какъ таковомъ, но с л о ж н о е соотношеніе, именно единство впостаси при двойствѣ природъ, причемъ эта впостась есть Второе Лицо Св. Троицы, Логось. Единство впостаси обезпечиваетъ единство жизни; двойство природъ — ся сложность и двойственность; соединеніе же природъ между собою, возглавляемыхъ единою божескою впостасію, устанавливаетъ особое, новое двуединство, котораго не существуетъ ни въ Божествѣ, ни въ человѣчествѣ. Ибо въ Божествѣ мы имѣемъ единство природы при тріединствѣ впостасномъ, причемъ и каждая впостась ея всецѣло об-

ладасть; и въ человѣчествѣ мы имѣемъ единство природы при множественности вѣстасныхъ центровъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ ее въ личномъ обладаніи. Въ богочеловѣчествѣ же Христа мы имѣемъ двѣ различныя природы, нераздѣльно соединенныя въ одной вѣстаси, но и сохраняющія каждая свою самобытность.

Халкидонскій догматъ кажется, прежде всего, онтологическимъ парадоксомъ, который видимо разрушаетъ всѣ наши исходныя опредѣленія о взаимоотношеніи природы и вѣстаси. Въ самомъ дѣлѣ, всякое духовное бытіе есть нераздѣльное единство вѣстаси и природы, потому что онѣ могутъ существовать только взаимно: вѣстась въ природѣ и природа въ вѣстаси. Поэтому вѣстась и природа совсѣмъ не суть взаимнонезависимыя начала, какіе-то первоэлементы бытія, которые можно складывать и перекладывать на разные лады и образовывать изъ нихъ совершенно новыя соединенія («эн-вѣстасировать»). Они совсѣмъ не гибки и не допускаютъ никакого насилія надъ собою, которое обличается какъ онтологическій абсурдъ. И если нельзя въ самомъ дѣлѣ голову пса насадить на человека, чтобы получить кинокефала, то еще менѣе возможно вѣстась одного существа сдѣлать вѣстасію другого существа (за мнимую попытку такого противуестественнаго соединенія Аполлинарій и былъ обвиненъ св. Григоріемъ Нисскимъ въ измышленіи минотавровъ и трагелавовъ). Вѣстась и природа и не существуютъ въ раздѣльности, но составляютъ единый живой и живушій духъ, и это единство жизни есть ихъ нераздѣльность, а раздѣленіе могло бы означать здѣсь разрушеніе. Между тѣмъ въ Халкидонскомъ опредѣленіи божеская вѣстась двуприроднаго богочеловѣчества, его, такъ сказать, подлежащее одновременно есть субъектъ какъ божеской, такъ и человѣческой природы, причемъ обѣ природы нераздѣльно соединяются въ единствѣ жизни этой единой вѣстаси. Божеская вѣстась Логоса есть и человѣческая, въ качествѣ субъекта и человѣческой природы. Последняя, какъ разъясняютъ отцы Церкви, не остается безъ-вѣстасна, насколько вообще не можетъ быть внѣ-вѣстаснаго природнаго бытія, но вѣстасируется Божескою вѣстасію. Если, дѣйствительно, настаивать для даннаго случая на понятіи «во-вѣстасированія», то нужно дать ему не абстрактное, формально-логическое опредѣленіе, безотносительно къ онтологическому значенію, но показать его конкретно-онтологическую значимость. Если же понимать подъ «во-вѣстасированіемъ» лишь соединеніе разнаго по существу и жизненно несоединимыхъ, то это есть совершенно пустая логическая абстракція, покоящаяся на допущеніи онтологически невозможнаго и просто стирающая грани бытія во всеобщемъ смѣшеніи. Однако за предѣлами формальнаго своего примѣненія идея во-вѣстасированія безсодержатель-

на, а потому для уразумѣнія боговоплощенія съ принятіемъ чело-
вечской природы въ Божескую вѣпостась она ничего не даетъ. Массив-
ное же Халкидонское опредѣленіе объ единствѣ вѣпостаси при двухъ
природахъ является богословски неразъясненной схемой, еще тре-
бующей для себя догматическаго уразумѣнія, а безъ него оно оста-
ется какъ кимваль бряпающій, даже при самомъ искреннемъ и рев-
ностномъ желаніи содержать православное ученіе. Можно, конечно,
укрыться въ *asylum ignorantiae*, объявивъ боговоплощеніе непости-
жимой тайной, которою оно, въ существѣ своемъ, конечно, и являет-
ся. Однако, тайна эта получаетъ свои догматическіе контуры и для
разума, что и подтверждается самымъ существованіемъ догматиче-
скаго опредѣленія. Послѣднее обращается къ разуму, какъ норма
истиннаго ученія, которое должно быть воспринято для уразумѣнія,
конечно, при наличіи вѣры въ его истинность (ибо вѣра никогда не
полагаетъ запретовъ для разума въ его собственной области
и, напротивъ, осуждаетъ лѣнливый обскурантизмъ). Кромѣ того, теперь
уже опоздано съ воспрещеніемъ уразумѣнія догмата, послѣ того, какъ
сдѣлана его попытка въ ученіи о во-вѣпостасированіи, которое не
только не было осуждено какъ неумѣстное раціонализированіе тай-
ны, но даже получило одобреніе такихъ церковныхъ авторитетовъ,
какъ св. Іоаннъ Дамаскинъ. Поэтому посильное уразумѣніе Халкидон-
скаго догмата является для богословія благочестивымъ долгомъ, безъ
исполненія котораго лѣнливымъ рабомъ зарывается въ землю, ради
мнимаго охранительства, сокровище догмата.

Итакъ, что же означаетъ это «во-вѣпостасированіе» Логоса въ че-
ловѣческой природѣ? Возможно-ли оно онтологически и почему воз-
можно? Мы ставимъ вопросъ именно объ онтологической
возможности, вытекающей изъ взаимоотношенія естества, и тѣмъ са-
мымъ исключаемъ безотвѣтную ссылку на Божіе всемогущество, какъ
такое, для котораго предполагается вообще все возможно. Да,
эта возможность всего существуетъ для всемогущества Божія въ тво-
реніи, для Бога, какъ Творца. Но послѣ того какъ Богъ сотворилъ
мірѣ и надѣлилъ его нерушимымъ бытіемъ въ его собственной онто-
логіи, то Богъ и самъ для Себя положилъ эту онтологию, и уже соот-
носится съ міромъ не на основѣ всемогущества, но промыслительнаго
взаимодѣйствія. Къ этой области относится и боговоплощеніе. По-
слѣднее, хотя и является въ извѣстномъ смыслѣ новымъ твореніемъ,
даже болѣе чудеснымъ и непостижимымъ, чѣмъ первое, но оно не
есть твореніе изъ ничего и потому не можетъ быть понято, лишь какъ
проявленіе всемогущества Божія. Напротивъ, какъ въ отношеніи къ
міру Богъ самъ для Себя полагаетъ его бытіе какъ условіе и границу,
такъ и въ боговоплощеніи Богъ не упраздняетъ собственной онтоло-

гн міра и, въ частности, человѣческой природы. Человѣкъ съ своей стороны соучаствуетъ въ боговоплощеніи, какъ таковой, онъ не можетъ быть упраздненъ или разрушенъ въ природности своей Божіимъ всемогуществомъ — ради боговоплощенія, ибо боговоплощеніе, осуществленное т а к о ю цѣною, вовсе и не было бы боговоплощеніемъ. Въ боговоплощеніи превосходится человѣческое естество, но не разрушается. Поэтому въ боговоплощеніе не можетъ быть включено какого бы то ни было акта, который бы не мирился съ человѣческой природой, но ей противорѣчилъ, не былъ бы онтологически вмѣстимъ и возможенъ для человѣка. Человѣкъ остается самимъ собою, — таково первое условіе истиннаго боговоплощенія, и то, что не вмѣстимо для человѣка и для него невозможно, то и не можетъ быть въ него включено. Этотъ онтологическій постулатъ боговоплощенія получилъ признаніе въ догматѣ тѣмъ, что здѣсь говорится о соединеніи во Христѣ совершеннаго Бога и с о в е р ш е н н а г о человѣка, т.е. неумаленнаго въ своей онтологической полнотѣ и не разрушеннаго въ своей человѣчности. Этотъ постулатъ имѣетъ для себя и христологическую, и сотериологическую очевидность. Въ первомъ отношеніи нельзя было бы говорить о в о ч е л о в ѣ ч е н і и Бога, если бы человѣческое естество, Имъ воспринятое, существенно отличалось отъ Богомъ созданной природы человѣка; это значило бы, что боговоплощеніе оказалось невозможно и не удалось (а это допустить было бы, конечно, величайшей хулой и невѣріемъ). Во второмъ отношеніи воспріятіе нечеловѣчнаго человѣка, очевидно, не было бы и спасительнымъ для человѣка въ подлинномъ естествѣ его. Итакъ, человѣкъ и въ боговоплощеніи долженъ оставаться не умаленнымъ, и не превзойденнымъ, но самимъ собою, т. е. «совершеннымъ» (τέλειος).

Итакъ, если человѣческое естество Богочеловѣка «во-впостасировано» въ Логосѣ, такъ что впостась Логоса стала с о б с т в е н н о й впостасью и Его человѣческой природы, значить это онтологически возможно и предустановлено. Возникаетъ вопросъ: какъ же это возможно, и почему это могло быть предустановлено? Могла-ли человѣческая природа принять и вмѣстить, в н ѣ с т о человѣческой впостаси, или, вѣрнѣе, въ к а ч е с т в ѣ человѣческой, впостась Логоса? И какъ для самого Логоса оказалось возможно такое снисхожденіе? Общаго отвѣта со ссылкой на образъ Божій въ человѣкѣ здѣсь еще недостаточно. Надо показать, въ чемъ именно проявляется сила образа Божія въ «во-впостасированіи», и какая сторона его здѣсь раскрывается?

Человѣческая природа можетъ жить лишь въ человѣческой впостаси, и она не можетъ жить даже ангельской впостаси, при всей ея

близости къ челоѣку, ибо вѣпасть безплотнаго духа не можетъ вмѣстѣ жизни духа воплощеннаго, подлинно воспринять челоѣческую «плоть». Отсюда необходимо заключить, что вѣпасть Логоса, поскольку она вѣпастасируетъ собою челоѣческую природу, въ особомъ смыслѣ е с т ь и челоѣческая вѣпасть, свойственная не только Богу, но и Челоѣку, т. е. Богочелоѣку. Для того, чтобы быть вѣпастью челоѣческой, вѣпасть Логоса должна быть челоѣчна или, точнѣе, со - челоѣчна, почему и вѣпастасированіе ею челоѣческой природы не есть насиліе надъ послѣднюю, или разрушеніе ея, но соотѣтствуетъ изначальному соотношенію между обѣими. Съ другой стороны, и челоѣкъ долженъ быть способенъ принять и вмѣстѣ, въ качествѣ челоѣческой вѣпастаси, вѣпасть Божественную. Иными словами, челоѣкъ уже по изначальному естеству своему долженъ быть въ этомъ смыслѣ богочелоѣченъ, носить въ себѣ вѣпастасное богочелоѣчество, являться въ этомъ качествѣ онтологическимъ «мѣстомъ» для вѣпастаси Логоса.

Такимъ образомъ, постулатомъ боговоплощенія со стороны вѣпастасированія Логоса въ челоѣкъ является нѣкоторое изначальное тожество, существующее между Божескимъ Я Логоса и я челоѣческимъ, которое не устраняетъ и всего существеннаго различія между ними. Это и есть отношеніе образа къ Первообразу, которое одновременно соединяетъ въ себѣ тожественность, вообще существующую между образомъ и Первообразомъ, съ различіемъ, наличествующимъ между вѣчною и временною, Творцомъ и твореніемъ. Челоѣческій вѣпастасный духъ, который живетъ въ челоѣкѣ и составляетъ главное его отличіе отъ животнаго міра, имѣетъ божественное, нетварное происхожденіе отъ «дуновенія Божія». Онъ есть искра Божества, надѣленная отъ Бога тварно-вѣпастаснымъ ликомъ по образу Логоса, а въ Немъ и всей Св. Троицы, насколько и какъ тріѣпастасный ликъ можетъ отразиться въ тварномъ самосознаніи. Чрезъ свой духъ челоѣкъ является причастнымъ Божественнаго естества и способенъ къ «обоженію». Будучи соединенъ съ челоѣческой природой и живя ею, челоѣкъ является не только челоѣкомъ, но и богочелоѣкомъ въ предназначеніи, въ потенціи, по своему формальному строенію. Въ то же время челоѣкъ въ своей природѣ, какъ душа міра, какъ «плоть», т. е. чрезъ свое одушевленное тѣло, соединяетъ въ себѣ весь міръ, который въ этомъ смыслѣ есть его челоѣчество. Челоѣкъ состоитъ изъ нетварнаго божественнаго Духа, вѣпастасируемаго тварнымъ я, и тварной души и тѣла, — душеплотѣлеснаго существа. Это его челоѣчество, въ космическомъ своемъ бытіи, имѣетъ образъ тварной Софіи, слѣдовательно, и самъ онъ содер-

жить тварную Софію, которая въ немъ вѣпостасируется, онъ есть тѣмъ самымъ міровая софійная вѣпостась.

Разумѣется, грѣховное состояніе затмеваетъ въ сознаніи чело-вѣка его божественную родину, а вмѣстѣ лишаетъ его полноты со-фійнаго бытія, ввергая въ плѣнъ стихіямъ міра, который предстасть предъ нимъ не какъ Софія, а лишь *paluta* (имѣющая стать собою, родить себя самое), или же стихійно хаотическая Ахамовъ. Но это за-темненное состояніе чело-вѣка не есть для него истинное, сообразное его собственному естеству. Чело-вѣкъ нуждается въ возстановленіи, которое есть для него и спасеніе отъ грѣха. Онъ хочетъ стать сы-номъ Божиимъ и войти въ славу творенія, къ чему онъ предназна-ченъ. Изъ природнаго чело-вѣка онъ призванъ сдѣлаться богочело-вѣкомъ, перерости самого себя въ истинномъ Богочело-вѣкѣ, — та-ковъ его внутренний постулатъ. Чело-вѣкъ носитъ въ себѣ грядуща-го Христа, и прежде Его пришествія онъ самъ не въ силахъ стать самимъ собою, т. е. истиннымъ чело-вѣкомъ, осуществить въ себѣ то новое духовное рожденіе, которое есть не отъ плоти и крови, но отъ Бога.

Но не только чело-вѣкъ есть богочело-вѣкъ въ своемъ предназна-ченіи, но и Логосъ есть предвѣчный Богочело-вѣкъ, какъ Первообразъ тварнаго чело-вѣка. Логосъ есть демиургическая вѣпостась, ликъ кото-рой запечатлѣнъ въ Божественномъ мірѣ какъ въ Божественной Со-фій, самооткровеніемъ Божества чрезъ Логосъ. Вѣпостась Логоса не-посредственно связана съ Софіей. Онъ въ этомъ смыслѣ есть Софія, какъ самооткровеніе Божества, ея непосредственная вѣпостась (хотя и не единственная). Логосъ есть Софія въ томъ смыс-лѣ, что Онъ и мѣетъ Софію, какъ Свое собственное содержаніе и жизнь, ибо Софія въ Божествѣ не есть лишь совокупность идеаль-ныхъ, безжизненныхъ образовъ, но организмъ живыхъ умныхъ сущ-ностей, которыя въ себѣ являютъ жизнь Божества. Софія есть и не-бесное чело-вѣчество, какъ первообразъ тварнаго, и, какъ предвѣчно вѣпостасируемая въ Логосѣ, она есть Его предвѣчное Богочело-вѣче-ство.

Если мы сопоставимъ этотъ рядъ положеній о небесномъ Бого-чело-вѣкѣ и земномъ, тварномъ, то для насъ становится понятнымъ и естественнымъ основное ученіе антропологін ап. Павла не объ од-номъ, но о двухъ Адамахъ, не объ одномъ, но о двухъ чело-вѣкахъ: «первый чело-вѣкъ изъ земли, перстный; второй чело-вѣкъ — Господь съ неба... И какъ мы носили образъ перстнаго, такъ будемъ носить и образъ небснаго» (I Кор. 15, 47, 49). И этому же соотвѣтствуетъ антропологическій смыслъ сказаннаго Господомъ Никодиму: «никто

не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ» (Іо. 3, 3). И это двойство образовъ Богочеловѣка, Человѣка Небеснаго и тварнаго, закрѣпляется въ единомъ образѣ Человѣка, въ Себѣ соединяющемъ и небесное и тварное человеѣчество: «Человѣкъ Иисусъ» (Рим. 5, 15).

Поэтому вѣпостась Логоса, Небеснаго Богочеловѣка, могла сама содѣлаться вѣпостасію тварнаго человѣка и его содѣлать истиннымъ Богочеловѣкомъ, осуществивъ изначальное его Богочеловѣчество. Вѣпостась Логоса извѣчна человѣчна, и потому она могла сдѣлаться вѣпостасію и для тварнаго человеѣчества, возвышая, но не упраздняя его. Логосъ для человеѣческой природы Христовой, можно сказать, просто и естественно замѣстилъ собой тварную вѣпостась. Но это оказалось возможно потому, что и сама эта тварная вѣпостась была сверхъприродна, представляя собой божественное начало въ человѣкѣ. Нетварно-тварная, божественно-человѣческая вѣпостась Адама во Христѣ была здѣсь замѣщена Божеской вѣпостасію Логоса. Конечно, это имѣетъ совершенно неизмѣримое значеніе, что, вмѣсто тварной, хотя и божественнаго происхожденія, вѣпостаси, человеѣческая природа принимаетъ вѣпостась самого Логоса. Но это не нарушаетъ общаго строенія человѣка, въ которомъ двѣ составныя части: душевнотѣлесная его природа, сотворенная изъ ничего и поэтому въ полномъ смыслѣ тварная, и вѣпостасный духъ божественнаго происхожденія, который сотворенъ Богомъ не изъ ничего, но получилъ жизнь отъ собственной жизни Божіей. Человеѣческая природа соединяется съ вѣпостаснымъ духомъ, причемъ вѣпостасные духи, исходящіе отъ Бога, различны и множественны, хотя и связаны между собою въ многоединствѣ человѣчества. Въ число этихъ вѣпостасныхъ духовъ включаетъ Себя и Логосъ, Который и замѣстилъ въ человѣчествѣ Христовѣ личную человеѣческую вѣпостась. И человеѣческая природа во Христѣ могла принять эту замѣну и понести въ себѣ Божественную Личность въ качествѣ собственного лица. Поэтому и исповѣдуемъ Христа какъ совершенно наго человѣка, въ которомъ сохраняется полностью человеѣческій составъ, ибо вселеніе Логоса въ человѣка имѣетъ достаточное онтологическое основаніе. То, что въ человѣкѣ есть его человѣческій, отъ Бога ишедшій духъ, то во Христѣ есть Предвѣчный Логосъ, Божественный Духъ, Вторая вѣпостась Пресв. Троицы. Новый Адамъ Христосъ, который въ своемъ человѣческомъ естествѣ вѣпостасируется Логосомъ, есть совершенный человѣкъ, формально, по своему составу, не отличающійся отъ всякаго человѣка, и все отличіе Его — въ той особенной вѣпостаси, которая Ему присуща. Логосъ пріемлетъ душевно-тѣлесное естество человѣка,

одрѣ, сохраняя Свое Божество, которое присуще Ему въ неразрыв-
номъ соединеніи съ Его вѣпостасію. Вслѣдствіе же того, что Логось,
пріемля «плоть», т. е. человѣческое естество, остается въ качествѣ
Божественной вѣпостаси въ нераздѣльности со Своей Божественной
природой, Христось является единовѣпостаснымъ, но двуприроднымъ.
Аналогію съ этой двуприродностью и въ тварномъ человѣкѣ можно
видѣть въ томъ, что и человѣкъ, будучи тварной вѣпостасью, вѣпостаси-
рующей человѣческую природу, по божественному естеству своей,
хотя и тварной, вѣпостаси, обращенъ къ Богу и можетъ быть прича-
стенъ по благодати жизни божественнаго естества. Эта возможность
богопричастія, которая во Христѣ является дѣйствительностью, есть
и въ человѣкѣ формальная потенція двуприродности или
Богочеловѣчества. Поэтому во Христѣ и съ этой стороны не дѣлается
насилія надъ человѣческимъ естествомъ, не вводится въ жизнь его для
него немѣстимаго, но въ Новомъ Адамѣ исполняется истинный об-
разъ Ветхаго Адама, его предначертаніе. Ибо человѣкъ есть уже го-
товая форма для истиннаго богочеловѣчества, котораго осуществить
самъ онъ не въ силахъ, но для котораго созданъ и призванъ. Богово-
площеніе не есть катастрофа для человѣческаго естества, или насиліо-
ваніе надъ нимъ, но, наоборотъ, его исполненіе. Поэтому Христось,
будучи совершеннымъ Богомъ, есть и истинный человѣкъ.

Здѣсь нужно устранить одно вѣсковое недоразумѣніе. Не является ли
развиваемое нами ученіе аполлинаріанствомъ, — отъ какого призрака оди-
наково отрицаются какъ древніе, такъ и современные богословы, отъ св.
Кирилла до современныхъ кенотиковъ? Однако это опасеніе непомѣрно пре-
увеличено, какъ потому, что развиваемое ученіе въ исходныхъ мотивахъ и
выводахъ существенно отличается отъ аполлинаріанства (и именно въ томъ,
что въ немъ отвергнуто церковью какъ ересь), такъ и потому, что и вѣс-
тное сродство съ аполлинаріанствомъ отнюдь не является христологи-
ческимъ дефектомъ. Какъ мы старались показать, никто изъ церковныхъ
писателей не сравнитъ съ Аполлинаріемъ въ остротѣ пониманія христоло-
гической проблемы, и никто богословски такъ не приближался къ Хал-
кидонскому опредѣленію, его предвосхищая, какъ тотъ же Ап., который
остался непонять въ свое время, да и самъ ложно понималъ свои же соб-
ственныя построенія. Ап. хотѣлъ устранить совершеннаго человѣка
въ Богочеловѣкѣ и, полагая начало двѣмъ Божественнаго духа въ Бого-
человѣкѣ вмѣсто человѣческаго духа, онъ упразднялъ въ немъ цѣлостность
человѣка, оставляя изъ него только собственно «плоть», т. е. воодушевлен-
ное, конечно, не бездушное, какъ всѣ приписывали Аполлинарію, тѣло.
Эта «плоть» должна была являться послушнымъ орудіемъ Божественнаго
Духа, но человѣка съ его вѣпостасной самобытностью и свободой здѣсь уже
не оставалось, онъ былъ низведенъ до «плоти». Такъ понималъ себя въ
этомъ пунктѣ самъ Ап., какъ и его противники, но дѣйствительное содер-
жаніе его ученія (и особенно въ его проблематикѣ) было совершенно иное.
Чтобы сдѣлать это очевиднымъ, спросимъ себя: что именно противопоставля-
ли ученію Аполлинарія его противники, и какъ сами они понимали православ-
ное ученіе о Богочеловѣкѣ? Упрекая его въ умаленіи полноты человѣческаго
естества въ Богочеловѣкѣ, они замѣняли человѣческаго духа Божественнымъ

Логосомъ, они сами утверждали, что человекъ во всей полнотѣ присутствуетъ въ Богочеловѣкѣ, т. е. съ тѣломъ и душою, причемъ подъ душою разумѣли, конечно, не только душу въ собственномъ смыслѣ, какъ жизненное начало *ψυχή*, но и духъ. Такимъ образомъ, Аполлинарію противопоставлялось, въ качествѣ православнаго, ученіе о томъ, что во Христѣ присутствуетъ полный человекъ изъ тѣла и души (или, какъ точнѣе надо выразить эту мысль, тѣла, души и духа), а, сверхъ того, еще вѣпостасный Логосъ съ божественной природой. Мнимое православіе такимъ образомъ понятаго анти-аполлинаріанства представляетъ собой чистѣйшес «несторіанство», потому что оно утверждаетъ во Христѣ двѣ души (или духа), и, слѣдовательно, двѣ вѣпостаси съ двумя природами. Какъ слѣдуетъ при такомъ соотношеніи понимать ихъ взаимоотношеніе и соединеніе, и, въ частности, какъ можно съ этимъ соединять «во-вѣпостасированіе», т. е. принятіе человѣческой безвѣпостасной плоти въ вѣпостась Логоса, остается совершенно необъяснимымъ. Догматическое осужденіе ложныхъ мнѣній Ап. (притомъ спѣшное, нерасчлененное и недовыясненное) наложило преждевременное табу на его богословіе. Послѣднее болѣе, чѣмъ боровшіяся съ нимъ ученія, соответствуетъ Халкидонскому догмату, который утверждаетъ единство вѣпостаси при двойствѣ природъ, причемъ природа человѣческая опредѣляется на IV, V, VI соборѣ именно какъ воодушевленная плоть, т. е. согласно Аполлинарію. И ненужно умалять дѣйствительной силы этого опредѣленія тѣмъ, что Аполлинарій будто бы имѣлъ въ виду лишь низшую животную душу. Какую же душу разумѣтъ соборное опредѣленіе объ *ψυχῇ νοερά*, (что есть, между прочимъ, буквальное выраженіе самого Ап., которое онъ и самъ всегда примѣнялъ въ изложеніи своей доктрины боговоплощенія), это никогда не было разъяснено и, конечно, всего мнѣе есть оснований влагать въ него смыслъ несторіанскій, т. е. вмѣстѣ съ душой принимать и особый вѣпостасный духъ для человѣческаго естества. Соборное опредѣленіе, которое не занимаетъ никакой опредѣленной позиціи по отношенію къ дихо- или трихотоміи, конечно, разумѣтъ тоже, что разумѣлъ и Ап., т. е. не духъ вѣпостасный, ибо единая и единственная вѣпостась здѣсь есть Логосъ, но душу, оживляющую тѣло. И, конечно, нѣтъ никакой необходимости и даже никакого основанія, понимать эту душу только какъ низшее животное начало. Вообще «душа» въ Библии употребляется какъ въ отношеніи къ животнымъ всякаго вида (Быт. 1, 20, 24), такъ и въ отношеніи къ человѣку (Быт. 2, 7), причемъ мало въ Библии выраженій болѣе многообразныхъ, изобилующихъ оттенками смысла, нежели душа. Основное различіе состоитъ въ томъ, что иногда душа употребляется въ смыслѣ жизненнаго, живого начала во всякомъ живомъ существѣ, въ томъ числѣ и человѣкѣ, въ другихъ случаяхъ употребляется для обозначенія духа въ человѣкѣ и, конечно, въ Богочеловѣкѣ, а въ иныхъ случаяхъ она отъ духа отличается и прямо ему противопоставляется: (I Фес. 5, 23; I Пет. 1, 22). Но понимать душу какъ синонимъ духа въ текстѣ соборныхъ опредѣленій совершенно невозможно уже потому, что духъ — вѣпостасенъ, ибо не можетъ быть духа без-или внѣ-вѣпостаснаго, а между тѣмъ единая вѣпостась Богочеловѣка есть Логосъ, и человѣческое естество во Христѣ не имѣетъ особой вѣпостаси. Душа въ человѣкѣ есть полнота его природной, космической жизни, включающей въ себя и высшія способности человѣка какъ природнаго существа, причемъ и самыя души человѣческія различаются по ихъ индивидуальному строю. Въ строеніи человѣка душѣ принадлежить посредство между тѣломъ и духомъ, ей свойственно быть органомъ духа въ тѣлѣ и во всемъ природномъ мірѣ, причемъ олдѣ души могутъ нарочито для этого раскрываться, другія, напротивъ этому, противодействовать (и о такомъ именно случаѣ говоритъ апостолъ: «это мудрость земная, душевная» Iак. 3, 15; «это люди душевные, не имѣющія духа» Iуд. 19; «душевный человѣкъ не принимаетъ Духа Божія» I Кор. 2, 4). Такая «душевная» душа въ человѣкѣ есть животная, она сближаетъ его съ животнымъ

мірмъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она призвана возвышать его надъ нимъ. Она способна къ принятію духа, ибо и создана для одуховленія. И въ этомъ смыслѣ понятно, что душа и духъ употребляются нерѣдко какъ синонимическія выраженія: духъ человѣка живетъ въ душѣ, дѣйствуетъ въ немъ чрезъ душу. Тѣмъ не менѣе остается между духомъ и душою коренное различіе, какъ между сверхприроднымъ, нетварнымъ, и природнымъ, тварнымъ, началомъ. И когда говорится о Христѣ, что Онъ воспринялъ отъ Матери Своей воодушевленную плоть, то, конечно, разумѣется, что Онъ воспринялъ отъ Ней все тварное человѣческое естество. Душа, живущая въ тѣлѣ, или одушевленная тѣлесность, и есть природное чело в ѣ ч е с т в о. Однако, она, какъ еще не духовное, неупостасированное и неупостасное начало, нуждается въ упостаси и упостасированіи, которыя и даются чело в ѣ к у его духомъ. Но духъ въ чело в ѣ к ѣ, хотя и чело в ѣ ч е нъ въ смыслѣ предназначенности къ воплощенію (въ отличіе отъ ангельскаго), есть въ немъ начало с в е р х п р и р о д н о е, даже сверхтварное, которое приходитъ свыше и вселяется въ чело в ѣ к а. Это — то сверхприродное начало упостаснаго духа во Христѣ былъ Логосъ, который воспринялъ отъ чело в ѣ к а природное естество о б ѣ плоть, и, такимъ образомъ, Христосъ былъ «совершенный» чело в ѣ к ѣ, какъ и учить объ этомъ Церковь.

Итакъ, совершенство чело в ѣ ч е с к о й природы во Христѣ опредѣляется отнюдь не тѣмъ, что во Христѣ существовала конкретная чело в ѣ ч е с к а я личность, Іисусъ, къ которой присоединился еще, сверхъ того, упостасный Логосъ, (что есть несторіанство) или его сила (ученіе Павла Самосатскаго(1), ебонитовъ, социніанъ и современныхъ рационалистовъ), такъ что существо Богочело в ѣ к а отличалось бы отъ простаго чело в ѣ к а большей сложностью и большимъ количествомъ элементовъ. Богочело в ѣ к ѣ отличался отъ всякаго индивидуальнаго чело в ѣ к а тѣмъ, что въ Немъ изъ трехъ элементовъ: упостасный Д у х ъ, д у ш а, п л о т ѣ, въ качествѣ перваго элемента была не тварная упостась, хотя и божественнаго происхожденія, но упостась самого Логоса. Но формально тріединство: Логосъ, душа, плоть есть частный случай общаго чело в ѣ ч е с к а го тріединства: духъ, душа, плоть. Но Логосъ, въ силу нераздѣльности Своей съ Божествомъ, несетъ съ Собой Свою божественную природу, и этимъ, дѣйствительно, Богочело в ѣ к ѣ Христосъ отличается большей сложностью отъ чело в ѣ к а. Эта сложность именно и состоитъ въ двойствѣ природъ во Христѣ. Его упостасный божественный Духъ, Логосъ, который упостасируетъ чело в ѣ ч е с к у ю природу и сообщаетъ ей полную чело в ѣ ч е с к о ю жизнь, имѣетъ въ себѣ еще и собственную божественную жизнь, «нераздѣльно и несліянно, неизмѣнно и непревратно». Это и есть формула Халкидонскаго собора.

Основаніе боговоплощенія нужно искать не только въ отношеніи упостасныхъ началъ въ Логосѣ и чело в ѣ к ѣ, но и въ отношеніи божеской и чело в ѣ ч е с к о й природъ. Ясно, что Логосъ не могъ бы сдѣлать-ся чело в ѣ ч е с к о ю упостасью, упостасировать чело в ѣ ч е с к у ю природу,

1) Сущность ученія П. С. опредѣляется, во-первыхъ, его унитаризмомъ въ тріадологіи, во-вторыхъ, его абстрактной софіологіей, по которой Софія есть лишь сила или способность или «свойство» единоличнаго Божества; въ третьихъ, его христологіей: онъ отрицаетъ упостасное воплощеніе Логоса, а только Софію, которая однако также понимается не какъ Божественная природа, но лишь какъ божественная сила или благодатный даръ. Здѣсь сказывается еще и отсутствіе ученія о Св. Духѣ, который поэтому сливается съ Софіей.

если бы Онъ не былъ намъ въ нѣкоторомъ смыслѣ со-человѣчень, если бы предѣльный образъ челоѣчества не былъ запечатлѣнъ въ Его собственной жизни. И, наоборотъ, челоѣческое естество не могло бы понести въ себѣ вѣпостась Логоса, вѣпостасироваться въ Немъ, если бы само оно не было Имъ запечатлѣно, не таило въ себѣ Его собственный образъ. Въ этомъ онтологически раскрывается соотношеніе божескаго и челоѣческаго: *humana natura capax divini*. Поэтому міръ для Логоса былъ Своимъ (ἰδιος), и, когда пришелъ Онъ въ міръ, «въ Свое тѣ ἰδιᾱ пришелъ (хотя «Свои и не приняли Его» (Іо. 1, 11). Это-то с в о й с т в о міра и въ немъ челоѣческой природы для Логоса и составляетъ природное основаніе боговоплощенія: не только соѣпостасность челоѣка вѣпостасному Богу, но и его съ Нимъ со-природность (хотя и не единоприродность), что и засвидѣтельствовано въ принятіи Логосомъ плоти: «Слово стало плотию и вселилось среди насъ» (1, 14).

Остается послѣдній вопросъ. Вѣпостась Богочелоѣка есть Логось, Второе Лицо Св. Троицы, въ Себѣ несущій и Свою Божественную природу. Изъ общаго ученія о Св. Троицѣ мы знаемъ, что Богъ есть тріѣпостасная вѣпостась. Божественный Субъектъ въ Себѣ имѣетъ три вѣпостасныхъ центра, которые въ немъ сосуществуютъ, не нарушая, но раскрывая самобытность вѣпостаснаго Субъекта и Его единственность. Всѣ эти три центра во Св. Троицѣ равнореальны и, такъ сказать, равносубъектны, каждый изъ нихъ есть раздѣльное равнобожественное Я, и однако всѣ три они суть единое Божественное Я въ Его абсолютности, — Троица единосущная и нераздѣльная. Насколько мы разсуждаемъ о жизни Св. Троицы въ себѣ («имманентной», какъ принято выражаться въ западномъ богословіи), затрудненій въ отношеніи единства Божественнаго Субъекта и тріѣпостасности вѣпостасныхъ центровъ не возникаетъ. Между ними удерживается равновѣсіе, такъ что единство существуетъ въ единеніи трехъ, и три отождествляются въ одномъ. Тріединство есть особое абсолютное отношеніе, существующее во Св. Троицѣ, ея священное число, тріединица, одновременно 3 и 1, число, не существующее въ челоѣческой арифметикѣ, которая основывается на разсудочномъ различеніи отдѣльныхъ такъ или иначе подобныхъ вещей и ихъ рядоположеніи и соположеніи, т. е. счетѣ. Въ этомъ смыслѣ Божественное Тричисліе даже и не есть число, но сверхчисло, получаемое не отъ разсудочной операціи счета, но отъ разумнаго постиженія абсолютнаго отношенія, каковымъ является Св. Троица, и которое вовсе не укладывается въ арифметическія опредѣленія.

Однако не такъ просто обстоитъ дѣло при опредѣленіи отношенія Св. Троицы къ міру (такъ наз. Троицы «иконемической» въ отли-

чіе отъ/«имманентной»), которое по своему дифференцируетъ Св. Троицу и вноситъ въ нее новое, если не раздѣленіе, то различіе. Мы знаемъ, что въ соотвѣтствіи личнымъ свойствамъ отдѣльныхъ вѣпостасей и ихъ взаимоотношеніямъ опредѣляется и характеръ участія каждой изъ вѣпостасей въ твореніи и жизни міра: Отецъ есть творецъ, Сынъ есть образъ творенія, Духъ Св. есть жизнь творенія, жизни податель. Твореніе, какъ становящееся, существуетъ во времени и тѣмъ самымъ, какъ мы уже видѣли, оно и бытіе Божіе вовлекаетъ во время и, въ частности, дифференцируетъ дѣйствіе разныхъ вѣпостасей не только по ихъ вѣпостасному характеру, но и въ опредѣленной послѣдовательности. Пресвятая Троица съ ея предвѣчнымъ τὰς (порядокъ вѣпостасей) существуетъ сверхвременно, и таксистъ въ этомъ смыслѣ есть лишь опредѣленное, конкретное соотношеніе между Отцомъ, Сыномъ и Св. Духомъ. Твореніе же, вовлекая бытіе Божіе во временность, по своему опредѣляетъ таксистъ, дифференцируя взаимоотношеніе вѣпостасей и во временную послѣдовательность. Въ отношеніи Бога къ міру существуютъ единые, совокупные акты всей Св. Троицы, опредѣляющіеся конкретнымъ вѣпостаснымъ дѣйствіемъ всѣхъ трехъ вѣпостасей: таково, напр., сотвореніе міра и челоѣка Отцомъ чрезъ Сына въ Духъ Св. Но не таково уже промышленіе Бога надъ міромъ, которое Богъ осуществляетъ не только троично, но и въ раздѣльно-вѣпостасныхъ актахъ, дѣйствіемъ отдѣльныхъ вѣпостасей. Въ частности Логосъ есть вѣпостась, дѣйствующая и открывающаяся въ Ветхомъ Завѣтѣ какъ Богъ. Онъ въ началѣ приходитъ въ рай для бесѣды съ первозданной четой и произноситъ приговоръ надъ падшими прародителями, и Онъ же на протяженіи всего Ветхаго Завѣта открывается ему какъ Іегова, Адонаи, Саваоѣ и проч., является челоѣку въ различныхъ теофаніяхъ и доксофаніяхъ, кромѣ случаевъ богоявленій, особо запечатлѣнныхъ образомъ троичности: Быт. 18, Исх. 6, Дан. 7. Равнымъ образомъ, и Духъ Св. дѣйствуетъ и открывается въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ податель благодатныхъ даровъ для разныхъ служеній (царское, старѣйшинское, первосвященническое, пророческое, военнопачальническое, водческое и художественное и т. д.). Такимъ образомъ, Троица «имманентная» въ Своемъ отношеніи къ міру получаетъ ликъ Троицы «икономической». Каково же онтологическое отношеніе между обоими, и какъ нужно это различіе понимать? Этотъ вопросъ въ столь общей формѣ обычно не ставится ни въ космологіи, ни въ христологіи, кромѣ лишь особыхъ частныхъ случаевъ. Разумѣется, здѣсь, прежде всего, надо считать догматически исключеннымъ какое либо измѣненіе во Св. Троицѣ, вызываемое различіемъ и, такъ сказать, переходомъ отъ Троицы имманентной къ икономической. Пресвятая Троица едина и самотождественна, 222

личіе это возникает изъ жизни твари и ея отношенія къ Божеству, именно къ тому образу, въ которомъ она вмѣщаетъ откровеніе Божества. Тварь дробить и множить это единое откровеніе, а отсюда происходитъ и различіе образа участія въ ея жизни отдѣльныхъ вѣпостасей. Однако именно вѣчность есть подлинное основаніе для откровенія во времени. Необходимо постулировать прямую связь между Троицей имманентной и дѣйствіями и откровеніями отдѣльныхъ вѣпостасей въ Троицѣ икономической. Каждая вѣпостась, какъ конкретно окачествованный субъектъ, дѣйствуетъ соотвѣтственно своимъ имманентнымъ вѣпостаснымъ свойствамъ. Мы не двоимъ здѣсь Св. Троицу, но различаемъ то, что Ей самой угодно было въ Себѣ различить и постольку раздвоить: жизнь въ Себѣ и жизнь въ твореніи и съ твореніемъ, — Богъ какъ Абсолютное, и какъ Творецъ. Онтологически для самой Св. Троицы этимъ различеніемъ или раздвоеніемъ не вносится чего-либо новаго, ибо временность въ своемъ положительномъ содержаніи адекватна вѣчности и съ нею въ концѣ концовъ сливается. Въ Богѣ тождественны «Альфа и Омега», Первый и Послѣдній, начало и конецъ. Но, глядя изъ міра, для міра мы воспринимаемъ откровеніе Божества, какъ во времени для насъ открывающуюся и во всякой точкѣ своей новую реальность, которая находится въ становленіи, совершается и еще не совершилась. Иными словами, съ точки зрѣнія міра въ самой Св. Троицѣ «икономической» отражается мировой процессъ съ его свершеніями. Вѣчность тождественна временно-сти, недвижность становленію, Троица икономическая Троицѣ имманентной.

Это общее отношеніе Бога къ міру въ Троицѣ икономической сопровождается особымъ выдѣленіемъ изъ ея единства отдѣльныхъ вѣпостасей, проявляющихъ Свое вѣпостасное воздѣйствіе на міръ. Самы вѣпостасы въ бытіи своемъ пребываютъ неизмѣнно въ лонѣ вѣчнаго взаимоотношенія триничной внутри-вѣпостасной любви, но въ дѣйствіи, въ мірѣ, онѣ различаются и какъ бы взаимно обособляются, ибо дѣйствія эти, различныя въ силу вѣпостасныхъ свойствъ, проявляются и дифференцируются для міра въ его мировомъ времени, входятъ въ исторію міра. Здѣсь нѣтъ, конечно, ни слѣда требожія, но есть, несомнѣнно, не только триединое, но и тройственное, раздѣльно-вѣпостасное откровеніе Бога міру. Божественныя вѣпостасы дѣйственно, въ отношеніи къ міру, не только соединяются въ мы («с о т в о р и м ъ ч е л о в ѣ к а по образу Нашему»), но и какъ бы раздѣляются, такъ что того, что совершаетъ Отецъ, не совершаетъ ни Сынъ, ни Духъ Св., и каждая вѣпостась имѣетъ свой особый образъ дѣйствія въ мірѣ. Поэтому икономическая Троица есть не только «раздѣльно-личная», но и раздѣльно-дѣйственная.

На основаніи этихъ общихъ соображеній разрѣшается и частный вопросъ христологій: какимъ образомъ могла воплотиться одна въпостась Св. Троицы и тѣмъ какъ бы выдѣлиться изъ ея тріединства? Не вводится ли этимъ въ скрытомъ образѣ дѣйствительная раздѣльность въпостасей, тритеизмъ, многобожіе? А если нѣтъ, то какимъ образомъ возможно воплощеніе одной лишь въпостаси безъ того, чтобы съ нею не совоплощались и другія двѣ, съ которыми она въ нераздѣльномъ единеніи находится? А отсюда возникаютъ еще и дальнѣйшіе вопросы: какъ же протекаетъ тройственная божественная жизнь въ то время, когда одна изъ въпостасей отсутствуетъ на небесахъ (въ «сшествіи съ небесъ»), но воплощается на землѣ? Какъ возможно ея участіе въ единой и единосущной жизни Св. Троицы, послѣ того, какъ она вышла изъ ея единства? И еще далѣе: какъ возможно Вознесеніе на небеса Второй въпостаси, несущей человѣческую плоть, въ отличіе отъ другихъ въпостасей? И т. д., и т. д.

Всѣ эти вопросы разрѣшаются изъ общаго принципа взаимоотношенія Бога къ міру. Богъ открывается міру, въ качествѣ Творца и Промыслителя, съ одной стороны, какъ единосущный и нераздѣльный, проявляющій Свои «свойства» въ мірѣ, а съ другой, какъ три божественныя въпостаси, причемъ каждая изъ въпостасей открывается и дѣйствуетъ въ мірѣ по своему. Боговоплощеніе есть особый образъ отношенія къ міру и дѣйствія въ немъ, свойственный именно Второй въпостаси. На путяхъ Его общаго отношенія къ міру лежитъ и боговоплощеніе, причемъ это воплощеніе именно Второй въпостаси имѣетъ свое основаніе въ предвѣчномъ сыновствѣ Слова. Боговоплощенія нельзя понимать въ томъ смыслѣ, чтобы оно, будучи рѣшено въ Божественномъ совѣтѣ, могло явиться дѣломъ какой-либо другой въпостаси, кромѣ Второй, потому что оно вытекаетъ для Нея именно изъ личнаго свойства, сыновства, какъ въ отношеніи къ міру, такъ и въ отношеніи къ Богу. На мірѣ запечатлѣнъ ликъ Логоса, который въ полноту временъ и сходитъ съ небесъ въ мірѣ, чтобы вочеловѣчиться въ немъ⁽¹⁾.

Однако нераздѣльность Св. Троицы въ дѣлѣ боговоплощенія проявляется въ томъ, что оно совершается при участіи всей Св. Троицы, и каждого изъ Ея лицъ, соотвѣтственно Его личному свойству: Отецъ посылаетъ, и не только Сына, но и Св. Духа, сходящаго въ мірѣ на Дѣву Марію, на Іисуса, на апостоловъ; Сынъ воплощается, и Духъ Св. совершаетъ дѣло воплощенія. Это не умаляетъ личнаго боговоплощенія Логоса, но Его дѣло на землѣ не можетъ быть ни въ

1) Неслучайно, что въ прологѣ Евангелія отъ Іоанна оба благовѣстія о Логосѣ, какъ міроизидительной въпостаси и воплощающейся, поставлены рядомъ: Іо. 1, 3 и 14.

какой степени отдѣлено отъ жизни всей Св. Троицы. Христіанство есть религія Христа, воплощеннаго Бога, Второго лица Св. Троицы, но именно въ силу этого оно есть и вѣра во Св. Троицу, единосущную и нераздѣльную.

4. Двѣ природы во Христѣ: Софія божественная и Софія тварная.

Боговоплощеніе есть не только принятіе человѣческой природы въпостасію Логоса, которая тѣмъ самымъ становится и человѣческой въпостасію, но и соединеніе двухъ природъ, Божественной, какъ нераздѣльной съ въпостасію Логоса, и тварночеловѣческой. Какъ нужно онтологически понять это соединеніе? Мы знаемъ уже изъ исторіи догмы, что это соединеніе не должно разсматриваться какъ ихъ отождествленіе или упраздненіе самаго ихъ различія, т. е. монофизитски. Ни божеская природа не растворяетъ и не упраздняетъ человѣческую, чѣмъ упразднилось бы и самое соединеніе ихъ въ ихъ различіи, ни человѣческая, конечно, не можетъ упразднить божескую. Если первая мысль была великимъ соблазномъ не только для воинствующихъ монофизитовъ, но фактически и для православныхъ (достаточно вспомнить всегда колеблющуюся точку зрѣнія св. Кирилла и его послѣдователей), то вторая не могла находить себѣ сторонниковъ изъ за явной несообразности своей, или уже выводила за предѣлы христіанства, какъ у ебѣонитовъ древнихъ и современныхъ. Въ тоже время это соединеніе не терпитъ для себя и умаленія, которое имѣетъ мѣсто во всякомъ «несторіанствѣ» (или адопціанствѣ), гдѣ вмѣсто соединенія фактически устанавливается сосуществованіе или извѣстное рядоположеніе двухъ раздѣльныхъ природъ. Наконецъ, соединеніе двухъ природъ нельзя понимать и какъ ихъ с м ѣ ш е н і е, родъ химическаго соединенія, такъ что въ результатѣ получается нѣкая новая природа, ни божеская, ни человѣческая(1). Таково въ стилизованномъ образѣ «аполлинаріанство».

Догматическія усилія эпохи вселенскихъ соборовъ и были направлены къ сохраненію равновѣсія въ соотношеніи обоихъ природъ съ устраненіемъ уклоновъ въ сторону какой-либо одной изъ нихъ, или же ихъ раздѣленія. Божественная мудрость, руководившая этими усиліями, удержала равновѣсіе ненарушеннымъ, и именно оно, начало

1) Своеобразную разновидность этого ученія въ новѣйшемъ богословіи мы имѣемъ у Дорнера, который понимаетъ боговоплощеніе какъ процессъ временнаго взаимнаго проникновенія двухъ независимыхъ природъ, въ результатѣ чего возникаетъ въ нихъ и изъ нихъ богочеловѣческая личность, обѣ ихъ въ себѣ соединяющая.

равновѣсія двухъ природъ въ ихъ своеобразіи и самобытности, было провозглашено въ качествѣ основного догматическаго опредѣленія на Халкид. соборѣ. Этотъ принципъ равновѣсія естественно выражается только въ отрицательныхъ опредѣленіяхъ, преграждающихъ уклоны на обѣ стороны: нераздѣльно, неслиянно, неизмѣнно, неразлучно. Для данной цѣли отрицательныя опредѣленія вполнѣ соответственны. Однако, столь же естественно, если чувствуется и извѣстная неудовлетворенность этими лишь отрицательными опредѣленіями, которыя, какъ извѣстно изъ логики, не могутъ дать содержательнаго, положительнаго знанія (такъ наз. «бесконечное» сужденіе въ логикѣ). Разумѣется, историческій комментарий дѣлаетъ вразумительнымъ и конкретный, положительный, а не только отрицательный смыслъ этого опредѣленія, потому что отрицаніями здѣсь устраняется опредѣленный типъ христологическаго сужденія и получаетъ отрицательную оцѣнку. Однако, такъ какъ эти отрицанія направлены какъ разъ въ противоположныя стороны, то положительнаго опредѣленія вылучить изъ этихъ противоположныхъ отрицаній логически невозможно, а догматически затруднительно. Однако, эти противоположно направленные отрицанія¹⁾ не составляютъ и логическаго противорѣчія, которое бы исключало ихъ совмѣстимость и тѣмъ приводило бы самое сужденіе къ абсурду. Отрицанія, направленные въ противоположныя стороны въ опредѣленіи Халкидонскаго собора, имѣютъ въ виду не столько противорѣчивыя, — какъ да и нѣтъ, — сужденія, сколько различныя, хотя и противоположной направленности. Они еще допускаютъ какое то среднее или третье, синтетическое, сужденіе, хотя оно и не выражено въ опредѣленіи. Въ самомъ дѣлѣ, «неразрывно и неслиянно» одинаково устраняетъ какъ полную раздѣльность, такъ и полную слиянность. Однако они еще оставляютъ мѣсто различію, или раздѣльности бытія (иначе не было бы мѣста и соединенію), также какъ и соединенію, прямо провозглашенному въ догматѣ.

Т. о., извлекая положительное содержаніе изъ отрицательныхъ опредѣленій, данныхъ въ Халкид. догматѣ, мы приходимъ къ заключенію, что здѣсь, при устраненіи полнаго сліянія природъ, провозглашается ихъ соединеніе, т. е. нѣкій образъ сліянія или отождествленія, хотя и при полномъ сохраненіи различій; при устраненіи полнаго раздѣленія сохраняется нѣкій образъ раздѣльности, хотя и при существенной нераздѣльности. Однимъ словомъ, здѣсь

1) Ἀντίθεσις относятъ иногда къ вѣпостаси Логоса (какъ напр., Дорниеръ въ полемикѣ съ кеіотниками, якобы вносившими измѣненіе въ божественную вѣпостась). На самомъ дѣлѣ всѣ четыре отрицательныя опредѣленія однимъ образомъ относятся къ природамъ и ихъ взаимоотношенію.

ищется и провозглашается и ѿ к ѿ б р а з ѣ соединенія при неслиян-ности и различенія при нераздѣльности, который тѣмъ не менѣе свободенъ отъ склоненія въ ту или другую сторону. Однако о самомъ положительномъ соотношеніи двухъ природъ въ догматѣ умалчивается. Что значитъ это умолчаніе? Надо-ли его догматически истолковать, какъ отказъ отъ уразумѣнія, или запретъ опредѣленія? или же понять лишь исторически, какъ фактическое его отсутствіе? Для насъ нѣтъ сомнѣнія, что на этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть данъ лишь во второмъ смыслѣ, только фактическаго отсутствія. Во-первыхъ, за это говоритъ исторія собора, и вся та совокупность обстоятельствъ, при которыхъ было вынесено это опредѣленіе. Въ нихъ можно находить даже элементъ исторической случайности, ибо, хотя Духъ Божій дѣйствуетъ невзирая на сѣяніе случайныхъ причинъ, однако нельзя закрывать глаза и на эти послѣднія. Во-вторыхъ, и е о к о н ч е н н о е опредѣленіе IV собора было фактически продолжаемо и восполняемо опредѣленіемъ VI всел. собора о двухъ ноляхъ и энергіяхъ, откуда слѣдуетъ, что самый вопросъ отнюдь не являлся догматически закрытымъ. А въ третьихъ, и это — самое главное, этотъ вопросъ и далѣе все время подвергался догматическому обсужденію, да, въ сущности, только онъ и обсуждался. И отрицательная формула Халкид. собора не можетъ быть поэтому принята какъ з а п р е т ѣ положительныхъ опредѣленій, но именно лишь какъ п р е д в а р и т е л ь н о е опредѣленіе, неполное, неисчерпывающее, ждущее для себя продолженія. Изъятіе вопроса о положительномъ отношеніи двухъ природъ въ заповѣдникъ апофатическаго (отрицательнаго богословія) поэтому не имѣетъ для себя основанія. Въ догматѣ боговоплощенія мы дѣйствительно, останавливаемся предъ тѣмъ, что недоступно для тварнаго постиженія, но это допустимо лишь послѣ того, какъ постигнуто все, для него доступное. Итакъ, предъ нами стоитъ догматическій вопросъ о п о л о ж и т е л ь н о м ѣ соотношеніи двухъ природъ во Христѣ. Христосъ воспринялъ человеческую природу не произволомъ абстрактнаго всемогущества, которое не считается съ природой вещей, но въ согласіи съ послѣднею, потому что именно человеческая природа была с о т в ѣ т с т в е н н а для такого воспріятія, онтологически была способна его вмѣстить. И Логосъ сдѣлался впостасію для этой природы опять таки не въ силу того же абстрактнаго всемогущества, но потому, что именно человеческая природа п р и з в а н а впостасироваться впостасію Логоса. И Онъ могъ стать человеческой впостасію, ибо сама человеческая природа имѣла въ себѣ призваніе и предназначеніе соединиться съ Логосомъ. Логосъ изначально находится въ положительномъ соотношеніи съ человеческой природой, какъ и че-

ловѣческая природа въ нѣдрахъ своихъ носить Его образъ и ждеть Его сошествія въ міръ. Поэтому то, что «Логось сталъ плотію», т. е. воспринялъ человѣческую природу, не явилось, такъ сказать, онтологической неожиданностью, но напротивъ, было исполненіемъ предназначенія, начертаннаго на небѣ и на землѣ. Но, становясь человѣческой впопастію, Логось не только впопастасно соединялъ съ Собою человѣческую природу, но соединялся съ нею и природно, принося съ Собою въ это соединеніе еще и собственную божественную жизнь или божескую природу. Соединяя Свою собственную природу съ человѣческимъ естествомъ, Логось, какъ Христось, совмѣщаетъ въ Своей жизни обѣ эти природы. Эти обѣ природы надо поэтому понять не только въ ихъ нераздѣльности и неслиянности, непревратности и неизмѣнности, однимъ словомъ, въ ихъ с а м о б ы т н о с т и, но надо съ тою же силою утвердить ихъ соединеніе, которое осуществляется — ни много, ни мало, — въ е д и н с т в ѣ ж и з н и Богочеловѣка, въ силу единства ея впопастаснаго центра. Христось — единъ, и, будучи въ двухъ природахъ, живетъ единою жизнью, чѣмъ и свидѣтельствуется сама возможность ихъ соединенія. Обѣ природы, включенныя въ единую жизнь единой впопасты, — такъ сказать, безъ раздвоенія личности, — должны быть какъ-то между собою сродны, способны къ этому жизненному отождествленію. Въ обѣихъ природахъ, Божеской и человѣческой, нетварной и тварной, должно быть нѣчто посредствующее или общее, что и можетъ быть выведено за скобки, явлено, какъ непреложное основаніе для такого ихъ соединенія. Это общее начало есть с о ф і й н о с т ь какъ міра Божественнаго, т. е. Божественной природы Христа, такъ и міра тварнаго, т. е. Его человѣческой природы. Міръ тварный созданъ на основаніи первообразовъ Божественнаго міра, какъ тварный образъ Божественной Софіи въ ея становленіи, но эта Божественная Софія сама и есть Божественная природа Логоса. Т. о., въ основаніи своемъ и с о д е р ж а н і и Небесная Софія и земная, твариочеловѣческая, отождествляются, различаясь лишь о б р а з о мъ своего бытія: то, что въ небесахъ есть сущее Величество, и Слава, и Мудрость, и Красота образовъ Божественнаго самооткровенія, то въ тварномъ мірѣ, на землѣ, находится въ с т а н о в л е н і и, въ процессѣ, какъ вѣчныя сѣмена тварнаго бытія, погруженныя въ небытіе, и возрастающія на основѣ тварной свободы. Логось предвѣчно открывашъ Отца, какъ Слово всѣхъ словъ, т. е. всѣхъ божественныхъ идей и образовъ въ ихъ всеединствѣ, и Онъ же опредѣляетъ волею Отчею это Все къ т в а р н о м у бытію, — «вся тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть еже бысть», т. е. Онъ Свое тварно какъ бы повторяетъ. Поэтому совершенно естественно и неизбѣжно какъ о т н о ш е н і е

то же с т в а между Софіей Божественной и тварной, такъ и все р а з-
л и ч і е между бытіемъ вѣчнымъ, несотвореннымъ, и тварнымъ, ста-
новящимся, и, хотя еще не ставшимъ собой, но имѣющимъ стать, что-
бы тогда отождествиться съ своимъ Первообразомъ, достигнуть полно-
ты своего ософіенія или обоженія. Отсюда становится понятно, что
Логосъ могъ принять человѣческое естество безъ онтологическаго про-
тиворѣчія съ Своимъ собственнымъ. Препятствіе здѣсь состояло бы н е
въ несомѣстимости природъ, но лишь въ различіи обоихъ образовъ
природнаго бытія. Логосъ, имѣя Божественную Софію какъ Свою при-
роду, чрезъ боговоплощеніе вступаетъ въ процессъ ея тварнаго ста-
новленія и тѣмъ самымъ умалется въ полнотѣ Своего собственнаго
бытія. По существу боговоплощеніе, рассматриваемое какъ снисхожде-
ніе вѣчности Божіей къ становленію во времени, тождественно съ
твореніемъ міра Богомъ, какъ выходженіемъ Божества во-внѣ само-
го Себя, въ внѣбожественную область тварнаго становленія. Здѣсь
есть лишь та разница, что въ сотвореніи міра послѣдній остается внѣ
Бога, лишь какъ о б ъ е к т ъ Его спасительнаго воздѣйствія, а въ бо-
говоплощеніи Богъ внутрь Своей собственной жизни пріемлетъ твар-
ное становленіе и самъ становится его С у б ъ е к т о м ъ, сохраняя
при этомъ всю извѣчную полноту Своего собственного природно-со-
фійнаго естества. Вотъ что означаетъ догматъ о наличіи двухъ при-
родъ при одной упостаси. Предвѣчный Богъ дѣлается становящимся
Богомъ, пріемлетъ въ Себя и для Себя, въ Свою собственную жизнь,
становленіе міра и, прежде всего, вводитъ въ Свою жизнь времена
и сроки. Логосъ становится Иисусомъ, рождающимся, живущимъ и
умирающимъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и времени. Эта антитеза: вѣч-
ность и время, полнота бытія и становленіе, есть предѣльное понятіе,
въ которое упирается человѣческая мысль въ своемъ стремленіи по-
стигнуть тайну боговоплощенія. Оно, дѣйствительно, остается тайной
для человѣческаго постиженія, поскольку здѣсь соединяется недо-
ступная человѣку непостижимость вѣчности съ ему единственно вѣдо-
мымъ временнымъ становленіемъ. Это — тайна потому, что такое
соединеніе само по себѣ превышаетъ собственную мѣ р у челоуѣка
и постольку остается для него онтологически трансцендентнымъ. Од-
нако, она есть для него и источникъ откровенія, поскольку обращена
къ самому человѣку и его жизни. Ибо и человѣкъ на днѣ временности
своей, подъ покровомъ становленія, вѣдаетъ вѣчность и ей соприка-
сается. Поэтому онъ, и самъ имѣя родину на небесахъ, а не только на
землѣ, имѣетъ въ себѣ образъ двуприродности, являетъ въ твар-
номъ своемъ ествѣ Софію нетварную. Такова самая основа его бы-
тія, которая раскрывается и естественному человѣку въ мистическомъ
и философскомъ созернаніи (о чемъ и свидѣлствуютъ вѣще Со-

говиды мистики и философы всѣхъ временъ). Подлинное же откровеніе о совмѣстимости вѣчности и становленія, божественнаго и тварнаго въ человѣкѣ, дастъ Церковь. Жизнь во Христѣ, когда уже «не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ», и благодатное озареніе Духомъ, отъ котораго рождается духовно человѣкъ, вообще обоженіе, предначинающееся еще въ Церкви воинствующей, дастъ человѣку опытъ этой собственной своей двуприродности, совмѣщенія божественной вѣчности и тварнаго становленія. Но, конечно, неизмѣримая разница существуетъ между тварнымъ человѣкомъ, знающимъ божественное начало лишь какъ даръ и заданность, и Богочеловѣкомъ, имѣющимъ эту божественную жизнь какъ Свою собственную природу, а человѣческое становленіе, какъ дѣло спасающей любви и самоуничженія. То, что въ человѣкѣ всегда является восхожденіемъ, то въ Богочеловѣкѣ есть только божественное спусхожденіе. Потому соединеніе обѣихъ природъ во Христѣ не есть лишь абстрактная догматическая схема, но является жизненной истиной, вмѣщаемой нами на путяхъ и нашего собственного религіознаго опыта.

Такимъ образомъ понятый догматъ о двойствѣ природъ во Христѣ при жизненномъ ихъ единеніи въ единой ипостаси Логоса раскрывается для насъ и со стороны четырехъ отрицательныхъ опредѣленій. Общий смыслъ ихъ сводится къ установленію нераздѣльности и несліянности обѣихъ природъ, какъ нетварнаго и тварнаго началъ. Онѣ и с р а з д ѣ л ь н ы въ единствѣ жизни Христа, ибо они не различны, но тождественны по своему содержанію, какъ поумный феноменъ, какъ основаніе и слѣдствіе, какъ принципъ и его раскрытіе. Эта нераздѣльность не есть вышняя и произвольно данная, но имманентная, внутренне мотивированная норма соотношенія Софій Божественной и тварной, соединенныхъ въ единствѣ жизни воплощеннаго Логоса. Но столь же имманентна и внутренне мотивирована и норма н е с л і я н н о с т и, ибо какъ же могутъ быть сліяны, т. е. смѣшаны или механически соединены время и вѣчность, неизмѣнность и становленіе? Онѣ имѣютъ поэтому свою норму взаимоотношенія, которая одинаково не допускаетъ ни ихъ совмѣщенія въ одной онтологической плоскости, ни ихъ смѣшенія или чередованія. Сюда же присоединяется и иная мысль, содержащаяся въ 4 отрицательныхъ опредѣленіяхъ, именно о неизмѣнности природъ. Это есть лишь иное выраженіе несліянности, ибо — несомненно — сліяніи можетъ получиться измѣненіе природъ. Неизмѣнность уже въ несліянности, и соединеніе двухъ природъ, въ силу котораго Логосъ сдѣлался Христомъ, и е есть ни измѣненіе, ни сліяніе ихъ.

Но къ то же время нельзя не видѣть, что между двумя соединяющимися природами отнюдь не существуетъ равночестности, ибо

одна изъ нихъ нетварная, другая тварная, и это различіе отражается на характерѣ ихъ взаимоотношеній. Хотя онѣ нераздѣльны, но не равны. Первенство божественной природы, кромѣ ея нетварности, проявляется еще въ томъ, что именно ей принадлежитъ ипостась Логоса. Въ догматѣ VI вселенскаго собора о двухъ воляхъ это неравенство природы отмѣчено въ соотношеніи двухъ воль тѣмъ, что человѣческая воля, при всей самобытности своей, «слѣдуетъ» за божественной (о чемъ ниже).

Принятіе Логосомъ человѣческой природы связано съ ея софійностью. Она и есть то *tertium comparationis*, въ которомъ отождествляется образъ и Первообразъ. Однако мы знаемъ, что софійность человѣческой природы, нерушимая онтологически, была нарушена въ своемъ бытіи силою первороднаго грѣха, и міръ, будучи софіенъ въ основаніи, сдѣлался-софіенъ, частью же анти-софіенъ въ образѣ своего бытія. Поэтому можетъ ли «падшая Софія», какою является человѣческая природа во грѣхѣ, быть принята въ ипостась Логоса? Достойна-ли она соединиться съ Божественной природой въ ея софійной полнотѣ и чистотѣ? Не потеряла-ли она своего достоинства и съ нимъ связанныхъ возможностей?

Подготовленіе человѣческаго рода къ пріятію боговоплощенія совершалось въ ветхозавѣтной церкви промыслительнымъ водительство Божіимъ. Оно завершилось въ явленіи Новой Евы, Пречистой Дѣвы Маріи, въ которой было обезсмыслено дѣйствіе первороднаго грѣха. Пречистая явилась достойна стать пріятелищемъ Св. Духа и Матерію Господа. Надлежитъ этотъ фактъ понять и съ точки зрѣнія софіологическаго ученія о двухъ природахъ во Христѣ. Дѣва Марія потому явилась соотвѣственнымъ и достойнымъ орудіемъ боговоплощенія, что въ ней осуществилось предѣльное ософіеніе человѣческой природы, которое и завершилось въ Пресв. Богородницѣ чрезъ сошествіе на Нее Св. Духа въ Благовѣщеніи и въ Пятидесятницу, а затѣмъ, по кончинѣ Ея, чрезъ Ея воскресеніе и на небеса вознесеніе. Чрезъ то Она стала превыше Адама и Евы въ ихъ состояніи до грѣхонпаденія, ибо Она преодолѣла искушеніе непослушанія, котораго не преодолѣли они: «се раба Господня». Какъ Матерь Господа, Она до конца явила въ себѣ образъ тварной Софій. Она именно и есть та человѣческая природа, которая была достойна соединиться съ Божественной природой Логоса чрезъ принятіе Его ипостаси. Въ этомъ смыслѣ Она есть *квинтэссенція* Богородица. Христосъ могъ пріять человѣческую природу не иначе какъ чрезъ рожденіе. Но человѣческая природа не существуетъ въ-ипостасно. Посему и Адамъ могъ прійти въ міръ не иначе какъ чрезъ Новую Непонятная сѣпота и нечувствіе, свойственныя протестантизму въ отношеніи къ Пресв.

Богородицѣ, нѣшають ему видѣть это личное соучастіе Дѣвы Маріи въ боговоплощеніи. Онъ видитъ здѣсь лишь природный актъ рожденія, не имѣющій пребывающаго значенія и навсегда длящихся послѣдствій какъ для Матери, такъ и для Рожденнаго отъ Нея. Онъ не понимаетъ, что въ христологію необходимо должна быть включена и маріологія, какъ неотдѣлимая ея часть, ибо Христосъ, какъ Сынъ Человѣческій, есть Сынъ Маріи. Марія же есть Его вѣстасное челоѣчество, та «вторая» природа, которую Онъ воспринялъ при воплощеніи. Воплощеніе есть въ этомъ смыслѣ не только двуприродное соединеніе въ одной вѣстаси, но и двувѣстасное соединеніе въ одной природѣ. Свою челоѣческую природу Христосъ не принесъ съ неба и не создалъ заново изъ земли, но взялъ отъ «пречистой плоти и крови Дѣвы Маріи». И это «взятіе» не есть виѣшнее механическое позаймствованіе или насиліе божественнаго всемогущества, но взаимно-вѣстасный актъ: Логосъ потому только и могъ взять плоть отъ Дѣвы Маріи, что Она ее дала, сама восхотѣвъ стать тварной Софіей, софіиной Матерію Христова челоѣчества, которому должна быть присуща вся полнота софіиности. Недостающее для этого даже и въ челоѣчествѣ Дѣвы Маріи, ибо и Она имѣла въ Себѣ тяжесть первороднаго грѣха, восполнено было Духомъ Св., сошедшимъ на Нее при Благовѣщеніи. Это схождение Св. Духа, съ одной стороны, обуславливалось Ея духовной открытостью Ему и, если можно такъ сказать, софіиной зрѣлостью, съ другой — оно довершало эту Ея софіиность, — такъ что онтологическій постулатъ становился дѣйствительностью.

Боговоплощеніе, если брать его во всей широтѣ и силѣ этого событія, не можетъ быть приурочено къ одному лишь рожденію Христа, воилотившагося Логоса, но оно необходимо включаетъ въ себя — уже не воплощеніе, — но схождение Св. Духа на Дѣву Марію. Христосъ вчелоѣчившійся и Марія, вѣстасное Его челоѣчество, осененная Духомъ Св. Дѣва Богородица, лишь въ своемъ двуединствѣ даютъ полный обрѣзъ воплощенія. Челоѣческая природа, воспринятая Логосомъ, существуетъ не только въ Немъ, какъ въ Немъ лишь одномъ существуетъ Его божеская природа, но и внѣ Его, какъ вѣстасное челоѣчество Маріи. Съ этимъ вѣстаснымъ челоѣчествомъ какъ то должна слиться или отождествиться Его челоѣческая природа, — иначе это не будетъ наше, подлинное челоѣчество. Софія тварная, какъ челоѣческая природа Христа, имѣетъ вѣстаснироваться только въ Логосѣ, возводимая къ участію въ жизни Божественной, но вѣстаснирована и въ свою собственную и, слѣдовательно, тварную вѣстасъ. Поэтому двумъ природамъ въ единой вѣстаси Христа соотвѣтствуетъ двѣ вѣстаси, вѣстасирующие

человѣческую природу Его, т. е. наряду съ вѣпостасію Логоса и собственная, тварная, вѣпостась тварной Софіи, именно Дѣва Марія. Поэтому сущая Богородица участвуетъ въ боговоплощеніи не только Своею плотію, что было бы актомъ природнымъ, инстинктивнымъ, несвободнымъ и нетворческимъ, можно даже сказать слѣпымъ (фактически именно таково и есть отношеніе къ этому акту въ протестантизмѣ), но и Своею вѣпостасію, духовно, сознательно, вдохновенно, жертвенно. Это было новое рожденіе отъ Жены, которое, будучи, въ качествѣ безсѣмennaго зачатія, свободно отъ плоти мужа, соотвѣтствовало изначальной, богоустановленной нормѣ духовнаго зачатія и рожденія для дѣвственныхъ супруговъ Адама и Евы до грѣхопаденія. Софіиное человѣчество въ лицѣ Дѣвы Маріи дало человѣческую природу Логосу, и это рожденіе было личное, духовно-тѣлесное Ея дѣло, для котораго дана была сила Духомъ Св., предвѣчно почивающимъ на Логосѣ, а въ Его временномъ рожденіи оспившимъ Богоматерь и Его въ Себѣ, вмѣстѣ съ Собой, принесшимъ. Богорожденіе есть поэтому духовная встрѣча съ Логосомъ вѣпостасной тварной Софіи, которая тѣмъ являетъ себя какъ Душа міра, Царица всей твари, небесъ и земли. Это достоинство не является только и а г р а д о й, данной за Ея заслуги, оно есть выявленіе того, что имманентно содержится въ оспивенномъ Духомъ безсѣмennemъ зачатіи Сына. Пусть вся сила совершившагося не сразу стала ясна и для самой Дѣвы Маріи, ибо, какъ тварная Софія, и Она была подвержена временности и становленію, но въ прославленіи Пресв. Богородицы обнаружилось то, что уже содержалось въ богорожденіи. Какъ д а в ш а я Логосу человѣческое естество, Дѣва Марія есть Его Пречистая Матерь, Благословенная Богородица. Какъ п р і я в ш а я Его въ совершенное единство жизни въ самоотвергающей любви «рабы Господней», Она есть Невѣста Логоса или Жена Его, Себя уготовавшая къ браку (Апок. 19, 7, 21, 9). Какъ носительница тварнаго человѣческаго естества въ его неповрежденности, возстановленной Духомъ Св., Она есть личное олицетвореніе Церкви, и Она же есть Царица Небесная, которая уже не можетъ оставаться на землѣ, послѣ того какъ вознесся на небо Ея Сынъ, и сама Она Имъ тоже туда вознесится¹⁾.

Такимъ образомъ, — и это самое важное, — воплощеніе Христова осуществляется не въ одномъ Лицѣ, но въ двухъ: во Христѣ и Дѣвѣ Маріи, почему икона Богородицы съ Младенцемъ и есть истинная икона Боговоплощенія (а потому и Богочеловѣчества). Это двойство соотвѣтствуетъ не только двойству природъ во Христѣ въ ихъ еди-

1) См. обо всемъ этомъ въ «Купинѣ Неопалимой»: Прославленіе Пресв. Богородицы.

неніи, но и двойству впостасей этихъ природъ въ ихъ раздѣльности, приче́мъ/человѣческая природа, будучи во-впостасирована въ Логосъ, должна свою полноту и самобытность имѣть предварительно осуществленной въ собственной впостаси, въ Дѣвѣ Маріи. Т. о., Христосъ имѣетъ Свое челове́чество двояко: въ Себѣ, включенное въ Свою собственную впостась, и внѣ Себя, впостасированное въ женскую впостась Маріи (ибо челове́чность Его не только есть плоть въ смыслѣ физическомъ, но во всей полнотѣ своего духовно-душевно-гѣлеснаго бытія, жи в о е челове́чество). Съ этимъ связано и открове́ніе объ участіи въ боговнлощеніи не только Второй впостаси, воплощающейся, но и Третьей, воплощающей: образъ Логоса, есть Младенецъ мужского пола, возрастающій въ образъ Мужа совершенна; образъ Духоносицы — Дѣва-Мать, которая носитъ въ Себѣ Рожденное отъ Нея. Эта сторона догмата не была высказана пр я м о въ Халкидонскомъ опредѣленіи, которое отнюдь и не притязало на и с ч е р п ы в а ю щ у ю полноту, но она уже предсодержится въ прославленіи «Богородицы» на III всел. соборѣ, какъ и во всемъ церковномъ почитаніи Богоматери, которое до конца догматически до сихъ поръ еще не было вскрыто и осознано.

— Христосъ, какъ воплотившійся Логосъ, имѣющій Божественную природу, — Софію, и самъ открывающій ея идеальное содержаніе, въ Своемъ земномъ воплощеніи являетъ впостасный образъ Небесной Софіи. И въ этомъ смыслѣ Онъ именуется апостоломъ какъ «Божія сила и Божія Премудрость» (I Кор. 1, 24). Но именно какъ впостасная Софія, Онъ соединяетъ въ единствѣ двухъ Своихъ природъ Божественную Софію, какъ Свое Божество, и тварную Софію, какъ Свое челове́чество, и поэтому можетъ именоваться Премудростью Божіей въ двойномъ качествѣ, какъ впостась Софіи Небесной и Софіи тварной. Но тварная Софія, которую Онъ впостасируетъ въ челове́чествѣ Своемъ, въ самобытности своей также впостасирована, и эта тварная впостась тварной Софіи есть Дѣва Марія. Поэтому нѣтъ ни малѣйшаго противорѣчія одновременно именовать Софіей, хотя и въ разномъ смыслѣ, и Христа, и Богоматерь. Но въ Богоматери, какъ Духоносицѣ, мы чтимъ также и впостасное открове́ніе (хотя и не воплощеніе) Духа Св. Потому исповѣдуя, что Богоматерь есть тварная Софія, мы свидѣтельствуемъ тѣмъ самымъ, что и Духъ Св. есть впостасная Премудрость Божія, наряду съ Сыномъ, хотя иначе, нежели Онъ.

Въ связи съ вопросомъ о Богоматери, какъ носительницѣ тварной софійности, разрѣшается и пререкасмый вопросъ о чело́вѣческой индивидуальности Господа. Господь, войдя въ міръ съ его временностью и пространственностью и принявъ чело-

вѣческое естество, подлежащее исторіи, тѣмъ самымъ усвоить и эмпирическій образъ, стать историческимъ индивидуомъ. Онъ родился въ опредѣленное время, въ опредѣленномъ мѣстѣ и отъ опредѣленныхъ родителей, принадлежалъ къ опредѣленному народу съ его культурой, говорилъ на опредѣленномъ языкѣ и т. д., и т. д. Словомъ, Онъ былъ исторической индивидуальностью, а по отношенію ко всякому эмпирическому опредѣленію имѣетъ силу принципа: *omnis definitio est negatio*, т. е. ограниченіе. Если Христосъ по плоти былъ іудей, то, значить, Онъ не былъ грекъ, римлянинъ, славянинъ и т. д., и, если говорилъ по арамейски, то, значить, не говорить на другихъ языкахъ (возможно, даже и на греческомъ, на которомъ запечатлѣлись намъ глаголы Его). Но эта эмпирическая индивидуальность есть только, такъ сказать, маска исторіи, безъ которой нѣтъ возможности вступить въ эмпирическій міръ, или формальный эмпирическій паспортъ. Въ дѣйствительности, индивидуальность Христа не знаетъ для себя никакихъ онтологическихъ ограниченій. Онъ былъ не просто человѣкъ, какъ одинъ изъ множества людей, или каждый изъ нихъ, но Онъ былъ Человѣкъ, какъ Всечеловѣкъ, и Личность Его содержала въ себѣ всѣ человѣческіе образы, была Вселичностью. Въ Немъ нѣтъ ничего мѣстнаго, ограниченного, частнаго. Его эмпирическая оболочка совершенно прозрачна и непримѣтна, Онъ о д и а к о в о близокъ и доступенъ каждому, кто всматривается въ Него. Во Христѣ Иисусѣ подлинно нѣтъ эллина и скиѣа, раба и свободнаго, даже мужчины и женщины, ибо Онъ для всѣхъ и каждого есть образъ, говорящій непосредственно уму и сердцу, проникающій въ сокровенное. На этомъ и основана вселенскость Евангелія, его высочайшая всечеловѣчность. Въ ликѣ Христа каждый, принимающій къ нему, человѣкъ усмотритъ самого себя такимъ, какимъ онъ долженъ быть, какимъ его хочетъ Богъ, и нѣтъ никого, кто былъ бы намъ ближе его, если только мы въ своей жизни встрѣтимся со Христомъ, Который есть Ближній для всякаго человѣка. Свидѣтельство религіознаго опыта говоритъ, что во Христѣ, дѣйствительно, предъ нами «совершенный» человѣкъ («се Человѣкъ»), со всей полнотой человѣчности и безъ всякихъ индивидуальных ограниченій, которому ничто человѣческое, кромѣ грѣха, не чуждо, а потому нечуждъ и всякій человѣкъ, подлинное бытіе котораго содержится въ Его человѣчествѣ. Догматически это выражается такъ, что Христосъ воспринялъ всю человѣческую природу безъ всякаго ограниченія, причемъ эту мысль слѣдуетъ расширить въ томъ смыслѣ, что въ человѣческой природѣ Христосъ воспринялъ все космическое бытіе, поскольку человѣкъ есть міръ стяженный, микрокосмъ. Онъ явился новымъ, «последнимъ» Адамомъ (1 Кор. 15, 45). Прара-

датель до грѣхопаденія, хотя и былъ опредѣленной личностью, конкретнымъ я, но онъ несъ въ себѣ полноту человѣчности, былъ в се ч е л о в ѣ к о м ѣ, въ немъ фактически жилъ весь человѣческій родъ со всѣми его возможными ликами. Въ этомъ смыслѣ Адамъ, будучи личностью, не имѣлъ индивидуальности въ отрицательномъ, ограниченномъ смыслѣ слова, какъ плодъ распавшагося всеединства, ставшаго дурной множественностью эгоцентризма. Наше падшее человечество вѣдаетъ личность какъ идивидъ. Иначе индивидуальности мы даже и не знаемъ, ею гордимся, какъ единственнымъ для насъ доступнымъ образомъ личности. Но не такъ было отъ начала, въ софійномъ образѣ челоуѣка. Личность здѣсь должна была быть прозрачна для другой личности: всѣ во всѣхъ, и каждый во всѣхъ, такова онтологія личности. Въ Адамѣ вмѣстѣ съ грѣхопаденіемъ затмился образъ всечеловѣчества, онъ сталъ лишь индивидуальностью, которая могла рождать также только индивидуальности. И первый изъ рожденных Адамомъ былъ Каинъ, въ которомъ эгоцентризмъ проявленъ во всей силѣ, до братоубійства. Каинъ былъ первый индивидуалистъ съ потомствомъ своимъ каинитами. Такая индивидуальность связана съ грѣхопаденіемъ, съ утратой софійнаго образа челоуѣчествомъ. Но въ Новомъ Адамѣ осуществляется этотъ образъ софійнаго челоуѣчества, преодоуѣвается дурная индивидуальность («Я творю волю не Свою, но пославшаго Меня Отца», «кто хочетъ за Мною идти, да отвержетъ себя», — таковы начала новой жизни во Христѣ).

Христосъ, эмпирически будучи однимъ изъ многихъ въ историческомъ челоуѣчествѣ, въ дѣйствительности все его въ Себѣ содержитъ въ Своей челоуѣчности. То, что раскрывается въ хронологической послѣдовательности въ исторіи, въ Немъ совокуплено въ метафизическомъ единствѣ, — все челоуѣчество безъ всякаго ограниченія: прошедшее, настоящее и будущее. Вся челоуѣческая природа интегрирована метафизически въ Его природѣ, и всѣ призванные къ бытію челоуѣческіе лики находятъ себя въ подлинности своей въ лнкѣ Христа. Этотъ метафизическій фактъ, такое онтологическое соотношение остается для грѣховнаго, раздробленнаго состоянія челоуѣка трансцендентнымъ, оно является лишь религіознымъ постулатомъ. Однако этотъ метэмпирический фактъ осуществляется для насъ и въ эмпирической дѣйствительности, и этотъ постулатъ есть ничто иное какъ Церковь, Тѣло Христово, въ которомъ всяческая и во всѣхъ Христосъ (Кол. 3, 11).

Для того, чтобы искупить все челоуѣческое естество и преобразовать весь челоуѣческій родъ, въ Своемъ тѣлѣ облекши его во Христа, Господь долженъ былъ воспринять челоуѣческую плоть, хотя и Адамову, но не отъ падшаго Адама, а иначе, въ «п о д о б і и

дѣиствѣ чловѣковъ» (Фил. 2, 7). Христось воспринялъ чловѣ-
ческое естество не такъ, какъ его имѣтъ всякій чловѣкъ, ограни-
ченно укороченно, своелично, словомъ, и н д и в и д у а л ь н о , или
атомистически, но такъ, какъ ее имѣлъ первородный Адамъ, вышед-
шій изъ рукъ Господа, т. е. цѣлостно, и такую именно природу,
такую «плоть» дала Христу Его Пречистая Матерь. Отрицательнымъ
къ тому условіемъ явилось отсутствіе чловѣческаго зачатія «во грѣ-
хѣ», т. е. рожденіе безъ отца. Первородный грѣхъ передается именно
чрезъ чловѣческое зачатіе, а съ первороднымъ грѣхомъ и дурная
множественность, эгоцентризмъ и ограниченность. Отсутствіе при-
роднаго зачатія восполнено было Духомъ Св., вдохновившимъ Пресв.
Дѣву къ духовному зачатію. Послѣднее же состояло въ томъ, что въ
Рождающей воспламенилась самоотвергающаяся любовь къ Рождае-
мому. Вслѣдствіе этой любви къ Сыну получилась полная общность
жизни, — даже и тѣлесной, т. е. безсѣменное зачатіе. Однако необхо-
димо было къ тому положительное условіе: собственная природа Пре-
святой Богородицы съ Ея личной и родовой святостью была возста-
новлена въ ея софійности, оцѣломудрена въ такой степени, что ока-
залось возможно сошествіе на Нее Св. Духа, сообщившее Ей полную
софійность. Пресв. Дѣва Марія носила въ себѣ образъ Софій, была
олишествованіемъ тварной Софій, когда Она родила Господа. Поэтому
и плодомъ Ея рожденія явился софійный чловѣкъ, Новый Адамъ,
Который отличался поэтому отъ всѣхъ чловѣковъ о б р а з о мъ
Своей чловѣчности. Это была истинная чловѣчность, тождественная
съ чловѣчествомъ каждаго изъ насъ (почему Христось и является
для насъ «братомъ» Евр. 2, 12) и однако отъ нея отличающаяся тѣмъ,
что она никого не исключаетъ, но всѣхъ включаетъ, ничѣмъ не огра-
ничена, но имѣтъ цѣлостный образъ Цѣломудрія, и это дала Своему
Сыну Дѣва Марія.

Протестантская христологія допускаетъ, что Христось въ Своемъ
чловѣческомъ ествѣ необходимо вмѣщаетъ цѣлаго Адама, — ина-
че искупленіе всего чловѣческаго рода является совершенно непон-
ятнымъ: индивидуальный, такъ сказать, частичный чловѣкъ не мож-
етъ имѣть такого значенія. Но она, благодаря своему нечувствію
къ Богоматери, совершенно не можетъ понять, к а к ъ Христось могъ
воспринять цѣлостное чловѣчество. Это остается отнести на долю
чудеснаго насилія надъ чловѣческой природой, Deus ex machina,
но подобное допущеніе неизбѣжно ведетъ къ докетизму: Христось
воспринялъ естество, отличающееся отъ чловѣческаго, и слѣдова-
тельно, не былъ истиннымъ чловѣкомъ, а потому не могъ явиться
и искупителемъ. Въ католическомъ богословіи элементъ этого боже-
ственного насилія надъ чловѣческой природой въ догматѣ 1854 г. о

испорочномъ зачатіи Богородицы внесенъ въ самое происхожденіе Пресв. Дѣвы, которая тѣмъ самымъ изъята изъ всего человѣческаго рода. Этимъ также колеблется самое дѣло боговоплощенія. Впрочемъ, всеобщее почитаніе Богоматери въ католичествѣ лучше, чѣмъ неудачный догматъ, свидѣтельствуешь о значеніи Ея въ дѣлѣ нашего спасенія(1). Православное почитаніе Богоматери, какъ Царицы Небесной и тварной Софіи, содержитъ въ себѣ достаточное основаніе для догматическаго осознанія мысли, что цѣлостное человѣчество могло быть воспринято лишь отъ Той, въ которой оно было возстановлено въ софійномъ его образѣ. Однако, православное богословіе, — отчасти вслѣдствіе софіеборства, а отчасти полемической тенденціозности въ борьбѣ съ католическими односторонностями, — до сихъ поръ не реализовало въ догматической мысли то сокровище откровенія о Богоматери, которое содержится въ церковномъ Ея почитаніи. И значеніе Богоматери, какъ тварной Софіи, которая потому и способна была дать софійный образъ цѣлокупнаго человѣчества Родившемуся отъ Нея, остается догматически невыясненнымъ. Итакъ, объективное соотношеніе обѣихъ природъ во Христѣ и основаніе для нихъ соединенія есть ихъ с о ф і й н о с т ь: Софія Божественная соединяется съ Софіей тварной, Вѣчная съ становящейся, Первообразъ съ образомъ.

Таково да, подразумевающееся въ 4-мъ Халкид. догматѣ.

Остается послѣдній вопросъ о двухъ природахъ во Христѣ: объ ихъ соединеніи. Халкид. догматъ ограничивается общимъ установленіемъ факта наличія двухъ природъ во Христѣ при одномъ лицѣ, но совершенно не касается образа ихъ соединенія. Этотъ вопросъ и остается достоиніемъ богословскихъ теологуменовъ, составляетъ предметъ богословскаго изслѣдованія. Прежде всего здѣсь надо подвести итоги какъ сдѣланному, такъ — и еще больше — не сдѣланному по этому вопросу въ патристическую эпоху. Хотя и принято считать, или, по крайней мѣрѣ, дѣлать видъ, что все обстоитъ здѣсь благополучно, и всѣ христологическіе вопросы по существу разрѣшены, однако на самомъ дѣлѣ это далеко не такъ, и притомъ въ самомъ центральномъ пунктѣ, — въ отношеніи къ Евангельскому образу Иисуса Христа въ свѣтѣ основныхъ догматическихъ опредѣленій, принятыхъ Церковью. Нужно еще произвести сопоставленіе и, такъ сказать, согласованіе христологическихъ догматовъ и Евангелія, при которомъ бы раскрывался ихъ библейскій смыслъ. Здѣсь мы вступаемъ на майю воздѣланную почву, тѣмъ болѣе, что библеизмъ, въ которомъ воспи-

1) Она называется иногда даже *co-redemptrix*, выраженіе неточное и двусмысленное, однако оно можетъ содержать тотъ смыслъ, что Пресв. Богородицѣ принадлежитъ прямое и положительное участіе въ боговоплощеніи, какъ воспріятіи цѣлаго Адама.

тано новѣйшее христіанское сознание (ибо никогда еще не было осуществлено такое изучение библейскаго текста, какъ въ новое время, со всѣми его научно-экзегетическими возможностями), дѣлаетъ изъ особенно чуткими ко всякимъ несогласованностямъ и неясностямъ.

Изъ Халкид. догмата, хотя онъ и не касается образа соединенія природы, съ неоспоримостью вытекаетъ фактъ единства жизни Христа, при двухъ природахъ, но одной упростаси, живущей въ цнхъ обонхъ (потому эта упростасъ у Лесентія Виз. и, вслѣдъ за нимъ у св. Іоанна Дам. называется иногда «сложной», — на самомъ же дѣлѣ, конечно, сложной является эта двуприродность жизни, но не упростасъ, сама для себя не допускающая никакой сложности). Какъ понять эту сложную жизнь въ отношеніи участія обонхъ природъ? Уже само это двойство природъ единой жизни представляетъ для мысли трудности небывалыя, потому что его вообще не знаетъ жизнь природнаго міра. Но главная трудность здѣсь создается тѣмъ, что эти природы не являются принадлежащими къ одному онтологическому ряду тварнаго міра, ибо онѣ несоизмѣрны между собою, относясь къ разнымъ областямъ бытія: божественнаго и тварнаго. Какъ могутъ онѣ совмѣщаться, единодѣйствовать и взаимодействовать другъ другу? Какъ огонь Божества облекаетъ, но не попираетъ купину тварнаго бытія и какъ это послѣднее можетъ подниматься до согласованія съ жизнью божественной природы? Не имѣемъ-ли мы здѣсь такой несовмѣстности, которая дѣлаетъ мнимымъ и самое вопрошаніе, превращая его въ мнѣотворчество, подобное многочисленнымъ языческимъ мифамъ о сошествіи боговъ на землю и соединеніи со смертными? Послѣ того, какъ установленъ догматъ о двухъ природахъ въ одной упростаси, центръ тяжести христологін, самое зерно ея проблематики находится именно здѣсь, — въ проблемѣ богочеловѣческой жизни, какъ она намъ явлена въ Евангеліяхъ. Мы уже знаемъ изъ исторіи догмы, каковы были попытки справиться съ этой проблемой объ образѣ соединенія двухъ природъ. Первымъ заслуживающимъ вниманія опытомъ было, конечно, аполлинаріанство. Аполлинарій разрѣшилъ вопросъ тѣмъ, что фактически лишилъ человѣческое естество упростаси. Формально онъ сдѣлалъ это не въ большей мѣрѣ, нежели александрійство и халкидонство, поскольку фактически онъ понималъ упростасъ Логоса въ качествѣ человѣческой упростаси. Однако интенція его христологін была не въ томъ, чтобы явить упростасъ Логоса одновременно и человѣческой упростасью, но въ томъ, чтобы св. вовсе унизидить человѣческую упростасъ и тѣмъ умалить полноту челоуѣчности Христа, такъ что въ ней нельзя было уже признать наличія «совершеннаго челоуѣка». Человѣческая природа потеряла въ томъ значеніе самобытнаго природнаго начала, получивъ значеніе

лишь орудійное. Въ отношеніи между природами внесена была механичность. Это все суть неточности христологии Аполлинарія, которая однако плохо совмѣщаются съ ея другими идеями о богочеловѣчествѣ, небесномъ и земномъ Адамѣ, предвѣчномъ челоѣкѣ и т. д. Поэтому ученіе Аполлинарія остается какъ бы узловымъ пунктомъ, изъ котораго расходятся пути въ разныхъ направленіяхъ, — съ одной стороны въ александрійство и разныхъ оттѣнковъ монофизитство, а съ другой въ сторону Халкидонскаго богословія (и только лишь не въ антioxійство). Александрійское богословіе со св. Кирилломъ во главѣ было проникнуто искреннимъ стремленіемъ показать истину боговоплощенія, какъ подлинное соимѣщеніе Божества съ подлиннымъ, а не мнимымъ, докетическимъ, челоѣчествомъ. И однако практически догматическое равновѣсіе удавалось здѣсь поддержать только непоследовательно или логическою безответственностью. Но тамъ, гдѣ происходитъ дѣйствительное испытаніе догматическихъ положеній, александрійское богословіе неудержимо скользитъ въ сторону фактическаго докетизма. Такъ было, напр., съ вопросомъ о невѣдѣніи Христа или объ Его челоѣческомъ развитіи: св. Кириллъ принужденъ былъ признать, что и то, и другое было лишь способами манифестаціи Божества. Имъ допускаемъ чрезъ посредство челоѣческой природы, но не подлинными фактами въ жизни Христа, и тѣмъ самымъ общій итогъ заключенія приводился къ докетическому какъ бы (1). Отсюда неизбежный уклонъ Кирилловскаго богословія къ монофизитству, отъ котораго самъ онъ всячески воздерживался, по которой обозначился послѣ него въ сатиxианизмъ (2), растворяющемъ челоѣчество въ Божествѣ и понимающемъ соотношеніе обонхъ природъ лишь какъ огонь, пожирающій хворостъ. Сюда же относятся разные оттѣнки монофизитства, которые вытекали именно изъ непріятія Халкид. догмата, изъ-за искренней невозможности понять и принять двуприродность при единопостасности, какъ нѣкую догматическую нараву. Въ немъ они умѣли увидеть лишь плохо замаскированное несторіанство.

Второй типъ разрѣшенія вопроса о двуприродности Христа мы имѣемъ въ антioxійской школѣ (и ея запоздаломъ вариантѣ — адоніанствѣ, въ общемъ не вносящемъ въ споръ новыхъ элементовъ проблемы). Антioxійство искало разрѣшенія проблемы двуединства въ изначальномъ двойствѣ, не только природъ, но и востасей, которая

1) Эта черта богословія св. К. съ полной убѣдительностью показана у Bruce. *The humiliation of Christ*, lecture II (ср. также Appendix A, 306-310). Ср. Ch. Gore. *Dissertations on subjects connected with the incarnation*. 1904. (The consciousness of our Lord in his mortal life).

2) Bruce называетъ «Eutychianism — simply Cyrillianism gone mad» 59.

путемъ нравственнаго соединенія, согласія въ любви, образуютъ новую вѣпостась, — вѣпостась еднѣнія. Эта послѣдняя мысль составляетъ, несомнѣнно, слабую сторону антїохїйства, свидѣтельствующую о скудномъ пониманіи личности. Справедливо, что одна личность можетъ въ движеніи любви исходить изъ себя и, такъ сказать, перемѣщаться въ другія личности, съ ними отождествляясь въ нѣкоторомъ многоединствѣ, такъ что получается единая многовѣпостасная вѣпостась. Первообразъ такого единенія имѣемъ мы во Св. Троицѣ, едїносушной и нераздѣльной, которая есть единый трївѣпостасный субъектъ, трївѣпостасное единство любви. Въ тварномъ мірѣ такое многовѣпостасное единство соотвѣтствуетъ идеѣ Церкви, какъ тѣла Христова, и осуществляется въ ея с о б о р н о с т и. Однако эта аналогія не можетъ быть христологически примѣнена за отсутствіемъ *tertium comparationis*, общаго признака. Оба разсматриваемыя положенія существенно различны въ томъ отношеніи, что въ христологической проблемѣ, по антїохїйскому разумнїю, рѣчь идетъ ни много ни мало, какъ о возсоединеніи двухъ субъектовъ, имѣющихъ не только различныя вѣпостаси, но и разныя природы, между тѣмъ какъ въ ученіи о Св. Троицѣ, какъ и о Церкви, мы имѣемъ многовѣпостасное единеніе при единствѣ и тожествѣ природы и жизни, хотя она вѣпостасируется не одною, но многими вѣпостасями. Эта разница имѣетъ рѣшающее значеніе, и она показываетъ всю непригодность антїохїйской схемы для разумнїя единенія двухъ природъ во Христѣ. Единеніе разныхъ субъектовъ съ разными природами, въ частности отношеніе челоуѣка къ Богу, совершается на почвѣ взаимнаго проникновенія природъ, точнѣе вхожденія одной природы въ другую, что мы и имѣемъ въ о б о ж е н і и челоуѣка, но при безусловномъ различіи вѣпостасей. Челоуѣкъ въ отношеніи къ Богу никомъ образомъ не теряетъ своего личнаго я, оно не угасаетъ въ свѣтѣ Божества и не тонетъ въ Его безднѣ. Челоуѣкъ относится къ Богу какъ личность къ Личности, я къ Ты, даже и въ полнотѣ обоженія, и любовь церковная, соединяющая въ многоединствѣ многія вѣпостаси, также не представляетъ собой упраздненія, но лишь раскрытіе личности.

Халкид. опредѣленіе, давъ догматическую с х е м у, ничего не прибавило къ догматическому ея истолкованію, которое осталось на долю послѣдующаго богословія(1). Въ послѣднемъ встрѣчаются по этому поводу слѣдующія важнѣйшія мысли. Во-первыхъ, уже въ полемикѣ между св. Кирилломъ съ одной стороны и блж. Феодоритомъ и Несторіемъ съ другой обсуждается вопросъ о р а з л и ч е н і и

1) *Вгусе* выражается о томъ образѣ Христа, который принимается въ эту эпоху, какъ объ «an anatomic figure in place of the Christ of the Gospel history» (I. с. 66).

двоякаго рода свидѣтельство Евангелія о Христѣ: относящихся къ Нему, какъ къ человѣку, или же какъ Богу. Сюда иногда присоединялась еще третья, совершенно неудачная категорія, с р е д н и х ъ, относящихся одинаково и къ Богу, и человѣку. Впрочемъ, эта категорія, столь недоразумѣнная при д а н н о й постановкѣ вопроса, по настоящему должна быть и единственною, ибо Христосъ есть Богочеловѣкъ, а не Богъ и человѣкъ, или еще что-то среднее, смѣшанное. Св. Кириллъ противъ Несторія отрицалъ подобное различіе дорогой цѣной фактическаго докетизма, однако онъ далеко не оставался побѣдителемъ въ спорѣ съ Θεодоритомъ, причемъ обѣ стороны аргументировали также и взаимными анафемами. Это же самое различіе было воспринято дальнѣйшимъ богословіемъ (отъ п. Льва Великаго до св. Іоанна Дамаскина) въ специфической формѣ въ отношеніи къ чудесамъ Христовымъ, гдѣ примѣнялась идея, которая соединяетъ въ себѣ недостатки всѣхъ христологическихъ ересей и представляетъ собой безсознательную попытку уклониться отъ проблемы. Сплошное недоразумѣніе представляетъ собой не заслуживающая догматическаго обсуждения, хотя въ высшей степени распространенная въ патристической письменности в с ѣ х ъ направленій, манера не только иллюстрировать, но изъяснять отношенія между Божествомъ и человечествомъ во Христѣ по образу огня и желѣза, раскаленнаго меча и т. д. Сюда же относится не менѣе распространенное и какъ будто болѣе тонкое и менѣе физическое сравненіе отношенія двухъ природъ во Христѣ съ душою и тѣломъ. Помимо прочаго, это объясняетъ неизвѣстное чрезъ неизвѣстное, ибо связь души и тѣла есть тайна сотворенія человѣка, ему не болѣе вѣдомая, чѣмъ тайна соединенія обѣихъ природъ во Христѣ.

Остается еще эн-впостасированіе, — схоластическое примышленіе Л. В., воспринятое (столь же схоластически) св. Іоанномъ Дам., а отъ него и всѣмъ новѣйшимъ школьнымъ богословіемъ. Но говорить ли что нибудь современному уму этотъ замыселъ истолковывать Божественную впостась въ качествѣ человѣческой, приравнявъ ее физической акциденціи, которая впостасируетъ, вмѣсто одной субстанціи, двѣ? Примѣненіе антиквированнаго для насъ въ этой части аристотелизма у Леонтія для насъ безсодержательно, и о Христѣ намъ просто ничего не говорить.

Но это и есть все, что замышала намъ патристическая мысль въ уразумѣніе Халкид. догмата о соединеніи двѣхъ природъ, т. е. не о фактѣ соединенія, который есть самоочевидный постулатъ и мысли, и вѣры, но объ о б р а з ѣ этого соединенія и отношеніи къ единой впостаси. Патристическая мысль обращается въ разнымъ

стороны, берется за разные средства для разрешенія вопроса безъ ошутительнаго успѣха, пока вообще не изнемогаетъ, и въ этомъ изнеможеніи она и вовсе отходитъ отъ христологій.

Однако, было здѣсь произнесено еще одно многозначительное слово, которое способно сдѣлаться настоящимъ знаменемъ дальнѣйшей христологій. Это есть буквально только слово въ письмѣ псевдо-Діонисія Ареопагита къ Гаю: «богомужная (ѳеандрическая) энергія». Богомужная и значитъ собственно богочеловѣческая, слово Богочеловѣчество, такимъ образомъ, было произнесено, какъ нѣкій ключъ къ разрешенію тайны. И это слово, выражающее исходное понятіе для современной христологій (и потаенно содержавшееся уже въ ученіи Аполлинарія), было сразу же услышано. Св. Іоаннъ Дамаскинъ принялъ его какъ безспорное и само собою понятное ученіе (между тѣмъ какъ оно выражаетъ только самое начало христологической проблематики) и посвятилъ ему особый параграфъ въ III кн. «Кр. изл. прав. вѣры», гдѣ далъ ему распространенное словесное объясненіе. Черезъ него идея «богомужнаго дѣйства» была принята какъ родъ догматическаго завѣщанія всей патристической эпохи, однако, оставаясь мертвымъ капиталомъ, еще ждущимъ своей реализаціи. Впрочемъ, эта идея была частично и реализована въ ученіи о μεταῖδωσις τῶν ἰδιωμάτων, communicatio idiomatum, или общеніи свойствъ. Ему особенное вниманіе посвящается также у св. Іоанна Дамаскина, который, само собою разумѣется, при истолкованіи этого ученія остается въ тѣхъ границахъ, которыя ставитъ его христологическая доктрина съ фактическимъ преобладаніемъ александрійскаго монизма. Общеніе свойствъ у него понимается, прежде всего, какъ вліяніе божескаго естества на человѣческое вслѣдствіе соединенія двухъ неравныхъ природъ: человѣческая природа принимаетъ нѣкоторыя свойства божескаго естества, что именуется обоженіемъ, θεωσις. Общая тема обоженія можетъ быть трактуема въ разныхъ направленіяхъ: какъ въ христологическомъ, такъ и пневматологическомъ. Св. Іоаннъ Дамаскинъ беретъ ее только въ первомъ, конечно, безспорномъ смыслѣ, именно въ отношеніи къ совершенному освященію человѣческаго естества Господа Иисуса, вслѣдствіе чего Ему одинаково воздается божеское поклоненіе, въ божескомъ и человѣческомъ ествѣ безъ различія. Здѣсь, конечно, еще необходимо внести различіе между пребываніемъ Господа in statu exinanitionis и ~~ἐκκένωσις~~ ἐκκένωσις, уничиженія и прославленія, чего св. Іоаннъ Дамаскинъ не дѣлаетъ. Однако безспорный самъ по себѣ принципъ communicatio idiomatum, принимаемый въ сторону обоженія, можетъ быть введенъ въ границы и получить правильное истолкованіе лишь въ связи съ его раскрытіемъ

въ сторону вліянiя также и человѣческаго естества на божеское. Здѣсь то какъ разъ мы наблюдаемъ полную невыясненность. Когда св. Іоанна Дамаскина, а съ нимъ и у всего, опирающагося на нешкольнаго богословія въ раскрытіи принципа общенiя свойствъ Христѣ доходитъ очередь до вліянiя человѣческой природы на Божію, дѣло не идетъ дальше общихъ мѣстъ и неопредѣленныхъ раженій, и, по правдѣ сказать, соотвѣтствующее ученіе просто отсутствуетъ, а его мѣсто лишь схематически обозначается во отрицаніи монофизитства. Да и на самомъ дѣлѣ, при той постановкѣ вопроса о двухъ природахъ, которая дана ему въ святоотеческомъ богословіи здѣсь просто и нечего сказать. Вѣдь, здѣсь признается лишь воспріятіе или усвоеніе Логосомъ, наряду съ Его божеской природой, природы человѣческой, какъ внѣшней и чуждой, — какъ родъ жилища или одежды, или же необходимаго средства, ради искупленiя воспріятого. Обѣ природы, такъ сказать, статически сопологаются безъ всякаго влутренняго соотношенiя. Но эти природы существуютъ не равны. Потому божеская природа вліяетъ на человѣческую, обожая, (подлинно какъ огонь накаляетъ желѣзо), а для обратнаго вліянiя человѣческой природы, какъ извѣстнаго динамическаго соотношенiя, не остается мѣста. Поэтому на самомъ дѣлѣ ни «вещи» «двухъ энергій», ни передачи свойствъ здѣсь не получается. Двойство природъ остается непреодолимьмъ, а практическимъ выводомъ является лишь болѣе или менѣе завуалированный монофизитизмъ. Патристическое богословіе такъ и не нашло пути къ ученію о Божествѣ и Богочеловѣчествѣ, оно знало лишь Бога и Человѣка, жество и Человѣчество, внѣшние сопряженныя, но не внутренне соединенныя. (Поэтому въ схоластикѣ, у Ѳомы Аквинскаго, оно практически уже сворачиваетъ съ Халкидонскаго пути и вступаетъ на новый путь, — снятія двойства природъ чрезъ ученіе о воспріятіи Человѣчества въ единую вѣщъ, т. е. вопросъ о соединеніи естества былъ перенесенъ съ природы на вѣщъ). И нужно еще замѣтить, что къ положенію вещей, созданному Халкидомъ, опредѣленіемъ ничего не прибавило и не измѣнило опредѣленіе VI всел. собора о двухъ энергiяхъ и двухъ воляхъ. Вынесенное уже въ эпоху упадка христологической мысли и недостаточно богословски подготовленное оно явилось лишь новымъ торжественнымъ подтвержденіемъ Халкидонскаго догмата и нѣкоторой его конкретизаціей. Но оно не внесло новыхъ элементовъ въ проблемы, и это же самое приходится сказать еще болѣе мѣрѣ про богословіе догмата VII вселенскаго собора. Оба соборныя опредѣленія, богодохновенно провозгласивъ догматическія истины, оставили ихъ въ видѣ догматическихъ схемъ для дущаго богословскаго постиженiя, которымъ, конечно, нельзя снѣ-

тать подводящее итоги достигнутого «изложение» св. Іоанна Дамаскина.

Соединеніе божескаго и человѣческаго естества, понятое не статически, но динамически, неизбежно приводитъ къ постановкѣ вопроса, какъ совершилось это соединеніе, и чѣмъ оно явилось и для Божества, и человѣчества? Конечно, нѣкій общій и предварительный отвѣтъ на этотъ вопросъ давался и святоотеческимъ богословіемъ, особенно св. Кирилломъ. Принятіе высшимъ естествомъ низшаго, божескимъ человѣческаго, очевидно, является со стороны божественной нѣкимъ снисхожденіемъ или уничиженіемъ, кенозисомъ. Это столь ясно обозначено и въ Словѣ Божіемъ, что свидѣтельства его было совершенно невозможно миновать. И святоотеческому ученію свойственно ученіе о боговоплощеніи какъ кенозисъ Божества (не только у св. Кирилла, но и раньше его, въ западной письменности, особенно у св. Иларія). Однако при статическомъ пониманіи боговоплощенія и при общей христологической неясности, приводившей постоянно къ колебаніямъ въ сторону докетизма (и именно у свв. Кирилла и Иларія) идея кенозиса, самое большое, констатируется, но не раскрывается въ святоотеческомъ богословіи. Однако вся христологическая проблематика Халкид. догмата необходимо приводитъ, какъ какъ своему основанію и предпосылкѣ, къ ученію о кенозисѣ Божества въ боговоплощеніи.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Эммануилъ - Богочеловѣкъ

1. Уничженіе Господа (кенозисъ).

Слово плоть бысть. Эти три слова Евангелиста Богослова, выражающія тайну боговоплощенія, были и будутъ темой богословскихъ созерцаній и построений, предметомъ богословскихъ споровъ и разномыслій, но всегда останутся путеводной звѣздой, возженной Словомъ о Словѣ. Невмѣстимая тайна ими объемлется: Богъ сталъ *ἐγένετο* — тварію, «плотію», и, какъ бы ни толковать слово «плоть», это значить, что Богъ сталъ не -Богомъ, не престава въ Богомъ. Таково самое очевидное и безспорное значеніе этихъ молніеносныхъ словъ въ Евангеліи сына Громова. Можно по разному понимать — суживая или расширяя — слово плоть въ э.с. антитекти, но это значеніе остается при всякомъ пониманіи: плоть есть не Богъ, и потому безспорное содержаніе антиноміи будетъ: Слово — Богъ (не престава въ Словомъ и Богомъ) стало не-Богомъ¹⁾, тварію, Творецъ сталъ твореніемъ, причемъ изъ контекста ясно, что эта «плоть» есть человѣкъ, какъ средоточіе и возглавленіе всякаго творенія, какъ твореніе вообще: и в с е л и с я в ъ н ѣ.

1) Среди различныхъ употребленій слова плоть въ Библии, то въ болѣе широкомъ смыслѣ, то въ болѣе узкомъ, одно изъ самыхъ устойчивыхъ означаетъ именно твореніе въ его отношеніи къ Богу: «плоть Я Господь Богъ всякой плоти» (Иерем. 32, 27) или «излію отъ Духа Моего на всякую плоть» (Іоиль, 2, 28). Ср. пс. 64, 3, Ис. 40, 3.

Не-божественная, человѣческая мысль не могла бы, не нашла бы основанія, не дерзнула бы такъ помыслить и сказать. Только движимое Духомъ Святымъ, который проникаетъ «глубины Божія» (I Кор. 2, 10), слово Божіе могло отъ Бога повѣдать о Богѣ, что Онъ сталъ Своимъ же твореніемъ. Это слово пролога къ Евангелію Іоанна выражаетъ и содержаніе всего Евангелія: Слово, ставшее плотію, вселилось среди насъ и мы видѣли славу Его какъ Единороднаго отъ Отца (Іо. 1, 14). Богъ вышелъ изъ премірной абсолютности Своего бытія и сдѣлался Творцомъ, Творецъ же, Слово, чрезъ которое все произошло (какъ выразительно указано въ томъ же контекстѣ пролога), самъ сталъ твореніемъ, изъ абсолютности низошелъ въ тварность. Это снисхожденіе Божіе, которое въ Словѣ Божіемъ описывается какъ уничтоженіе или вольное обнищаніе, въ символѣ христіанской вѣры выражено какъ сошествіе съ небесъ. И изъ него слѣдуетъ, съ нимъ связано, въ немъ осуществляется вочеловѣченіе ради человѣка и спасенія его: насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія сшедшаго съ небесъ и воплотившагося отъ Духа Свята и Дѣвы Маріи и вочеловѣчшагося». (Нельзя въ этомъ отвѣтственныйшемъ мѣстѣ богодохновеннаго символа не видѣть парафразъ Іо. 3, 13: «сшедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій (сущій на небесахъ)», какъ и 6, 38: «Я сошелъ съ небесъ» (*καταβήκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*).

«Сошествіе съ небесъ» имѣетъ, конечно, не эмпирическое, географически-астрономическое значеніе, что было бы просто *non-sens*, но метафизическое, точнѣе, онтологическое значеніе. Оно вполне параллельно тому, что Богъ сталъ Творцомъ, положивъ внѣ Себя Имъ же сотворенный міръ, съ которымъ и сталъ соотноситься, вступивъ во взаимодействіе съ нимъ, Абсолютное съ относительнымъ, Творецъ съ твореніемъ, однако еще оставаясь «въ небесахъ», внѣ міра и надъ міромъ. Здѣсь же Богъ-Слово оставляетъ «небеса» съ ихъ невозмутимымъ покоемъ блаженнаго божественнаго бытія, и входитъ внутрь самого тварнаго мірового бытія, «становится» твореніемъ. Эта парадоксія нетварно-тварнаго, божественно-человѣческаго бытія съ ея антиномизмомъ и означаетъ столь привычное нашему уху, но столь трудно поддающееся нашему разумѣнію «сошествіе съ небесъ». Одно несомнѣнно уже заранѣе по существу: сошествіе съ небесъ, т. е. принятіе тварнаго бытія, должно быть понято и принято со всѣмъ отвѣтственнымъ рѣализмомъ, безъ докетически-приспособительныхъ истолкованій, оставляющихъ отъ реальности «сошествія съ небесъ» одно имя. И прежде всего должно, конечно, учесть во всемъ значеніи библейское ученіе о «сошествіи съ небесъ» въ тварный міръ, какъ о самоуниженіи Господа.

Библейское раскрытіе понятія «сошествія съ небесъ» и «становленія Бога плотію» мы имѣемъ въ основномъ текстѣ объ уничиженіи Господа (Фил. 2, 6-8). Это торжественное исповѣданіе, можетъ быть, сохраняетъ въ себѣ часть древнѣйшаго гимна(1), *carmen Christi*, и текстъ этотъ имѣетъ для себя безконечное количество богословскихъ комментаріевъ, опредѣляющихся исходными христологическими предпосылками. Вотъ эти священные слова. — Апостоль увѣщаетъ Филиппійцевъ къ взаимному участию и согласію, по образу чувствованій самого Христа и внезапно, отъ этой моральной «парэнезы» возлетаетъ въ небопарныя выси богословія:

«Онъ (Христосъ Іисусъ), будучи въ образѣ Божіемъ — ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων — не почиталъ хищеніемъ быть наравнѣ съ Богомъ — τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, но себя уничижилъ (опустошилъ) ἐκένωσεν, принявъ образъ раба, — μορφὴν δούλου λαβὼν, ставъ въ подобіи человѣка, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου и, оказавшись въ видѣ какъ бы человѣка σχῆματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, смирилъ ἐταπείνωσεν себя, бывъ послушенъ даже до смерти, и смерти крестной». (Далѣе продолжается текстъ уже о прославленіи Господа: 2, 9-11). Не вдаваясь въ подробную филологическую и литературную экзегезу, извлечемъ основныя догматическія идеи изъ этого отрывка. И, прежде всего, въ немъ идетъ рѣчь о сошествіи съ небесъ премірнаго Бога, т. е. не только о самомъ воплощеніи, но и объ актѣ, вѣбъ ему предшествующемъ, о рѣшеніи или волѣ къ воплощенію. Отнести текстъ объ уничиженіи лишь къ земному состоянію Христа значитъ обѣднить, обезсилить самую его острую мысль, самыя смѣлыя антитезы, — между божественнымъ величіемъ и вольнымъ самоопустошеніемъ, слѣдствіемъ котораго и является послушаніе до смерти. Да и возможно-ли во Христѣ, о Которомъ все это говорится, отдѣлить Его земное, человѣческое уничиженіе отъ небснаго, божественнаго Его кенозиса, которымъ и является сошествіе съ небесъ и самое воплощеніе?(2). Одно осуществляется въ другомъ. Дѣйствительно, здѣсь говорится и о земномъ уничиженіи Господа, и объ Его крестной смерти, которая явилась исполненіемъ воли Отца, послушаніемъ Сына, но это земное послушаніе обосновано въ небсномъ послушаніи Сына. Словомъ: рѣчь идетъ не о земномъ лишь событіи въ предѣлахъ

1) Ср. *E. Lomeyer. Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11. Heidelb., 1928.* Онъ раздѣляетъ его на шесть строфъ (6-11).

2) «Воплощеніе есть первая ступень самоуничиженія въ лицѣ Бога, благоволившаго скрыть славу Божества подъ покровомъ челоѣчества» (Еп. Теофанъ. Толкованіе посланія св. ап. Павла въ Фил. и Сол. М. 1883, стр. 76).

человѣческой жизни, но и о небесномъ событіи въ нѣдрахъ самого Божества, о кенозисѣ Бога-Слова. Въ текстѣ и раскрывается характеръ и сила этого кенозиса, который съ лапидарной краткостью выраженъ тѣмъ же апостоломъ Павломъ въ 2 Кор. 8, 9: «Онъ (Иисусъ Христосъ), будучи богатъ, обнищалъ ради насъ — ἐπτάχηνεν». Въ чемъ же состоитъ этотъ кенозисъ или обнищаніе? По Фил. 2, 7 оно состоитъ въ измѣненіи образа — μορφῇ Божія въ образъ раба. Что такое μορφῇ? Отличается-ли это слово отъ οὐσία и φύσις? Хотя господствующее мнѣніе въ отеческой экзегезѣ склоняется — не безъ полемики съ аріанствомъ — къ отождествленію этихъ понятій(1), теперь преобладающее мнѣніе экзегетовъ, — по соображеніямъ и филологически-историческимъ и богословскимъ, — рѣшительно отвергаетъ это отождествленіе, которое въ истолкованіи Фил. 2,7 неизбежно приводило бы къ крайнему кенотическому ученію о совершенномъ оставленіи Христомъ божественной природы(2). Еп. Теофанъ толкуетъ μορφῇ какъ норму бытія, конечно, соответствующую природѣ, и въ общемъ эта мысль выражаетъ то различіе, какое существуетъ между неизмѣнной природой Божіей, и тѣмъ состояніемъ жизни, которое изъ нея вытекаетъ какъ общая возможность и, болѣе того, принадлежность бытія. «Не хищеніемъ непщева» — не почиталъ хищеніемъ — οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο (отвлекаясь отъ всего своеобразія этого выраженія) содержитъ именно противопоставленіе жаднаго себялюбиваго захвата обладанію на основаніи природнаго права, природной принадлежности. Эта природная норма для Того, Кто имѣетъ божественную природу, выражается въ томъ, что Ему принадлежитъ и божественный образъ бытія, «наравнѣ съ Богомъ» ἴσα Θεῷ (какое выраженіе и относится не къ природѣ(3), но именно къ образу бытія). И вотъ этотъ-то образъ или норму божественной жизни Христосъ вольно и змѣнилъ во образъ раба — именно не неизмѣнную природу, но поддающуюся измѣненію образъ. Онъ не сдѣлалъ его предметомъ себялюбиваго самоутвержденія, какъ бы хищенія, не сталъ держаться за

1) Ср. сопоставленія у Тарѣва, II, с. 15, пр. 5. Исключеніе составляетъ только Иларій (ср. сопоставленія у Bruce, op. cit., 18-19, также Appendix, Note A, 357-9).

2) См. *Lightfoot*, St. Paul's Epistle to the Philippians. 1908 экскурсы 127-133. Though μορφῇ is not the same as φύσις or οὐσία, yet the possession of the μορφῇ involves the participation in the οὐσία also. (110). Тоже и *Prat*, La theologie de St Paul. I. 1908. Ср. сопоставленія у Тарѣва, II, с. 14-18.

3) «Равенство Сына Божія съ Отцомъ обозначается у св. Іоанна V, 18 другимъ выраженіемъ: ἴσος τῷ Θεῷ тогда какъ въ Фил. 2, 6 употреблено ἴσα (нарѣчіе, а не прилагательное и Θεῷ безъ итека) (Тарѣвъ, II, с., 18).

и его, но ради любви къ человѣку Себя унижилъ, принявъ иной, не соотвѣтственный Его природной нормѣ образъ «раба». Если относить все это мѣсто къ премірному самоопредѣленію Божества, «предшествующему» рѣшенію о сошествіи съ небесъ и боговоплощеніи, то въ аористной формѣ ἡγήσατο выраженъ (конечно, съ неизбѣжнымъ антропоморфизмомъ) именно этотъ моментъ божественнаго рѣшенія(1). Богъ вольно отказался отъ Своей Божественной славы, со-
 влекся ея, обнажился, опустошился, обѣднѣлъ, принялъ образъ раба. «Р а б ъ» здѣсь выражаетъ не природу, но соотношение(2), — тварнаго существа къ Богу: будучи Богъ по природѣ, сойдя съ небесъ въ тварный міръ, вочеловѣчившись, Онъ поставилъ Себя въ т в а р н о е отношеніе къ Богу. «Образъ раба» выражается въ понятіи «подобія человѣкомъ», ἐν ὁμοίωσιν ἀνθρώπων, т.е. въ образѣ человѣческаго рода, въ качествѣ Новаго Адама, который отличается, однако, отъ падшаго Адама Своей безгрѣховностью и въ этомъ смыслѣ остается ему только подобенъ. Т. о., въ словѣ п о д о б і е одновременно выражается и тожество и отличіе человѣчества Христова въ сравненіи со всѣми человѣками. Эта же мысль продолжается и въ словахъ: καὶ συγκατέθετο ἑαυτὸν ὡς ἀνθρώπος «и явившійся по образу какъ человѣкъ». Συγκατέθετο выражаетъ здѣсь э м п и р и ч е с к у ю человѣчность, — человѣческій образъ жизни, который выражается въ душевныхъ движеніяхъ и тѣлесныхъ потребностяхъ: Христосъ жилъ какъ всѣ другіе люди, — имѣлъ потребность въ пищѣ, отдыхѣ, снѣ, передвигался, имѣлъ безгрѣховныя движенія души (эмоціи), былъ доступенъ радости, печали, негодованію и под. Словомъ, здѣсь устраняется докетизмъ, для котораго все это было только иллюзіей, а не эмпирической дѣйствительностью. Ὁμοίωμα выражаетъ здѣсь внутреннюю, онтологическую человѣчность, человѣческую природу, которая воспринята была Логосомъ въ воссоединеніи съ Божественной, а συγκατέθετο — эмпирическую человѣчность, т. е. человѣческій образъ жизни съ его свойствами. Для Творца принятіе тварной природы само по себѣ уже есть «образъ раба». Но какъ человѣческій индивидуумъ, хотя и несшій въ Себѣ природу нѣлаго Адама, Христосъ принялъ убогій вѣкъ униженія и Свой земной путь завершилъ крестной смертью, причемъ и въ этомъ Онъ явилъ до конца послушаніе волѣ Отчей: «смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной» (2, 8). Т. о., въ крестности земного пути осуществляется крестность небеснаго кенозиса. Весь этотъ отрывокъ заканчивается свидѣтельствомъ о небесномъ прославленіи Логоса (II, 9-10). Мысль о значе-

1) Ib., 25.

2) Ib. 27.

нії земного уничиженія Христа и въ немъ явленнаго послушанія выражена также въ посланіи къ Евр. 2, приче́мъ зде́сь подчеркивается еще и то его значе́ніе, что оно родни́тъ Христа съ челове́ками, дѣлае́тъ Его братомъ ихъ. Евр. 2, 10-17: «ибо надлежало, чтобы Тотъ, для котораго все и отъ котораго все, приводящаго многихъ сыновъ во славу, вождя спасенія ихъ совершилъ чрезъ страданія. Ибо и Освящающій и освящаемые всѣ отъ Единаго; потому Онъ не стыдится называть ихъ братьями, говоря: Пс. 21, 23; Ис. 8, 17-18». «Посему Онъ во всемъ долженъ былъ уподобиться братьямъ... ибо, какъ самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь» (2, 17-18). Зде́сь же встрѣчае́мъ самыя сильныя слова о земномъ уничиженіи Господа: «Онъ во дни плоти Своей съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти, и услышанъ былъ за Свое благоговѣніе; хотя Онъ и Сынъ, однако страданіями навывъ послушанію» (5, 7, 8). Господь въ состояніи своего кенозиса, небснаго и земнаго, метафизическаго и эмпирическаго, — м о л и л с я Отцу, какъ Богу. Этотъ фактъ, выраженный въ Евангеліяхъ, не можетъ быть ни умаленъ, ни докетически перетолкованъ, «для видимости» или «для примѣра», какъ это дѣлается въ патристической письменности. И зде́сь говорится не только о молитвѣ въ ея значеніи для Него самого, какъ «бесѣды съ Богомъ», но свидѣтельствуется и дѣ й с т в е н н о с т ь этой молитвы: Сынъ в ы м о л и л ь у Отца спасеніе отъ смерти, Онъ, который Самъ есть источникъ жизни, ибо «въ Немъ была жизнь» (Іо. 1, 4). Такова глубина кенозиса, въ такой мѣрѣ Богъ-Слово перестаетъ быть Самимъ Собою, всецѣло Отцу отдавшись, хотя и «не хищеніемъ имѣлъ быть паравнѣ съ Богомъ».

Самый общій, предварительный вопросъ кенотического богословія таковъ. Логось, снисходя до принятія плоти въ Свою упостась и соединяя ея челове́ческую и божескую природу, между собою различающіяся какъ высшее и низшее, тварное и нетварное, имѣе́тъ ихъ въ единой жизни единаго лица, Господа Иисуса Христа. Она существуетъ при иа́личіи не только двойства и различія обоихъ природъ, но и при ихъ неравенствѣ, приче́мъ тварная природа въ отношеніи къ божественной есть рабская («образъ раба»), и самое принятіе ея есть «обнищаніе». Соединеніе н е р а в н ы хъ природъ можетъ совершиться лишь такъ, чтобы одна какая-либо природа утверждала приоритетъ, такъ что устанавливается своего рода асимметрія съ наклономъ вверхъ или внизъ: отъ челове́чества къ Божеству, или отъ Божества къ челове́честву, въ направленіи восходящемъ или нисходящемъ. Обѣ ли́ніи отнюдь не могутъ быть параллельны, какъ учило антиохійство.

ибо параллельныя линіи, вопреки этому ученію, между собою не могут встрѣтиться, соединившись въ единой вѣпостаси. Господствующимъ въ отеческой письменности является первый типъ, восходящаго направленія (таково ученіе св. Кирилла, несмотря на принятіе имъ кенозиса, не говоря уже о монофизитствѣ всякаго рода). Противоположное направленіе вообще остается слабо представленнымъ въ патристикѣ, (если не считать евіонейства, доктрины Павла Самосатскаго, вообще ученій, фактически подмѣнявшихъ боговоплощеніе простой лишь облагодатствованностью человѣка, сюда же можно отнести и арианство). Однако неизбѣжнымъ удѣломъ перваго типа является или откровенный и сознательный докетизмъ, ведущій къ монофизитству, или во всякомъ случаѣ такое умаленіе человѣческаго естества, при которомъ оно подобно лишь завѣсѣ, закрывающей или открывающей, когда и какъ нужно, Божество, или же экрану, на которомъ оно проецируется. Поэтому типъ подлиннаго соединенія божеской и человѣческой природы во Христѣ долженъ быть понятъ иначе. Руководящею при этомъ должна быть идея не «воспріятія» Божествомъ человѣчества или «вселенія» Его въ человѣческую плоть, но нисхожденіе Его до человѣка, самоумаленіе Божества, Его уничиженіе или кенозисъ(1).

«Слово плоть бысть», боговоплощеніе, есть прежде всего актъ кенотическій. Для того, чтобы человѣческое естество, не растворяясь и не уничтожаясь, могло соединиться съ Божескимъ, Божество должно снизойти, умалиться до него(2) (3). Богоплощеніе начинается

1) Мысль о кенозисѣ Христа чрезвычайно ярко выражена въ молитвѣ на Достойно въ литургіи св. Василія Великаго: «...не хищеніемъ непщевъ еже быти равнѣ Тебѣ Богу и Отцу, но Богъ сый предвѣчный на земли явился и съ человѣки споживе: и отъ Дѣвы святаго воплощся, истощи себе, зракъ раба примъ, сообразенъ бывъ тѣлу смиренія нашего, да насъ сообразны сотворитъ образу славы своея»...

2) Въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ, членъ седьмой, читаемъ такое опредѣленіе боговоплощенія: «вѣруемъ, что Сынъ Божій, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, истощилъ Себе Самого, т. е. воспріять на Себя въ собственной вѣпостаси плоть человѣческую, зачатую въ утробѣ Дѣвы Маріи отъ Святаго Духа, и вочеловѣчился».

3) Св. Кириллъ иногда выражаетъ чисто кенотическій принципъ, приходящій его къ идеѣ богочеловѣчества, хотя далѣе и отступаетъ отъ нея. Вотъ, напр., въ объясненіи къ 4-му анафематизму мы читаемъ: «въ образѣ и равенствѣ съ Богомъ сущее изъ Него слово не считало хищеніемъ быть равнымъ Богу, какъ написано (Фил. 2, 6), но предало Себя на добровольное истощаніе и по своей волѣ снизошло до подобія намъ, не переставая быть тѣмъ, что есть, но при этомъ оставаясь Богомъ и не презирая мѣры человѣчества. Посему все Его, и божеское и человѣческое: потому что гдѣ же Оно умалило Себя, если стыдится мѣры человѣчества, и если отвращалось отъ человѣческаго, кто заставилъ Его какъ бы по необходимости и принужденію быть подобнымъ намъ? Итакъ, всѣ рѣчи евангельскія означаютъ ли онѣ человѣческое или божеское, относимъ къ одному лицу» и т. д. (Д. Вс С., II, 55).

сошествіемъ Сына Божія съ небесъ, чтобы закончиться восшествіемъ въ небеса. Принципъ кенотическій долженъ быть осознанъ съ такой остротой и отчетливостью, которая далеко не было свойственна именно въ этомъ вопросѣ классической эпохѣ христологическихъ споровъ (если не считать разрозненныхъ высказываній у св. Кирилла или св. Иларія). Выдвинуть этотъ принципъ, хотя и односторонне, составляетъ неумирающую заслугу «кенотического богословія» (въ Германіи, а затѣмъ и въ Англіи). Оно представляетъ собою поэтому первое движеніе христологической мысли послѣ вселенскихъ соборовъ(1).

Кенотическія ученія въ патристикѣ (Св. Иларій).

Строго говоря, въ болѣе или менѣе опредѣленной формѣ идею кенозиса можно найти лишь у св. Иларія, хотя напрасно ждать и у него связную и послѣдовательную доктрину, напротивъ, его христология представляетъ собой соединеніе идей, принадлежащихъ къ двумъ противоположнымъ порядкамъ мысли: кенотикѣ и докетизму. Заслугу его составляетъ, такъ сказать, констатированіе проблемы кенозиса, которому онъ далъ латинское имя *exinanitio* или *evacuatio* (*formae Dei*) на основаніи Фил. 2. «Принять образъ раба сущій въ образъ Божіемъ можетъ не видѣть какъ чрезъ Свое истощаніе» (*De Trin.*, 12 G, Migne, s. I., X. — *se contrahere* 13, 94). «Сущій въ образъ Божіемъ воспріялъ образъ раба, не измѣнившись, но уничижая Себя и скрывая Себя въ Себѣ и истощившись въ Своёмъ могуществѣ, поскольку умѣряетъ Себя даже до образа зрака человѣческаго... настолько,

1) Въ нашу задачу не входитъ историческое изложеніе такъ наз. кенотического богословія (такой обзоръ можно найти у *Brace*. *The Humiliation of Christ*. 1905 и у *Benson*. *Die Lehre von der Kenose* 1903, а также въ статьяхъ о кенозисѣ въ *Dict. cath. dogm.* въ *Dict. cat. apol.*, въ R. E.). Самыми замѣчательными представителями кенотики являются основатели ея *Thomasius*. *Christi Person und Werk*, 3. A., 1886 и др. сочиненія. и *B. F. Gess*. *Die Lehre von der Person Christi etc.* 1856. Ероже. *Christi Person und Werk* I III. 1870-1887 (самый крайній взглядъ въ пониманіи самоумаленія Христа). *Th. Liebner*. *Die christl. Dogmatik etc.* 1894. Также *Ebrard*. *Die chr. Dogmatik*, 1852. *Die chr. Glaubenslehre*. 1861. *Godel*. *Comm. sur l'Evangile de St. Jean*. II. 1877. *Bonifas*. *Hist. des dogmes*. II. 1883. *Gretillat*. *Exposé de théol. system.* IV, *Dogmatique* II. 1890. *Bovon*. *Dogm. Chrétienne*. Изъ критиковъ кенотики самый замѣчательный — *Dorner* въ различныхъ сочиненіяхъ: *Entw. d. Lehre von der Pers. I. Chr.* II, 2 — *Stdt. der kirchl. Glaubenslehre* I-II и др. Много представителей кенотики въ XX вѣкѣ находимъ въ англо-американскомъ мірѣ (къ сожалѣнію, не всѣ изъ нихъ миѣ были доступны: *Mackintosh*, *Sanday*, *Gifford*, *Forsyth*, *Mason*, *Powell*, *Forrest*, *Ad. Brown*, *Weston*, *Moorhouse*, *Hall*, *W. Bright*, *Rashdall* и др.). Здѣсь она до известной степени утрачиваетъ догматическую глубину и серьезность, свойственную ей въ иѣменной догматикѣ, и принимаетъ черты рационализма и либерализма, совершенно чуждыя сворѣ ортодоксальному кенотическому богословію въ Германіи, почему обычно оно берется за одну скобку съ смодернизазмомъ (см. напр., полемическую брошюру *S. H. Scott*. *Anglocatholicism and Reunion*. 1923). Кенотическое богословіе въ его исторіи безусловно заслуживаетъ specialнаго монографическаго изученія.

насколько нужно было, чтобы (неописанная Сила) была послушника потер-
пѣть соединившуюся съ нею плоть» (9, 48). Это измѣненіе образа Божія
(forma) на образъ человѣчскій, habitus demutatio (9, 38), есть умаленіе
славы Логоса, о прославленіи котораго Онъ молить Отца, «дабы было у
Него то, что Онъ имѣлъ прежде, и чтобы воспріятіе рабскаго образа не от-
чуждало отъ Него природы образа Божія» (9, 39), въ какомъ-то «Онъ от-
ступилъ отъ лона Своего вѣчнаго блаженства» (Ps. 131, 7). Но истощеніе
образа не есть утрата природы: quia qui se evacuat, non caret sese
(De trin. 9, 14). Non amiserat quod erat, sed coeperit esse quod erat,
non de suo destiterat, sed quod nostrum est acciperat (3, 16). Самая
evacuatio предполагаетъ сохраненіе божественной природы и ея всемоу-
щества. 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 (12, 6). Поэтому и слава дается
Христу, но не какъ Богу, ибо слава эта и не прекращалась, чтобы ей быть
дарованной» (9, 48). Эти мысли нуждаются въ богословскомъ уточненіи и
по-разному комментируются въ исторіи догмы. (Ср. А. Ортевь. Христоло-
гія Иларія Пиктавійскаго, гл. II, 4. Серг. пос. 1909. Loofs, R. E. 19, 245-5;
X. Le Baehet, D. th. cat. VI, 2, 2429-33; Dorner, I. c. 1, 1047 fg.; Seeberg,
I. c. II, 230-1; Bruce, I. c. 358-9 и др.). Можно было бы ожидать у основа-
положника кенотического богословія большаго противленія догматизму, не-
жели у св. Иларія есть на самомъ дѣлѣ. По св. Иларію еще Марія дала
начало плоти Христа, но самъ Логосъ — «начало Своей плоти», которая
есть «небесная, собственная» плоть (10, 16). Поэтому Христосъ и въ плоти
Своей стоитъ выше человѣческихъ страданій, — мысль, выраженная въ
комментаріи къ Геэсиманской скорби «даже до смерти», каковая была лишь
забота объ ученикахъ (10, 35, 38). Страданія были для Него не самымъ дѣломъ
радостью, delectum (Ps. 138, 26), Онъ лишь «показывалъ душевное возне-
шеніе человѣка, котораго носилъ». «Не имѣть никакого отношенія человѣ-
чeskій трепетъ къ той природѣ, которая выше человѣка, и тѣло, получаю-
щее начало не отъ земныхъ элементовъ, остается, вѣтъ бласный — того
тѣла, поскольку начало Сыну Человѣческому далъ Св. Духъ» (de Trin.
10, 44), она является какъ бы превращающеюся въ небесную плоть, —
decocta tanquam per ollam carnis cruditate in speciem cibi significantur
aeterni (Ps. 59, 11). Поэтому «такой человѣкъ, хотя и удары принималъ и
раны получалъ, и побоямъ подвергался, и на крестъ возносился, однако,
воспринималъ лишь натискъ страданій, но не воспринималъ боли ихъ
(impetum, non dolorem)..., страданіе не проявляло природы страданій»
(de Trin. 10, 23). Какъ связываются всѣ эти мысли у Иларія, можно дать
отвѣтъ лишь на основаніи спеціальнаго изслѣдованія, но, очевидно, что
здесь, при всемъ своеобразіи его доктрины, трудно видѣть необходимостное
развитіе кенотической идеи.

Однако, что же можетъ въ дѣйствительности означать этотъ ке-
нозисъ и въ какомъ смыслѣ онъ возможенъ? Какимъ послугатамъ
долженъ онъ удовлетворять для того, чтобы не быть просто монофи-
зитскимъ смѣщеніемъ природъ чрезъ поглощеніе? Богъ, становясь
человѣкомъ, не перестаетъ быть Богомъ и, сходя съ небесъ, на небе-
сахъ пребываетъ. Равно и человѣкъ, видѣвая Бога, не перестаетъ быть
человѣкомъ. Богъ въ волюномъ самоуничженіи отъ чего-то отка-
зывается, нѣчто оставляетъ, чтобы стать доступнымъ человѣку, сде-
лать возможнымъ къ нему приближеніе. И человѣкъ, открываясь къ
пріятію Бога, себя преобразуетъ, однако безъ упраздненія человѣче-

скаго естества, безъ нарушенія въ немъ заложенныхъ возможностей. Нужно посредство, онтологическій мостъ, по которому можетъ пойти это соединеніе, или лѣстница, по которой можетъ совершаться это восхождение-нисхождение. Обычное мнѣніе таково, что между Богомъ и тварью не можетъ быть никакого посредства, — *tertium non datur* (именно на этой проблемѣ преткнулся Аріій). Но въ дѣйствительности между Богомъ и тварью есть это посредство, — *tertium datur*, и это *tertium* есть Софія, сущая Премудрость Божія, вѣчная и тварная. Однако софійность тварная есть только мостъ или объективная возможность встрѣчнаго движенія Бога и твари, но не само оно. Дѣйствительность же этого движенія предполагаетъ рядъ христологическихъ постулатовъ со всей ихъ странной парадоксіей. Богъ, не переставая быть Богомъ, ибо это немислимо и невозможно, въ то же время перестаетъ быть Богомъ и становится человѣкомъ, т. е. въ самомъ реальномъ смыслѣ входитъ въ человѣческую жизнь, ее дѣлаетъ Своею собственною. И, прежде всего, Онъ принимаетъ ея основную черту, — временность, становленіе, постепенное развитіе и, слѣдовательно, ограниченность въ каждой отдѣльной стадіи впредь до достиженія полноты. Однимъ словомъ, предвѣчный Богъ дѣлается становящимся Богомъ въ Богочеловѣкѣ, обнажается вѣчнаго Своего Божества, чтобы нисойти до человѣческой жизни, въ ней и чрезъ нее содѣлать человѣка богопріемлющимъ, богожизненнымъ, однимъ словомъ, Богочеловѣкомъ.

Единство жизни Богочеловѣка въ Его Богочеловѣческомъ Я, съ раскрытіемъ обоихъ природъ въ ихъ сложеніи, но безъ сложности, — такова эта исходная догматическая аксіома христологии: не только двѣ природы, но и единая жизнь. На первый взглядъ кажется, что она требуетъ невозможнаго и приводитъ къ противорѣчіямъ и абсурду: что значить для Божества перестать быть Собою («сойти съ небесъ»), Собою однако оставаясь? что значить для человѣка сохранить свое естество, давая въ немъ мѣсто Божеству? Совмѣстимы-ли, выполнимы-ли эти одинаково неоспоримые постулаты? Однако слово Божіе не мимо идетъ, а оно просто, прямо и рѣшительно свидѣтельствуетъ: и Слово плоть бысть — *ἐγένετο*. Сынъ Божій сталъ Сыномъ Человѣческимъ. Стало быть, эти постулаты осуществимы, и мы должны обратнымъ ходомъ мысли, опираясь на нерушимое свидѣтельство Слова Божія, выяснить, что же ниспо совершилось въ боговоплощеніи.

Въ кенозисѣ Божества необходимо соединяются двѣ стороны истины: съ одной стороны, Богъ во Св. Троицѣ пребываетъ въ тріупостасныхъ взаимоотношеніяхъ и живетъ въ единой природѣ, и эта онтологическая, существенная полнота Божества не можетъ быть

измѣнена или умалена; но съ другой, полнота ж и з н и Божества, въ изживаніи ея блаженства, можетъ быть ограничиваема, только не чѣмъ-либо извнѣ, но собственнымъ изволеніемъ Божества. Можно сказать, что Богъ, пребывая въ божественной неизмѣнности, можетъ по волѣ Своей видоизмѣнять и ограничивать для Себя самого полноту Своей жизни, отказываясь отъ ея блаженства, «будучи богатъ, обнищавать». Въ представленіе наше о Божествѣ входитъ тѣмъ самымъ раздвояющее различіе: жизнь Бога по Себѣ, какъ Онъ есть въ неизмѣнномъ существѣ Своемъ, и для Себя, какъ Онъ въ жизненномъ актѣ это существо Свое самъ для Себя изживаетъ, причемъ Онъ властенъ самъ для Себя измѣнять образъ изживанія этого существа. Жизнь Божія не есть вѣчный фактъ, каковымъ является бытіе тварныхъ вещей, но живой актъ, имѣющій въ основаніи онтологическую сущность и являющійся свободнымъ для Божественнаго самоопредѣленія. Даже тварныя существа, носящія образъ Божій (ангелы и человѣки), могутъ различно изживать свою природную данность, въ этомъ и состоитъ ихъ тварная свобода въ становленіи. Однако здѣсь эта свобода связана съ колебательнымъ, неопредѣлившимся состояніемъ: выбора, нерѣшительности, ограниченности, тварной немощи, хотя и она снимаетъ съ твари клеймо вещности, поработченности факту. Для Бога же самоограниченіе или вообще различіе въ образѣ изживанія божественной полноты опредѣляется только самимъ Богомъ и есть осуществленіе Его самобытности (aseitas) и свободы. Приписать Богу неподвижность и неизмѣнность въ изживаніи природы значило бы умалить Его абсолютность и самобытность, признавъ, что есть законъ необходимости и для самого Бога, или что Его Божество надъ Нимъ сильнѣе Его самого (это есть имперсоналистическое представленіе объ Абсолютѣ, совершенно несоотвѣтственное идеѣ Личнаго Бога). Ничто не можетъ ограничить свободу Божию въ Его собственной жизни, и нѣтъ начала, которое бы съ необходимостью опредѣляло жизнь Божию въ единственно возможной ея полнотѣ. Такую онтологическую непреложность имѣетъ только само бытіе Трѣхъипостаснаго единосущнаго Бога, въ Трехъ Его ипостасяхъ и въ Его единой природѣ. Здѣсь не можетъ быть больше или меньше, такъ или иначе: существо-по-себѣ-бытіе въ себѣ совершенно, въ немъ свобода самополаганія Духа совершенно отождествляется съ необходимостью. И Единосущная Троица себѣ равна и въ вѣчномъ сіяніи жизни Абсолютнаго, и въ волѣ Творца, обращенномъ къ міру. Въ вѣчности Ея никакому измѣненію, становленію, процессу, нѣтъ мѣста. Эта вѣчность трансцендентна, — не только міру съ его становленіемъ, но и самому Богу, насколько Онъ самоопредѣляется въ отношеніи

къ міру, какъ Творецъ-Промыслитель, — или Троицъ «экономической» въ отличіе отъ «имманентной». Троица «имманентная» неизмѣнно присутствуетъ въ Троицъ «экономической», есть Она же сама въ Ея собственной глубинѣ и основѣ, и однако остается инакою, а въ этомъ смыслѣ и трансцендентна, жизни Троицы «экономической». Это есть основное соотношеніе въ жизни Св. Троицы, какъ Абсолютнаго и Бога.

Бытіе въ себѣ во Св. Троицѣ необходимо сопрягается съ бытіемъ для себя, т. е. божественной жизнью въ ея свободѣ. Это не есть абстрактная и въ этомъ смыслѣ отрицательная свобода пустоты, заполняемая безграничными возможностями произвола. Это есть онтологическая свобода, которая имѣетъ свое предѣльное и положительное содержаніе. Именно свободѣ Божественной жизни свойственно, «естественно» жить полнотой своей природы, въ этомъ проявляется энтелехійность Божества, тожество данности и заданности, и возможные варианты, связанные съ этой свободой, могутъ относиться лишь къ степени полноты или уменьшенности этого бытія для себя. Основаніемъ для этой вариантности въ свободѣ Божіей, въ «экономической» Троицѣ, является единственно и исключительно любовь Божія, которая изливается за предѣлы самого Божества, во внѣ-Божественное, Богомъ же полагаемое бытіе-небытіе, т. е. твореніе. Становясь Творцомъ міра, Богъ уже исходитъ изъ полноты для себя бытія, свойственной Ему въ Его собственной жизни (въ Троицѣ «имманентной»), въ область становленія, неполноты тварнаго бытія, съ которой Онъ и соотносится вольнымъ самоограниченіемъ полноты Своего Божественнаго для Себя бытія. Конечно, это вольное самоограниченіе Бога въ проявленіи Своего Божества (но не въ обладаніи Имъ) имѣетъ мѣсто лишь въ опредѣленныхъ онтологическихъ заданіяхъ и предѣлахъ. Именно, становленіе, предполагающее измѣненіе, развитіе, многоступенность, ведетъ къ изначальной цѣли: да будетъ Богъ все во всемъ, т. е. къ отождествленію данности и заданности. Здѣсь нѣтъ мѣста чему-либо онтологически новому и небывалому въ самомъ Богѣ, а, слѣдовательно, и въ положенномъ Имъ къ бытію мірѣ (ибо все есть все, и за его предѣлами нѣтъ ничего «новаго»). Ново здѣсь лишь само становленіе, тварный міръ, какъ дѣло божественнаго произволенія.

Итакъ, Богъ въ Своемъ для Себя бытіи, въ образѣ изживанія Своей жизни и ея полноты, воленъ самоограничиваться. Такая возможность не противорѣчитъ абсолютности, самобытности и всеблаженству Божію, ибо это самоограниченіе не есть слѣдствіе ограниченности и не налагается извнѣ, но есть собственное, вольное самоопредѣленіе Абсолютнаго, и невозможность такового Его дѣйстви-

тельно бы умаляла. И если Богъ есть любовь, которой свойственно изливаться и во внѣ-божественное бытіе, то, становясь Творцомъ, Богъ самъ и въ Своей собственной жизни принимаетъ жертвенное самоограниченіе во имя любви къ творенію, сохраняя всю полноту имманентнаго Своего бытія.

Итакъ, кенозисьъ выражаетъ общее отношеніе Бога къ міру, и твореніе міра уже есть кенотическій актъ Божества, положившаго внѣ Себя и наряду съ Собой становленіе этого міра. Но этотъ кенозисьъ совершенно по новому открывается въ уничиженіи Слова, которое само соединяется съ твореніемъ, вочеловѣчивается.

Характеръ кенозиса Слова при воплощеніи можетъ разсматриваться въ трехъ отношеніяхъ: со стороны природы, со стороны вѣчности, и, наконецъ, со стороны внутритроичной жизни и взаимныхъ отношеній трехъ вѣчностей. Начнемъ съ природы. Божественная природа Логоса, какъ основа вѣчнаго бытія и источникъ жизни, остается неизмѣнной и неумаленной и во Христѣ. Объ этомъ свидѣлствуетъ и церковный догматъ IV всел. собора о двухъ природахъ во Христѣ, и въ частности, о наличіи въ Немъ божеской природы (какъ и его конкретизація въ догматѣ VI всел. собора о двухъ воляхъ и энергіяхъ). Уничженіе относится не къ природѣ (усіи), но къ морфѣ, къ божественному образу, котораго совлекается Христосъ въ воплощеніи. Отсюда слѣдуетъ, что природа и образъ, хотя они и находятся между собою по взаимной связи, какъ основаніе и слѣдствіе, однако могутъ и раздѣляться между собою. Здѣсь уместно вспомнить существенное софіологическое различіе между природою и славой въ Богѣ. «Образъ» и есть эта слава, которую Сынъ имѣетъ какъ Богъ, но которой совлекается въ униженіи, чтобы снова въ нее облечься (Іо. 17, 5). Слава же есть Софія, какъ явленная, раскрывшаяся въ себѣ Божественная природа. Она есть любовь вѣчнаго Бога къ Своему Божеству, блаженство и радость, отъ этой любви происходящая, и именно этой радости лишаетъ Себя, «опустошаетъ» Себя Сынъ Божій: «вмѣсто предлежащей Ему радости претерпѣлъ крестъ» (Евр. 12, 2). Совлеченіе славы именно и есть сѣщеніе съ небесъ. Сынъ Божій, предвѣчно будучи Богомъ, «сходитъ съ небесъ» и какъ бы оставляетъ божественную жизнь. Его божественная природа сохраняетъ лишь потенцію славы, которая снова должна быть актуализирована, согласно Первосвященнической молитвѣ: «и нынѣ прославь Меня, Отче... славою, которую Я имѣлъ у Тебя до созданія міра» (Іо. 19, 5). Сынъ Божій, который есть въ особомъ смыслѣ Софія, въ униженіи Своемъ вмѣсто явленнаго и прославленнаго состоянія Божественной жизни, какъ Софія, нисходитъ съ

небесъ» въ область Софіи становящейся. Слава и Божество въ Софіи предвѣчно сіяютъ въ небесахъ для Св. Троицы, однако Вторая вѣпостась, сходя съ небесъ, оставляетъ это сіяніе, его для Себя уже не имѣетъ, пріемлетъ зракъ раба, въ вольной аскезѣ кенозиса. И въ этомъ смыслѣ «Отроча младо — предвѣчный Богъ» уже какъ бы перестаетъ имѣть для Себя Свое божество, но остается только съ природою Божества, но безъ Его славы.

Это непостижное отдѣленіе природы отъ славы въ Божествѣ есть собственное дѣло именно самой Второй вѣпостаси, которая этимъ же актомъ совлекается и Своей собственной вѣпостасной волн, или энергіи, сохраняя сыновнее послушаніе, но удерживая въ бездѣйственности собственную вѣпостасную актуальность. Его Божественная вѣпостасная сила какъ бы замираетъ, «опустошается», и вся Его личная жизнь исчерпывается послушаніемъ велѣніямъ Отца, исполненіемъ Его воли, чрезъ совершеніе дѣлъ служенія Духомъ Святымъ. Его собственный вѣпостасный актъ относительно самого Себя, Его личное самоопредѣленіе совершенно исчерпывается этимъ самоопустошеніемъ Себя, какъ бы самоупраздненіемъ. Его собственная жизнь по силѣ этого акта становится уже не Своя, но принадлежитъ Отчей вѣпостаси: Отецъ посылаетъ. Онъ открывается въ Сынѣ, который становится тѣмъ самымъ совершенно прозраченъ для Отчей вѣпостаси: «видѣвшій Меня, видѣлъ Отца». Та какъ бы обезличивающая прозрачность откровенія Отца въ Сынѣ и Сына въ Отцѣ, которая есть вѣпостасное свойство Духа Св., становится и свойствомъ Сына въ Его кенозисѣ. Сынъ есть вѣпостасное послушаніе велѣніямъ Отца, совершаемое силою почивающаго на Немъ Духа Святаго. Внѣ и помимо этого Онъ самъ не имѣетъ Себя. Онъ для Себя перестаетъ быть Богомъ, (Θεός), имѣть Божество (Θεότης), природно и вѣпостасно будучи Богомъ (ὁ Θεός) предвѣчнымъ. Его Божественное Я срастворяется съ Отчею вѣпостасію, а Его собственная вѣпостась являетъ себя какъ человѣческая вѣпостась, вмещающая волѣ Божіей и лишь чрезъ послушаніе ей обрѣтающая себя какъ собственная Божественная вѣпостась Сына.

Такимъ образомъ, Вторая вѣпостась, сохраняя божескую природу, оставляетъ божественную жизнь, которая въ Ней возстанавливается лишь вмѣстѣ съ человѣческой жизнью. Чрезъ становящуюся Софію, въ ософіеніи человѣка и въ его обоженіи, Христосъ возвращаетъ Себѣ и вновь обрѣтаетъ оставленную славу и божественную жизнь.

Это раздѣленіе природы и жизни, въ которомъ и состоитъ кенозисъ Сына, есть не эмпирически-человѣческая, но метафизически-божественная ж е р т в а, совершенно непостижимое ч у д о л ю б в и

Божіей тайна, «въ которую желаютъ приникнуть и ангелы» (I Петр. 1, 12). Предъ этимъ самоистощаніемъ Божества вся тварь можетъ только изумѣвать и поклоняться во вѣки вѣковъ.

Теперь рассмотримъ значеніе кенозиса въ отношеніи къ вѣстасному бытію Сына. Отецъ предвѣчно рождаетъ Сына и въ Немъ изрекаетъ Свое неизглаголанное Слово, Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца какъ Логосъ. И рожденіе, и рождаемость есть абсолютно личный актъ, такъ что въ этомъ смыслѣ рожденіе Сына (вмѣстѣ съ изведеніемъ Духа) есть самая личность Отца, какъ и рождаемость (вмѣстѣ съ пріятіемъ почитанія Св. Духа) есть личность Сына. Поэтому кенозисъ Сына въ этомъ личномъ отношеніи Отца и Сына ничего не измѣняетъ, ибо и въ кенозисѣ Сынъ остается тою же Личностью, Вторую вѣстасію Св. Троицы, божественнымъ Я Синознымъ. Равнымъ образомъ исхожденіе Духа Св. отъ Отца на Сына и почитаніе Духа на Сынѣ, какъ и воспріятіе Сыномъ въ Духѣ Св. любви Отчей и Своей любви къ Отцу, принадлежитъ самому бытію личностей Отца и Сына, вмѣстѣ съ сопряженной съ ними личностью Духа Св. Можно сказать, что Отецъ вмѣстѣ съ Духомъ Св. устанавливаютъ личность Сына, и Сынъ чрезъ Духа Св. соотносится съ Отцомъ, и личность Духа Св. устанавливается соотношеніемъ Отца и Сына(1). Итакъ, ни Св. Троица, ни вѣстасъ Сына въ ея отношеніяхъ къ другимъ вѣстасямъ не затрогиваются кенозисомъ. Онъ не распространяется на самое бытіе вѣстасы Сына, которое укоренено во внутреннихъ, междувѣстасныхъ отношеніяхъ Св. Троицы. Кенозисъ не нарушаетъ бытія Св. Троицы (какъ фактически допускаютъ нѣкоторые кенотики) и даже его не затрогиваетъ, ибо то, на чемъ онъ утверждается, какъ на неизблемомъ основаніи, именно и есть Божественное Лицо Сына, которое уже несетъ въ Себѣ, подобно и другимъ вѣстасямъ, комплексъ взаимовѣстасныхъ, внутритроичныхъ соотношеній, а въ извѣстномъ смыслѣ и самъ есть такое соотношеніе въ личномъ бытіи.

Кенозисъ не распространяется и на участіе Логоса въ природной единосущной жизни Бога и Его самооткровеніи. Рожденное Слово открываетъ мысль Отца, и Духъ Св. совершаетъ ее красотой. Божественная Софія или Божественный міръ, какъ единое самооткрове-

1) Едва ли не самую слабую и странною чертой кенотическихъ теорій, у Гесса, является допущеніе, что Духъ Св. во время кенотическаго уничтоженія Сына перестаетъ исходить «и отъ Сына», но исходитъ отъ одного Отца. Но говоря уже о фальшивомъ латинскомъ догматѣ *filioque*, самая эта мысль о соотношеніи Сына изъ Св. Троицы на время кенозиса компрометирующе нелѣпа, что такое допущеніе означало бы ничто иное, какъ полное самоуничиженіе Второй вѣстасы (а вмѣстѣ и ея кенозиса) и противорѣчитьъ собственнымъ предпосылкамъ школы о божественности вѣстасы Іисуса.

ніе єдиносущной Троицы, перебуваєть въ вѣчной своей славѣ, и участіе Логоса не изъѣмлетъ и не ограничивается въ этой Божественной полнотѣ самооткровенія, безотносительно къ тому, насколько и какъ сама чюпостась Логоса д л я С е б я имѣеть эту славу. То, что Онъ для Себя субъективно опустошастся, не измѣняетъ Его о б ъ е к т и в н а г о участія въ ней. «Имманентная» Троица не з н а е т ъ к е н о з и с а Слова, который существуетъ лишь въ Троицѣ «икономической».

Далѣе, кенозисъ не вліяетъ и на участіе Логоса въ твореніи (какъ это со всей силой указано въ прологѣ Евангелія отъ Іоанна, гдѣ ученіе о Словѣ, «имже вся быша», прямо рядопологается съ свидѣтельствомъ о воплощеніи Сына). Словомъ сотворенъ міръ, и слова Слова есть основа міровой множественности и всейности. Предвѣчное Слово, реченное при сотвореніи міра, остается въ немъ какъ нерушимая основа его дѣйствительности (и здѣсь имѣють полную силу самыя смѣлыя христологическіе парадоксы: Господь, спящій на кормѣ, словомъ Своимъ содержитъ вселенную; Господь, висящій на крестѣ и томимый смертной мукой, есть Творецъ и Животоначальникъ, содержащій словомъ Своимъ все сотворенное; Господь, рождающійся въ ясляхъ и почіющій во гробѣ, есть владыка всей твари и т. д.). Ибо это слово о мірѣ, звучащее въ мірѣ, есть сама Его личность, рождаемая отъ Отца и оспняемая Духомъ Св. Міръ не потрясается въ этой своей словесной основѣ отъ личнаго истощанія Слова (какъ и поетъ Церковь: «Тебѣ, на водахъ обѣсившаго всю землю неодоержимо, тварь видѣвши на лобномъ мѣстѣ висима, ужасомъ многимъ содрагашеся»).

Наконецъ, возникаетъ послѣдній вопросъ, — именно объ участіи Логоса въ промышленіи міромъ въ состояніи кенозиса. И онъ долженъ быть разрѣшенъ въ томъ смыслѣ, что участіе Логоса въ промышленіи не устраняется и не умаляется чрезъ сошествіе съ небесъ. Промыслительную дѣятельность Св. Троицы въ мірѣ нельзя понимать какъ дѣйствіе трехъ механиковъ, которые, каждый по своему, исправляютъ соотвѣтственную часть механизма или его отдѣльные винты. Единая трічюпостасная Премудрость Божія благодатно дѣйствуетъ въ мірѣ, и это дѣйствіе ея есть условіе самаго его бытія. Міръ уже опредѣленъ въ бытіи при своемъ сотвореніи, въ частности установлено въ немъ самое важное, — полнота чюловѣческаго рода, хотя члены его и приходятъ въ міръ въ послѣдозательности временъ. На этой незыблемой основѣ чюловѣчности совершается планъ божественной икономіи спасенія, согласно которому Слово Божіе въ В. З. открывается и дѣйствуетъ какъ Іегова, подготавливая новозавѣтное Свое же явленіе какъ Агнца Божія, послѣ чего слѣ-

дуетъ Его прославленіе и вознесеніе на небо(1). Соответственно этому домостроительному плану опредѣляется и промыслительное дѣйствіе Отца и Духа Св. въ связи съ воплощеніемъ Логоса. Что касается частныхъ промыслительныхъ актовъ, то ихъ нельзя мыслить антропоморфически, какъ прямое и непосредственное воздѣйствіе на тѣхъ или другихъ лицъ или событія со стороны отдѣльныхъ трійческихъ вѣпостасей. Дѣйствіе Промысла Божія, совершенно не поддающееся человѣческому разумѣнію въ цѣломъ и становящееся для насъ прозрачнымъ лишь въ отдѣльныхъ явленіяхъ нашей жизни, есть, прежде всего, дѣйствіе внутренней, софійной законѣрности творенія, которое блюдется св. ангелами, творящими мысль Божію. Эта законѣрность, Божественная Софія, включаетъ въ себя откровеніе Логоса, какъ свое содержаніе. Творческое слово въ мірѣ дѣйствуетъ при этомъ и какъ промыслительное, — сохраняющее и направляющее. Наконецъ, что касается прямого участія той или иной вѣпостаси въ промышленіи надъ міромъ, то здѣсь приходится сказать, что оно намъ просто невѣдомо, и помимо кенозиса, какъ и въ связи съ нимъ. Конечно, лишь Божественная мудрость знаетъ, каково именно промыслительное воздѣйствіе каждой вѣпостаси. Въ дни земного служенія Спасителя Его вѣпостасная промыслительная дѣятельность со всею наглядностью раскрывалась въ Его личномъ воздѣйствіи на людей, въ Его дѣлахъ и дѣлѣ. Достаточно назвать для примѣра избраніе апостоловъ для проповѣди и «свидѣтельства», причемъ таковой именно образъ воздѣйствія Христа былъ предуготованъ въ вѣкахъ и для гѣковъ. Слѣдовательно, объ отстраненіи Логоса отъ участія въ промыслительной дѣятельности вслѣдствіе кенозиса не должно быть и рѣчи, во-первыхъ, потому что уже самый кенозисъ есть актъ промышленія о мірѣ самъ по себѣ, отъ вѣка въ пути его включенный; во вторыхъ, онъ и въ совершеніи своемъ включаетъ въ себя рядъ божественно-цѣлесообразныхъ, непосредственно - промыслительныхъ актовъ воздѣйствія на души; въ третьихъ же, для насъ вообще недоступны пути провидѣнія, чтобы мы могли позволить себѣ мыслить, что вѣпостась Логоса вслѣдствіе кенозиса изъ этихъ путей временно можетъ быть исключена. Эта мысль, къ тому же, включаетъ въ себя разсѣченіе Св. Троицы, т. е. вообще подрываетъ всѣ истинны вѣры. Однако, наряду съ этой единотрончной жизнью, каждая вѣпостась является особымъ личнымъ центромъ, который имѣетъ свою собственную жизнь, —

1. Некоторые сторонники кенотическихъ теорій не только недоумѣваютъ описаніе въ Евангеліи исхожденія Духа Св. но также отрицаютъ участіе Логоса въ промышленной дѣятельности Божіей, которое на время воплощенія они даже отрицаютъ. Они не видятъ при этомъ, что и само боговоплощеніе должно быть разсматриваемо также какъ промыслительный актъ.

единую со Св. Троицей, однако по - с в о е м у, отлично от другихъ вѣпостасей. Эта общая мысль въ частности выражена Церковью въ томъ основномъ догматическомъ ученіи, что сошелъ съ неба и вочеловѣчился только Сынъ и именно Сынъ, въ этомъ утверждая Свою собственную жизнь, отличную отъ Св. Троицы и остальныхъ Ея вѣпостасей. Это обособленіе жизни Второй вѣпостаси въ данномъ случаѣ выражается въ сошествіи съ небесъ. Вторая вѣпостась опустошаетъ Себя отъ Своего Божества, оставляетъ его, — не какъ источникъ внутритроицной взаимовѣпостасной жизни, но Своего личнаго божественнаго бытія: Сынъ перестаетъ быть Богомъ для Себя, и поэтому Онъ относится къ Отцу уже не только какъ равнобожественная вѣпостась («Я и Отецъ одно»), но и какъ къ С в о е м у Б о г у. Сознаніе отцовства Отца уступаетъ мѣсто, какъ бы заслоняется отношеніемъ посланничества отъ Отца, исполненіемъ воли Его, откровеніемъ о Немъ. Равнымъ образомъ и Духъ Св. есть для Сына уже не только собожественная вѣпостась, вмѣстѣ съ Нимъ открывающая Отца, но почивающая на Немъ сила, перстъ Божій, которымъ Онъ творитъ дѣла. Сынъ для Себя какъ бы выступаетъ изъ сомкнутаго кольца Тріединства. Онъ самъ для Себя начинаетъ существовать какъ бы въ третьемъ лицѣ, какъ нѣкое существо, которое, хотя и «единъ сый Св. Троицы», не живетъ само въ единотроицной вѣпостаси Божіей, но остается для Нея какъ бы извнѣ. Собственное Я Логоса для Себя, хотя и не по Себѣ, изъ Св. Троицы какъ бы нисходитъ въ иную, тварную, сферу бытія («сходитъ съ небесъ»), вочеловѣчивается. Именно, вѣпостась Логоса, переставая быть для Себя божественною вѣпостасію, хотя въ объективномъ бытіи Своемъ таковою и оставаясь, становится вѣпостасію чело в ѣ ч е с к о ю: Его самосознаніе осуществляется чрезъ человѣческое сознаніе. Поэтому, становясь человѣкомъ, Онъ, какъ имѣющій въ Себѣ Божескую вѣпостась съ нераздѣльно связанною съ нею божеской природой, есть Б о г о ч е л о в ѣ к ѣ, Богъ, живущій человѣческой жизнью, или Человѣкъ, вмѣстившій въ ней и Божескую. С л о в о п л о т ѣ б ы с т ѣ: Оно не «приняло» плоть какъ одежду (уже само это представленіе объ «одѣваніи» Слова плотію несообразно и невмѣстимо), и не вселилось въ нее какъ въ домъ (евіонейство), и, что еще неслѣдѣе и богохульнѣе, само не превратилось въ плоть. Все это говоритъ или слишкомъ много или слишкомъ мало. Нѣтъ, именно во всей точности, Слово с т а л о плотию-твореніемъ, человѣкомъ, е. н а ч а л о ж и т ь тварной, человѣческой жизнью, и «вселенъ въ ны». Творецъ сталъ твореніемъ: «въ міръ бѣ и міръ тѣмъ бысть», такова побѣдная антиномія Евангелиста-Богослова.

Но что же означаетъ, что Слово с т а л о человѣкомъ? Какъ мож-

но эту истину богословски осмыслить? Это предполагает, прежде всего, что человекъ по своему тварному естеству къ этому призванъ и этого достоинъ, *humanum sарax divini*, что человекъ есть соотвѣтственная для того форма, какъ образъ Божій. Человекъ и сотворенъ какъ богочеловекъ въ томъ смыслѣ, что онъ въ тварномъ своемъ душевнотѣлесномъ ествѣ вмѣщаетъ божественнаго происхожденія духъ. И именно этотъ духъ въ Богочеловѣкѣ есть самъ Логосъ. И если нетварно-тварный человѣческій духъ открыть для пріятія божественной жизни, для обоженія, для причастности Божественной природѣ, то здѣсь, въ Богочеловѣкѣ, эта божественная природа изначально присутствуетъ нераздѣльно съ вѣпостасію. Т. о., Богочеловѣкъ есть истинный человекъ по формальному своему строенію, «Человѣкъ Христосъ Іисусъ», и сошествіе съ небесъ въ этомъ смыслѣ естественно является вочеловѣченіемъ, ибо человекъ и есть именно то мѣсто во всемъ твореніи, которое уготовано для пріятія сходящаго съ небесъ Бога. Поэтому человекъ въ Богочеловѣкѣ впервые осуществляетъ всю полноту своего естества и всю высоту своего предназначенія, правду о человекѣ. Со стороны природнаго своего естества человекъ есть тварная Софія и, именно благодаря софійности своей природы, онъ можетъ быть вмѣстилищемъ Софіи Божественной, которая умалилась до образа Софіи тварной, зрака раба.

Человѣкъ есть воплощенный духъ, и эта связь духа съ душевнотѣлесной, природной жизнью есть самое таинственное и вмѣстѣ самое характерное въ человекѣ. Въ Богѣ Его божественная природа предвѣчно открыта въ непосредственномъ личномъ актѣ созерцанія, и здѣсь нѣтъ ни времени, ни процесса. Въ человекѣ же его духовное существо, его личность, пробуждается, живетъ и развивается въ нерасторжимомъ единствѣ духовно-душевно-тѣлеснаго опыта, такимъ образомъ, что и духъ его живетъ душевно-тѣлесно, и душевная тѣлесность окачествована духовно. Въ этомъ и заключается основаніе какъ для борьбы между духомъ и плотію, такъ и для ихъ неразлучности и неизмѣннаго сотрудничества. И желаніе развоплотиться, ставъ по образу безплотныхъ духовъ, подъ предлогомъ аскетизма, есть онтологическій *non-sens* и манихейская ересь. Вѣсь человекъ, не только его тѣлесное, но и духовное, существо находится въ процессѣ становленія, духъ его какъ бы возникаетъ въ немъ самомъ, поэтому онъ имѣетъ возрастъ, развитіе, ростъ. Въ этомъ заключается одна изъ важныхъ особенностей человѣческаго существа. Духъ, какъ таковой, есть *actus purus*, притомъ актъ безусловно личный. Онъ не знаетъ развитія и есть интуиція самого себя: личность видитъ себя въ образѣ своего бытія, въ своей природѣ, и природа сознаетъ себя въ пей. Это одинаково можетъ быть сказано и о Божественной

Личности и о безплотныхъ духахъ, «умахъ». Но въ человѣкѣ это иначе. И сама его духовная личность съ личнымъ самосознаніемъ ввергнута здѣсь въ становленіе. То, что онтологически существуетъ какъ основаніе человѣческаго существа и его предѣлъ, его энтелехія, осуществляется во времени, какъ развитіе, т. е. какъ осознаніе самого себя и самопознаніе въ природной жизни. Поэтому въ человѣкѣ, который есть личный воплощенный духъ, есть и до-сознательная жизнь, и разныя ступени сознанія: есть и под-сознаніе, (или же сверх-сознаніе), и без-сознаніе (сонъ, обморокъ), и есть, наконецъ, полнота самосознанія, которая наступитъ для человѣка въ будущемъ вѣкѣ, когда прекратится всякое отчасти и сознаемъ себя, какъ и познаны были (I Кор. 13, 12) (1).

Является дѣломъ психологическаго изслѣдованія изучать отношенія сознанія и подсознанія. Здѣсь мы стоимъ передъ тѣмъ эмпирическимъ фактомъ, что наше я связано и погружено въ душевно-тѣлесное бытіе, и въ немъ и чрезъ него сознаетъ свою собственную духовность, которою оно и овладѣваетъ, но въ свою очередь и имъ овладѣваемо. Это — область психологін, которая здѣсь еще имѣетъ внести свой вкладъ въ богословіе (и уже начинаетъ это дѣлать въ современномъ метапсихическомъ и психоаналитическомъ изслѣдованіи). Духовное самосознаніе, и въ частности личное самосознаніе въ человѣкѣ, подлежитъ становленію, т. е. росту и возрасту. Будучи само по себѣ интуитивно и непосредственно, оно оказывается дискурсивно и прерывно, объято временностью и лишь во времени и чрезъ время смотритъ въ вѣчность. Оно пробуждается въ человѣкѣ лишь съ наступленіемъ извѣстнаго возраста съ тѣмъ, чтобы по восходящей кривой достигнуть своего апогея, и затѣмъ чрезъ постепенное угасаніе въ старости вовсе погаснуть въ смерти, — для новаго пробужденія и новой жизни. Временность сверхвременнаго я въ человѣкѣ есть парадоксъ человѣческаго духа въ его становленіи, но таково это непреложное основаніе, положенное Богомъ, Который сотворилъ чловѣка для временнаго, т. е. дискурсивнаго бытія, однако какъ образъ вѣчности.

Человѣчность въ предѣлахъ этого эона есть временность и становленіе, и тому же подвержено и человѣческое я, — личное самосознаніе. И въ этой точкѣ въ наибольшей мѣрѣ заостряется идея кенозиса, самоуничиженіе Слова. Сынъ не только совлекся Божества Своего, оставивъ софійную Свою славу, и не только «сталъ плотію»,

1) Здѣсь же апостоль съ особенной силой подтверждаетъ этотъ фактъ развитія духа и его возрастовъ: «Когда я былъ младенцемъ, по младенчески мыслить, по младенчески разсуждать, а какъ сталъ мужемъ, оставилъ все младенческое» (13, 11).

облекшись нашимъ дебелимъ естествомъ, но и сдѣлался чело в ѣ -
ч е с к о й в п о с т а с і ю. Здѣсь мы имѣемъ непостижимое и потря-
сающее самоумаленіе Божественной вѣчной впостаси Логоса, кото-
рая погружается во временность и дискурсивность, чтобы, какъ бы
погаснувъ въ безсознательности, — «прѣбываніи во чревѣ Матери»,
изъ водъ Леты подняться на поверхность въ качествѣ младенчески
дремлющаго сознанія, которому предстоитъ «возрастать» (Лк. 2, 40)
и «преуспѣвать въ возрастѣ» (52), восходя «въ мѣру полного возра-
ста Христова» (Еф. 4, 13). Это есть чудо чудесъ любви Божіей къ
человѣку, даже въ сравненіи съ чудомъ сотворенія міра. Итакъ, вотъ
что означаетъ вочеловѣченіе: Логосъ принялъ плоть не какъ нѣчто
внѣшнее и Себѣ постороннее, но Онъ самъ с т а л ъ человѣческой
впостасію, въ Свою собственную ж и з н ѣ принялъ человѣческую
временность, не извнѣ, а изнутри самого Себя очеловѣчилъ (1),
вступивъ въ тварную жизнь временности и становленія.

Надо принять кенозисъ боговоплощенія во всей ужасающей
серьезности этого акта, какъ м е т а ф и з и ч е с к о й Голговы само-
распятія Логоса во времени, которое имѣло лишь п о с л ѣ д с т в і е -
м ѣ Голговы и с т о р и ч е с к у ю, сдѣлавъ ее и возможной, и дѣй-
ствительной. Надо принять во всей силѣ это вольное какъ бы уми-
раніе Вѣчной впостаси и Ея погребеніе во времени, вслѣдствіе чего
оказывается возможнымъ рожденіе во времени: «Х р и с т о с ъ р о ж -
д а е т с я, славите, Христосъ съ небесъ, — срящите, Христосъ на
земли», — а далѣе: «Богъ во гробѣ полагается» и почіеть трех-
дневнымъ своимъ смерти. Внѣ такого принятія вся Евангельская исто-
рія превращается въ докетическую лишь «манифестацію» того, чего
на самомъ дѣлѣ не было, а если не было, то, значить, того и Богъ не
восхотѣлъ.

Однако возможно-ли онтологически т а к о е самоопустошеніе,
т а к о е погруженіе свѣта вѣчности въ воды временности? Не есть-
ли это уже не самоопустошеніе, но самоуничтоженіе, самоугашеніе?
Такъ изнемогая вопрошаетъ немощствующая мысль.

Наше человѣческое я объято временностью, оно непрестанно
захлестывается ея волнами, и однако, вопреки этой временности сво-
его бытія, оно тантъ вѣчность и знаетъ ее. Оно есть то солнце, въ
свѣтѣ котораго созерцается временность, оно есть неподвижная точ-
ка, надъ которой невластны волны времени. Однимъ словомъ, живу-

1) Замѣчательно сильныя слова о богочеловѣчествѣ Слова находимъ у
Лютера: *Gott ist Mensch, Mensch ist Gott in einer Person, Gottes Kind
und Menschen Kind ist eins.* (Рождеств. проповѣдь, *Thomasius*, 431) *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).

щее во времени я содержитъ вѣчность, какъ свою основу, и свою духовность, какъ неотъемлемое свое сокровище. Эта царственность я и его богатство раскрывается во временной жизни, какъ самооткровение личнаго духа, который живетъ во времени, самъ принадлежа вѣчности. Въ человѣкѣ усматривается криптограмма образа Божіяго, черта богочеловѣчества. И если даже человѣческое я способно обрѣтать себя въ своей небесной родинѣ, то тѣмъ болѣе мы это имѣемъ въ богочеловѣческой вѣпостаси Христа, Сына Божіяго — Сына Человѣческаго. Его ч е л о в ѣ ч е с к а я вѣпостась, Иисуса, «сына Иосифа и Маріи», «сына плотника», имѣющаго земное родство, есть вѣпостась Л о г о с а, и это есть тайна и глубина Его человѣческаго сознанія, въ Немъ самомъ непрестанно и неудержимо открывающаяся, вмѣстѣ съ ростомъ Его временнаго человѣческаго сознанія, какъ Его Богосознаніе и Богосыновство. Но это вѣдѣніе тайны Своего Богосыновства, это Богосознаніе не упраздняетъ во Христѣ Его временно-человѣческаго сознанія, ч р е з ъ которое и въ которомъ оно свѣтитъ во времени, какъ внутреннее солнце, озаряющее несущіяся облака эмпирическаго сознанія. И даже въ крестной мукѣ, уже предъ смертію соединяется въ Немъ человѣческое сознаніе и Богосыновство въ обоихъ возгласеніяхъ: «Б о ж е, Б о ж е М о й, вскую Меня оставилъ?» и «О т ч е, въ руки Твои предаю духъ Мой». Христосъ есть воистину Э м м а н у и л ь — с ѣ н а м и Б о г ѣ; который пребываетъ одинъ и тотъ же, въ одномъ и томъ же самосознаніи, хотя и открывается самъ для Себя на разныхъ его глубинахъ, и какъ Богъ, и какъ Человѣкъ, — какъ Б о г о ч е л о в ѣ к ѣ.

Самосознаніе вѣпостаси Богочеловѣка, пробуждающееся изъ досознательнаго состоянія, постепенно развивающееся и обостряющееся, конечно, существенно отличается отъ обычнаго человѣческаго сознанія. Однако, по т и п у р а з в и т і я богочеловѣческая вѣпостась не отличается отъ человѣческой, и Богочеловѣкъ есть воистину Человѣкъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдѣніе и человѣческому вѣпостасному духу присуща вѣчность, вѣдѣніе самого себя не въ становленіи, но въ надвременномъ бытіи. Это бытіе есть основаніе, глубина, тайна личности, которая открывается въ ея жизни, и она въ ней постепенно синтезируется для того, чтобы исполнѣ стать собою лишь за предѣлами эмпирической временной жизни. Подобнымъ же образомъ и человѣческая личность Иисуса осознаетъ въ Своей жизни Свое вѣпостасное Божество, Свою вѣпостась, которая пераздѣльна съ Отцомъ и Духомъ и входитъ въ тріпостасный субъектъ. Иисусъ осознаетъ Себя, Свою вѣпостась, какъ Логосъ, но Онъ сознаетъ ее не только вѣчнымъ вѣдѣніемъ, но и человѣчески, дискурсивно. Чрезъ эту дискурсію открывается интуиція вѣчности. свѣтитъ Солнце вѣчнаго свѣта, Логосъ.

Это сознание, въ которомъ чрезъ человѣческую призму и въ человѣческой жизни, а не помимо нея и не надъ нею, осознаетъ Себя Логось, не есть только человѣческое, или только божеское самосознание, но б о г о ч е л о в ѣ ч е с к о е , въ которомъ Божественный субъектъ является упостасію для человѣческой жизни. Вѣчное, упостасное самосознание Логоса опущено ниже горизонта эмпирическаго человѣческаго сознанія, оно существуетъ лишь какъ «подсознание», или, вѣрнѣе, сверхсознание, изъ котораго оно выявляется въ сознаніи. Однимъ словомъ, Христось есть Богочеловѣкъ не только въ томъ смыслѣ, что въ Немъ одною упостасію соединяются двѣ природы, Божеская и человѣческая, но и сама упостась эта по силѣ такого соединенія становится также б о г о ч е л о в ѣ ч н а : соединеніе двухъ природъ проникаетъ и въ Ея собственныя нѣдра. Отецъ послалъ, и Сынъ пошелъ: Сынъ угасилъ въ Себѣ Свое богожитіе, а постольку и богосознание, Онъ сложилъ его къ ногамъ Отца, «предалъ Ему» Себя подобно тому, какъ на крестѣ умирая предалъ Онъ Ему духъ Свой (Гессъ) и — родился въ Виолеемѣ Младенцемъ Иисусомъ. Но упостасный духъ этого Младенца есть Логось. Единымъ сверхвременнымъ актомъ сотворена въ Богѣ полнота человѣческихъ духовъ, которые благовременно посылаются Богомъ въ міръ для воплощенія. Былъ посланъ въ міръ въ ряду другихъ, для воплощенія въ о́бразъ человѣка и несотворенный Духъ, упостасный Логось. И если тварные духи знаютъ о себѣ, откуда они (или, по крайней мѣрѣ, могутъ это знать), то зналъ о Себѣ и воплощающійся Логось, Кто Онъ и откуда. Но, воплотившись въ человѣка и вочеловѣчившись, Онъ узнавалъ это въ Себѣ и о Себѣ уже не только Божескимъ вѣчнымъ самосознаніемъ, но и временнымъ, человѣческимъ, такъ что въ Немъ пробуждалось, возрастало, крѣпло оно чрезъ Его временную жизнь, эмпирически достигая побѣдной очевидности и полного знанія. Тѣмъ не менѣе это было движеніе отъ меньшаго къ большему, отъ возникновенія (необходимо было и возникновеніе, ибо безъ него не было бы и подлинной временности) къ полному торжеству. Во Христѣ, Сынѣ Человѣческомъ, совершался и совершился генезисъ (ἐγένετο) Слова, Сына Божьяго. Т. е., исходя изъ аналогіи человѣческаго самосознанія, мы приближаемся и къ богочеловѣческому самосознанію, которое станеть, въ свою очередь, удѣломъ всего человѣческаго рода въ славѣ, когда во всѣхъ вообразится Христось.

Въ Халкидонскомъ догматѣ выражена та общая мысль, что Христось «совершенный» τέλειος (т. е. имѣя полноту) по Божеству и человечеству, по Божеству предвѣчно рождаемый отъ Отца, въ послѣдокъ дней рождаемый по человечеству отъ Дѣву Маріи, есть «одинъ и тотъ же»: ἕνα καὶ τὸν αἰὸνъ Эта формула дважды повто-

рена въ догматѣ, а просто *tòv aútòv* четырежды, — чѣмъ особенно подчеркивается единство жизни Богочеловѣка вопреки двойству Его природъ въ силу единства личности. Далѣе подчеркивается единосущіе, «омоусіанство» Христа Богу по Божеству и намъ по человѣчеству, причемъ человѣчество опредѣляется состоящимъ «изъ разумной *λογικῆς* души и тѣла», чѣмъ предполагается трехчастное строеніе чело­вѣка(1), при которомъ третьимъ, высшимъ началомъ духа является Логось. Важно установить, что, по прямому смыслу догмата, въ Богочеловѣкѣ со стороны человѣческой наличествуетъ именно лишь человѣческая природа (душа и тѣло) безъ впостаснаго духа, замѣщаемаго Логосомъ, слѣдовательно, не полный чело­вѣкъ. Человѣкъ во Христѣ является «совершеннымъ», но этимъ отнюдь не предполагается для него еще особой впостаси, иначе Христость отличался бы отъ другихъ людей не только двойствомъ природъ, но и впостасей, особой сложностью, благодаря которой Онъ, кромѣ человѣческой впостаси, имѣлъ бы еще впостась Логоса съ неразрывно связанной съ Нею божественной природой. Нѣтъ, Христость беретъ отъ человѣчества только природу (т. е. душу и тѣло, воодушевленную тѣлесность), которая имѣетъ впостасный духъ въ Логосѣ. Но этотъ впостасный духъ имѣетъ и свою собственную духовную природу. Въ чело­вѣкѣ это есть божественная, вѣчная глубина его личности, причастность человѣческаго духа Божеству. Во Христѣ же богочеловѣческая впостась Логоса соединена съ Своей собственной божеской природой, съ нею нераздѣльна. Т. о., едино­впостасность и двуприродность Христа формально не препятствуютъ Ему быть при этомъ истиннымъ чело­вѣкомъ.

Какъ же совершается Его единая жизнь въ двухъ природахъ, т. е. не только впостасно, но и природно богочеловѣческая жизнь? Конечно, это соединеніе и з н у т р и есть недоступная для чело­вѣка тайна, но виѣшнія догматическія очертанія намъ даны. Виѣ кенозиса такое соединеніе вообще является онтологическимъ *non-sens*, подобно тому, какъ если складывается безконечность съ конечностью, которая неудержимо обращается въ нуль при этомъ сложеніи, между тѣмъ, какъ по прямому требованію Халкидонскаго догмата, природы во Христѣ соединяются неизмѣнно и неслиянно. Пресловутое сравненіе желѣза, раскаленнаго въ огнѣ, для уразумѣнія этого соединенія,

1) Любопытно, что католическая церковь, которая въ догматъ непорочнаго зачатія Богоматери 1854 включила признаніе двухчастнаго строенія чело­вѣка, ранѣе стояла на почвѣ Халкидонскаго догмата и имѣла случай еще особо, хотя и косвенно, подтвердить трихотомическую доктрину, именно устами п. Александра III въ 1777 г.: *Sicut verus Deus, ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens* (Denzingeri, n. 393, p. 163).

здѣсь не годится, потому что исходить изъ предположенія еще переносимой, хотя и высокой температуры, между тѣмъ, какъ ужъ если выдерживать это сравненіе, божественной природѣ въ сравненіи съ человѣческой свойственна такая высота температуры, при которой даже и желѣзо просто сгораетъ. Поэтому безъ принятія реальнаго кенозиса Халкид. догматъ неизбежно ведетъ или къ докетизму или къ монофизитству.

Плоть Христова вовсе не есть только «завѣса» Божества, — здѣсь мы снова имѣемъ несоотвѣтственное сравненіе изъ природнаго міра, ибо что же тѣлесное, тварное, способно «завѣсить» сіяніе Божественной славы? Не плоть сама по себѣ есть завѣса Божества, но кенозисъ, который распространяется и на впостась, и на природу Логоса въ Его воплощеніи. Человѣческое я познаетъ себя на основаніи жизни въ своей природѣ, а вмѣстѣ съ личнымъ самосознаніемъ познаетъ и свое природное естество. Впостась Логоса въ человѣкѣ также познаетъ Себя въ Своей человѣческой природѣ, а эту послѣднюю въ Своей личной жизни (къ этому опытному познанію человѣческой природы и относятся слова апостола: «самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь». Евр. 2, 18). Но созрѣвая въ Своемъ человѣческомъ природно-личномъ самосознаніи, личное Я Иисуса сознаетъ Себя какъ Логосъ, узнаетъ Свою божественность, и въ этомъ самосознаніи для Него in actu раскрывается и Его божественная природа. Богосознаніе, которое неудержимо выступаетъ въ Иисусѣ какъ Его личное самосознаніе, тождественно съ этимъ вѣдѣніемъ Его божественной природы, изначальной укорененности въ Божествѣ. Это богосознаніе въ земной жизни Спасителя достигаетъ своей полноты, Онъ узнаетъ Себя какъ Сына Отца, извѣчно сущаго, «прежде нежели Авраамъ бысть», однако и это богосознаніе отнюдь не упраздняетъ уничтоженія (или «сошествія съ небесъ»). Богосознаніе это еще не надѣляетъ Христа въ уничтоженіи «свойствами» Божества: «что ты зовешь Меня благимъ? никто же благъ, токмо единый Богъ» (Мѡ. 19, 17). Въ этихъ пререкасмыхъ словахъ Христа богатому юношѣ усматриваютъ прямое свидѣтельство объ отсутствіи въ Немъ богосознанія, даже прямое отрицаніе послѣдняго. На самомъ дѣлѣ, здѣсь неопровержимо свидѣлствуется, что Богочеловѣкъ, имѣя божественную личность и природу, восхотѣлъ не быть Богомъ во время Своего земного служенія, пріялъ уничтоженіе и Свое Божество кенотически сокрытъ въ становленіе, имѣя его, но не осуществляя. Да и какъ оно могло бы себя осуществить? Богъ и міръ настолько несоизмѣримы, что иначе какъ на основаніи божественнаго кенозиса даже и не можетъ мыслиться это соотношеніе. Вопросъ совершенно затекаетъ и

искаженъ той его ложной постановкой, которую получили онъ въ ученіи о чудесахъ. Согласно этому ученію, извѣстный дѣла, превышающіа обычныя человѣческія силы, Христосъ совершалъ какъ Богъ чудесное насыщеніе народа, хожденіе по водамъ, воскрешенія, а остальные дѣла какъ человѣкъ. Однако для Бога, который сотворилъ вселенную всемогуществомъ Своимъ и править міромъ, оставаясь выше его, даже и евангельскія чудеса, какъ бы они ни были по-человѣчески потрясающи, совершенно несоизмѣримы съ этимъ Божественнымъ всемогуществомъ, и сами по себѣ не даютъ основанія говорить о нихъ, что ихъ Христосъ совершалъ «какъ Богъ», тѣмъ Своимъ всемогуществомъ, «имъ же вся быша». Чудеса принадлежатъ жизни въ уничиженіи(1). Христосъ ничего не дѣлалъ «какъ Богъ», или «какъ человѣкъ», но все какъ Богочеловѣкъ, въ нераздѣльности и несліянности двухъ природъ, и самое противоположеніе это есть уже или монофизитскій декотизмъ, или «несторіанское» раздѣленіе. Божество во Христѣ никогда не обнажалось въ мірѣ какъ сила и слава Его, потому что ихъ явленія не стерпѣлъ бы міръ, въ который Богъ долженъ былъ «сойти съ небесъ» въ состояніи уничиженія. Божество Его открывалось и осознавалось лишь въ нераздѣльной связи съ человѣчествомъ. Поэтому до воскресенія не говорилъ Онъ и не могъ о Себѣ сказать: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», т. е. божественная сила и власть. Послѣ же принятія ея Онъ и вознесся на небо. Путь же Богочеловѣчества въ жизни Его на землѣ есть непрерывное уничиженіе, кенозисъ, не внѣшній только, но и внутренній(2).

Божество во Иисусѣ вдохновляло Его богочеловѣческую личность и сознавалось въ мѣру того, насколько его могло воспринять и вмѣстить Его человѣческое естество, но не въ насиліи надъ нимъ и не помимо него, и въ этомъ выражается непрестанный, актуальный кенозисъ Божества, которое (по выраженію св. Кирилла) мѣрять себя по человѣчеству. Конечно, человѣчество имѣетъ въ себѣ образъ Божій, какъ и Божественная Софія есть предвѣчное Человѣчество. Однако несоизмѣрность и несоотвѣтствіе тварнаго, немощнаго чело-

1) Ср. объ этомъ въ моемъ очеркѣ «О чудесахъ Евангельскихъ».

2) Thomasius, съ полной ясностью увидавъ всю подлинность, кенозиса, истолковалъ его на основаніи различія «свойствъ» Божества, имманентныхъ (абсолютная власть или свобода, умъ и блаженство) и относительныхъ, проявляющихся лишь въ отношеніи къ міру (вездѣприсутствіе, всевѣдѣніе, всемогущество), причемъ Логосъ совлекается послѣднихъ, сохраняя первыя. Это примѣненіе схоластической категоріи свойствъ къ единому Божеству для опредѣленія мѣры кенозиса есть уже недоразумѣніе. Кенозисъ можетъ быть мыслимъ только единый и всеобщій. Кенотическое богословіе вообще обезсиливается отсутствіемъ у него софіологической основы.

нѣческаго естества божественному такова, что оно кенотическими путями вольнаго самоограниченія связывало проявленіе божескаго естества во Христѣ до толѣ, пока эти границы не оказались изнутри преодоленны въ прославленіи Христа. Т. о., сама божественная природа въ Богочеловѣкѣ является не внѣшнимъ фактомъ или данностью, но непрестанно совершающимся достиженіемъ чрезъ постиженіе божескаго въ человѣческомъ, а человѣческаго въ свѣтѣ божескаго, т. е. богочеловѣчески. Такой образъ Божественной жизни въ Богочеловѣкѣ не умаляетъ того, что Христосъ былъ «совершенный» Богъ, ибо совершенство это относится къ подлинности Его божественной природы, а не къ образу ея раскрытія въ Христѣ, которое опредѣляется кенозисомъ.

Самая мѣра или образъ раскрытія Божества во Христѣ опредѣлена въ Халкидонскомъ догматѣ не только общимъ постулатомъ единства богочеловѣческой жизни (хотя самое выраженіе богочеловѣкъ, нечуждое, но и не обычное для этой эпохи, здѣсь отсутствуетъ), но и четырьмя отрицательными опредѣленіями образа соединенія природъ: несліянно, неизмѣнно, неразрывно и нераздѣльно. Общій смыслъ этихъ опредѣленій таковъ: во-первыхъ, ни одна природа не поглощаетъ и не упраздняетъ другую (это, конечно, и невозможно для человѣческой природы въ отношеніи къ божеской, но здѣсь устраняется и монофизитское раствореніе человѣческой природы въ божеской); во-вторыхъ, природы остаются въ нераздѣльности, т. е. въ извѣстной гармоніи, согласіи и сообразности между собою. Человѣческая природа сама не способна подняться до соединенія съ божеской, чтобы быть съ нею въ нераздѣльности и координаціи, и потому очевидно, что сама божеская природа кенотически соразмѣряется съ человѣческой, такъ что Богъ во Христѣ являетъ Себя лишь чрезъ челоѣка, богочеловѣчно. Этимъ пресѣкаются въ корнѣ тенденціи къ раздѣльному дѣйствованію или чередованію природъ. вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливается постулатъ единства и непрерывности жизни Богочеловѣка и, что еще важнѣе, возможность и необходимость сосуществованія двухъ природъ, совмѣстнаго ихъ дѣйствія. Началомъ, опредѣляющимъ содержаніе этой единой богочеловѣческой жизни, является, конечно, божественная природа, но опредѣляющимъ мѣру раскрытія божественной природы въ Богочеловѣкѣ является человѣческое естество: лишь то, что оно способно вмѣстѣ въ себя, можетъ стать жизненнымъ достиженіемъ Богочеловѣчества. Оно не есть внѣшнее рядоположеніе двухъ родъ, божеской и человѣческой, но внутреннее ихъ единеніе. Богочеловѣкъ есть единое живое существо, чуждое всякаго автоматизма. Напротивъ, излюбленное сравненіе двухъ природъ во Христѣ съ ду-

шею и тѣломъ въ человѣкѣ страдаетъ именно такимъ автоматизмомъ: божество есть здѣсь душа, руководящая жизнью тѣла, которой не свойственна самостоятельность, а только орудійность, автоматизмъ. Это сравненіе изображаетъ соотношеніе природъ въ прямомъ противорѣчій Халкидонскому опредѣленію, которое именно стремится огрادیть природы отъ взаимнаго умаленія и поглощенія и со-поставить ихъ въ единствѣ жизни чрезъ раскрытіе подлинности и полноты каждой изъ нихъ. Н е р а в е н с т в о между ними чрезъ это не устраняется, но тѣмъ съ большимъ тшаніемъ утверждается ихъ о т н о с и т е л ь н о е р а в н о п р а в і е, которое обезпечивается равеніемъ по образу и мѣрѣ низшаго, а не высшаго, пока не будетъ достигнуто между ними соотвѣтствіе: *ὡς ὁμείνης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως*, *salva proprietate utrius naturae*, при сохраненіи свойствъ каждой природы (папа Левъ В.) (1). А это только и возможно при масштабномъ приматѣ слабѣйшаго, человѣческаго, естества, т. е. при кенозисѣ божественнаго. Т. о., основная идея, молчаливо подразумѣваемая въ Халкид. догматѣ, именно и есть к е н о з и с ѣ. Но кенозисъ Божества есть и апоеозъ человѣчества. Христосъ есть богоносный человѣкъ и вочеловѣчившійся Богъ. Онъ производилъ на народъ впечатлѣніе великаго пророка, чрезъ котораго говоритъ Богъ. Ему дана премудрость со властію и силою. Онъ самъ говорилъ, что Его ученіе не есть Его ученіе, но Отца Его, которое Онъ однако проповѣдовалъ на человѣческомъ языкѣ человѣкамъ. Это впечатлѣніе богоносности достигало порою такой силы и напряженности, что исторгало у людей постиженіе, а затѣмъ и исповѣданіе Его божества: Ты — Сынъ Бога живого! Человѣчность Его никогда не умалялась и не заслонялась Божествомъ, напротивъ, она просвѣтлялась и возвеличивалась: «воистину посѣтилъ Богъ народъ Свой». Это было славой и возвеличеніемъ именно человѣка, что въ немъ жилъ и чрезъ него открывался Богъ. И н о г о образа самооткровенія Божества какъ въ человѣкѣ и чрезъ человѣка и не было и не могло быть уже потому, что «Бога никто же видѣ нигдѣже», но Его явилъ людямъ въ человѣческомъ образѣ Единородный Сынъ Божій. Человѣкъ и не способенъ вмѣстить н е-человѣческаго явленія Бога, который, будучи трансцендентенъ, или практически просто для него не существуетъ, или же явленіе Его было бы для него совершенно разрушительно (Исх.

1) Обѣ природы въ Богочеловѣкѣ можно дѣйствительно раздѣлять лишь *ἐν θεωρίᾳ μόνῃ* теоретически, и тѣмъ менѣе ихъ противопоставлять. Посему и знаменитое *unum confuscat miraculis aliud succumbit iniuriis* папы Льва В. есть скорѣе эффектное риторическое противопоставленіе, нежели здравая догматическая мысль, ибо она ведетъ къ раздѣленію природъ, т. е. къ «несторіанству». Вѣрно обратное: и то, и другое блистаетъ чудесами, но и подвергается униженію въ согласномъ единеніи своемъ. Ср. Ис., гл 53.

33, 21: «человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ»). Поэтому явленіе Эммануила для человѣковъ было явленіемъ «совершеннаго Человѣка». При этомъ, въ уничиженіи, во исполненіе испу- тительнаго подвига, Человѣкъ этотъ не только не блисталъ внѣшне, а былъ умаленъ паче сыновъ человѣческихъ, не имѣя ни зрака, ни доброты (Ис. 53). Но божественное величіе не нуждается во внѣш- немъ блескѣ, и духовная сила является и въ беззрачности. Человѣ- ческій ликъ Христа, который никому изъ людей не можетъ быть в п о л н ѣ вѣдомъ въ богочеловѣческомъ величіи своемъ, видѣлся (и видится) каждымъ человѣкомъ нѣкимъ внутреннимъ, духовнымъ от- кровеніемъ, но этотъ Богочеловѣческій ликъ есть и человѣческій ликъ, тотъ самый, о которомъ, не вѣдая, что глаголетъ, сказалъ Пилать: «се Человѣкъ». Преображеніе Господне, въ которомъ Христосъ явилъ ученикамъ славу Свою, «якоже можаху», также было, хотя и сверх- естественнымъ и благодатнымъ, но все же ч е л о в ѣ ч е с к и м ѣ я в л е н і е м ѣ . Оно было доступно человѣческому, даже слишкомъ чело- вѣческому, воспріятію учениковъ («построимъ три кущи» — слова ап. Петра). Чудеса Христовы также не были явленіями Божества въ о т л и ч і е отъ челоуѣчества или в о п р е к и ему, но были явленіями Божіей силы, дѣйствующей въ челоуѣкѣ и чрезъ челоуѣка, и потому дѣлами существенно б о г о ч е л о в ѣ ч е с к и м и , которыя потому не могутъ быть отняты или отдѣлены и отъ челоуѣчности Его.

Т. о., в с ѣ дѣла Богочеловѣка, Его ученіе и все Его явленіе бы- ли нензреченнымъ единствомъ того, что совершалось въ нѣдрахъ Его челоуѣческой природы, и того, что имѣлъ Онъ въ глубинѣ Своего бо- жественнаго самосознанія. Менѣе всего здѣсь умѣстно представленіе о нѣкоемъ божественномъ оракулѣ, который повелительно диктовалъ пути челоуѣчеству и приказывалъ ему свершенія. Не такова боже- ственная природа въ соединеніи съ челоуѣческой, она не насилуетъ, но вдохновляетъ. И Христосъ, — въ вольномъ уничиженіи вочеловѣче- нія Своего,—самъ и с к а л ѣ этого вдохновенія, и Онъ находилъ его въ м о л и т в ѣ къ Отцу. Въ ней чрезъ духовное напряженіе и молит- венный подвигъ, и с к а л ѣ Онъ познать волю Отца, т. е. осознать въ Себѣ голосъ собственной божественной природы, о чемъ и свидѣтель- ствуетъ вся молитвенная жизнь Христа, согласно Евангелію, и болѣе всего Геосиманская молитва, гдѣ мы воочію видимъ въ молитвенномъ подвигѣ бореніе, чтобы услышать голосъ божественнаго Своего есте- ства, волю Отца.

Богочеловѣчество совершается отъ начала, однако богочеловѣчество осуществляется и совершается втеченіе земной жизни Іисуса, со сторо- ны Божества силою кенозиса, со стороны же челоуѣчества по общему закону челоуѣческаго естества. Ни одинъ шагъ челоуѣческаго развитія

въ Немъ не совершается безъ соотвѣтствующаго шага въ ростъ божескаго самосознанія, какъ и этотъ послѣдній никогда не опережаетъ и не насилуетъ Его человѣческаго сознанія. Оба они остаются всегда соразмѣрны и прозрачны одно другому въ единомъ Богочеловѣкѣ и Его единой богочеловѣческой жизни. Въ этой сообразности и согласіи и состоитъ тайна и сила богочеловѣчества. Это есть жизнь, въ которой Божеская вѣпостась, истощающая себя до бытія человѣческой вѣпостасію, и въ то же время укорененная во Св. Троицѣ и божественной природѣ, вдохновляетъ Его совершенное безгрѣховное человѣческое существо. Въ единственности своей эта жизнь недоступна человѣческому постиженію, и однако она есть ч е л о в ѣ ч е с к а я жизнь. Всякому человѣку дано къ ней приближаться, искать и находить въ ней и свою собственную жизнь («живу не ктому азъ, но живеть во мнѣ Христосъ»). Существенно н е - х а л к и д о н с к и м ъ, даже анти-халкидонскимъ является представленіе, согласно которому во Христѣ уже съ самаго начала не только наличествуетъ, но и осуществлена вся полнота божественной жизни съ ея «свойствами», и къ ней лишь прислонено человѣческое естество, причемъ путь развитія этого человѣческаго естества отмѣчается со стороны божественной природы лишь соотвѣтственными манифестаціями. Это мнѣніе высказывалось и до Халкидона, и послѣ него, притомъ вопреки прямому свидѣтельству Евангелія объ единой богочеловѣческой жизни и ея развитіи: Лк. 2, 40: «младенецъ же возрасталъ и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости, и благодать Божія была на Немъ», и 2, 52: «Исусъ же преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ, и въ любви у Бога и человѣковъ». Кажется, нельзя болѣе ясно и непрерываемо выразить ту мысль, что Исусъ Богочеловѣкъ проходилъ возрасты и подчинялся постепенному развитію. Христосъ Младенецъ уже въ младенствѣ Своемъ потенциально имѣетъ всю полную Божескаго и человѣческаго естества, еще не реализованную въ жизненномъ опытѣ, являя священную тайну младенчества. Она сокрыта для насъ безсловесіемъ, какъ бы душевными и тѣлесными пеленами, но подъ ними таится уже совершенный человѣкъ со всѣмъ тѣмъ, что является лишь (но не возникаетъ) въ развитіи его. Младенецъ родившійся уже существуетъ для себя и для міра, для времени и вѣчности, во всей полнотѣ человѣчности, живеть ли онъ или умираетъ, проходитъ-ли долгую жизнь или краткую. А посему и Богомладенецъ есть уже во всей силѣ «се Человѣкъ». Однако этому не противорѣчить, что раскрытіе этой потенціи *in actu* происходитъ во времени, есть становленіе, и ему соотвѣтствуетъ, съ нимъ соразмѣряется и мѣра вмѣщенія божественной жизни, самораскрытіе въ Богочеловѣкѣ и Его божеской природы. Объ этомъ основномъ фактѣ временнаго

становленія, генезисъ Богочеловѣка, говорятъ не только отдѣльные, какъ бы случайные и устранимые въ своемъ значеніи, хотя бы и насильственной экзегезой, тексты, но въ с е содержаніе Евангелія, которое даетъ живой и конкретный образъ земной жизни Христа съ ея событіями и достиженіями, на п у т и къ полнотѣ и свершенію: «крещеніемъ долженъ Я креститься, и такъ Я томлюсь, пока сіе совершится (Лк. 12, 50). И гдѣ въ Евангеліи нельзя найти такую мысль, чтобы въ единой жизни Богочеловѣка имѣлось то раздѣленіе и раздвоеніе божества и человѣчества, при которомъ Богъ, пребывая въ Своей божественной абсолютности, для вида, примѣнительно къ человѣческой потребности, лишь п о к а з ы в а л ъ бы Себя подвластнымъ человѣческому становленію и развитію, на самомъ дѣлѣ оставаясь ему чуждымъ. Вѣдая все, являлъ бы невѣдніе; самъ будучи Богомъ, молился бы; будучи неизмѣннымъ въ Своей вѣчности, подчинялся бы вліянію возраста и т. д. Послѣдовательно примѣнить эту доктрину значить упразднить Евангельскій образъ Христа, одинаково въ Рождествѣ и въ дѣтскіе Его годы, какъ и въ дни и часы Геосиманіи и Голгофы. Священная мистерія боговоплощенія при этомъ истолкованіи превращается въ нѣкое лицедейство. Да не будетъ! Въ этомъ и заключается таинство, славное и престранное, что въ Богочеловѣкѣ самъ Богъ живетъ подлинной человѣческой жизнью, умаляясь до нея и чрезъ нее возрастая въ сознаніе Богочеловѣка. Богочеловѣчество есть особый образъ самосознанія Божества ч р е з ъ человѣчество, а человѣчества ч р е з ъ Божество, сліянности Творца и творенія, которая является одновременно кенозисомъ Божества и теозисомъ человѣчества и завершается совершеннымъ прославленіемъ Богочеловѣка.

Принятіе Логосомъ человѣческой природы онтологически обосновано въ п р е д в ѣ ч н о м ъ Б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в ѣ, по образу котораго сотворено богочеловѣчество тварное, т. е. человѣкъ. Однако это положительное соотношеніе не умаляетъ и не предолѣбаетъ само по себѣ той бездны, которая существуетъ между Творцомъ и твореніемъ. Возвышеніе творенія до общенія съ Творцомъ въ упостасномъ единеніи представляетъ во всякомъ случаѣ собственное дѣло божественнаго снисхожденія (кенозиса) и божественнаго подвига любви, который своей безмѣрностью эту бездну преодолеваетъ. Въ дѣйствительности же здѣсь существуетъ не только онтологическая бездна между Творцомъ и твореніемъ, но еще и новая бездна между Богомъ и п а д ш и м ъ въ человѣкѣ твореніемъ. И подыятіе человѣка до единенія съ Творцомъ означаетъ, сверхъ того, еще и е г о и с к у п л е н і е и примиреніе съ Богомъ, побѣду надъ грѣхомъ. Соединеніе двухъ природъ въ единствѣ богочеловѣческой жизни, приведеніе ихъ

къ согласію безъ насилуванія челоуѣческой природы со стороны божественной, есть крестъ, подъятый Сыномъ Божиимъ для спасенія міра. Богочелоуѣкъ, «единый безгрѣшный», хотя и принявъ плоть отъ Дѣвы Духомъ Св. и явился поэтому свободенъ отъ первороднаго грѣха, однако даже и эта безгрѣховная плоть уже не является первороднымъ Адамовымъ естествомъ, ибо она ослаблена и отягощена послѣдствіями первороднаго грѣха, которыя до конца не устранены даже и въ челоуѣческомъ ествѣ Новаго Адама. Оно, въ силу этого состоянія своего, было менѣе послушно велѣніямъ духа въ немощности своей, нежели это соответствуетъ ея первоизданной нормѣ. «Духъ бодръ, плоть же немощна» (Мѣ. 26, 41), говоритъ Господь въ Геосиманскую ночь, которая и сама по себѣ является свидѣтельствомъ этой немощности плоти и отсюда истекающей сверхмѣрной напряженности борьбы съ нею. «Началь скорбѣть и тосковать... Прискорбна есть душа Моя даже до смерти» (Мѣ. 26, 37-8), «Отче Мой, если возможно, да минуетъ Меня чаша сія, впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты» (Мѣ. 26, 39). Здѣсь раскрывается и вся реальность борьбы Богочелоуѣка съ немощью плоти и тяжесть ея, какъ и вся трудность подчиненія ея велѣніямъ духа. Къ естественной немощи тварнаго челоуѣческаго естества, содрогающагося предъ смертью, присоединяется еще и эта его ослабленность. Можно сказать, что, если послушаніе заповѣди Божіей для первороднаго Адама, въ раю было естественнo, то для Новаго Адама по челоуѣчеству Его оно требовало уже побѣды надъ естествомъ, боренія до кроваваго пота. Такимъ образомъ соединеніе природъ въ Богочелоуѣкѣ означаетъ не безболѣзненное и гармоническое ихъ сосуществованіе и взаимопроникновеніе, но включаетъ и напряженное и непрестанное бореніе, въ которомъ это согласіе осуществляется. Въ Немъ падшее и немощное челоуѣческое естество, покоряясь божественному, становится съ нимъ согласно и ему послушно, однако не чрезъ насилуваніе челоуѣческаго естества Божественнымъ, чѣмъ упразднялась бы и самая борьба, но духовнымъ преодоленіемъ «плоти», чрезъ свободное ея подчиненіе велѣніямъ вѣстаснаго духа. Однимъ словомъ это согласіе и взаимное проникновеніе обѣихъ природъ въ Богочелоуѣкѣ есть крестный подвигъ и крестный путь, который начинается отъ Виледемскихъ яслей и кончается Голгозою. И это есть для Сына путь послушанія волѣ Отца, исполненіе Имъ не Своей, но Отчей воли. Въ этомъ подклоненіи волѣ Отчей совершается преодоленіе немощнаго въ тварности своей и ослабленнаго въ грѣховности своей челоуѣческаго естества. Поэтому единеніе двухъ ествъ во Христѣ ни въ одномъ своемъ моментѣ не можетъ быть понято статически, какъ рядоположеніе природъ, но должно быть

разумѣемо динамически, какъ актуальное соотношеніе энергій. Природа есть не только данность или фактъ, но и актуальность или энергія въ жизни и дѣйствованіи. Таково именно энергетическое истолкованіе природы, данное въ догматѣ VI всел. собора о «двухъ вольахъ или энергіяхъ». Онъ истолковываетъ унитарное единеніе обѣихъ природъ во Христѣ, какъ два потока жизни, къ которымъ примѣнимы всѣ общія соотношенія, существующія между природами (нераздѣльно, неслиянно и проч.). Хотя самое понятіе «природной» воли и энергіи остается въ немъ въ извѣстной неопредѣленности, однако то новое, что вноситъ въ христологию этотъ догматъ, состоитъ не только въ актуальномъ, энергетическомъ истолкованіи природъ, но и въ болѣе конкретной постановкѣ вопроса о соотношеніи между ними. Прежде всего, здѣсь съ большей очевидностью чѣмъ въ Халкид. опредѣленіи, устраняется моноелитское ученіе о поглощеніи во Христѣ человѣческой воли, которая якобы подчинена божественной. Напротивъ, двѣ воли и двѣ энергіи сосуществуютъ, какъ проистекающія изъ двухъ природъ. Изъ этого рядоположенія двухъ волей, какъ соотносительныхъ, вытекаетъ съ очевидностью именно кенотическое пониманіе божеской воли во Христѣ, какъ обнаруживающейся во временномъ процессѣ, въ становленіи. Рѣчь идетъ въ догматѣ, очевидно, не о той Божественной волѣ Творца и Промыслителя, которой принадлежитъ всемогущество надъ всякой тварью. Такая воля не можетъ быть соотнесена съ тварной волею какъ безконечность съ конечной величиной, обращающейся въ нуль при такомъ соотношеніи. Та божественная воля, которая можетъ быть соотнесена съ человѣческой, какъ одна изъ двухъ волей во Христѣ, есть, очевидно, божественная воля въ состояніи кенозиса. Она раскрывается въ Иисусѣ въ Его богосознаніи въ связи съ событіями богочеловѣческой жизни, въ отвѣтъ на ея зовы и нужды, словомъ, не какъ абсолютная всемогущая воля Творца, но какъ сознаніе божественной истины и пути въ личномъ самоопредѣленіи Богочеловѣка.

Но при этомъ волунтаристически-энергетическомъ пониманіи природъ неизбежно возникаетъ вопросъ, который съ такой ясностью еще не становился въ полѣ зрѣнія Халкидон. догмата: объ ерархическомъ соотношеніи обѣихъ волей или образѣ ихъ координаціи. Соотношеніе волей въ догматѣ VI собора опредѣляется отрицательнымъ признакомъ, именно, что всѣ онѣ суть *οἱ ἐναντία*, — *по contrarias*, не противоположны, («какъ говорятъ нечестивые еретики»). Если извлечь изъ этого отрицательнаго опредѣленія его положительный смыслъ, то въ немъ содержится указаніе на то соотношеніе между природами, каковое онтологически вытекаетъ изъ общихъ основаній боговоплощенія. Это положительное соот-

ношеніе между волями въ дальнѣйшемъ опредѣленіи выражается въ томъ, что человѣческая воля «слѣдуетъ» ἐλόμενον божественной, т. е. находится по отношенію къ ней въ свободномъ послушаніи. Это значитъ, что она не ломается, не насилуется, но вольно и органически вросается въ божественную. Далѣе это «слѣдованіе» еще разъ поясняется отрицательно: μὴ ἀντιτίπτων ἢ ἀντιπλάϊον — не противорѣча и не противясь. Здѣсь указываетъ согласіе обѣихъ волей, которое достигается усиленіемъ «слѣдованія». И опредѣленіе заканчивается положительнымъ признакомъ: «но скорѣе подчиняется ὑποτασσόμενον Его божественной и всемошной παντοθενῇ — omnipotente(1) волѣ». «Подчиненіе» по смыслу всего догмата о двухъ самобытныхъ воляхъ, нераздѣльных, но не сливающихся, означаетъ не уничтоженіе человѣческой воли чрезъ поглощеніе ея божественною, но іерархическое соотношеніе обѣихъ природныхъ волей въ единомъ богочеловѣческомъ волепіи, свойственномъ единой впостаси Логоса. Иное пониманіе «подчиненія» совершенно упразднило бы всю силу Халкидонскаго догмата о двойствѣ и самобытности природы, который здѣсь примѣняется въ частномъ приложеніи къ двойству воли. Это двойство существуетъ въ единствѣ богочеловѣческой воли, свойственной единому Богочеловѣку, которая подобна единой нити, скрученной изъ двухъ раздѣльныхъ нитей. Это единство осуществляется благодаря взаимной прозрачности и отождествленію обѣихъ волей въ хотѣніи(2). Но обѣ воли, оба потока волепій, между собою согласныхъ и отождествляющихся, должны находиться между собою въ іерархической координаціи, и здѣсь естественнымъ и неизбѣжнымъ является телеологическій приматъ воли божественной и высшей цѣли, каковою является полное обоженіе человѣка. На движенія и вопрошенія человѣческой воли даетъ отвѣтъ воля Божественная, осознаваемая какъ высшая: «не Моя, но Твоя воля да будетъ». Это значитъ, что природная человѣческая воля свободно подклоняется

1) Здѣсь «всемощный» есть, очевидно, epitheton organum, отнюдь не имѣющій значенія въ смыслѣ отрицанія кенозиса божественной воли. Ибо для всемогущества, понятой какъ мощь и власть, конечно, не достаточно ни «слѣдованія», ни даже «подчиненія», оно является опредѣляющимъ какъ единственная сила.

2) «Такъ какъ Христосъ — одинъ, и Хотящій соответственно каждому изъ двухъ естествъ одинъ и тотъ же, то мы должны сказать, что предметъ желанія въ Немъ одинъ и тотъ же» (Св. Іоаннъ Дамаскинъ Кр. изъ. прав. вѣры, III, IV, col. 1036). «Душа Господа хотѣла, свободно приводимая въ движеніе, но свободно хотѣла именно того, чего божеская Его воля желала, чтобы она хотѣла» (ib., III, XVIII, c. 1076). Но тутъ же встрѣчаемъ и менѣе точное выраженіе этой же мысли, именно говорится, что «человѣческое Его хотѣніе слѣдовало и подчинялось (божескому) Его хотѣнію, будучи пригодно не собственнымъ распоряженіемъ, но желая того, чего хотѣла божеская Его воля» (ib., c. 1083).

подъ то, что осознается какъ божественная воля. Но это подклоненіе не означаетъ пассивное подчиненіе приказу или преобладающей силѣ, но свободное избраніе и согласіе пріемлющей высшее содержаніе воли. Божественная воля въ Богочеловѣкѣ должна быть понимаема не какъ недвижимое, предвѣчное «предопредѣленіе» воли всемогущаго божества (насколько вообще умѣстно говорить о дифференцированной «волѣ» въ примѣненіи къ Абсолютному), но какъ возникающее въ сознаніи Богочеловѣка въ каждое мгновеніе Его жизни божественное самоопредѣленіе, согласно волѣ Отца (1). Божеская и человѣческая воля въ Богочеловѣкѣ, могутъ быть уподоблены двумъ потокамъ, текущимъ параллельно въ одномъ и томъ же направленіи и соединяющихъ, хотя и не смѣшивающихъ («нераздѣльно и несліянно») свои струи въ единомъ теченіи богочеловѣческой жизни. Единство вѣстаснаго центра, богочеловѣческой личности, смыкаетъ оба потока двухъ волъ въ единомъ воленіи. Хотя въ эпоху моно — и дивелитскихъ споровъ и была вообще отвергаема связь воли съ личностью, на которую опиралось моноелитство, и установлень былъ «природный» характеръ воли съ проистекающимъ отсюда двойствомъ воль вслѣдствіе наличія двухъ природъ, этимъ отнюдь не устраняется значеніе личнаго начала въ природномъ воленіи: именно л и ч н о с т ь хочетъ, хотя и п р и р о д н о, т.е., изъ природы и чрезъ природу, которая осуществляетъ свою способность хотѣнія только въ личности и чрезъ личность. Личность и природа во всемъ существующемъ въ нераздѣльности своей, и единая богочеловѣческая личность х о ч е т ь единымъ актомъ воленія, хотя оно и возникаетъ изъ двоякаго источника, — божескаго и человѣческаго естества. Эта вторая сторона догмата о двухъ воляхъ, относящаяся къ единству самого Богочеловѣка, хотя и не составляла предмета нарочитаго раскрытія на соборѣ, но была общимъ подразумеваемымъ основаніемъ для всего догмата (почему это Халкид. опредѣленіе красной нитью вплетается въ орось VI всел. собора). Эта вѣстасная скрѣпа двухъ естествъ, воль и энергій, имѣющая въ единствѣ личности, косвенно явлена и

1) Св. Максимъ Исповѣдникъ (а вслѣдъ за нимъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ) отрицалъ «гномическую» волю, т.е. свободную въ смыслѣ творческаго выбора разныхъ возможностей. Онъ, слѣдовательно, мыслялъ ее какъ недвижимую божественную необходимость, которая была дана въ Богочеловѣкѣ въ качествѣ безусловнаго руководства, — и для хотѣнія, и для дѣйствованія. Но этимъ отрицаніемъ «гномической» воли вообще отрицается божеская воля въ Богочеловѣкѣ какъ одна изъ двухъ, которая дискурсивно самоопредѣляется въ жизненномъ процессѣ становленія и потому есть необходимо «гномическая». Это отрицаніе можетъ быть истолковано только какъ безошибочность божественнаго воленія. Но воля, раскрывающаяся и осуществляющаяся во временномъ становленіи съ его свободами, необходимо является сообразной времени или дискурсивной, а потому и должна быть гномической.

въ опредѣленіи VII всел. собора объ иконахъ. По догматическому смыслу этого опредѣленія Христосъ имѣетъ е д и н ы й богочеловѣческій вѣдѣстныи ликъ, который и изобразимъ въ иконѣ. Это богочеловѣческое единство вѣдѣсти, притомъ на обѣ стороны: божескую и человѣческую, догматически раскрывается здѣсь въ изобразимости Богочеловѣка, такъ что икона Христова есть собственно образъ вѣдѣстнаго Богочеловѣчества. Единство вѣдѣсти, одновременно Божеской и человѣческой, т. е. Богочеловѣческой, выражается и въ единствѣ Богочеловѣческаго имени — *Иисусъ*, которое есть одинаково имя Бога и человѣка. Всѣ имена Божіи являются въ извѣстномъ смыслѣ богочеловѣческими, поскольку Богъ открывается человѣку въ человѣческомъ словѣ. Однако подавляющее количество этихъ именъ представляетъ собой не столько собственные имена, относящіеся къ вѣдѣсти, сколько нарицательныя, выражающія собою тѣ или нныя «свойства» Божіи (т. е. не подлежащее, а сказуемое). И лишь нарочито откровенныя имена, — въ Вѣтхомъ Завѣтѣ — *Іагве*, и въ Новомъ Завѣтѣ — *Иисусъ*, относятся непосредственно къ самой вѣдѣсти (не къ сказуемому, но къ подлежащему), и имя воплощающагося Слова *Иисусъ* есть богочеловѣческое имя, уже представляющее собою явное откровеніе о богочеловѣчествѣ, т. е. о со-человѣчности Бога, и богообразности человѣка, поскольку одно и то же имя применимо къ вѣдѣсти Бога и Человѣка. На этомъ основаніи фактъ именозанія Богочеловѣка, имя Иисусово, открытое чрезъ Архангела въ Благовѣщеніи Маріи и затѣмъ Іосифу во снѣ еще до рожденія Богомладенца, есть таковое свидѣтельство(1).

2. Соединеніе естествъ (общеніе свойствъ и богомужное дѣйство).

Изъ христологическаго догмата объ вѣдѣстномъ единствѣ богочеловѣческой жизни при наличіи двойства природы, воли и энергій происходитъ рядъ вопросовъ объ ихъ взаимоотношеніи. Выше уже былъ затронутъ вопросъ о постепенномъ р а з в и т і и Богочеловѣка, Его ростъ, преуспѣяніи и вообще вхожденіи въ возрастъ мужа совершенна. При кенотическомъ пониманіи божеской природы во Христѣ

1) Сложный и трудный вопросъ объ именovanіи и имени Божіемъ я оставляю здѣсь безъ разсмотрѣнія, потому что онъ былъ уже мною изслѣдованъ въ сочиненіи: Религіознофилософское введеніе въ ученіе объ Имени Божіемъ (рукописно).

должно принять полную реальность этого развития, безъ чего само боговоплощеніе теряетъ свою подлинность(1).

Но въ этомъ частномъ вопросѣ содержится и болѣе общій: какъ соотносятся между собою два естества во Христѣ въ вѣчномъ единеніи, въ единствѣ Христовой жизни? Существуютъ-ли они одно въ другомъ и для другого, или же представляютъ собою подобіе жидкостей въ несообщающихся сосудахъ, открытыхъ только вверхъ, въ сторону единой вѣчности? Возможность такого отвѣта и исключена христологическими опредѣленіями IV и VI вселенскихъ соборовъ: природы соединены, хотя и неслиянны, безъ потери своей самобытности, но нераздѣльны, слѣдовательно, онѣ находятся въ отношеніи взаимнаго вліянія и взаимопроникновенія. Эта доктрина въ общемъ была принята и въ святоотеческой письменности, гдѣ было установлено «общеніе свойствъ» обѣихъ природъ (*περὶχώρησις, communicatio idiomatum*) и «богомужная энергія». Итоги этого ученія подводятся Іоанномъ Дамаскинымъ (1). Не взирая на всю недостаточность

1) Конечно, разсуждаютъ и такимъ образомъ. Если Божеству, какъ таковому, принадлежить всебѣдность и полнота, немирящаяся съ какимъ бы то ни было развитіемъ и ограниченностью, то можно говорить, что Божество принимаетъ лишь образъ невѣдѣнія и ограниченности, раскрываясь въ въ той мѣрѣ, насколько человѣческая природа можетъ это вмѣстить. Такое положеніе справедливо, но чрезмѣрно абстрактно. Оно должно быть понято какъ реальное уничтоженіе и самоограниченіе Божества, при которомъ само божественное самосознаніе во Христѣ возрастаетъ и углубляется, а не пребываетъ въ неподвижности, свойственной лишь вѣчности. Кенотизмъ именно и состоитъ въ исходѣ изъ вѣчности во временность и становленіе, такъ что вѣчность, будучи основаніемъ временности, сокращается съ ея поверхностью. Обычно же это различіе понимается абстрактно и статически, и тогда всякое становленіе въ божественномъ самосознаніи устраняется по имя неизмѣнности вѣчности, а само развитіе получаетъ значеніе только условной личности.

1) Въ кн. III Кр. изд. прав. вѣры этому посвящены глава IV съ многообещающимъ заголовкомъ: «О взаимномъ общеніи естествъ», которая однако не идетъ дальше вопросовъ терминологіи, гл. XVII «о томъ, что въ Господѣ естество плоти и воля обожествлены», гл. XIX «о богомужномъ дѣйствованіи» (сюда же по существу относятся гл. XX «объ естественныхъ и безгрѣховныхъ страстяхъ», гл. XXI — «о невѣдѣніи и рабствѣ», гл. XXII — «о пресуптѣніи», гл. XXIII — «о боязни», гл. XXIV — «о молитвѣ Господней» и гл. XXVI «о страданіи тѣла Господня и безстрастіи Его Божества»). Свести къ твердымъ и положительнымъ выводамъ его многословное изложеніе представляется вообще затруднительнымъ (хотя оно и досель излагается въ тогматическихъ руководствахъ какъ классическое). Основная его особенность, вытекающая у него изъ отсутствія кенотической точки зрѣнія, заключается въ томъ, что, хотя онъ показываетъ вліяніе божеской природы на человѣческую въ обоженіи послѣдней, обратное вліяніе человѣческой природы на божескую, хотя и постулируется принципомъ «богомужности», показать ему совершенно не удается. Вотъ основное опредѣленіе по этому вопросу: «такъ богомужное дѣйствованіе означаетъ то, что, такъ какъ Богъ содѣлался мужемъ, т. е. вочеловѣчился, то и человеческое Его дѣйствованіе было божественнымъ, т. е. обожествленнымъ, и не ли-

его собственных опредѣленій, можно принять общее его заданіе, выраженное слѣдующими словами: «не говоримъ, что (во Христѣ) дѣйствования раздѣльны, и что естества дѣйствуютъ отдѣльно одно отъ другого, но (утверждаемъ), что каждое (изъ нихъ) совокупно съ другимъ, съ участіемъ другого совершаетъ свойственное ему. Ибо и то, что свойственно человѣку, Иисусъ Христосъ совершалъ не такъ, какъ обычно совершаетъ человѣкъ, такъ какъ Онъ былъ не простой человѣкъ: равно и свойственное Богу совершалъ не такъ, какъ Богъ только, потому что былъ не просто Богъ, но вмѣстѣ Богъ и человѣкъ» (III, XIX, с. 1080). Въ чемъ же именно выражается эта «совокупность» естествъ и взаимное ихъ «участіе» въ жизни каждаго, т. е. какъ божескаго естества въ человѣческомъ, такъ и человѣческаго въ божескомъ? Въ чемъ надо видѣть возможность такого участія, образъ и мѣру его? Вотъ труднѣйшій вопросъ, прямо вытекающій изъ Халкидонскаго опредѣленія и въ патристикѣ оставшійся безъ разрѣшенія, откуда и происходятъ всѣ колебанія въ сторону монофизитства⁽¹⁾.

Общій принципъ соотношенія двухъ природъ въ единой жизни Христовой, согласно Халкидонскому опредѣленію о нераздѣльности и неслиянности ихъ, таковъ. Не то, чтобы божественная природа была всегда раскрыта въ неизмѣнной полнотѣ и лишь примѣнялась къ возможностямъ манифестации въ человѣческой природѣ, но обѣ природы раскрываются въ единой жизни на началахъ взаимности, которая неизбежно есть не только взаимодействіе, но и взаимограниченіе. Здѣсь имѣетъ силу не только *pater Deum* для человѣка, но и *pater hominem* для Себя умалившаго Бога. Божеская природа присутствуетъ во Христѣ во время Его униженія, хотя и въ онтологической полнотѣ существа, но не въ полнотѣ самораскрытія и самосознанія, которое подлежитъ ограниченіямъ взаимности. Нельзя представлять себѣ, что божеское естество изначально присутствуетъ во Иисусѣ во всей той полнотѣ и славѣ, которая присущи Ему какъ

шеннымъ участію въ божескомъ Его дѣйствованіи. Равнымъ образомъ и божеское Его дѣйствование не было лишено участія въ человѣческомъ его дѣйствованіи» (III, XIX, с. 1980). Иного опредѣленія, кромѣ этой «нелишенности» мы такъ и не находимъ (если не считать сказаннаго нѣсколькими строками выше объ участіи плоти въ «дѣйствіяхъ Божества Слова», что они «совершались посредствомъ тѣла какъ бы посредствомъ орудія» (ib.), но это есть какъ разъ отрицаніе собственнаго вліянія человѣческаго естества, т. е. именно «лишенность».

1) Главная причина и здѣсь есть отсутствіе надлежаще установленной и послѣдовательно проведенной идеи кенозиса. Вотъ какова исходная точка зрѣнія св. Іоанна Дамаскина: «ради того, что Слово содѣлалось плотию, Оно не оставило области Божественнаго бытія и не лишилось присущихъ Ему, подобающихъ Богу совершенствъ» (III, XVII, с. 1069). Здѣсь фактически устраняется и сошествіе съ небесъ, и униженіе.

Богу въ небесахъ, а немощная человѣческая природа, съ ея измѣнчивостью и возрастами, подобно тусклому стеклу пропускаетъ или не пропускаетъ лучи живущаго въ Немъ Божества (какъ обычно это и понимаютъ). Такимъ представленіемъ мы упразднили бы всю силу Халкидонскаго опредѣленія, которое устанавливаетъ именно взаимность жизни обѣихъ природъ, ихъ взаимодействіе и взаимопріятіе¹⁾. Это предполагаетъ активность обѣихъ природъ, при которой каждая себя раскрываетъ какъ таковая, но обѣ взаимно раскрываются одна въ другой, и исключается пассивность человѣческой природы въ отношеніи къ Божественной, которая превращала бы ее въ простое средство, или орудіе. Вліяніе божеской природы на человѣческое естество, какъ это было установлено въ святоотеческой письменности, есть обоженіе, причемъ этотъ принципъ примѣняется не только къ самому Христу, но и ко всему Христову человѣчеству. Но обоженіе не есть внѣшнее, физическое воздѣйствіе одной природной силы на другую (какъ это можно подуматъ на основаніи излюбленныхъ отеческихъ сравненій съ огнемъ и желѣзомъ), но духовное проникновеніе, соединенное съ внутреннимъ пріятіемъ этого воздѣйствія. Человѣческое естество во Ісусѣ вмѣщало это обоженіе постепенно, отъ мѣры въ мѣру. Здѣсь были времена и сроки, степени возрастанія, какъ это не отрицается даже сторонниками и механическаго пониманія. Возможность обоженія основывается на томъ, что человѣкъ и въ человѣческомъ образѣ носитъ божественный, а потому и призванъ въ своей собственной жизни вмѣстить божественную. Благодатное и сверхприродное обоженіе въ этомъ смыслѣ для человѣка является естественнымъ, а не насильственно-противуестественнымъ. Обоженіе не означаетъ необходимо эмпирическаго раскрытія всѣхъ, силъ и способностей, свойственныхъ человѣку въ его человѣчности въ полнотѣ. Въ человѣческомъ своемъ бытіи Ісусъ отнюдь не являлъ всѣхъ тѣхъ человѣческихъ возможностей, которыя вообще могутъ быть присущи человѣческому генію, Онъ, Слово Отчее, Имъ же вся быша, не отличался въ своемъ эмпирическомъ, историческомъ обликѣ отъ іудея своей эпохи со всей исторической его ограниченностью. Для Него какъ будто вовсе не существовала тогдашняя міровая культура, ни въ прошломъ, ни въ настоящемъ. Онъ никогда не раскрывалъ Ему одному вѣдомыхъ тайнъ міра, которыя призваны раскры-

1) Если въ догматѣ говорится о Христѣ какъ «совершенномъ въ Божествѣ и совершенномъ въ человѣчествѣ», то это говорится объ онтологической полнотѣ и подлинности природы, а не объ историческомъ развитіи. Это явно не приложимо къ человѣчеству Христа, которое, несомнѣнно, развивалось. Но въ силу этого неприменимо и къ Божеству въ Его кенозисѣ.

дѣтъ человѣческая мысль и знаніе, и какъ будто не существовало космическое или историческое бытіе для Него, который былъ Логосъ міра. Ему нужно было совершить въ Себѣ о б о ж е н і е самаго человѣческаго естества, возстановить падшаго человѣка, давъ ему богосыновство и предоставивъ сынамъ человѣческимъ стать сынами Божиими и самимъ раскрыть всю свою человѣчность. Онъ спасалъ ее въ ея метафизическомъ корнѣ. Тѣмъ не менѣе, хотя и ограничивая Свое служеніе всецѣло и исключительно религіозной областію, Иисусъ въ Своемъ богосознаніи, раскрывавшемся въ Его обоженномъ человѣчествѣ, проходилъ путь непрестаннаго подвига, которымъ Онъ подклонялъ Свое человѣческое естество къ обоженію. Въ Его святой и безгрѣховной человѣчности, въ которой сокрыто было все великое, данное человечеству, раскрывалась божественная жизнь такъ, какъ она не могла вмѣщаться ни въ какомъ человѣкѣ, ни даже въ величайшихъ пророкахъ. Однако это было и человѣческое вдохновеніе божественнымъ. Оно было по типу своему человѣческимъ, пророческимъ вдохновеніемъ, и когда Его называли люди, не знавшіе Его божества, учителямъ, равви, или пророкомъ, то и самъ Онъ не отрицалъ этого именовація, конечно, въ примѣненіи къ человечеству Своему.

Однако и пророки не были насилуемы Богомъ (а только влекомы: Іер. 20, 7), сверхъ того, что они сами могли и хотѣли вмѣстить, чему отвѣтно раскрывалось ихъ человѣческое естество. Они не низводились на степень пассивнаго орудія или Валаамовой ослицы (такъ что и относительно ихъ обоженія приложимо типологически Халкидонское: «нераздѣльно и несліянно»). И въ пророкѣ Иисусѣ изъ Назарета, поскольку и Онъ былъ пророкомъ, проходя «пророческое служеніе», божеское открывалось въ человѣческомъ. Въ сознаніи Богочеловѣка ничто божественное не создавалось п о м и м о человѣческаго. Обоженіе человечества есть и непрестанное о т о ж е с т в л е н і е божескаго и человѣческаго, нераздѣльно и несліянно, безъ смѣшенія или упраздненія природы, въ ихъ жизненномъ, органическомъ единствѣ: *natura humana capax divini*, какъ и *natura divina capax humani*. Патристическая доктрина поэтому справедливо утверждаетъ, что Божество открывается въ человѣческомъ естествѣ лишь соразмѣрно его способности вмѣстить это откровеніе и въ этомъ смыслѣ, такъ сказать, приспособляется къ его ограниченности и къ его развитію. Удаляя начало относительности и взаимности въ отношеніяхъ Божеской природы къ человѣческой, она *de facto* упраздняетъ эту взаимность, утверждая наличіе полноты самораскрытія Божеской природы во Христѣ, в ѣ реальнаго отношенія къ человѣческой, т. е. не — «нераздѣльно». Т. о., она устраняетъ, какъ немыслимую, соединимость абсолютнаго и относительнаго, превращая ее лишь въ манифе-

стацию. Но чтобы соединиться съ тварно-относительной человѣческой природой и соотноситься съ нею въ этомъ соединеніи, въ извѣстномъ смыслѣ природа божеская сама должна совлечься абсолютности, также сдѣлаться становящейся, стать соотносительной съ человѣческой. Жидкости въ обоихъ сосудахъ, соединенныхъ между собою, (если пользоваться этимъ физическимъ сравненіемъ), должны подниматься и опускаться одновременно и соразмѣрно, а не такъ, что одинъ сосудъ пребываетъ неизмѣнно полнымъ, второй же пусть и лишь постепенно наполняется изъ другого. Богочеловѣчество именно и состоитъ въ такой соотносительности божескаго и человѣческаго: божеское самосознаніе во Христѣ соразмѣрно человѣческому и его не превышаетъ. Эта относительность абсолютнаго, становленіе, имѣющее мѣсто въ предѣлахъ божескаго самосознанія, именно и есть к е н о з и с ѣ. Всѣ самосвидѣтельства Христа о божественности Своей суть поэтому б о г о ч е л о в ѣ ч е с к і я откровенія, которыя обращены къ человѣку, высказаны на человѣческомъ языкѣ, измѣрены человѣческой мѣрой(1). Поэтому, какъ в о з м о ж н о с т ь, полнота божественнаго самосознанія, «слава», всегда была готова осіять Богочеловѣка, насколько способно было это пріять Его человѣчество, осуществиться же это могло лишь по воскресеніи, когда Богъ даетъ Богочеловѣку славу, которую Онъ имѣлъ до созданія міра. Жизнь Богочеловѣка едина и нераздѣльна въ соединеніи обѣихъ природъ, и все божеское въ Иисусѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣческое, какъ и все человѣческое въ Немъ вмѣщаетъ откровеніе и жизнь Божества. Въ Богочеловѣкѣ нѣтъ ничего, что было бы только Божескимъ или только человѣческимъ, но одно въ другомъ и чрезъ другое, Богочеловѣческое. Обѣ природы соединяются не только нераздѣльно, но и неслиянно. Это значитъ, что обоженіе человѣческаго естества въ Богочеловѣкѣ никоимъ образомъ не означаетъ его растворенія, поглощенія, обезличенія, вообще утраты имъ природныхъ человѣческихъ свойствъ (напротивъ, *salva proprietate utriusque naturae*). Оно совершается въ высшей степени к о н к р е т н о, т. е. примѣнительно къ собственной жизни человѣческаго естества. Обоженіе человѣческаго естества во Христѣ въ дни Его земнаго служенія дѣлало Его Хри с т о мъ, т. е. помазанникомъ Божиимъ. Онъ посланъ былъ, чтобы въ служеніи словомъ и дѣломъ, пророческой проповѣдью и чудотвореніемъ явить Бога въ человѣческомъ образѣ, Сыномъ Божиимъ.

1) И объ этомъ съ необыкновенной силою также сказано у Лютера: Gott ohne Fleisch est nichts nütze. Ich habe keinen Gott, weder im Himmel, noch auf Erden, ich weise 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 (Thomasius, ib. I, 453).

ческимъ. Но вслѣдствіе соединенія божеской и человѣческой природы во Христѣ Онъ не былъ освобожденъ и отъ свойствъ человѣческой плоти: Онъ жаждалъ, алкалъ, утомлялся, спалъ, переходилъ пространства, словомъ, жилъ, какъ человѣкъ. Онъ вѣдалъ и душевныя движенія: любовь, гнѣвъ, печаль, скорбь, радость и т. д. Ему свойственны черты человѣческой тѣлесной пространственности съ ея ограниченностью: Онъ посылаетъ учениковъ приготовить горницу для празднованія Пасхи, Онъ ищетъ плодовъ на смоковницѣ, Онъ спрашиваетъ, кто Его коснулся, гдѣ положили Лазаря и т. д. и т. д. Всѣ эти свойства человѣческой душевнотѣлесной ограниченности остаются совмѣстимы съ совершающимся обоженіемъ человѣческаго естества, какъ они совмѣщались въ пророкахъ, при наитіи на нихъ Духа Св., ибо природы соединяются не сліяніемъ. Только то изъ человѣческой природы, что не совмѣстимо съ обоженіемъ, не имѣетъ мѣста въ Богочеловѣкѣ, но таковымъ является лишь грѣхъ, въ которомъ никто «не обличить» Единого Безгрѣшнаго.

Нужно поэтому удивляться, сколько апологетическихъ ухищреній дѣлалось въ патристической и въ позднѣйшей письменности, чтобы устранить прямой и непреерекаемый смыслъ Евангельскаго повѣствованія объ истинной человѣчности Богочеловѣка. Христосъ прослезился предъ воскресеніемъ Лазаря. Онъ спросилъ, гдѣ его положили. Значитъ, заключаютъ мнимые апологеты, Онъ это дѣлалъ, хотя и все зная, какъ Богъ, лишь чтобы показать Свое человѣчество, для «оказательства» или манифестаціи. Исходя изъ ложной идеи, они раздвояютъ нераздѣльное соединеніе. Но «всецѣлѣніе» и «вездѣприсутствіе» Божіе, вообще «свойства» Бога въ отношеніи къ міру *in abstracto*, совсѣмъ не примѣнимы здѣсь *in concreto*, къ жизни Богочеловѣка. Не прощали смириться предъ свидѣтельствомъ Евангелія, принявъ, что Богочеловѣкъ, дѣйствительно, не зналъ, гдѣ положили Лазаря, дѣйствительно, искалъ плодовъ на смоковницѣ и т. д.? Ибо Его божественные дары совсѣмъ не были направлены къ тому, чтобы освободить Его отъ человѣческихъ свойствъ, и Божество Его не къ тому Его вдохновляло, чтобы познавать вещи природнаго міра сверхъестественно, но къ тому, чтобы знать и творить волю Отца, пребывать въ единеніи съ Нимъ.

Это ложное пониманіе обоженія, забывающее о нераздѣльности и несліянности природы во Христѣ, особенно ясно проявляется на трехъ частныхъ вопросахъ: о чудесахъ (на этомъ здѣсь не будетъ останавливаться¹⁾), о незнаніи и о молитвѣ. Въ Евангеліи мы встрѣ-

1) См. мою работу «О чудесахъ Евангельскихъ».

чаемъ не только случаи невѣдѣнія Господомъ тѣхъ или иныхъ частныхъ (разумѣется, наряду и съ прозорливствомъ), но и прямое Его свидѣтельство о незнаніи имъ дня Второго пришествія. Въ пагристикѣ были разные способы уклониться отъ прямого и непреерекаемаго смысла Господнихъ словъ, ради доктринальныхъ соображеній, была даже установлена новая ересь агноетства⁽¹⁾. Но почему не просто принять, что Богочеловѣкъ во время Своего земного служенія могъ этого и не знать, поскольку это не лежало для Него на пути прямой необходимости. Здѣсь является неизбѣжнымъ к е н о т и ч е с к о е истолкованіе этого текста: Сынъ Божій, сходя съ неба и воплощаясь, Самъ заключилъ Свое божественное естество (вмѣстѣ съ силою Своего всевѣдѣнія) въ границы Богочеловѣчества, его потенциализировалъ, ввелъ въ мѣру человѣческую. И Сынъ Человѣческій не зналъ о днѣ и часѣ Второго Пришествія (Мр. 13, 32), ибо мѣра Его Богочеловѣчества не была еще исполнена, и природа Божественная не достигла полноты раскрытія въ природѣ человѣческой. Но этого уже нельзя сказать о Немъ въ Его прославленіи, когда Богочеловѣкъ Самъ свидѣтельствуешь о Себѣ: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», и конечно, вѣдаешь уже о томъ днѣ и часѣ Агнецъ видѣній Апокалипсиса, свидѣтельствующій: «ей, грядущо скоро. Аминь» (22, 20).

Это же самое ограниченіе еще въ сильнѣйшей степени приложимо къ дѣтскому состоянію невѣдѣнія и возрастанія Богомладенца. Конечно, младенчество имѣетъ свою силу и глубину, свою человѣческую мудрость, ибо въ младенцѣ с о к р о в е н н о и для него самого, и для людей пребываетъ человѣкъ со всѣми его судьбами въ настоящемъ вѣкѣ и будущемъ, но непосредственное состояніе младенчества есть духовная потенциальность. Въ святынь Богомладенца эта потенциальность объемлетъ не только совершенное безгрѣховное человѣчество Новаго Адама, но и соединившееся съ нимъ нераздѣльно и неслиянно Божество Логоса вмѣстѣ съ самимъ Логосомъ. И однако, по закону развитія человѣческаго естества, и Богочеловѣчество лишь постепенно съ человѣческимъ ростомъ («отроча же растяше и крѣпляшеся») проявляется и осознается. Распространенное представленіе о томъ, что Божество во Иисусѣ лишь примѣняется въ Своемъ обнаруженіи къ Его человѣческому возрастанію и возможностямъ, разрушаетъ богочеловѣческое единство, устраняетъ въ немъ то становленіе, тотъ временный процессъ, кото-

1) См. сводку въ статьѣ А. Vacant. Agnoètes (D. th. cat. 1, 1, p. 586-596). Самъ онъ снисходительно опредѣляетъ: ученіе агностовъ о человѣческомъ незнаніи Христа mérite plutôt le nom d'erreur, ou de sentiment voisin de l'hérésie, que celui de doctrine hérétique.

рый свойственепъ подлинному боговоплощенію: здѣсь остается лишь неслиянность природъ, но нѣтъ ихъ нераздѣльности. Только кенотическая идея боговоплощенія, которая распространяетъ становленіе на всего Богочеловѣка съ обѣими Его природами, соответствуетъ Евангельскому свидѣтельству о томъ, что Христосъ въ Своей земной жизни былъ причастенъ временному развитію. Вѣдѣніе Божества входило въ Него, осуществлялось въ Немъ вмѣстѣ съ вѣдѣніемъ челоѣчества.

Подобное же затрудненіе возникаетъ и относительно молитвы Иисусовой. По свидѣтельству Евангелія, Господь пребывалъ въ непрестанномъ молитвенномъ подвигѣ отъ начала Своего служенія и до конца. Нужна-ли была для Него, возможна-ли эта молитва? Кому Онъ молился какъ Богу, — не самому-ли Себѣ?—И въ отвѣтъ на подобные вопросы, нѣкоторые отеческія толкованія одинъ изъ самыхъ важныхъ и потрясающихъ фактовъ Евангельскаго повѣствованія пытаются обезсилить. Согласно имъ, если, пребывая въ дѣтскомъ состояніи, Господь только принималъ видъ его, примѣняясь къ челоѣческой немощи, то и молился Онъ лишь для... примѣра(1), стало быть, молился не молясь: и предъ крещеніемъ, и предъ избраніемъ апостоловъ, и предъ Преображеніемъ, и предъ воскрешеніемъ Лазаря, и въ «первосвященнической молитвѣ», и въ Геѣсиманіи, и на Голгоѣѣ... Это одно изъ многочисленныхъ и яркихъ послѣдствій того докетизма, который становится неизбѣженъ при небреженіи кенозиса, при недостаточномъ уразумѣніи самоуничиженія Господа. Но, уничижившись до вочеловѣченія, Богочеловѣкъ для Своей земной жизни установилъ не высшую мѣру полноты Своего Божества, но лишь относительную мѣру челоѣчества, съ которымъ Онъ соединился нераздѣльно. И если челоѣческому естеству свойственно богопочитаніе и молитва, то и для Богочеловѣка молитва есть жизнь и дыханіе, Онъ ничего не творитъ безъ молитвы. Пославшій Его въ міръ Отецъ, чью волю призванъ Онъ сотворить въ мірѣ, есть «Отецъ и Богъ» Его (Іо. 20, 17). Поэтому и божественная природа, соединенная въ состояніи уничиженія съ челоѣческой, не только не препятствуетъ молитвѣ, не дѣлаетъ ее для Него излишней, а напротивъ, вдохновляетъ

1) «Вѣдь святой умъ Его, однажды соединившись съ Богомъ-Словомъ, не имѣлъ нужды ни въ восхожденіи къ Богу, ни въ испрашиваніи чего либо у Бога, но Онъ молился потому, что усвоилъ Себѣ наше лицо, изображалъ въ Самомъ Себѣ свойственное намъ, сдѣлалъ для насъ образцомъ, училъ насъ просить у Бога и къ Нему устремляться»... Когда при воскрешеніи Лазаря Христосъ сказалъ: Іо. XI, 41-2, то Онъ это сказалъ, «чтобы почитать Отца Своего, какъ Свое начало и причину, и показать, что Онъ не противникъ Богу»; также и Геѣсиманскою молитвой «училъ насъ во время испытаній просить помощи отъ одного только Бога» (Св. Іованнъ Дамаскинъ. Кр. излож. прав. вѣры, III, XXIV, с. 1092).

Его человѣческое естество къ непрестанной молитвѣ, ибо молитва и есть боговдохновенность: «Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: авва Отче» (Гал. 4, 6). И не было времени въ жизни Господа, когда бы Онъ не молился, — предъ народомъ и уединенно, въ горницѣ и въ храмѣ, на горѣ или въ вертоградѣ. Эта молитва сопровождаетъ Его даже за грань Вознесенія: «у м о л ю Отца и дасть вамъ другого Утѣшителя» (Іо. 14, 16), говорится въ прощальной бесѣдѣ, хотя въ ней же намѣчается и переходъ уже къ прославленному состоянію, когда Богочеловѣкъ входитъ въ славу Божию: «если чего попросите у Отца во имя Мое, Я то сдѣлаю, да прославится Отецъ въ Сынѣ» (Іо. 14, 14). По Вознесеніи «ученики падши поклонѣшася Ему» какъ Богу, и Ѳома вопіетъ: «Господь Мой и Богъ Мой». Если бы была справедливой распространенная доктрина, что Христосъ былъ Богъ, пользующійся плотью только какъ завѣсой, то Онъ не былъ бы нашимъ братомъ, молящимся съ нами о насъ, какъ не былъ бы и посредникомъ и искупителемъ, Архіереемъ по чину Мельхиседекову, приносящимъ Себя какъ искупительную жертву. Все это превращалось бы только въ видимость и какъ бы иконостасъ демонстраціи. Но Логосъ сталъ Богочеловѣкомъ, Эммануиломъ, Христомъ, и нельзя Христа понимать только какъ явленіе Логоса подъ завѣсой плоти, который лишь по виду намъ подобенъ, а въ сущности совсѣмъ неподобенъ, и на самомъ дѣлѣ есть только Богъ, а не Богочеловѣкъ. Христосъ имѣетъ вѣчностъ Логоса, съ Его божественной природой, но Онъ не есть Логосъ въ предвѣчномъ бытіи Его, а Богочеловѣкъ. Въ Немъ живетъ Логосъ, но не какъ въ храмѣ или за внѣшнимъ прикрытіемъ, но въ кенозисѣ Божества и въ полнотѣ богочеловѣческой жизни. Словомъ, въ Богочеловѣкѣ нѣтъ такихъ проявленій божественной жизни, которыя не были бы человѣчны, какъ нѣтъ и ничего человѣческаго, что не было бы обожаемо, благодатствуемо, пронизываемо божественнымъ свѣтомъ, хотя еще и не прославлено; въ Немъ все—богочеловѣчно. «Когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего (Единороднаго), который родился отъ жены, подчинился закону, чтобы намъ получить усыновленіе» (Гал. 4, 4).

Итакъ въ вѣчностномъ единеніи обѣихъ природъ Своей божественною природой Богочеловѣкъ открывается въ Своей единой жизни лишь въ мѣру того, насколько она вмѣщается въ Его человѣчество, въ мѣру обоженія послѣдняго. Т. о., т е о з и с ъ въ земной жизни Богочеловѣка долженъ быть понятъ не въ отношеніи только къ одному человѣческому естеству, но въ отношеніи и къ обоимъ естествамъ. къ единому Богочеловѣку. Онъ, будучи Богомъ по вѣчностности и природѣ, но уничижаясь до единенія съ человѣкомъ, и Самого Себя опу-

стоящая, осуществляет для Себя Свое Божество лишь въ нераздѣльномъ соединеніи съ человѣческой природой, въ мѣру ея воспримчивости. Поэтому перихорисисъ, или общеніе свойствъ обѣихъ природъ въ Богочловѣкѣ, распространяется въ обѣ стороны, не только отъ божеской къ человѣческой, но и обратно, отъ человѣческой къ божеской. Какъ постулатъ, эта мысль признается и у св. Іоанна Дамаскина, хотя для послѣдняго отношенія имѣется только отрицательное опредѣленіе: «божеское Его дѣйствованіе не было лишено участія въ человѣческомъ дѣйствованіи» (1), и далѣе этого «не было лишено» въ раскрытіи мысли онъ не идетъ. Фактически же эта сторона перихорисиса — отъ человѣческой природы къ божеской — отрицается, въ виду того, что остается недостаточно раскрытой идея богочеловѣческаго соединенія природъ во Христѣ. Человѣческая плоть, хотя принята въ вѣчное единеніе ради ея искупленія, но она сама по себѣ находится какъ бы внѣ жизни Богочловѣка, остается то орудіемъ (св. І. Дамаскинъ), то завѣсой, то вообще какимъ-то аннексомъ, акциденціей въ богоявленіи, но не природой, усіей, существующей и для самого Божества. И замѣчательно, что въ этомъ фактическомъ устранинн всякаго участія плоти въ собственной жизни Богочловѣка сходились всѣ враждовавшія между собою христологическія школы (кромѣ развѣ только Аполлинарія): и св. Кириллъ съ его невольнымъ докетизмомъ, (то, что позднѣе названо было «нигилианизмомъ»), и антиохійство съ его радикальнымъ раздѣленіемъ природъ, и монофизитство съ фактическимъ аннулированіемъ человѣческой природы, поглощаемой божественною. Но противъ всѣхъ этихъ богословскихъ ухищреній, клонящихся къ умаленію или отрицанію дѣйствительности боговоплощенія и подлиннаго богочеловѣчества Эммануила, и подвергающихъ сомнѣнію самую возможность соединенія Бога съ тварію, гремитъ боговдохновенное слово сына Громова: «и Слово стало плотію и вселилось среди насъ». Стало — ἐγένετο — должно быть принято во всей силѣ реальности, которую Творецъ далъ Своему творенію, и соединеніе двухъ природъ въ боговоплощеніи есть встрѣча реальности съ реальностью. Правда, первая есть несотворенная, вторая же тварная, но это различіе въ онтологическомъ рангѣ реальностей никоимъ образомъ не имѣетъ того послѣдствія, чтобы реальность тварная становилась призрачной или лишь орудійной въ единеніи съ первореальностью

1) Въ качествѣ богословской ultima ratio здѣсь немедленно появляется примѣръ раскаленного меча: одно дѣйствованіе — жженіе, другое — сѣченіе, первое принадлежитъ одной природѣ, второе — другой. Этимъ поясняется «богомужное дѣйствованіе». Но это сравненіе ничего не разъясняетъ.

Божественною. Она, если можно так выразиться, подобно-реальна первой, а потому и встреча их происходит въ плоскости реальности, а не призрачности. Подобное же соотношение — тоже въ плоскости реальности — существуетъ между Богомъ и міромъ въ Божіемъ промышленіи о мірѣ (см. выше), но тамъ это отношеніе, хотя оно и устанавливается на основѣ взаимодѣйствія, т. е. также при условіи самобытности міра, однако остается въ извѣстномъ смыслѣ всетаки внѣшнимъ: Богъ правитъ міромъ, Самъ оставаясь выше міра или внѣ его. Здѣсь же Сынъ кенотическимъ актомъ уничтоженія приближается къ міру, сходитъ съ небесъ, становится плотію, а она постольку становится для Него не только внѣшнимъ, но уже внутреннимъ фактомъ Его собственной богочеловѣческой жизни.

Богочеловѣкъ въ Своей богочеловѣческой жизни подлинно живетъ и человѣческой жизнью, а слѣдовательно, и Его божеская природа воспринимаетъ воздѣйствіе этой человѣческой жизни, ея опредѣляется — «нераздѣльно» и ею обуславливается — «несліянно». Человѣчество существуетъ въ Богочеловѣкѣ наряду съ Божествомъ, какъ нѣкая самобытная сила, идущая ему не наперекорь, и скорѣе ему «слѣдующая», но уже самымъ фактомъ своего существованія осложняющая его жизнь: «двѣ природы, двѣ воли, двѣ энергіи», и, слѣдовательно, какъ равнодѣйствующая этого взаимодѣйствія, единая «сложная» жизнь (отцы неточно говорятъ здѣсь: «сложная упостась»). И неизбѣжно возникаетъ и дальнѣйшая мысль: страждетъ-ли Богъ человѣческимъ страданіемъ или же безстрастное Божество остается въ Богочеловѣкѣ внѣ или выше этого страданія? Просто отвергнуть всякое принятіе Божествомъ человѣческаго страданія, какъ «теопасхитство», значило бы отвергнуть самое боговоплощеніе и свести его къ простой видимости. Къ этому бѣгству мысли отъ тайны боговоплощенія изрѣвле склонялась человѣческая мысль, обезсиленная соблазномъ креста: и евіонеи, и гностики, и всякаго рода докеты. Въ качествѣ богословскаго постулата, въ мысли своей они поддавались сатанинскому искушенію, выражаемому устами іудеевъ у креста: «если Ты Сынъ Божій, сними со креста, и мы увѣруемъ Тебѣ». Крестное страданіе Сына Божія казалось невмѣстимымъ для мысли: «слово крестное погибающимъ убо юродство есть». И на это распятый Богъ отвѣтствовалъ лишь новымъ, послѣднимъ исповѣданіемъ Своего богосыновства: «Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой». Богъ воплотившійся былъ распятъ и страдалъ на крестѣ. Поэтому нельзя говорить о безстрастїи Божества въ Богочеловѣкѣ. Въ Своемъ уничтоженіи усвоивъ человѣческую природу, Христосъ, упостасію Своею живя въ ней какъ и въ Божеской, принялъ и ея безгрѣхотный свойства. Но какъ нельзя отдѣлить Его упостась отъ Его божествен-

ной природы, такъ и нельзя ограничить принятіе человѣческой природы лишь одною вѣпостасію: человѣческая природа соединяется съ Божественной въ единствѣ богочеловѣческой жизни нераздѣльно и неслиянно и, слѣдовательно, она налагаетъ и свою печать на божественную природу въ ея кенотическомъ самоумаленіи. Иными словами, и въ крестномъ страданіи имѣетъ мѣсто дѣйствительный перихорисисъ. Человѣческая природа дѣлаетъ божественную сопричастной своимъ судьбамъ и своимъ страданіямъ. Это соотношеніе, ясное въ принципѣ, не поддается раскрытію въ частности, ибо оно превышаетъ мѣру человѣческаго вѣдѣнія.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ однако останавливается и на нѣкоторыхъ частностихъ этого взаимоотношенія. Прежде всего, онъ говоритъ о воспріятіи Христомъ «всѣхъ естественныхъ и безупречныхъ страстей *πάθη*) человѣка», кромѣ грѣха, причемъ эти «страсти» (т. е. тѣлесныя состоянія и эмоціональныя движенія, вообще вся душевно-тѣлесная человѣческая жизнь) суть «не находящіяся въ нашей власти, — тѣ, которыя привзошли въ человѣческую жизнь вслѣдствіе осужденія за преступленіе, каковы — голодъ, жажда, утомленіе, трудъ, слезы, тлѣніе, уклоненіе отъ смерти, болѣзнь, предсмертная мука, отъ коей — потъ, капли крови, помощь отъ ангеловъ, ради слабости природы и подобное, что по природѣ присуще людямъ»(1).

Впрочемъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ въ дальнѣйшемъ уклоняется отъ послѣдовательнаго примѣненія этого принципа(2). Именно онъ, признавая воспріятіе Словомъ страданій тѣла, совершенно отстраняетъ отъ этого пріятія Его «безстрастную» природу(3). «Мы говоримъ, что Богъ пострадалъ плотію, но никоимъ образомъ не говоримъ, что Божество пострадало плотію или что Богъ пострадалъ чрезъ плоть. Если въ то время, какъ солнце освѣщаетъ дерево, топоръ рубить это дерево, солнце остается неразрѣзаннымъ и не подверже-

1) Краткое изложеніе правосл. вѣры, III, XX, с. 1082.

2) Въ частности, по вопросу о «молитвѣ Господней» (III, XXII), какъ и по другимъ вопросамъ, касающимся богочеловѣческой жизни. Мы уже касались этихъ вопросовъ.

✓ 3) «Итакъ, Слово Божіе претерпѣло все плотію, тогда какъ божественное и единое только безстрастное естество Его осталось безстрастнымъ. Ибо, когда страдалъ единый Христосъ, составленный изъ Божества и челоуѣчества, существующій въ Божествѣ и челоуѣчествѣ, тогда въ Немъ страдало только то, что по природѣ своей было подвержено страданію, то-же, что было безстрастно, вмѣстѣ съ первымъ не страдало. Ибо душа, будучи способной страдать, хотя и не разсѣкается сама въ то время, какъ разсѣкается тѣло, — однако же терпитъ и страдаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ: Божество же, будучи безстрастнымъ, не страдало вмѣстѣ съ тѣломъ». (III, XXVI, с. 1094).

нымъ страданію(1); то гораздо болѣе безстрастное Божество Слова, вѣчно соединившееся съ плотію, оставалось не подверженнымъ страданію, когда страдала плоть» (III, XXVII с. 1096).

Т. о., св. Іоаннъ Дамаскинъ, признавая принятіе страданій плотію Словомъ, совершенно отрицаетъ всякое отношеніе этихъ страданій къ божественной природѣ по причинѣ ея «безстрастія». Однако, можно ли такъ отдѣлять вѣчно отъ природы, какъ это здѣсь фактически дѣлается, и свойственное вѣчно (страданіе плоти) почитать совершенно чуждымъ и несвойственнымъ Божественной природѣ? И не противорѣчитъ-ли это и буквѣ, и смыслу Халкид. опредѣленія, по которому природы соединены нераздѣльно (на чемъ и основывается провозглашенный самимъ св. Іоанномъ Дамаскинымъ принципъ перихорисиса)? можетъ ли происходящее съ одной природой совершенно не отражаться и, такъ сказать, не касаться другой, и не раздѣляются ли этимъ нераздѣльныя природы въ богочеловѣчествѣ? не вносится ли этимъ въ жизнь самой Божественной вѣчно двойство, по силѣ котораго Богочеловѣкъ живетъ уже не единою, но двойною жизнью: будучи безстрастенъ въ одной, страдаетъ въ другой? Главное основаніе для такого заключенія и здѣсь есть отсутствіе кенотическаго принципа въ христологіи. Согласно св. Іоанну Дамаскину, Божеская природа соединилась съ человѣческой во всей своей предвѣчной полнотѣ, силѣ и славлѣ, — потому является непонятнымъ и само это «несліянное» соединеніе, которое, будучи, собственно говоря, невозможно для Божества, оказывается однако возможнымъ для вѣчно Слова. Если же принять за основаніе соединенія природъ самоуничженіе Христа, тогда главное затрудненіе въ пониманіи этого соединенія устраняется. Божество Христово открывается въ Немъ вмѣстѣ и нераздѣльно съ человѣчествомъ, т. е. богочеловѣчески, а не въ отдѣльности и тѣмъ болѣе въ противоположеніи человѣчеству, какъ въ сущности противопоставляетъ ихъ св. Іоаннъ Дамаскинъ. Въ силу перихорисиса и человѣческая природа для насъ ближе недовѣдомымъ путемъ запечатлѣваетъ собой жизнь природы божественной. Разумѣется, нельзя сказать, чтобы божеская природа во Христѣ могла страдать вмѣстѣ съ плотію, какъ плоть. Но, вѣдь, и душа, даже человѣческая, хотя и

1) Характерное для античной мысли поясненіе вещей божественныхъ сравненіями физическими, здѣсь кажется страннымъ и ничего не поясняющимъ (за полнымъ отсутствіемъ *tertium comparationis*). Св. Іоаннъ Дамаскинъ еще продолжаетъ: «если кто-либо положитъ воду на раскаленное желѣзо, тогда то, что по природѣ способно страдать отъ воды — растопится, огонь — гаснетъ, а желѣзо остается невредимымъ, ибо оно неспособно разрушаться отъ воды» (ib.).

страдаетъ съ плотію, но не плотски, а духовно, какъ и намъ, человѣкамъ, дано со-страдать духовно плотскимъ страданіямъ другого человѣка, особенно же мы призываемся сострадать ранамъ Господа нашего Иисуса Христа («ношу язвы Иисуса на тѣлѣ моемъ». Гал. 6, 17). И Божество Господа Иисуса Христа, будучи, конечно, чуждо плоти, духовно состраждетъ плотской страсти, которою страждетъ вѣпостасное Слово, ибо не можетъ не страдать и природа, если страждетъ ея вѣпостась. Здѣсь мы имѣемъ подлинный перихорисисъ или *circumsessio*, возвратное, взаимное движеніе. Эта мысль представляетъ собой родъ онтологической очевидности, вытекающей изъ нераздѣльности вѣпостаси и природы. Мы не можемъ и не должны пытаться ближе выражать это духовное состраданіе Божественнаго естества Христова Его человѣческому естеству. Въ немъ можно видѣть также одно изъ проявленій того общаго кенозиса, «обнищанія», которому подвергло себя во Христѣ Божество. Мало того. Нельзя допустить «безстрастнаго», т. е. безучастнаго отношенія къ страсти Христовой и со стороны не-воплощающихся вѣпостасей, и, прежде всего, Отца, пославшаго въ міръ Единороднаго Сына Своего и по волѣ Своей опредѣлившаго Его испить смертную чашу. Можно — и должно — быть свободнымъ отъ ложнаго патрипассіонизма или теопасхизма (связаннаго съ именемъ Петра Кнафевса, исказившаго въ этомъ смыслѣ Трисвятую пѣснь¹⁾), поскольку онъ вовлекаетъ въ самое боговоплощеніе и даже распятіе вмѣстѣ со Второю вѣпостасію и Первую). Но это не устраняетъ той связи любви во Св. Троицѣ, въ силу которой Голгофская мистерія въ своемъ особомъ смыслѣ совершается и въ небесахъ, въ сердцѣ Отчемъ, которое есть Духъ Св. Иконографически это перѣдко свидѣтельствуется изображеніемъ скорбящаго и страждущаго Отца, склоняющагося съ высоты надъ распятымъ на крестѣ Сыномъ, солнцу померкну и земли сотрясшейся²⁾. Мудрость непосредственнаго постиженія иконописца прозираетъ здѣсь глубже, чѣмъ схоластическая теологія. Разумѣется, нѣтъ на человѣческомъ языкѣ никакихъ средствъ, чтобы выразить эту скорбь Отца, посылающаго на крестную страсть Своего единороднаго Сына, но это есть ж е р т в а Отца, именно жертва любви, ибо такъ в о з л ю б и л ъ Богъ Отецъ міръ, и нѣтъ любви безъ жертвы. И самое посланіе Сына въ міръ со стороны Отца не есть актъ власти (какъ бы произвола), но жертвоприносящей любви, въ которомъ заложено исходное начало бо-

1) См. у св. Іоанна Дамаскина: Кр. изл. пр.: в., III, X, с. 1020, «о тридцатой пѣсни».

2) Напр. въ росписи Кіевского Владимірскаго собора (В. М. Васнецова). Иногда къ этому изображенію присоединяются могутъ и эмблемы Св. Духа.

говоплощенія. И на это свойство Отца неоднократно молча указывает Сынъ: «покажи намъ Отца», — «видѣвшій Меня, видѣлъ Отца». И если Сынъ есть Жертва любви, то каковъ же Отецъ? Исаакъ ведомъ на жертвоприношеніе, но кто же его ведетъ, если не отецъ? Чье сердце разрывается, какъ не Авраама, отца вѣрующихъ, земного праотца Иисуса, «сына Авраамова» (Мѧ. 1, 1)?

И неумѣстно здѣсь ссылаться въ подтвержденіе «безстрастія» Божества на Его неизмѣнность. Вообще самое это понятіе есть порожденіе абстракціи и, сказать по правдѣ, ничему не соотвѣтствуетъ. Оно не относится къ внутритроицной жизни Божества въ Себѣ, къ Троицѣ «нмманентной», ибо «безстрастіе» есть понятіе одновременно и относительное, и отрицательное: — внѣ отношенія къ «страсти», наличіе которой въ немъ однако отрицается, оно лишено содержанія и ничего не означаетъ. Если же этимъ понятіемъ опредѣляется отношеніе Абсолютнаго, какъ Бога, къ міру, то оно просто невѣрно, ибо, творя міръ и промышляя о немъ, Богъ входитъ во взаимодействіе съ міромъ, вступаетъ въ соотношеніе съ мировымъ процессомъ и съ человѣческой свободой, и не о «безстрастіи», т. е. о безучастности, но о совершенно иномъ, — объ огнѣ любви говоритъ самъ Богъ о Себѣ: «Господь Богъ твой есть огонь поядоущій, Богъ ревнитель» (Вт. 4, 24, Евр. 12, 29). «Я Богъ ревнитель» (Исх. 20, 5, 34, 14). Это менѣе всего соотвѣтствуетъ «безстрастію» безучастія, и тѣмъ болѣе тогда, когда въ твореніи происходитъ самое потрясающее и самое значительное событіе, — въ крестной мукѣ умираетъ Сынъ Божій. И если мы не можемъ допустить безстрастнаго безучастія даже въ небесахъ, то еще менѣе возможно допустить его въ самомъ распинаемомъ Сынѣ, божеское естество Котораго въ безстрастіи Своемъ якобы не участвовало въ крестной страсти и ся какъ бы не замѣчало. Нѣтъ, вопреки всей антикенотической статичности такого представленія, мы должны утверждать на основаніи Халкид. догмата и вытекающаго изъ него ученія объ общеніи природъ (перихорисисѣ) и богомужномъ (ѡеандрическомъ) дѣйствѣ, что и божеское естество по своему (конечно, духовно) также участвовало въ страданіяхъ Христа. Страдалъ Богочеловѣкъ, съ единою вѣпостасію, въ нераздѣльномъ и несліянномъ соединеніи обѣихъ Своихъ природъ, въ сѣмъ Своимъ существомъ, т. е. и вѣпостасію, и обѣими природами. Хотя онтологическое «дѣло» страданія, самое его происхожденіе и свершеніе относится только къ человѣческой Его природѣ, но и божеская природа въ униженіи своемъ также «со-страждетъ» ей. Конечно, въ отношеніи къ божеской природѣ нѣтъ мѣста необходимости или вынужденности страданія, ибо и самое участіе ея въ человѣческой жизни есть дѣло любви, любовь же свободна и сама себѣ законъ, и

страсть Богочеловѣка есть вольная(1). Но согласно догмату о двухъ воляхъ, божеская воля сонзволюетъ на всѣ человѣческія воленія и во всѣхъ нихъ соучаствуетъ, конечно, не отвлеченнымъ только согласіемъ, но дѣйственнымъ со-переживаніемъ.

3. БОГОЧЕЛОВѢЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ ХРИСТА.

А) Сынъ Божій — Сынъ Человѣческій.

Природная жизнь Христа вслѣдствіе соединенія двухъ природъ, даже и при наличіи взаимнаго опрозрачиванія ихъ въ перихорисисѣ, является въ извѣстномъ смыслѣ «сложной». Но этого нельзя сказать объ единой вѣпостаси, объединяющей въ своей единой жизни обѣ природы. Она проста въ единствѣ своемъ какъ всякое личное самосознаніе, и самосознаніе Иисуса Христа въ этомъ смыслѣ подобно человѣческому сознанію. Въ силу кенозиса, самоуничиженія Логоса, который вольнымъ жертвеннымъ актомъ угадываетъ Свою божественную славу, оставляя полноту Божественной жизни, — «сходитъ съ небесъ», Онъ и личное свое самосознаніе принимаетъ по образу человѣческому. Ἐκ τῆς πατρὸς τοῦ Θεοῦ Человѣческое самосознаніе, вѣчное человѣческое я, во времени не сразу возсіяваетъ въ человѣкѣ. Оно остается сначала погружено въ ночь безсознательности, точнѣе, предъ или до-сознательности младенчества, съ тѣмъ чтобы, однажды загорѣвшись, озарять жизнь свѣтомъ личнаго самосознанія. Это послѣднее развивается и проясняется для самого себя вмѣстѣ съ общимъ жизненнымъ ростомъ, проходя разные возрасты, развиваясь въ «мужа совершенна». Иисусъ родился отъ жены по образу человѣческому какъ Младенецъ. Господь, воспринявъ истинное человечество, принявъ и освятилъ все его возрасты, отъ младенчества до возраста мужа совершенна, явивъ полноту человечества.

Богомладенецъ Иисусъ проходитъ дѣтскій возрастъ, укрѣпляется и развивается въ немъ. Евангелія сокрываютъ это время земной жизни Его молчаніемъ и мы не станемъ дѣлать тщетныхъ попытокъ къ раскрытію этой тайны, которая тѣликомъ выражена въ двухъ лишь словахъ Евангелія отъ Луки: «младенецъ же возросталъ и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости, и благодать Божія

1) И у св. Іоанна Дамаскина читаемъ: «въ Немъ ничего не усматривается вынужденнаго, но все — добровольное. Ибо по собственной волѣ Онъ алкалъ, по собственной волѣ жаждалъ, добровольно боялся, добровольно умеръ» (III, XX, с. 1984). Но эта «собственная воля» добровольно умереть, согласіе на это Божества, уже не есть «безстрастіе» безучастіе.

была на Немъ» (2, 40). Въ этомъ молчаніи пробуждалось и пробудилось въ Немъ личное самосознаніе, какъ богосознаніе. Завѣса молчанія распахивается на мгновеніе для того, чтобы показать намъ это богосознаніе уже пробужденнымъ въ двѣнадцатилѣтнемъ отрокѣ Иисусѣ. Это есть разказъ о путешествіи въ Іерусалимъ и бесѣдѣ съ книжниками во храмѣ. Онъ отвѣтилъ искавшимъ Его родителямъ на кроткій упрекъ ихъ: «или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему» (2, 49). Молнія богосознанія сверкнула въ этихъ словахъ Божественнаго Отрока, но даже родители «не поняли значенія сказанныхъ Имъ словъ» (50). И далѣе сказано: «И Онъ пошелъ съ ними и пришелъ въ Назаретъ, и былъ въ повиновеніи у нихъ», и «преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ и въ любви у Бога и человековъ» (52). Однако для людей Онъ оставался только «плотникъ» (Мр. 6, 3) и «плотниковъ сынъ» (Мѡ. 13, 23), вся родня котораго была имъ вѣдома. И только Марія слагала слова сіи въ сердцѣ Своемъ» (Лк. 2, 51). И такъ было до тѣхъ поръ, пока Онъ, придя въ возрастъ совершенный («лѣтъ тридцати» Лк. 3, 23), оставилъ домъ и пошелъ искать крещенія Іоаннова. Тогда голосъ съ неба засвидѣтельствовалъ о Немъ: «Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе» (Лк. 3, 22; Мѡ. 3, 17, Мр. 1, 11), а вмѣстѣ съ свидѣтельствомъ съ неба, Онъ принялъ и на землѣ свидѣтельство Іоанна: «Сей есть Сынъ Божій» (Іо. 1, 34), «се Агнецъ Божій, вземлющій грѣхъ міра» (1, 29, 36). Самооткровеніе и откровеніе свыше о Божественной Личности Іисуса этимъ уже совершилось и завершилось. Каково же Его самосознаніе? И, прежде всего, есть-ли оно непосредственное богосознаніе? Сознаетъ ли Себя Іисусъ Богомъ, Которому приличествуетъ божеское поклоненіе? Отдѣляется-ли Его это богосознаніе отъ сыновъ человѣческихъ? Каково оно въ Немъ, это божественное самосознаніе? Прежде всего, слѣдуетъ сказать, что въ силу Своего богосознанія Христосъ однако не дѣлаетъ Себя Богомъ предъ людьми и фактически Имъ Себя не являетъ (иначе не могло бы быть сказано объ Іисусѣ прославленномъ: «Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, котораго вы распяли» Д. А. 2, 36). Божество въ Іисусѣ было сокрыто уничиженіемъ, и Онъ самъ, называя Отца Своего Богомъ Своимъ и молясь Ему, какъ Богу, наравнѣ съ людьми и вмѣстѣ съ людьми, никогда не училъ людей молиться Себѣ Самому и оказывать Себѣ божеское почитаніе, напротивъ, свидѣтельствовалъ, что Онъ пришелъ не для того, чтобы Ему служили, но чтобы валь, что Онъ пришелъ не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (Мѡ. 20, 28). Самосознаніе Іисуса не отождествлялось непосредственно съ тѣмъ Его Божествомъ, которое было оставлено Имъ, въ силу уничиженія и обнищанія, въ «небесахъ», откуда Онъ со-

шелъ. Но въ то же время оно не могло не быть и, дѣйствительно, было личнымъ богосознаніемъ. Христосъ по упостаси Своей былъ Богъ. Его Лицо было божественное. И если Божество Его было сокрыто въ кенозисѣ, и если въ силу боговоплощенія природность его опредѣлилась соединеніемъ двухъ естествъ, божескаго и человѣческаго, то въ личномъ самосознаніи не было мѣста ничему среднему или сложному. Личное Я Иисуса, какъ только оно пробуждено было въ Немъ, могло быть и было лишь непосредственнымъ богосознаніемъ. На него не распространялся и не могъ распространяться кенозисъ: Богъ-Слово солекся Своего Божества, но не божеской Своей упостаси. Однако это личное самосознаніе, отдѣленное отъ сознанія Божества, или, вѣрнѣе, въ немъ себя умалившее, остается всецѣло и исключительно личнымъ самораскрытіемъ божескаго Я. И мы, человѣки, сознаемъ свое нетварно-тварное я не отвлеченно, но извѣстнымъ образомъ окачествованнымъ: во-первыхъ, мы несемъ въ немъ заложенное сокровенное вѣдѣніе о нашей небесной родинѣ, о божественныхъ истокахъ нашей личности; во-вторыхъ, мы несемъ въ немъ родовое сознаніе нашей спязанности съ человѣческимъ родомъ, а вмѣстѣ и особаго, неповторимаго, мѣста въ немъ, словомъ, своей индивидуальности. Но каково же личное Я Иисуса, чѣмъ оно опредѣляется и чѣмъ окачествовано? Это личное Я, будучи укоренено во Св. Троицѣ и внутритроицкой жизни, — въ себѣ опредѣляется рожденіемъ отъ Отца, сыновствомъ, оно есть само это упостасное сыновство. Поэтому личное самосознаніе Иисуса, какъ богосознаніе, есть сознаніе Сына Небеснаго Отца, причемъ это сыновнее самосознаніе въ своей полнотѣ и исключительности есть сознаніе не сыновства вообще, или не просто сына, какъ одного изъ многихъ, но Сына единственнаго, единороднаго, рождающагося отъ Отца. Богосыновство и есть Божественное Я Иисуса, — Его самосознаніе какъ Богосознаніе. Впервые мы являемся свидѣтелями этого совершеннаго пробужденія личнаго Богосознанія въ Иисусѣ, какъ Сыновства, въ Его отвѣтъ родителямъ въ храмѣ: «въ домѣ Отца Моего». Своимъ Отцомъ знаетъ и называетъ Его только Сынъ. Онъ училъ людей молиться къ Нему: Отецъ Нашъ, но Онъ никогда и никого изъ людей не научалъ обращаться къ Нему: Отецъ Мой, ибо это было свойственно лишь Ему самому, и Ему одному (1). Сыновство имѣетъ еще вторичное опредѣленіе, протекающее изъ отношенія къ Духу Св., предвѣчно почивающему на Сынѣ. И это также явлено въ

1) И даже соединяясь съ людьми въ отношеніи къ Отцу Онъ все-таки Себя и въ этомъ отношеніи отдѣляетъ и молчаливо противопоставляетъ: «восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему» (Іо. 20, 17).

торжественномъ засвидѣтельствovanіи истинности и полноты Его богосознанія при крещеніи, когда вмѣстѣ съ голосомъ свыше на Крещаемого въ видѣ голубинѣ сходитъ Духъ Св. и почіетъ на Немъ какъ Духъ «сыноположенія». Но и еще раньше крещенія «благодать Божія», т. е. Духъ Св., была на Немъ (Лк. 2, 40).

Итакъ, вѣстасное Я Иисуса есть Сынъ Божій, Сынъ Небеснаго Отца. И собственное богосознаніе Иисуса въ дни Его земного служенія проявляется исключительно какъ богосыновство, причемъ соотвѣтственно состоянію кенозиса оно выражается въ полномъ послушаніи волѣ Отца, пославшаго Его въ міръ. Можно сказать, что личность Сына есть всецѣло это послушаніе. Самой этой личности со Своей волей, со Своимъ дѣйствіемъ, со Своимъ божествомъ, какъ бы не существуетъ, она всецѣло исчерпывается волей Отца. Бытіе Сына въ полнотѣ его въ предвѣчной жизни Св. Троицы, хотя и есть богосыновство, но ему присуще и собственное божество: Богъ-Отецъ, Богъ и Сынъ, какъ Богъ и Духъ Св. Предвѣчное Слово, которое было у Бога, и само было Богомъ во вседѣятельномъ всемогуществѣ Своемъ, явленномъ въ твореніи всего. Но богосыновство Иисуса, будучи кенотически отрѣшено отъ собственного Божества, является какъ личная самоотрѣшенность, въ отданіи Себя и Своего Отцу, какъ бы вольное обезличеніе во имя сыновняго послушанія. Многочисленные тексты (особенно Іоаннова Евангелія), раскрываютъ намъ это богосыновство сошедшаго съ небесъ Сына, именно какъ исполненіе воли Отца (1), при всей полнотѣ ихъ существеннаго единства какъ Отца и Сына. Это совершенное общеніе съ Отцомъ выражаетъ самое существо Божественной личности Иисуса, характеръ Его богосознанія: Сынъ есть какъ Отецъ, «образъ вѣстаси Его» (Евр. 1, 1). Въ

1) «Мое ученіе не Мое, но Пославшаго Меня» (7, 16). «Я ничего не дѣлаю, отъ Себя, но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю» (8, 28). «Я говорю не отъ Себя, но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать и говорить. Что Я говорю, говорю, какъ сказалъ Мнѣ Отецъ» (12, 49-50). «Слова, которыя говорю вамъ, говорю не отъ Себя; Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла. Слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшаго Меня Отца» (14, 10, 24). «Истинно, истинно говорю вамъ: Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго: ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ также. Ибо Отецъ любитъ Сына и показываетъ Ему все, что творитъ самъ, и покажетъ Ему дѣла больше сихъ, такъ что вы удивитесь» (Іо. 5, 19-20). «Я и Отецъ — одно» (10, 39). «Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ» (10, 38). «Тому-ли котораго Отецъ освѣтитъ и послать въ міръ, вы говорите: «богохульствуешь, потому что Я сказалъ: «Я — Сынъ Божій»? (10, 36). Сюда же относится Мф. 11, 27: «все предано Отцу. Отцомъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына кромѣ Отца, и Отца никто не знаетъ кромѣ Сына, и кому хочетъ Сынъ открыть».

этомъ самосознаніи на основаніи евангельскихъ свидѣтельствъ нельзя уловить никакого больше и меньше, развитія или измѣненія. И самое заданіе евангелистовъ состоитъ въ томъ, чтобы именно показать Иисуса Христа какъ Сына Божія (Мр. 1, 1, Лк. 3, 38, Ио. 20, 31: «сіе же написано, дабы вы увѣровали что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій»). Да и можно-ли искать какого либо развитія и постепенности тому, что совершенно не подвластно такому развитію? И сами евангелисты отнюдь не ставятъ передъ собою такую задачу, — показать развитіе богосознанія въ Іисусѣ, да такая задача была бы и совершенно ложною, какъ превышающая границы доступнаго человѣку. Богосыновство, однажды сдѣлавшись достояніемъ личнаго самосознанія, вспыхнувъ и загорѣвшись въ немъ, какъ солнце освѣщаетъ всю жизнь, подобно и личному человѣческому самосознанію, но изъ глубины и съ высоты Божескаго самосознанія. Степени его развитія неразличимы и недоступны, а потому и просто не существуютъ для насъ. Мы можемъ только сказать, что весь жизненный путь, весь опытъ земной жизни Богочеловѣка, отъ выступленія на проповѣдь до Голговы, соотвѣтствуетъ этому самосознанію, какъ утверждснію воли Богосыновства, въ Богочеловѣкѣ, даетъ Ему растущія возможности того самоотреченія, которое составляетъ самую сущность и Божественной любви къ міру, и Богосыновства. И послѣднее: «не Моя, но Твоя воля да будетъ», и «Отче, въ руки Твои предаю Духъ Мой», содержать въ себѣ въ итогъ всю полноту этого опыта, всю силу и энергію Богосыновства. Во всемъ Его служеніи, т. е. въ сознательномъ и окончательномъ преданіи Себя волѣ Отца, Онъ сознавалъ Себя, Свое Я, какъ Сына, какъ впостасное сыновство, которое было источникомъ божественнаго свѣта, изливавшагося въ самомъ Богочеловѣкѣ и изъ Него. И это божественное Я, неподвижное солнце богосознанія, не есть статическая данность нѣкоего факта, но живая динамика личности, подвигъ самоотреченія, впостасная Любовь.

Заслуживаетъ вниманія слѣдующій фактъ: свидѣтельствуя о Своемъ Богосыновствѣ, Іисусъ обычно, какъ правило, дѣлаетъ это, такъ сказать, описательно, Себя утверждая въ немъ самымъ дѣломъ, но рѣдко называя самъ Себя этимъ именемъ (послѣднее встрѣчаемъ лишь у Іоанна, но не у синоптиковъ). Сынъ о мѣ Б о ж і и мѣ Его называютъ, о Немъ свидѣлствуютъ другіе, но не Онъ самъ. И, прежде всего, о немъ свидѣлствуетъ, какъ о Сынѣ возлюбленномъ, едиnorodномъ, самъ Отецъ, — при Крещеніи и Преображеніи. Далѣе — Предтеча (Іо. 1, 34). Таковое же свидѣтельство имѣется, прежде всего, въ словахъ архангела Гавріила (Лк. 1, 32, 35), въ свидѣтельствахъ апостоловъ: исповѣданіе Петра на пути въ Кесарію Филиппову (Мѣ. 16, 13-17), апостоловъ послѣ хожденія по водамъ (Мѣ. 14, 33), апо-

стола Нааанаила (Іо. 1, 49), Марѣи (11, 27), далѣ слѣпорожденнаго (Іо. 9, 35-37), наконецъ сотника и стрегущихъ (Мѣ. 27, 54, Мр. 15, 39). Но всѣ эти свидѣтельства, кромѣ Благовѣщенія и исповѣданія Петра (которое особо подтверждено Господомъ, какъ исходящее отъ Отца), не обладаютъ точностью и скорѣе свидѣлствуютъ о силѣ впечатлѣнія, которое производилъ на нихъ образъ Учителя(1). Особое мѣсто въ этомъ ряду занимаетъ вопросъ первосвященника и отвѣтъ Спасителя на судѣ: «заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты-ли Христосъ Сынъ Божій? Иисусъ говоритъ ему: ты сказалъ» (Мѣ. 26, 63-64, Мр. 14, 61-2). Господь подтвердилъ, однако не самъ назвалъ Себя Сыномъ Божиимъ. Подобный же случай, отсутствующій у синоптиковъ, имѣется у Іо., тоже не прямо, а косвенно, какъ бы въ третьемъ лицѣ, скорѣе какъ ученикъ о Сынѣ, нежели собственное Его именованіе: Іо. 3, 16-18: «Ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сынъ Своего Единороднаго... не послалъ Богъ Сына Своего, чтобы судить міръ, но чтобы спасенъ былъ чрезъ Него. Вѣрующій въ Него не судится, а не вѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя единороднаго Сына Божіа». Сюда же относится косвенно ученіе о Сынѣ въ отношеніи къ Отцу въ V главѣ и, наконецъ, вопросъ слѣпопорожденному (9, 35). Однако во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ болѣе ученіе о Сынѣ, нежели Его именованіе Себя этимъ именемъ. Господь учитъ о Своемъ богосыновствѣ, проповѣдуетъ его и исповѣдуетъ, но самъ Себя Сыномъ Божиимъ не называетъ, какъ Своимъ собственнымъ и единственнымъ именемъ. Почему? Потому что Онъ имѣетъ еще другое именованіе въ качествѣ собственного имени, равнозначнаго (какъ и всякое собственное имя) мѣстоименію перваго лица. Это второе, какъ бы синонимическое имя Сына Божіа есть Сынъ Человѣческій (2). Выраженіе это — библейское, оно означаетъ, прежде всего, просто человѣкъ (такъ на протяжении всей книги прор. Іезекіиля, также и у Даніила), но имѣетъ и апокалиптическое, и эсхатологическое значеніе, подъ влияніемъ пророчества Дан. 7, 13 (также и въ апокалипсисѣ Еноха).

Въ Евангеліи С. Ч. иногда означаетъ преимущественно человѣкъ и приближается по своему значенію къ личному мѣстоименію. Таковъ первый случай употребленія С. Ч. у Мо. 8, 20 = Лк. 9, 58: «С. Ч. не имѣетъ

1) Многочисленныя свидѣтельства демоновъ, конечно, имѣющія источникомъ страхъ, заискиваніе (уступки) — самъ сатана въ искушеніяхъ въ пустынь: Мѣ. IV, 3, 6 и Лук. IV, 3, 9, и положительное — бѣсы чрезъ бѣсноватыхъ: Мѣ. 8, 29, ср. Мр. 5, 7 и Лк. 8, 28, Мр. 3, 11-12, Лк. 4, 4 и 11.

2) Оно встрѣчается 17 разъ въ Евангеліи Мѣ., 14 разъ у Мр., 8 разъ у Лк. и 12 разъ у Іо. (несмотря на преобладающе богословскій характеръ этого Евангелія). Еще въ Д. Ап. 7, 56 и Апокал. 1, 13, и 14, 14.

гдѣ приклонить голову». Особенно ясно такое значеніе изъ параллельнаго сопоставленія текста Нагорной Провѣди у Мѡ. 5, 11: «всячески неправедно злословить за Меня» и у Лк. 6, 22: «пронесутъ меня вѣче какъ безчестное за С. Ч.». И еще: Лк. 12, 8: «всякого, кто исповѣдуетъ Меня предъ людьми, и С. Ч. исповѣдаетъ предъ ангелами Божиими». Напротивъ, въ рядѣ случаевъ преобладаетъ значеніе мессіанской избранности: Мѡ. 9, 6 (Мр. 2, 10; Лк. 5, 24): «С. Ч. имѣетъ власть прощать грѣхъ», также Мѡ. 11, 19 (Лк. 7, 34): «приидеть С. Ч., ѣсть и пить»; Мѡ. 12, 8 (Мр. 2, 28, Лк. 6, 5): «С. Ч. есть господинъ и субботы»; Мѡ. 13, 37: «сѣющий доброе сѣмя есть С. Ч.»; Мѡ. 17, 22; 20, 18; 26, 2 (Мр. 9, 31; 10, 33, Лк. 9, 44): «С. Ч. преданъ будетъ въ руки человѣческія»; Мѡ. 26, 24 (Мр. 14, 21; Лк. 22, 22): «С. Ч. идегъ какъ писано о Немъ, но горе тому человѣку, которымъ С. Ч. предается», Лк. 22, 48: «цѣлованіемъ-ли предается С. Ч.?» Другія группы текстовъ, наконецъ, содержатъ мысль о С. Ч., какъ предсуществовавшемъ, пришедшемъ въ міръ и имѣющемъ снова придти посланникъ небесъ. Сюда относятся: Мѡ. 12 32 (Лк. 12, 10): «если кто скажетъ слово на С. Ч., простится ему»; Мѡ. 10, 23: «не успеете обойти градовъ и весей, какъ приидетъ С. Ч.»; Мѡ. 12, 40: «такъ С. Ч. будетъ въ сердцѣ земли три дня и три ночи»; Мѡ. 13, 41: «пошлетъ С. Ч. ангеловъ Своихъ и соберутъ изъ Царства Его всѣ соблазны и дѣлающихъ беззаконіе»; Мѡ. 17, 9 (Мр. 9, 9): «доколѣ С. Ч. не воскреснетъ изъ мертвыхъ»; эсхатологическая рѣчь Господа («малый апокалипсисъ»): Мѡ. 24, 27: «такъ будетъ принестіе С. Ч.»; 30: «тогда явится знаменіе С. Ч. на небѣ — и увидятъ С. Ч., градоушаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою» (ср. Мр. 13, 26; Лк. 21, 27); Мѡ. 25, 31: «когда приидетъ С. Ч. во славу Своей и всѣ святые ангелы съ Нимъ»; Мр. 8, 38 (Лк. 9, 26): «того постыдится и С. Ч., когда приидетъ во славу Отца Своего со святыми ангелами»; Лк. 17, 26: «такъ будетъ и въ дни С. Ч.»; Лк. 17, 24 (11, 30): «такъ будетъ С. Ч. въ день свой; (30): когда С. Ч. явится»; Мр. 9, 12 (Лк. 9, 22); «С. Ч., какъ написано о Немъ, надлежитъ много пострадать и быть уничижену»; Лк. 11, 30: «какъ Іона былъ знаменіемъ для Ниневитянъ, такъ будетъ и С. Ч. для рода сего»; Лк. 12, 40: «въ который часъ не думаете, придетъ С. Ч.»; Лк. 21, 36: «подобно-тесь ...предстать предъ С. Ч.»; Лк. 17, 22: «пожелаете видѣть хотя одинъ изъ дней С. Ч.»; Лк. 18, 8: «но С. Ч. приидетъ найдетъ ли вѣру на землѣ?»; Мѡ. 18, 11 (Лк. 19, 10): «С. Ч. приидетъ взыскать и спасти погибшее». Къ этому же циклу можно отнести и Іо. 1, 51: «будете видѣть ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ къ С. Ч.»; Іо. 12, 23: «приидетъ часъ прославиться С. Ч.» (13, 31: «нынѣ прославися С. Ч.»); 12, 34: «Ты говоришь, что должно быть вознесену С. Ч., кто этотъ С. Ч.?»; Д. А. 7, 56: «вотъ я вижу небеса отверсты и С. Ч. стоящаго одесную Бога»; Апокал. 1, 13: «(увидѣвъ) подобнаго С. Ч., облеченнаго въ подиръ» и т. д.; 14, 4: «на облакѣ сидитъ подобный С. Ч.».

Во всѣхъ этихъ случаяхъ употребленія имени С. Ч. содержится ученіе о Человѣкѣ, которы, будучи человѣкомъ, является въ то же время «Мессіей», сверхъ-человѣкомъ, Богомъ. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны два синоптическихъ текста, гдѣ эта равнозначность Сына Человѣческаго и Сына Божія свидѣлствуется съ полной очевидностью. Первый текстъ относится къ повѣствованію объ исповѣданіи Петра по ев. Мѡ. XVI, 13, 15. Вопросъ: «За кого люди почитаютъ Меня, Сына Человѣческаго?», и отвѣтъ Петра: «Ты Христосъ, Сынъ Бога Живого». Сынъ Человѣческій есть Сынъ Божій. И ублажая Петра за этотъ отвѣтъ, Христосъ сказалъ: «не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ» (17). Второй текстъ относится къ разговору о судѣ надъ Иисусомъ у Мр. 14, 61-62 (парал. Мѡ. 26, 63-4, ср. также Лк. 22, 66-70): «первосвященникъ сказалъ Ему: заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ: Ты-ли Христосъ Сынъ Божій. Иисусъ говоритъ ему: ты сказалъ (у Мр.: Я); даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына Человѣ-

вѣческаго, сидяшаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ» (здесь содержится и молчаливая экзегеза Дан. 7, 13 въ смыслѣ полного уравненія: Сынъ Божій — Сынъ Человѣческій, Богочеловѣкъ). Это своеобразное отождествленіе Сына Божіаго и Сына Человѣческаго¹⁾, которое подразумѣвается на проглашеніи въсѣхъ синоптическихъ Евангелій, представляетъ собой предметъ нарочитаго раскрытія у Іоанна. Прежде всего, въ таинственной бесѣдѣ съ Никодимомъ Господь говорилъ о Себѣ какъ объ Единородномъ Сынѣ, посланномъ въ міръ Отцомъ, но Онъ говоритъ о Немъ, какъ о Сынѣ Человѣческомъ. Мало того, Онъ говоритъ не о земномъ Его человечествѣ, но о предвѣчномъ Богочеловѣствѣ, о «сошедшемъ съ небесъ Сынѣ Человѣческомъ, сущемъ на небесахъ» Нельзя экзегетическими ухищреніями и обезличивающими кислотами уничтожить основнаго значенія этихъ словъ, которыя становятся еще значительнѣе въ контекстѣ. «Если Я сказалъ вамъ о земномъ, и вы не вѣрите, то какъ повѣрите, если Я буду говорить вамъ о небесномъ. Никто не восходилъ на небо, какъ только сошедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ, и какъ Моисей вознесъ змію въ пустынь, такъ должно быть вознесу и Сыну Человѣческому, дабы всякій, вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную» (3, 12-6) и т. д. Здесь мы имѣемъ не только прямое и полное отождествленіе Сына Человѣческаго и Сына Божія, но и возведеніе этого отождествленія къ небесному Богочеловѣчеству. Подобное же отождествленіе мы имѣемъ въ рѣчи Христа о воскресеніи и судѣ въ V главѣ. Здесь говорится о Сынѣ, что «какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ самомъ Себѣ, и далъ Ему власть производить и судъ, ибо Онъ есть Сынъ Человѣческій» (5, 26-6). Подобными же чертами отличается и рѣчь Христа объ Евхаристіи въ VI главѣ. «Старайтесь не о пищѣ тѣльной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную, которую дастъ вамъ Сынъ Человѣческій, ибо на Немъ положилъ (Своею) печать Отецъ Богъ» (6, 27). «Я хлѣбъ живой, сшедшій съ небесъ, хлѣбъ же, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую я отдамъ за жизнь міра». «Если не будете есть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни» и т. д. И это отождествленіе Сына Божіяго и Сына Человѣческаго скрывается ученіемъ о небесномъ Богочеловѣствѣ, которое излагается въ бесѣдѣ съ Никодимомъ: «чтоже, если увидите Сына Человѣческаго, восходящаго туда, гдѣ былъ Онъ прежде» (6, 62). Это же отождествленіе въ главѣ VIII, въ бесѣдѣ съ іудеями, въ которой Онъ называетъ Себя началомъ *ἀρχή* (82). «Итакъ, Іисусъ сказалъ имъ: когда вознесете Сына Человѣческаго, тогда узрите, что это — Я, и что ничего не дѣлаютъ отъ Себя, но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю» (28). Въ этой же рѣчи выраженіе «Сынъ Человѣческій», однажды лишь въ устахъ Христа, переходитъ просто въ Человѣкъ: «теперь ищите убить Меня, Человѣка, сказавшаго вамъ истину, которую слышали отъ Бога». Наконецъ, «С. Ч.» въ прощальной бесѣдѣ (13, 31) и предъ вступленіемъ съ аллилуіями (12, 23) въ общемъ контекстѣ имѣетъ тоже значеніе Сына Божія — С. Ч. Богочеловѣка²⁾.

1) Своеобразно оно выражается въ двухъ генеалогіяхъ Христа въ Евангеліяхъ Мѣ. и Лк. Первая («Родословіе Іисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова») относится къ Сыну Человѣческому; вторая же, возводящая происхожденіе Іисуса чрезъ Адама къ Богу («Адамовъ, Божій», Лк. 3, 38), относится къ Сыну Божію.

2) Предусмѣтнованіе С. Ч. въ небѣ и Его посланничество въ міръ, столь рѣшительно выраженное у Іо. (ср. 16, 27-28), подразумѣвается и у

Итакъ, на основаніи сдѣланныхъ сопоставленій евангельскихъ текстовъ явствуетъ, что Сынъ Человѣческій и Сынъ Божій одинаково примѣняются ко Христу Имъ самимъ, и это есть Его собственное ученіе о Себѣ самомъ. Иногда это словоупотребленіе вызывало недоумѣніе у Іудеевъ (Іо. 12, 34) (1), иногда такое приравненіе человѣка Богу воспринималось ими какъ кощунство (Іо. 10, 31-33) (2). Это же было и главнымъ основаніемъ для того, чтобы требовать присужденія Его къ смерти(3).

Остается непреерекаемой истиной, что Сынъ Божій отождествлялъ Себя съ Сыномъ Человѣческимъ, и наоборотъ, и это отождествленіе мы должны не устранять изъ Евангелія или ослаблять разными перетолкованіями, но усвоить во всемъ его догматическомъ значеніи. Это, прежде всего, означаетъ, что Іисусъ не есть только Сынъ Божій, безотносительно къ человѣчеству, и не есть только Сынъ Человѣческій безотносительно къ Его Божеству, и Онъ не есть Богъ и Человѣкъ, поочередно-ли или въ какихъ то иныхъ смыслахъ и соотношеніяхъ, но Онъ есть Богочеловѣкъ, предвѣчно сущій въ небесахъ («С. Ч. сошедшій съ небесъ»), а въ Своемъ воплощеніи — на землѣ. Его самосознаніе есть единое Богочеловѣческое самосознаніе, которое самотождественно раскрывается въ обоихъ природахъ, согласно Халкид. догмату. Эта богочеловѣчность сознанія Христова имѣетъ для себя основаніе не только *post factum* боговоплощенія и сошествія съ небесъ, но и *ante factum*, въ небесахъ, почему и возможно оказалось принятіе въ вѣпостась Логоса человѣческой природы, или боговоплощеніе.

Во Христѣ Ликъ Божій является въ Человѣческомъ Ликѣ, который для него оказывается прозраченъ и какъ бы адекватенъ, какъ истинный Образъ Божій. Въ этой Богочеловѣчности Лица Христова заключается живая тайна Его личности. Божество въ Немъ то сокрывается въ уничиженіи человѣческаго образа, то просіяваетъ съ неодолимой силой, предъ которой въ смущеніи отступаютъ Его враги

синоптиковъ, гдѣ говорится, что С. Ч. «пришелъ» послужить, отдать свою жизнь, възыскать и спасти погибшее, призвать грѣшниковъ и пр. Мѡ. 20, 28; Лк. 19, 10; Мр. 2, 17; Мѡ. 9, 13; Лк. 5, 32; Лк. 4, 43; Мр. 1, 38.

1) «Народъ» отвѣчалъ Ему: мы слышали изъ закона, что Христосъ пребываетъ во вѣкъ; какъ же Ты говоришь, что должно быть вознесену С. Ч.? кто зототъ С. Ч.?»

2) «Іудеи сказали Ему въ отвѣтъ: не за доброе дѣло хотимъ мы побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человѣкомъ, дѣлаешь Себя Богомъ». «И еще болѣе искали убить Его іудеи за то, что Онъ не только нарушалъ субботу, но и Отцомъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу» (Іо. 5, 18).

3) «Іудеи отвѣчали Пилату: мы имѣемъ законъ, и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божиимъ» (Іо. 19, 7).

или равнодушные: Онъ проходить среди разъяренной толпы (Лк. 4, 28-30 (1), Ио. 10, 39 (2) совершаетъ предъ лицомъ враговъ торжественный входъ въ Иерусалимъ, изгоняетъ торжниковъ изъ храма (Мѡ. 21, 12(3), Мр. 11, 15, Лк. 19, 45) бичемъ изъ веревокъ (Ио. 2, 15), предъ Нимъ, безоружнымъ, отступаетъ и падаетъ на землю отрядъ, «спира», воиновъ и служителей, пришедшихъ взять Его (Ио. 18, 6), о Немъ говорятъ, что Онъ учить какъ «власть имущій» (Мѡ. 7, 29, Мр. 1, 22), свидѣлствуютъ служители фарисеевъ, посланные схватить Его: ...«никогда челоѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ Челоѣкъ» (Ио. 7, 46), Онъ Себѣ усвоитъ власть отпускаетъ грѣхи (Мѡ. 9, 6, Мр. 2, 10, Лк. 5, 24), самъ имѣетъ и ученикамъ даетъ власть надъ нечистыми духами (Лк. 4, 36)(4), власть исцѣленій и чудотвореній. Божественный ликъ Его становится порою непереносимо страшенъ для грѣшнаго челоѣка («увидѣвъ это, Симонъ Петръ припалъ къ колѣнамъ Иисуса и сказалъ: выйди отъ меня, Господи, я челоѣкъ грѣшный», Лк. 5, 8), и кто можетъ стерпѣть Его! Можемъ-ли мы взглянуть въ божественную бездну челоѣческихъ очей Его, говорящаго: «Я и Отецъ одно», или «прежде нежели Адамъ былъ, Я есмь»? Можемъ ли мы поднять глаза на Него, когда Онъ говоритъ: «талиѡа куми», или «Лазарю, гряди вонъ»? Можемъ-ли видѣть страшный въ глѣбѣ Ликъ Его, когда Онъ говоритъ всѣмъ намъ: «горе вамъ, книжники, фарисеи, лицеѣры»? Ликъ Христовъ страшенъ и непереносимъ для челоѣка, когда въ немъ явенъ бываетъ Богъ.

Однако онъ все же есть Богочелоѣческій Ликъ, Челоѣческій образъ Божественнаго Духа(5). И обычно Онъ сокрывается въ этомъ уничиженіи Своего челоѣческаго образа. И тогда къ Нему примѣнимы (Мѡ. 12, 18-21) слова пророка Исаи: «не воспрекословишь, ни возопіеть, и никто не услышитъ на улицахъ голоса Его; трости над-

1) «Услышавши это, всѣ въ синагогѣ исполнились ярости, и вставши выгнали Его вонъ изъ города и повели на вершину горы, на которой городъ ихъ былъ построенъ, чтобы свергнуть Его, но Онъ, прошедъ среди нихъ, удалился».

2) «Тогда опять искали схватить Его, но Онъ уклонился отъ рукъ ихъ». Ио. 7, 30: «и искали схватить Его, но никто не наложилъ на Него руки, потому что еще не пришелъ часъ Его». Ср. еще Ио. 7, 44.

3) «И вошелъ Иисусъ во храмъ Божій и выгналъ всѣхъ продающихъ и покупающихъ въ храмѣ, и опрокинулъ столы мѣновщиковъ и скамьи продающихъ голубей».

4) «И напалъ на всѣхъ ужасъ, и разсуждали между собою: что это значитъ, что Онъ со властію и силою повелѣваетъ нечистымъ духамъ, и они выходятъ».

5) На этомъ и основана изобразимость Христа на иконѣ, которая, впрочемъ, не есть изображеніе живого Богочелоѣка съ торжественнымъ зракомъ Его Божества, но лишь символическое изображеніе Его челоѣческаго лика, воспоминаемое церковнымъ освященіемъ, См. Икона и иконопочитаніе.

ломленной не переломить, и льна курящегося не угасить». Его можно было, живя съ Нимъ, не замѣчать, — видя, не видѣть. Онъ никакими знаменіями или молиіями съ небесъ не понуждалъ Себя видѣть, позволять Собою пренебрегать, подвергать униженію, оплеванію, біенію и, наконецъ, пропятію. О Немъ равнодушный Пилать могъ равнодушно сказать «что есть истина»? предъ лицомъ самой предстоящей предъ нимъ въ Богочеловѣческомъ образѣ Истины, и могъ вывести Его, Богочеловѣка, къ народу, съ насмѣшливо-равнодушнымъ: «се Человѣкъ». И онъ видя не видѣлъ Его, какъ и тѣ іудеи, которые вопили: распни, распни Его! (Іо. 19, 5-6). Уничженіе, сокрывавшее даже человѣческій образъ Богочеловѣка, было такъ глубоко, столь чуждо внѣшняго человѣческаго величія, что ко Христу могли быть примѣнены пророческія слова ветхозавѣтнаго Евангелиста (Исх. 53, 2-3): «Онъ взошелъ предъ нами, какъ отпрыскъ и какъ ростокъ изъ сухой земли: нѣтъ въ Немъ ни вида, ни величія; и мы видѣли Его, и не было въ Немъ вида, который привлекалъ бы насъ къ Нему. Онъ былъ презрѣнъ и умаленъ предъ людьми, мужъ скорбей и извѣдавшій болѣзнь, и мы отвращали лице свое отъ Него», «столько былъ обезображенъ паче всякаго человѣка ликъ Его, и видъ Его паче сыновъ человѣческихъ» (52, 14). На основаніи этого текста было распространено мнѣніе, что Лику Христову чужда была тѣлесная красота(1), или даже, что Онъ былъ нарочито безобразенъ. Конечно, въ этомъ мнѣніи состояніе униженія, которому соответствовала и человѣческая слѣпота и ослѣпленіе, переносится на самый образъ Христа. Второй Адамъ, будучи безгрѣховнымъ, совершеннымъ человѣкомъ, и, въ силу этого, будучи даже единственнымъ истиннымъ Человѣкомъ («се Человѣкъ»), обладалъ, разумѣется, и всѣмъ совершенствомъ красоты человѣческаго образа, который и созданъ былъ Богомъ, какъ образъ воплощающагося Христа. Этотъ образъ былъ явленъ въ прославленномъ Христѣ послѣ Воскресенія (въ немъ узнали Его, хотя и не сразу, Марія Магдалина и ученики). Это есть абсолютный человѣческій образъ, пребывающій въ небесахъ одесную Отца. Онъ абсолютенъ и на землѣ, ибо ликъ Новаго Адама, какъ Первочеловѣка и Всечеловѣка, есть Все-ликъ всего человѣчества, въ которомъ находитъ себя, свой лучъ или отображеніе, всякій человѣческій ликъ. Онъ имѣетъ полноту человѣчества, а поэтому и полноту его красоты, въ соответствіи починанію на Немъ Духа Св., упостаси Красоты.

1) Такъ думали св. Іустинъ Философъ, Климентъ Александрійскій, Тертуліанъ, также свв. Кирилль Ал. и Василій В. Позже восторжествовало обратное мнѣніе на основаніи пс. 44, 3 (ты прекраснѣе всѣхъ сыновъ человѣческихъ), которое раздѣляли бл. Іеронимъ, бл. Августинъ, св. Іоаннъ Златоустъ и др. См. сопоставленія у А. Michel. *Jesus Christ* (D. th. cath., t. VII, 1, p. 1153).

Онъ воспринялъ этотъ человѣческій ликъ отъ Матери Своей, «Новой Евы», которая, въ свою очередь, въ Себѣ соединила полноту человечества Встаго Адама со всей достижимой для него личной безгрѣховностью, во всей ея красотѣ, въ соответствии вселенію въ Нее Духа Св., вѣпостаси Красоты. И какъ сынъ бываетъ похожъ на мать, — здѣсь же сверхъ того, и не было человѣческаго отца, но вся сила человѣческой наслѣдственности сосредоточена была въ Матери, — то и Онъ воспринялъ отъ Нея вмѣстѣ съ полнотой человѣческаго естества и природную его красоту, которая въ Немъ явилась вмѣстившемъ образа Божественной красоты, Богочеловѣка. Поэтому вмѣстѣ съ личн ой безгрѣховностью Дѣвы Маріи и абсолютной безгрѣховностью Богочеловѣка мы должны принять, для Нея высшую красоту тварнаго человѣческаго образа, «Новой Евы», а для Него высшую красоту Богочеловѣческаго образа, слѣдовательно, абсолютную человѣческую красоту. Но эта красота оставалась сокрыта для міра и недоступна для человѣческаго взора въ уничиженіи. Она не была ослѣпляющей и ошеломляющей, существуя только для видящихъ. И мы не можемъ допустить ни одной отрицательной черты, свойственной подлинному безобразію, въ этомъ Образѣ, ибо безобразіе есть уже искаженіе и ограниченность, несовмѣстимыя съ совершенствомъ человѣческой природы, въ Немъ явленной.

Такъ на землѣ жилъ между людьми Богъ въ образѣ чело вѣка, сокрытый въ уничиженіи Своемъ. Богъ былъ Богочеловѣкомъ, и богочеловѣчно было каждое движеніе Его жизни. Для чело вѣка самосознаніе личнаго я о б у с л о в л е н о жизнью душевнотѣлесною. Такъ и въ Богочеловѣкѣ жизнь Его божественнаго Я была обусловлена Его душевно-тѣлесной человѣческой жизнью, въ ней протекала, хотя съ ней никогда не сливалась и не отождествлялась. Въ этой реальной о б у с л о в л е н н о с т и жизни Божескаго Я психосоматической жизнью человечества выражается кенозисъ, самоопустошеніе Божества во Христѣ, которое въ своей безусловности и независимости отъ всего тварнаго, было какъ бы приостановлено, сохраняя свою силу и открываясь лишь въ Его Божественномъ Духѣ, однако также въ согласіи и въ мѣру Его человѣческаго возрастанія въ связи съ душою и тѣломъ. Поэтому Христосъ въ воплощеніи принять, сдѣлалъ Своими собственными всѣ нужды, всѣ немощи и всю ограниченность жизни человѣческаго тѣла, оживляемаго душою. Онъ имѣлъ тѣлесныя потребности и постольку въ Своей жизни отъ нихъ зависѣлъ. Онъ зналъ голодъ и жажду, утомленіе и потребность въ снѣ, во время котораго по человѣчески угасало Его дневное сознаніе, погружаясь въ

подсознание(1). Онъ могъ испытывать тѣлесныя страданія (хотя и чуждъ былъ болѣзней), и они Ему причинялись, вплоть до крестныхъ мукъ. И, что здѣсь самое важное, это было не для видимости только, но подлинно входило въ содержание Его жизни, въ Его личное Бого-человѣческое самосознание. Онъ не дѣлалъ только видъ, не притворялся, когда алкалъ въ пустынѣ, жаждалъ у источника Іакова или на крестѣ, испытывалъ утомленіе и спалъ на кормѣ и т. д. Онъ испытывалъ душевныя движенія: любовь, гнѣвъ, скорбь, радость, и под., — что иногда выражалось въ прямыхъ Его словахъ: «о роде невѣрный и развращенный, доколѣ буду съ вами, доколѣ буду терпѣть васъ!» (Мѡ. 17, 17, Мр. 9, 19, Лк. 9, 41); «огонь пришелъ Я низвести на землю, и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся. Крещеніемъ долженъ Я креститься и какъ Я томлюсь, пока сіе совершится» (Лк. 12, 49-50); «прискорбна есть душа Моя даже до смерти» (Мѡ. 26, 33); въ плачѣ о Іерусалимѣ, въ воплѣ: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Ты Меня оставилъ» (Мѡ. 27, 46) и др. Все это есть святая человѣческая подлинность Богочеловѣческой жизни. И эта душевно-тѣлесная конкретность была воспринята Богочеловѣкомъ не только въ индивидуальномъ, но и исторически-соціальномъ масштабѣ. Христосъ не былъ человѣкомъ вообще, но имѣлъ конкретный историческій образъ іудея начала нашей эры, говорившаго языкомъ своего народа, жившаго въ опредѣленной географической, природной, исторической средѣ и — что особенно примѣчательно, — не отличавшагося отъ другихъ іудеевъ («жидовинъ сый», говоритъ самарянка; Іо. 4, 9) въ этомъ Своемъ человѣческомъ ликѣ. Эта историческая конкретность Его явленія не уменьшаетъ дѣйствительной всечеловѣчности Христа въ ея вселенской глубинѣ, напротивъ, ее предполагаетъ. Но Онъ и въ этомъ былъ человѣкъ, который любилъ поэтому Свой народъ, къ нему считалъ Себя посланнымъ, и его упорство оплакивалъ. Онъ любилъ и эту Святую Землю съ ея природой, и Святой Градъ, и Своихъ друзей, и всю эту скромную среду, какъ любилъ лнліи долинъ и полевые травы. Человѣческая жизнь во всей безгрѣховной полнотѣ была Ему доступна, и чрезъ эту полноту возрастало, раскрывалось въ Его человѣческой жизни Его богочеловѣческое сознаніе. Это его пробужденіе и углубленіе есть тайна, къ которой мы не можемъ приблизиться изъ своего опыта, хотя она раскрывается предъ нами въ Его жизни и словѣ. Здѣсь намъ остается искать аналогіи съ собственнымъ самосознаніемъ. Оно открывается намъ въ нашей жизни и чрезъ эту жизнь въ своихъ божественныхъ глубинахъ и истокахъ. Въ немъ носимъ мы

1) Въ Евангеліи нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы Ему было свойственно видѣть небесныя сновидѣнія, хотя нѣтъ и прямого отрицанія этого.

сознание и нашего богосыновства, ищемъ Бога и обрѣтаемъ. Въ нашей природной жизни начинается иная, благодатная, божественная жизнь: «ниже не отъ плоти, не отъ крови, не отъ похоти, плотскія, не отъ похоти мужескія, но отъ Бога родишася». И эта жизнь въ насъ имѣетъ восходить отъ славы въ славу, а познаніе отчасти становится полнымъ («якоже и познанъ быхъ»), такъ что «Богъ будетъ вся во всѣхъ». Эта аналогія сыновъ человѣческихъ съ Сыномъ Человѣческимъ, который есть и Сынъ Божій, лишь формальна, хотя и опирается на подлинный образъ Божій въ человѣкѣ, образъ богочеловѣчества Христа. Но отсюда мы можемъ приближаться и восходить къ священной горѣ Синаю, къ постиженію непостижимаго самосознанія Богочеловѣка, какъ оно намъ раскрывается въ Евангеліи. То, что въ человѣкѣ лишь открывается (или же не открывается) въ глубинѣ его духа, здѣсь сіяетъ какъ сознание подлиннаго богосыновства, полного согласія и единенія съ Отцомъ. Однако это сознание всегда остается богочеловѣческимъ, оно не отрывается отъ человѣческаго сознанія, въ немъ вмѣщаясь, съ нимъ соединяясь, его проникая. Богочеловѣкъ, который сознавалъ Себя въ единствѣ съ Отцомъ въ глубинахъ Своего личнаго самосознанія, оставался намъ сочеловѣкомъ, сроднымъ братьямъ Своимъ, до конца Своей земной жизни, и все, что въ Немъ открылось Божественнаго, открывалось въ человѣческой жизни, не выходя за ея предѣлы, и выражалось въ человѣческомъ словѣ, обращенномъ къ человѣкамъ. Божественность близка человѣчной и человѣчность божественной, въ соразмѣрности, въ единимости ихъ въ одной богочеловѣческой жизни. Объ этомъ именно говоритъ евангельскій образъ Богочеловѣка. И можетъ ли быть относительно чело в ѣ ч н о с т и Богочеловѣка, этого непостижимаго сближенія Божескаго и человѣческаго вплоть до жизненнаго ихъ отождествленія, свидѣтельство болѣе сильное и безспорное, нежели слова Господа, сохраненныя притомъ не у Іоанна, но у Матвея: «приндите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите иго Мое на себя и научитесь отъ Меня, ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ, и найдете покой душамъ вашимъ: ибо иго Мое благо и бремя Мое легко» (11, 28-30).

Евангелія суть книги вѣроучительныя, а не «историческія», — исторія здѣсь входитъ въ вѣроученіе и подчинена его цѣлямъ (отсюда трудность, а порою и невозможность использовать ихъ только какъ историческія книги, вылущить изъ «минеа» вѣроученія «историческій образъ» Христа). Это не значитъ, что въ нихъ нѣтъ подлинной исторіи или что сообщаемые въ нихъ факты не суть историческія событія, но они включены не въ историческую схему, — становленія,

последовательнаго возникновенія, развитія, «эволюціи». Евангелія за-
вѣдомо предназначены для вѣроученія, даны Церкви какъ раскрытіе
и свидѣтельство вѣры во Христа, Сына Божія, и внѣ этой общей дог-
матически-художественной рамы они разсыпаются на отдѣльныя чер-
ты, которыя не собрать въ «исторію». Въ этомъ они не ставятъ зада-
чи показать возникновеніе и развитіе богосознанія въ Богочеловѣкѣ,
напротивъ, опи изъ него исходятъ и его предполагаютъ. Они его
лишь показываютъ въ разныхъ разрѣзахъ, на разныхъ событіяхъ жиз-
ни Богочеловѣка, которыя при этомъ, хотя и приводятся во внѣшнюю
связь, въ извѣстное хронологическое чередованіе, однако завѣдомо
приблизительное и неточное. Т. о., если евангельскому повѣствованію
и присуща исторія, то лишь въ совершенно опредѣленной обра-
боткѣ и догматической оправкѣ (1). Евангелія подходятъ къ образу
Богочеловѣка по разному, отдавая той или другой сторонѣ особли-
вое вниманіе. Это не два разныхъ образа одного и того же, и не два
изображенія разнаго, это одно и то же, но являемое съ преобладаю-
щимъ вниманіемъ къ той или другой сторонѣ. Мы имѣемъ различный
образъ Христа у синоптиковъ и у Іоанна: первый есть преимущественно
человѣческій образъ Богочеловѣка, второй есть преимущественно
Его божественный образъ. Синоптики (Мѡ. и Лк.) начинаютъ съ
Рождества Христова на землѣ, Іоаннъ же — съ предвѣчнаго бытія
Логоса, первые содержатъ проповѣдь и дѣла Христовы, второй —
преимущественно Его ученіе о Себѣ самомъ. Но и въ томъ и въ дру-

1) Евангелія не суть единственные свидѣтельства, на основаніи коихъ
построется догматическій образъ Мессіи. Весь Ветхій Заветъ есть также
ветхозавѣтное Евангеліе, въ которомъ разсыпаны пророчества и прообра-
зы Христа, а также излагается жизнь земныхъ. Его предковъ, словомъ,
исторія христіанства до Христа. Такое значеніе Ветхаго Завета подтверж-
дается прямыми свидѣтельствами евангелистовъ и другихъ новозавѣтныхъ
писателей въ ихъ настойчивыхъ ссылкахъ на разные ветхозавѣтные тек-
сты (надо замѣтить, отнюдь не исчерпывающихъ), какъ и словами
самого Христа: «Изслѣдуйте писанія, — они свидѣлствуютъ о Мнѣ»
(Іо. 5, 39); «если бы вы вѣрили Моисею, то повѣрили бы и Мнѣ,
потому что онъ писалъ обо Мнѣ. Если же его писаніямъ не вѣрите, какъ
повѣрите Моимъ словамъ?» (5, 46-47). «Не можетъ нарушиться писаніе»
(10, 35). «О несмысленные и медлительные сердцемъ, чтобы вѣровать все-
му, что предсказали пророки. Не такъ-ли надлежало пострадать Христу и
войти въ славу Свою? И начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъ-
ясняя имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи» (Лк. 24, 25-8, 45). «Вотъ
то, что Я говорилъ вамъ еще бывъ съ вами, что надлежитъ исполниться
всему, написанному о Мнѣ въ законѣ Моисеевомъ и пророкахъ и псал-
махъ» (Лк. 24, 44). Ср. Мѡ. 21, 24; Мр. 12, 10, 24; Мѡ. 22, 29; 26, 54; Мр. 14, 49;
30; 6, 39; 15, 10 ср. Іо. 5, 19-20, 36, VIII, 28, 38, 49, X, 25, 32, 37; XIV, 10-11,
15, 28; Лк. 4 21. «Итакъ сбудется Писаніе», «Писаніе говоритъ» и
подобныя привычныя ветхозавѣтная краска на новозавѣтной политрѣ. И
еще Христосъ, о которомъ говорили презрительно іудеи: «какъ Онъ зна-
етъ Писанія не учившись?» (Іо. 7, 15), и какъ «плотниковъ сынъ» (Мѡ. 13,

гомъ случаѣ сохраняется богочеловѣческое единство, изображается Человѣкъ, какъ носитель Божества, и Богъ, говорящій чрезъ Человѣка. Евангелія свидѣлствуютъ о «великой благочестіи тайнѣ, явленіи Бога во плоти», и они повѣствуютъ объ этомъ такъ, что Богъ не перестаетъ быть Человѣкомъ, и Человѣкъ не испепеляется, не растворяется въ Божествѣ. Непрерывность человѣчности въ Богочеловѣкѣ есть основной фактъ и основная предпосылка евангельскаго повѣствованія. Божество въ Богочеловѣкѣ превосходитъ человѣческія возможности, но не упраздняетъ границъ человѣческаго естества и не насилуетъ его, напротивъ, Оно само въ самоуничженіи Своемъ ограничиваетъ Себя мѣрой человѣческаго естества. Богочеловѣкъ и пользуется Своей божественной мощью для того, чтобы обезсилить и превзойти границы и немощь человѣческаго естества, но имъ подчиняется, не творитъ «знаменій», которыхъ столько разъ домогаются отъ Него іудеи(1).

Господь родился во всей человѣческой немощи, въ холодѣ убогаго вертепа, въ обстановкѣ бѣдности и смиренія. Въ небесахъ пѣли ангелы, и ихъ слышали пастыри, Ему поклонились волхвы, но Онъ остался беззащитенъ отъ преслѣдованія Ирода, отъ котораго долженъ былъ спастись бѣгствомъ въ Египетъ и тамъ выжидать смерти его для возможности возвращенія (и отъ свирѣпства другого Ирода Онъ, видимо, удаляется послѣ взятія Іоанна: Мѣ. 4, 12). Апокрифическія Евангелія дѣтства разукрасили бѣгство въ Египетъ и ранніе годы жизни Спасителя разными чудесами, но Церковь не признала этой легенды, и оставила дѣтскіе годы Спасителя непримѣтными въ человѣческомъ смиреніи ихъ. Началомъ общественнаго служенія Христа является Его пришествіе къ Іоанну для крещенія въ числѣ множества людей, чтобы исполнить всякую челоуѣческую правду, въ которой сверкнула молнія правды Богочеловѣчества Его, и затѣмъ Онъ «ведомъ духомъ» въ пустыню для подвига поста и молитвы, который сопровождался искушеніемъ. Но все это совершалось въ предѣлахъ человѣческаго естества: и голодъ, и тѣ искушенія, которыми сатана пытался отклонить Его отъ Его пути, хотя онъ и имѣлъ въ виду вмѣстѣ съ тѣмъ отклонить предполагаемаго имъ «Сына Божія»

55) и самъ «плотникъ», уча въ синагогѣ обладаетъ такою премудростію, знаетъ Писанія, даже по признанію своихъ враговъ и въ Словѣ Божіемъ созерцаетъ и познаетъ Свой собственный образъ. Этимъ пробуждалось и укрѣплялось Его собственное богосознаніе. На этомъ фактѣ особенно останавливаются кепотики (напр. Гессъ).

1) Можетъ быть, указать на чудо хожденія по водамъ, но это совершено Христомъ не съ тѣмъ, чтобы обойтись безъ лодки, пройдя по водѣ какъ по сушѣ, но для учениковъ, для ихъ вразумленія. Подобный же случай имѣемъ съ проклятіемъ смоковницы.

отъ послушанія Отцу. Выступленіе на проповѣдь предваряется избраніемъ и призваніемъ 12-ти (а поздѣе и 70-ти) апостоловъ, проповѣдью и чудесами. Его проповѣдь производила на народъ впечатлѣніе пророческой. Это есть, такъ сказать, практическое богочеловѣчество, которому научастъ человѣковъ Богочеловѣкъ, но формально въ этой проповѣди самой по себѣ, сохраняется типъ пророческой проповѣди. Въ ней нѣтъ чего-либо, что бы превышало человѣческое разумнѣіе (почему она иногда пріемлется даже тѣми, кто не признаетъ богочеловѣчества Христа). Также и пророчества Иисуса по типу не отличаются отъ пророческихъ и при этомъ выражены на эсхатологическомъ языкѣ и въ апокалиптическихъ образахъ, свойственныхъ эпохѣ (см. ниже). Эти пророчества вытекали изъ мессіанскаго самосознанія Богочеловѣка, они относились къ Нему самому, но это были для человѣка на человѣческомъ языкѣ сказанныя рѣчи Богочеловѣка. Поэтому онѣ по существу не превышали человѣческаго самосознанія, не разбивали ограниченности историческихъ его горизонтовъ.

Вообще можно сказать, что синоптический образъ Богочеловѣка есть по преимуществу образъ Мессіи-Христа, помазанника Божія, Человѣка, на которомъ почивало благоволеніе Отца силою Духа Святого. Въ него включенъ образъ человѣческаго восхожденія и превосхожденія себя въ Мессіи, Богочеловѣкѣ. Христось имѣетъ для Себя человѣческіе прообразы и предваренія, какъ и человѣческихъ предковъ. Онѣ предуказаны пророками и въ синоптическомъ изображеніи Онѣ обращены къ намъ Своимъ человѣческимъ ликомъ. И эта человѣчность Богочеловѣческаго лика не умалется, но проявляется въ наибольшей непосредственности именно въ концѣ земного пути, во время страстей, что и соотвѣтствуетъ ихъ подлинному, а не призрачному характеру. И даже тогда, когда богосознаніе въ Немъ должно было углубиться и проясниться съ наибольшей полнотой, не убываетъ Его человѣчность, которая такоже какъ будто достигаетъ для себя высшей, предѣльной мѣры. Предъ нами во всей подлинности и нераздѣльности обѣихъ природъ предстаетъ истинный Богочеловѣкъ, а не только Богъ, лишь прикрывающій Свое Божество человѣчествомъ, но, такъ сказать, не несущій на Себѣ его тяготы. Правда, эта человѣчность является и пронизывающій ее свѣтъ божественный, изъ сверхвременности озаряющій временныя событія и какъ будто снимающій грани времени. Это мы имѣемъ преимущественно у Іоанна, но иногда и у синоптиковъ.

Было бы однако тенденціозной односторонностью, если бы мы синоптический образъ Богочеловѣка въ его человѣчности противопоставлял и тому же образу въ Евангеліи отъ Іоанна, въ его боже-

ственности. Ибо и синоптический образъ Христа не есть образъ челоѣка, но Богочелоѣка, личное самосознаніе Котораго опредѣляется Его богосыновствомъ. И слова Христа Мѡ. 11, 27, выражающія полноту самосознанія Его богосыновства, являются естественной связью между синоптическимъ изображеніемъ Христа и образомъ Іоаннова Евангелія (съ обоими его основными мотивами: «въ началѣ было Слово», и «Слово плоть бысть»). Последнее есть Евангеліе Богочелоѣчества, взятаго преимущественно съ Божественной стороны. И отсюда естественно заостряются двѣ его основныя темы: свидѣтельство о богосыновствѣ, и противопоставленіе и борьба Богочелоѣка съ міромъ, свѣта съ тьмою, — антитеза, насквозь проходящая Евангеліе отъ Іоанна.

Въ Іоанновомъ Евангеліи, хотя и есть нѣкоторое подобіе хронологической рамы и историческаго повѣствованія, однако духомъ надвременнымъ вѣтъ отъ его странницъ, и въ особенности въ самомъ главномъ — въ изображеніи Христа. Заслуживаетъ вниманія въ немъ, прежде всего, что въ жизни Христа нѣтъ ни начала, ни конца. Началомъ является прологъ о Логосѣ, а въ концѣ повѣствованіе просто обрывается на явленіи Христа апостоламъ и завершается эпилогомъ о невѣстимости для самого міра написанныхъ о Христѣ книгъ. Нѣтъ рождества Христова (правда, его нѣтъ и у Мк.), нѣтъ земной генеалогіи (также пѣтъ у Мк.), а есть лишь небесная, — логологія, нѣтъ вознесенія (какъ нѣтъ его у Мѡ.). Но есть рядъ образовъ Христа и Его рѣчей, преимущественно, даже почти исключительно содержащихъ ученіе о Немъ самомъ, какъ Божественномъ Сынѣ Божественнаго Отца. Въ этомъ смыслѣ Евангеліе отъ Іоанна содержитъ въ себѣ главнымъ образомъ ученіе о Божественной вѣпостаси Богочелоѣка, а, слѣд., и о нераздѣльно съ Нимъ связанной божественной Его природѣ. Однако эта проповѣдь имѣетъ предметомъ не Логосъ, какъ міро-зидательное и міродержащее Слово, — объ этомъ говорится т о л ь к о въ прологѣ самимъ Евангелистомъ, — но какъ Сына въ Его отношеніи къ Отцу. Его богосознаніе не непосредственно, ибо, Себя умаливъ, зракъ раба принявъ, Онъ для Себя совлекся Божества Своего, хотя оно въ Немъ и пребываетъ. Но оно въ Немъ п р о б у ж д а е м о къ самосознанію, и не изъ Его собственнаго, прямого вѣпостаснаго сознанія, но чрезъ Отца. Лишь изъ сознанія сыновства, которое остается Его вѣпостаснымъ сознаніемъ, Онъ обрѣтаетъ Себя въ Отцѣ и Отца въ Себѣ, лишь чрезъ Отца узнаетъ Свою божественную вѣпостась, Свое богосыновство. Б о г о с о з н а н і е въ Сынѣ л о г о л о г и ч е с к о п о с р е д с т в о в а н о знаніемъ Отца, открывающагося въ Немъ, т. е. б о г о з н а н і е мъ, — таковъ самый основной фактъ, который даетъ намъ четвертое Евангеліе. Ставшій плотію Логосъ, опустошивъ

шій Себя, обрѣтаетъ Свое Божество лишь въ единеніи съ Отцомъ, богосыновство является для Него все опредѣляющимъ, надъ всѣмъ торжествующимъ актомъ самосознанія. Всѣ люди суть сыны Божіи, но ни одинъ изъ человѣковъ не можетъ такъ осознать свое богосыновство, чтобы сказать: Я и Отецъ едино есмы.

Богосознаніе есть непосредственная жизнь Божества, которая не можетъ быть иною себя, не знаетъ ни умаленія, ни возникновенія, ни становленія. Богосознаніе же возникаетъ изъ глубины тварнаго сознанія, которое должно выйти изъ себя, превзойти себя, совершить нѣкій трансцензусъ, и это есть актъ вѣры и молитвы, есть подвигъ. Господь называется поэтому начальникомъ и совершителемъ вѣры *τῆς πίστεως* (Евр. 12, 2). Вѣра есть превосхожденіе своего тварнаго существа, молитва есть жизнь его въ нетварности, выходненіе изъ себя. Богочеловѣкъ въ Своей человѣчности принялъ тварную природу и опредѣлилъ Себя ею, хотя и оставаясь самимъ Собою. Ставъ плотію, Онъ установилъ для Себя отношеніе къ Отцу какъ къ Богу. Онъ относится къ Отцу, такъ сказать, не изъ Своего Божества, котораго Онъ для Себя совлекся (хотя оно, конечно, и пребывало въ Немъ какъ объективный фактъ Его природы), но изъ глубины Своего человечества. Богъ взыскуется подвигомъ вѣры, и лишь въ отвѣтъ на вѣру Богъ Себя открываетъ, даетъ о Себѣ знаніе. Богъ обрѣтается молитвой, которая есть путь вѣры и жизнь вѣры: «изъ глубины воззвахъ къ Тебѣ, Господи, услыши гласъ мой. Да будутъ уши Твои внимлющи гласу моленія моего» (Пс. 129, 1).

Господь находился въ непрестанномъ (и, конечно, непритворномъ) подвигѣ молитвы къ Богу, и въ этой молитвѣ почерпалъ силу и для проповѣди, и для чудотворенія, и для страданія. И, конечно, Онъ молился не самому Себѣ, не Своему собственному Божеству, которое было Ему природно присуще, но кенотически депотенцировано, а Отцу, который для Него былъ прежде всего Богомъ. Въ Богѣ Онъ обрѣталъ Своего Отца, а въ Немъ и Самого Себя какъ Сына. И къ этому надо прибавить, подтверждая ту же мысль съ отрицательной стороны, что Господь въ дни Своего земного служенія не только не вызывалъ, но и не принималъ молитвы отъ людей, обращенной къ Нему самому: — устраненіе отношенія къ Нему какъ Богу, — такой именно смыслъ имѣетъ Его отвѣтъ богатому юношѣ: зачѣмъ ты называешь Меня благимъ, никто не благъ, только одинъ Богъ. (Мѡ. 19, 17). Въ частности, послѣ исповѣданія Петра, который призналъ въ Немъ Христа, Сына Бога живого, ничего не измѣняется въ отношеніи между Нимъ и апостолами, Онъ остается для нихъ по прежнему «Учителемъ», и не пріемлетъ никакого боголѣпнаго поклоненія.

Его молитвенное возношеніе къ Отцу, чрезъ подвигъ любви и

нѣры, къ Нему возвращалось какъ Его собственное богосознаніе, однако, не въ Себѣ и не отъ Себя, какъ Бога, которымъ все стало и стоитъ, но всецѣло и исключительно отъ Отца, — какъ къ Сыну, послушному во всемъ и открывающему Отца: Божество Сына въ Богочеловѣкъ есть Божество Отца, которое становится Божествомъ Сына. Богочеловѣкъ, будучи впостаснымъ Богомъ, въ уничиженіи Своемъ какъ бы принимаетъ обоженіе отъ Отца чрезъ Духа Святого, на Немъ почивающаго. Это обоженіе отличается, однако, отъ обоженія твари тѣмъ, что послѣдняя пріемлетъ его какъ сверхприродное, благодатное начало жизни, Сынъ же лишь возвращается къ вольно Имъ же самимъ оставленному небу, къ Своему собственному природному самосознанію. Однако, поскольку тутъ есть мѣсто для этого реального возвращенія чрезъ подвигъ вѣры, молитвы и богоугожденія, то и здѣсь имѣетъ мѣсто своеобразное обоженіе (Д. Ап., II, 33, 36; V, 31; Фил. 2, 9) Себя уничижившаго Бога, Его освященіе: «кого Отецъ о с в я т и л ь и послалъ въ міръ» (Іо. 10, 36, ср. 17, 18).

Но встаетъ отсюда новый и болѣе общій вопросъ (уже возникшій въ кенотическомъ богословіи), — о взаимномъ соотношеніи Отца и Сына: въ ученіи о посланничествѣ Сына Отцомъ и Его сыновнемъ Отцу послушаніи не имѣемъ-ли мы скрытаго субординаціонизма, который въ исторіи догмы далѣе заостряется въ аріанство разныхъ отгѣнковъ, древнее и новое? Аріане использовали по своему этотъ общій характеръ отношенія Сына къ Отцу, какъ и отдѣльные тексты и, прежде всего, слова Христа: О т е ц ъ М о й б о л ѣ е М е н е е с т ь (Іо. 14, 28). Сюда же относится весь тотъ рядъ текстовъ, гдѣ Сынъ изображается, какъ молитвою испрашивающій у Отца: прежде всего Геосиманская молитва (Мѡ. 26: 39, 40, 53; Мр. 14, 36, ср.: Іо. 12, 27-28; 18, 11), молитва на крестѣ (Лк. 23, 34); Іо. 14, 16 («Я умолю Отца»), первосвященническая молитва (Іо. 17). Далѣе Мр. 13, 32, ср.: Мѡ. 24, 36; Мѡ. 20, 23 («не отъ Меня зависигъ, но кому уготовано Отцомъ Моимъ»); Мѡ. 25, 34 («пріидите, благословеніе Отца Моего»); Лк. 29, 29 («завѣщаваю вамъ, какъ завѣщаль Мнѣ Отецъ Мой, Царство»). Самое же главное свидѣтельство Евангелія, которое важнѣе всѣхъ частныхъ текстовъ, есть то, что на протяженіи Своего земного служенія Христосъ относится къ Отцу не только какъ къ Отцу, съ Которымъ Онъ пребываетъ въ полнотѣ единенія, но и какъ къ Своему Богу («Богу Моему и Богу вашему» Іо. 20, 17). Вся эта парадоксія, которую нельзя не видѣть въ Евангеліи, ставитъ передъ богословіемъ трудный и отвѣтственный вопросъ, и христологическая (она же и тринитарная) трудность его остается непреодолимой. Хотя аріанство и было въ свое время церковью отвергнуто и

анаематствовано, однако же богословски оно отнюдь не было до конца преодолено, что и доказывается его живучестью въ разныхъ видахъ, какъ непосредственно послѣ перваго вселенскаго собора, такъ и позднѣе до нашихъ дней. Субординаціонизмъ же вообще пользовался нелегальнымъ гражданствомъ въ богословіи, потому что никогда не былъ ни по настоящему разъясненъ, ни осужденъ.

Фактъ тотъ, что Іисусъ — и болѣе всего именно въ Евангеліи отъ Іоанна, — исповѣдуетъ Свою полную зависимость отъ Отца, отъ Котораго Онъ въ міръ посылается (Мѡ. 10, 40; Мр. 9, 37; Лк. 9, 48; Іо. 13, 20; Мѡ. 15, 24; Лк. 4, 43; Іо. 3: 17, 34; 4, 43; V, 23-24, 30, 36-38; VI, 29, 38-39, 44; VII, 16, 18, 28-29; VIII, 26, 29, 42, IX, 4; X, 36, XI, 42, XII, 44-45, XIV, 24, XV, 21, XVI, 5, XVII, 3, 8, 18, 21, 25). Это посланичество Сына отъ Отца выражается въ томъ, что Онъ пришелъ творить волю Отчую (Мѡ. 26, 42; Іо. 5, 30, 6, 39, 15, 10 ср. Іо. 5, 19-20, 36, VIII, 28, 49, X, 25, 32, 37; XIV, 10-11, 31, XV, 15, XVII, 11). И наряду съ этой зависимостью именно Евангелистъ Іоаннъ свидѣлствуетъ о полнотѣ Его единенія съ Отцомъ. «Отецъ любить Сына и все далъ въ руку Его» (3, 35), — «показываетъ Ему все, что творить самъ, и покажетъ Ему дѣла большія сихъ, такъ что вы удивитесь» (5, 20). «Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ и Я дѣлаю» (5, 17). «Какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ кого хочетъ. Ибо Отецъ и не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну (5, 21-22 и далѣе). «Я живу Отцомъ» *διὰ τὸν Πατέρα* (6, 57). «Я не одинъ, но Я и Отецъ Мой, пославшій Меня» (8, 16). «Пославшій Меня есть со Мною: Отецъ не оставилъ Меня одного» (8, 29). «Какъ Отецъ знаетъ Меня, и Я знаю Отца» (10, 15). «Я и Отецъ — одно» (10, 30). «Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ» 10, 38; 14, 10-11). «Никто не приходитъ къ Отцу какъ только Мною» (14, 6). «Видѣвшій Меня, видѣлъ Отца» (14, 9). «Ненавидяшій Меня, ненавидитъ и Отца» (15, 23). «Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла (14, 10), «сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего» (15, 15), «все Мое Твое и Твое Мое» (17, 10), «все, что имѣетъ Отецъ, Мое» (16, 15) «Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ; и опять оставляю міръ и иду ко Отцу» (16, 28). «Я не одинъ, потому что Отецъ со Мною» (16, 32). «Такъ какъ Ты далъ Ему власть надъ всякою плотію, да всему, что Ты далъ Ему, дастъ Онъ жизнь вѣчную. Сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единого истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа» (17, 2-3). «Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, такъ и Я въ Тебѣ, такъ и бни да будутъ въ насъ едино... Я въ нихъ и Ты во Мнѣ» (17, 21-23). Поэтому Іисусъ трсбуетъ въ ры въ Себя, отождествляя ее съ вѣрой въ Отца: «вѣрующій въ Него не судится, но имѣетъ жизнь вѣчную, а не вѣрующій въ Сына не увидитъ жизни» (Іо. 3, 15-18; ср. 5, 38; VI, 29, 35, 40, 47; 7, 38, 10, 37-38; 11, 25-26). «Вѣрующій въ Меня не въ Меня вѣритъ, но въ Пославшаго Меня» (12, 44), «вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте» (14, 1, ср. X, 11, 12; XVI: 9, 30-31). Это соединяется съ фактомъ совершеннаго отсутствія въ Евангеліи какого-либо изрѣченія Христа, въ которомъ бы Онъ самого Себя непосредственно объявлялъ Богомъ (такъ, какъ сказано было въ исповѣданіи Ѳомы передъ воскресшимъ Господомъ: «Господь Мой и Богъ Мой»). Этого нѣтъ. Божественность Христа Имъ самимъ всегда свидѣлствуется только въ связи съ Его отношеніемъ къ Отцу и чрезъ Отца, въ Его богосыновствѣ: не Богъ, но Сынъ Божій, Который въ силу этой Своей близости къ Отцу и самъ живетъ Его божественной жизнью, исполняется Его божественной волей, есть Богъ.

Эта основная антиномія, а вмѣстѣ и видимая парадоксія Евангельскаго ученія о Христѣ бросается въ глаза. Она не только не можетъ быть сглаживаема согласительной апологетикой, къ которой въ дан-

номъ случаѣ иногда прибѣгали въ полемикѣ съ аріанствомъ, но должна быть еще заострена во всей своей дѣйствительной значительности. Въ Евангеліи одинаково сильно представлены тексты двоякаго характера: на основаніи однихъ можетъ быть устанавливаемо различіе между Отцомъ и сыномъ, переходящее въ относительное неравенство Христа Богу; въ другихъ же утверждается Его равенство съ Нимъ, проистекающее изъ совершеннаго единенія воли, дѣлъ и всей жизни, вообще богоединства. Если задерживаться на первомъ членѣ этой антиноміи, получается аріанство, или же многообразный и многоступенный субординаціонизмъ въ тринитарномъ ученіи, переходящій и въ христологию. Если же остановиться лишь на второмъ членѣ антиноміи, что есть господствующая традиція, тогда фактически устраняются и обезсиливаются противоположныя евангельскія свидѣтельства, и дѣйствительное дѣло воплощенія и искупленія получаетъ неизбежно докетическое освѣщеніе. Аріанство было побѣждено на Никейскомъ соборѣ, вообще въ «никейской» вѣрѣ, чрезъ утвержденіе омоусіанства въ ученіи о Св. Троицѣ, причѣмъ анафематствованіе аріанства, конечно, должно быть распространено и на всѣ выводы изъ него въ области христологической. Однако, христологическія проблемы, какъ таковыя, не были предметомъ догматическаго сужденія на I и II соборахъ. Въ IV вѣкѣ христологическая проблема еще не возникла во всемъ своемъ своеобразіи, и въ этой области аріанство было скорѣе запрещено, нежели побѣждено и преодолено. Это относится въ частности и въ блеискій его аргументаціи, которая фактически сводилась къ усмотрѣнному имъ наличію евангельскихъ текстовъ, говорящихъ о зависимости Сына отъ Отца (сюда же ошибочно попали и тексты Пр. Сол., 8, 22 сл. и Прем. Сол. 7 и сл., одинаково, какъ аріанами, такъ и анти-аріанами неправильно или, по крайней мѣрѣ, односторонне истолкованныхъ въ примѣненіи къ Логосу и Христу (1), а во главѣ ихъ текстъ: «Отецъ Мой болѣе Меня» (2). Аріане въ немъ видѣли прямое подтвержденіе тварности Сына.

1) Ср. мою Купину Неопалимую, патрологическій экскурсъ.

2) Онъ получилъ двоякое истолкованіе: во-первыхъ триадологическое, — въ отношеніи къ Отцу какъ Началу, рождающему и нерожденному (Аванасію См. с. 1, 58 здѣсь послѣдовали св. Иларій, de syn. c. 64, св. Василій В. ер. 14, св. Григорій Бог. ог. V, св. Кирилль Ал. Mg. 75, c. 141, св. І. Златоустъ Hom. 35 in Jo. и др.); во-вторыхъ христологическое, въ смыслѣ отношенія человѣческой природы Христа — Божества (Аванасій, ib. 4, св. Василій, ер. 141, св. Иларій, ib. 12, св. Кирилль Ал. ib. c. 144, особенно бл. Августинъ и св. п. Левъ В. ер. ad Flav. 4). Последняя мысль получила выраженіе и въ Аванасіевомъ символѣ: *Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem* (Denz. 19, n. 40).

Вся эта антиномическая библейская парадоксія можетъ получить истолкованіе въ свѣтѣ ученія о кенозисѣ, въ его реальныхъ предѣлахъ и значеніи. Иисусъ относится къ Отцу Своему одновременно какъ къ Отцу и Богу, именно не какъ Богъ и Человѣкъ, но какъ Богочеловѣкъ, изъ глубины и единства Своего Богочеловѣческаго сознанія. Поскольку Онъ въ Своемъ сошествіи съ небесъ и униженіи совлекся, — въ собственной жизни для Себя, — Своего Божества, Онъ могъ въ земномъ служеніи относиться къ Отцу какъ къ Богу, волю Котораго Онъ ввѣрилъ всю Свою жизнь, и внѣ которой Онъ ничего не хочетъ имѣть. Онъ проповѣдуетъ и осуществляетъ Царствіе Божіе, т. е. волю Бога Отца; Онъ все, что имѣетъ, принимаетъ отъ Отца; въ Немъ нѣтъ, и Онъ не хочетъ имѣть въ Себѣ ничего не Отцовскаго. И самое схождение съ небесъ и боговоплощеніе для Него, совлскашагося Своего Божества, является уже не Его собственнымъ актомъ, какимъ явилось для Него, конечно, въ согласномъ единеніи съ Отцомъ, Его премірное самоуниженіе, но лишь посланничествомъ отъ Отца. Въ самоистощаніи и самоопустошеніи въ Немъ какъ бы умолкаетъ Его собственная Божественная востасная воля, свойственная Ему, какъ Второй востаси, равночестной и равнобожественной съ Отцомъ и Духомъ Св., и звучитъ только воля Отца, которой Онъ свободно подчиняется и внемлетъ, не какъ Своей личной волѣ, но именно свыше повелѣвающей, Отцовской: «Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца» (Іо. 6, 38). Востасно Сынъ, въ кенозисѣ божественно обезволившій Себя, творитъ волю Божію, не какъ Свою божественную волю, которую Онъ кенотически въ Себѣ угасилъ, но пославшаго Его Отца. И самая идея посланничества есть лишь послѣднее обобщенное выраженіе этой основной мысли о кенозисѣ Сына, въ силу которой Божественная воля и Божественное самоопредѣленіе къ Нему приходятъ съ выше, отъ Отца, а не присутствуютъ въ Немъ самомъ какъ Его собственное востаснобожественное самополаганіе. Кенозисъ превращаетъ божественное самосознаніе Сына какъ бы въ *tabula rasa*, на которой пишетъ Свои письма воля «пославшаго» Его Отца, не пощадившаго изъ любви

1) Здѣсь должно быть устранено еще одно догматическое недоразумѣніе, возникшее во время моноелитскихъ споровъ. Православные противники моноелитства (съ преп. Максимомъ во главѣ), полагая въ основу своей аргументаціи далеко не безспорную въ такой прямолинейности идею о томъ, что воля принадлежитъ только природѣ, а не личности, въ подтвержденіе своей мысли ссылались на образъ во единой Троицѣ сущаго Бога, имѣющаго при трехъ востасяхъ единую волю. Изъ этого они выводили, что воля есть атрибутъ не личности, но природы. Конечно, судьба диеелитства отнюдь не связана съ этимъ аргументомъ, который и не введенъ въ оръе

къ міру Своего Единороднаго Сына(1).

И однако, въ этомъ же самосознаніи, поскольку въ немъ созна-
етъ себя Божественная Личность съ Своею собственной природою,
открывается богосыновство, которое и составляет личное нача-
ло въ Богочеловѣкѣ. Лично бытъ для Него значить бытъ Сы-
номъ Небеснаго Отца, сознавать Себя Имъ, а, слѣдовательно, отъ
Него принимать всю Свою божественную жизнь, обрѣтать Свою бо-
жественную природу, познавать Духомъ Божиимъ ея глубины, однимъ
словомъ, имѣть все отъ Отца. Богосознаніе въ Немъ, какъ связан-
ное съ Его богочеловѣческой природою, не отрывается отъ этой двой-
ственной природы, съ ея божескимъ естествомъ, но и тварно-человѣ-
ческой ограниченностью. Оно соразмѣряется съ послѣднею, и потому
Онъ, не переставая быть Богочеловѣкомъ, въ уничиженіи не становится
Богомъ, хотя имѣетъ и Божескую вѣпостась, и божескую природу.
Здѣсь есть извѣстное несоотвѣтствіе, асиметрія природъ, жертва Бо-
жествомъ въ цѣдрахъ самого Божества. Это-то и выражается въ этой
парадоксѣ, въ антиномичности Богочеловѣческаго самосознанія, ко-
торое какъ бы колеблется между двумя образами бытія: «прискорбна
есть душа Моя до смерти» и «вскую Мя оставилъ еси» на одномъ по-
люсѣ, и «вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ» и «Я и Отець едно»
на другомъ. Съ одной стороны мы имѣемъ прохождение земного слу-
женія, путь котораго Имъ самимъ опредѣляется такъ: «вогъ мы вхо-
димъ въ Іерусалимъ, и Сынъ Человѣческій преданъ будетъ первосвя-
щенникамъ и книжникамъ, и осудятъ Его на смерть, и предадутъ Его
язычникамъ, и поругаются надъ Нимъ, и будутъ бить Его, и оплячугъ

VI всел. собора. Принимая догматъ, совершенно не обязательно раздѣлять
эту мысль, которая, послѣдовательно развитая, приводитъ къ абсурдному
выводу воли безъ волящаго или помимо волящаго. Воленіе принадлежитъ
волящему, т. е. личности, лишь въ связи съ его природою или чрезъ эту при-
роду, которая и не существуетъ раздѣльно отъ личности (и наоборотъ).
Поэтому и во Св. Троицѣ при единствѣ природы и жизни нужно принять
какъ три лично раздѣльныхъ волящихъ центра, такъ и вмѣстѣ одинъ во-
лящій центръ при единой природѣ и при единомъ содержаніи воленія. Св.
Троица есть и единый тріипостасный субъектъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, три рав-
ночестныхъ и равнореальныхъ субъекта, священное тріединство: три воли,
столь же связанныхъ взаимностью, какъ и три вѣпостасы, и единая воля,
свойственная тріипостасности, при единой природѣ. Поэтому, здѣсь мы имѣ-
емъ нѣчто sui generis, вовсе не аналогичное едино-вѣпостасному волящему
субъекту, причемъ совершенно неточно будетъ сказать, что здѣсь есть лишь
одна воля, соответствующая единой природѣ (хотя и единое ^{ант.} тріединное воленіе). Поэтому аргументъ защитниковъ православія нельзя при-
знать удачнымъ. Однако, и независимо отъ этого, различать воли Отца и
Сына, какъ личныхъ волящихъ центровъ, и какъ то координировать ихъ
мы обязаны на основаніи прямого свидѣтельства Евангелія: есть воля Отца
и воля Сына. Иначе остается исходъ лишь въ субординаціонизмъ, не раз-
рѣшающій, но упраздняющій самую проблему.

Его, и убьютъ Его и въ третій день воскреснетъ» (Мр. 10, 33-34), а съ другой стороны явленіе небесной славы на горѣ Преображенія съ голосомъ съ неба: «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, Его слушайте». Изъ сознанія богосыновства вытекаетъ и ученіе о Себѣ, какъ пути, истинѣ и жизни, какъ о воскресителѣ и судіи, съ призывомъ вѣр о в а т ь въ Него наряду съ Отцомъ: «вѣруйте въ Отца Моего и въ Меня вѣруйте». Въ этомъ свидѣтельствѣ Христа о Себѣ, и проповѣди о Себѣ, и сосредоточеніи всего Своего дѣла на Себѣ, на Своемъ явленіи, на Своемъ откровеніи, выражается, конечно, прямое богосознаніе. Но это богосознаніе, поскольку оно раскрывается во время земного Его служенія, есть в п о с т а с н о е богосознаніе Себя лишь какъ Сына Отца, но никогда не есть самоопредѣленіе отъ Своего лица подобно ветхозавѣтному: «Я — Господь Богъ твой». Личное самосознаніе, которое не знаетъ степеней и, однажды пробужденное, возсіяваетъ вполнѣ, не находится здѣсь въ соответствіи съ Его божественнымъ бытіемъ или самооткровеніемъ, оно остается связано земными узами еще непрославленного человѣчества. Сынъ Божій и Сынъ Человѣческій есть одно лицо и одно живое существо, но когда оно предстаетъ предъ нами въ этомъ своемъ двуединствѣ и проистекающей отсюда сложности, то для насъ, человѣковъ, это воспринимается какъ п о о ч е р е д н о е проявленіе обѣихъ природъ, котораго мы не можемъ связать воедино, не будучи въ состояніи проникнуть внутренно въ тайну богочеловѣческаго лица. Тѣмъ не менѣе раскрытіе во Христѣ божеской и человѣческой природы неизмѣнно остается б о г о ч е л о в ѣ ч е с к и м ѣ, и единство богочеловѣческаго лица не прерывается какимъ-либо ихъ чередованіемъ. Это одно и то же Богочеловѣческое Я, которое является субъектомъ и всѣхъ душевно-тѣлесныхъ состояній: утомленія, голода, даже сна. Оно никогда не гаснетъ¹⁾ и не перестаетъ быть самимъ Собою. Оно и с п ы т ы в а е т ѣ человѣческія переживанія, но никогда не бываетъ ими овладѣваемо въ такой мѣрѣ, чтобы Богочеловѣкъ въ какой бы то ни было моментъ Своей жизни фактически переставалъ быть Богочеловѣ-

1) Въ кенотической литературѣ неоднократно возбуждается вопросъ о самосознаніи Иисуса во время сна. Вопросъ этотъ разрѣшается на основаніи общаго кенотическаго принципа, по которому личность проявляетъ себя чрезъ жизнь человѣческаго самосознанія, связаннаго съ душевно-тѣлесной жизнью, и постольку психологизируется и даже, такъ сказать, соматизируется. А, слѣдовательно, постольку подчиняется и состоянію сна. Дневное сознаніе во снѣ угасаетъ, жизнь же ночного, спящаго сознанія, теплющаяся въ подсознаніи, представляетъ собой, по настоящему, загадку въ человѣкѣ, и тѣмъ болѣе тайну въ Богочеловѣкѣ. Несомнѣнно лишь, что сонъ не прерываетъ и не разрываетъ на отдѣльные куски личнаго самосознанія, а какъ то вводитъ въ его жизнь, хотя и по особому. Поэтому особой онтологической проблемы здѣсь нѣтъ.

комъ, снижаясь просто до человѣка въ его біологически - соматической жизни. «Плоть» никогда не овладѣвала Божественнымъ духомъ, и въ Евангеліяхъ не можетъ быть указано тому никакого соидѣательства. Напротивъ, однимъ изъ самыхъ выразительныхъ примѣровъ обратнаго является бесѣда съ Самарянкой (Іо. 4), когда сначала Іисусъ испытывалъ естественное утомленіе, жажду и голодъ, которые, однако, получили удовлетвореніе не тѣлесное, а духовное. Когда ученики, возвратившись послѣ покупки пищи, просили Его: «Равви, ѣшь, Онъ сказалъ имъ: у Меня есть пища, которой вы не знаете» (Іо. IV, 31-32 и далѣе).

2. Боренія и искушенія.

Есть невыразимое словами, но осязаемое духовными очами сіяніе божественнаго достоинства, какъ бы облакъ славы, осѣняющее Господа во всѣхъ проявленіяхъ Его человѣческой природы. Этимъ не умаляется подлинность такихъ проявленій, но они не имѣютъ власти надъ Его духомъ. Они Имъ пріемлются для того, чтобы тутъ же оказаться крѣпко схваченными духомъ и ему покоренными. Это не есть только высшая, какая мѣрѣ человѣческой вообще доступна, человѣческая геніальность, и это не есть только высшее, какое человѣку свойственно, человѣческое благородство, парящая надъ землею чистота снотости и безгрѣховности, но это есть всепобѣждающая духовность, духовное бодрствование («духъ бодръ, плоть немощна») и непрестанно осуществляемая аскеза, — побѣдная борьба духа съ плотію, непрестанное ея преодоленіе и одуховленіе (что существенно входитъ въ искупительный подвигъ Спасителя). Онъ восстанавливаетъ въ Себѣ то соотношеніе между духомъ и тѣломъ, которое есть норма для человѣка: не плоть властвуетъ надъ духомъ, но ему послушествуетъ. Благодаря паденію Адама нормою стала ненормальность, — власть плоти надъ духомъ. Повернуть теченіе жизни въ обратную сторону, восстановить норму — и при этомъ не силою всемогущества Божія, но свободнымъ усиліемъ человѣка, аскетическимъ подвигомъ, и составляетъ человѣческую сторону земного служенія Богочеловѣка. И эта внутренняя борьба никогда не ослабѣвала, напротивъ, съ приближеніемъ къ концу она все усиливалась. Мы присутствуемъ при величайшемъ ея напряженіи въ Геосиманскомъ бореніи и крестномъ истощаніи. Это не была даровая побѣда силою Божества надъ человѣческой немощью, это была человѣческая побѣда, которая только и была здѣсь нужна и цѣнна, и совершилась въ Богочеловѣкѣ. Богочеловѣческое сознаніе въ теченіе земной жизни непрестанно напрягалось въ этой борьбѣ духа съ плотію, святости Богочеловѣка

съ грѣховностью міра, который Онъ пришелъ спасти во имя Божіей любви къ міру, взявъ грѣхи его, и вмѣстѣ съ тѣмъ побѣдить его: «умужайтесь, Я побѣдилъ міръ» (Іо. 16, 33). Онъ боролся съ міромъ, въ который самъ пришелъ «съ небесъ», сознавая и свидѣтельствуя Свою ему чуждость, а вмѣстѣ и связь съ нимъ: Онъ былъ посланъ Отцомъ въ міръ, «чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него» (Іо. 3, 17), «отдать плоть Свою за жизнь міра» (6, 51), но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ сознавалъ всю Свою противоположность грѣховному міру: «вы отъ низшихъ, Я отъ высшихъ», «вы отъ міра сего, Я не отъ міра сего» (8, 23); «они не отъ міра, какъ Я не отъ міра» (17, 14). И міръ въ свою очередь «Его не позналъ. Пришелъ къ своимъ и свои Его не приняли» (1, 10-11). «Меня (міръ) ненавидитъ, потому что Я свидѣтельствую о немъ, что дѣла его злы» (7, 7). «Если міръ васъ ненавидитъ, то знайте, что Меня прежде васъ возненавидѣлъ» (15, 18, ср. 1, Іо. 3, 13); «царство Мое не отъ міра сего» (18, 36). Но эта вражда и борьба съ міромъ происходитъ ради спасенія міра, какъ и борьба съ плотію ради спасенія ея («Онъ же Спаситель тѣла» Еф. 5, 33).

Важно оградить эту мысль отъ монофизитскаго ея истолкованія, согласно которому Богъ во Христѣ силою Своею давалъ Ему побѣду надъ плотію съ ея немощію, такъ что для борьбы въ подлинномъ смыслѣ не могло быть и мѣста: глина не можетъ бороться съ горшечникомъ. Такое механическое пониманіе, уничтожающее всю силу искупительнаго подвига, не соотвѣтствуетъ кенозису Сына Божія, который самъ упразднилъ въ Себѣ эту силу Своего Божества, хотя и не Его присутствія. Онъ проходитъ кенотическій подвигъ борьбы всѣмъ напряженіемъ Своего человѣческаго естества, просвѣтляемаго и вдохновляемаго Его Божествомъ. Онъ предстоѣлъ на судѣ Пилата и первосвященниковъ беззащитный и оставленный, хотя и могъ бы «умолить у Отца болѣе нежели 12 легіоновъ ангеловъ» (Мѡ. 26, 53). Божество Христа укрѣпляло Его человѣческую мощь въ этой борьбѣ, однако, не замѣщая ея, но лишь вдохновляя и утверждая Его на крестномъ пути, и такова же была помощь съ неба: «явился же Ему ангелъ съ небесъ и укрѣплялъ Его» (Лк. 22, 43). Но напряженность самой борьбы и страданіе, ею вызываемое, отъ этого не становились меньшими или только кажущимися, какъ не видимостью только была Его богосыновная молитва и непрестанный подвигъ вѣры. «Вотъ наступила чаша, и настала уже, что вы разсѣетесь каждый въ свою сторону и Меня оставите одного, но Я не одинъ, потому что Отецъ со Мною» (Іо. 16, 32). Однако оставленность и изнеможеніе отъ напряженія подвига идутъ еще дальше, ибо со креста раздается вопль:

«или, или, лима савахвани — Боже Мой, Боже Мой, вскую Меня оставилъ!» (Мф. 27, 46 съ параллелями).

Здѣсь мы встрѣчаемся съ доктриной «афтартодокетовъ», или «фантазіастовъ» (одно изъ отвлеченій монофизитовъ, возглавляемое Юліаномъ Галикарнасскимъ и Гаіаномъ Александрійскимъ). Если Евтихій отрицалъ единосущность тѣла Христова человѣческому, то здѣсь отрицается его одинаковость по состоянію. Тѣло Иисусово, свободное отъ грѣха, соответствовало, по этому ученію, тѣлу Адамову до грѣхопаденія и поэтому было свободно не только отъ всякой фθορά тлѣнности, но и отъ безгрѣховныхъ страстей. Leont. c. Nest. et Eut. Mg. 86, 1325, 1329). Если оно во гробѣ не узнало истлѣнія (Д. А. 2, 31), то это означаетъ, что сила нетлѣнія была ему присуща отъ рожденія въ силу вѣчнаго единенія съ Логосомъ. Однако, это не значитъ, что Его человѣческія потребности и страданія были только призрачны, но Логосъ добровольно, «икономически», попускалъ ихъ для Себя, а не въ силу необходимости природной, не ἀνάγκη φύσεως, ἀλλὰ λόγῳ οἰκονομίας (ib. 1329). Въ этомъ смыслѣ вся земная жизнь Христова есть перманентное чудо. Логическое удареніе падаетъ здѣсь на отрицаніе пр и р о д н о с т и человѣческой жизни Христа и отсюда на добровольный характеръ всякаго ея акта («актиститы» признавали тѣло Господа даже несотвореннымъ).

Нельзя, конечно, отрицать общую мысль о добровольности и принятія Словомъ человѣческаго естества. Однако, такое «окказіоналистическое» пониманіе, по которому каждый актъ человѣческой жизни нарочито попускался божественною волею, не будучи природно обусловленнымъ, несовмѣстимъ съ идеей подлиннаго боговоплощенія. Последнее теряетъ при этомъ онтологическій, а также и сотериологическій смыслъ. Христосъ принялъ плоть, чтобы жить въ ней, но не извнѣ, какъ бы толчками, на нее воздѣйствовать¹⁾. Впрочемъ,

1) Остается извѣстная неясность и нерѣшительность по этому вопросу у проф. В. В. Болотова, который говоритъ: «не въ силу физическаго принужденія, а по Своему безкопечному милосердію, добровольно, Богъ-Слово воплотился, вступилъ въ кругъ и подѣ дѣйствіе данныхъ историческихъ условий, которыя должны были въ концѣ концовъ привести Его на крестъ. Но церковь признаетъ и то, что въ каждый моментъ Своей земной жизни Онъ имѣлъ власть изъять Себя изъ-подъ дѣйствія этой исторической или естественной причинности: Онъ могъ не постыгся и тогда не взалкалъ бы, — не идти въ полуденную пору, и тогда Онъ не утомлялся бы до изнеможенія, — не идти въ Иерусалимъ на вольную смерть, представилъ бы 12 легионовъ ангеловъ, сойти со креста и т. д. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, при этой добротности, мы признаемъ и естественную необходимость этихъ страданій: Христосъ могъ не постыгся, но послѣ 40-дневнаго поста Онъ не могъ не взалкать; прошедши извѣстное пространство подѣ полуденнымъ солнцемъ, Онъ долженъ былъ испытать утомленіе въ пути; благоизволивъ пригвоздиться ко

въ этомъ основномъ ученіи объ отношеніи «безстрастной» и страстной природами во Христѣ у афтартодокетовъ остается коренная неясность. Этотъ вопросъ, который поставленъ былъ въ этой доктринѣ, получилъ разъясненіе у св. Іоанна Дамаскина, различившаго «тѣлность», свойственную человѣческой природѣ въ ея страдательныхъ состояніяхъ, и тѣлность умершаго тѣла: первое свойственно Господу въ силу подлинности и спасительности Его вочеловѣченія, второе же, дѣйствительно, ему несвойственно(1). Однако остается общій вопросъ, каково же было дѣйствительное различіе между человѣческой природой во Христѣ и во всемъ человечествѣ? Это различіе внѣшне проявляется въ томъ, что тѣло Господа во гробѣ не видѣло истлѣнія, въ отличіе и вопреки природнымъ свойствамъ общечеловѣческаго естества. Афтартодокеты совершенно справедливо почувствовали здѣсь особую проблему: нетлѣнное *in actu* въ смерти не было ли тѣло Христово нетлѣннымъ *in potentia* при жизни? и въ такомъ случаѣ, какъ надо точнѣе уразумѣвать эту нетлѣнность? Человѣческое естество Новаго Адама, свободное отъ первороднаго грѣха въ силу безсѣмennaго зачатія отъ Духа Св., приближается къ естеству первозданнаго Адама до грѣхопаденія. Является, конечно,

кресту, Онъ долженъ былъ испытать ужасную боль отъ пробиванія рукъ гвоздями; эти два явленія составляютъ лишь двѣ стороны того же факта, всеравно какъ звукъ и сотрясеніе воздуха, свѣтъ и колебаніе эфира» (Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви. IV, стр. 340-7).

69

1) Кр. изл. прав. вѣры, III, XXVIII, с. 1100: «слово тѣлность имѣетъ два значенія. Прежде всего, оно означаетъ страдательное состояніе человѣка, каковы: голодь, жажда, утомленіе, прободеніе гвоздями, смерть или разлученіе души съ тѣломъ и т. п. Соответственно этому мы называемъ Господа тѣлнымъ, ибо все это Онъ воспринялъ добровольно. Но, съ другой стороны, тѣлнѣе означаетъ такое совершенное разложеніе тѣла на стихіи, изъ коихъ оно составлено, и его разрушеніе, каковое многими называется истлѣніемъ. Этого истлѣнія не испытало тѣло Господа, какъ говоритъ пророкъ Давидъ: пс. 15, 10. Итакъ, нечестиво утверждать, согласно съ мнѣніемъ безумнаго Юліана и Гаіана, что тѣло Господа и до воскресенія было нетлѣнно — въ первомъ значеніи слова тѣлнѣе. Ибо если бы оно было нетлѣнно, то не было бы одинаково съ нашей сущностью, и въ такомъ случаѣ то, о чемъ говоритъ Евангеліе, какъ о совершившемся, алканіе, жажда, гвозди, прободеніе ребра, смерть, — совершилось бы лишь призрачно, но не въ дѣйствительности. Если же (все это) совершилось призрачно, то и таинна домоостроительства нашего спасенія является лишь ложью и представленіемъ на сценѣ, и Господь призрачно, а не по истинѣ сдѣлался человѣкомъ, и мы спасены призрачно, а не дѣйствительно... Соответственно же второму значенію слова тѣлнѣе мы исповѣдуемъ, что тѣло Господне нетлѣнно или неистлѣнно. Но мы утверждаемъ также, что послѣ воскресенія Спасителя изъ мертвыхъ тѣло Господа нетлѣнно и въ первомъ значеніи. И нашему тѣлу Господь даровалъ чрезъ Свое тѣло воскресеніе и затѣмъ — нетлѣніе, Самъ сдѣлавшись для насъ Начаткомъ воскресенія, нетлѣнія и безстрастія. «Подобастъ бо тѣлному сему обещаніе въ безсмертіе» (I Кор. 15, 53), говоритъ божественный апостоль».

преувеличенієм считать его свободнымъ отъ потребности въ пищѣ, снѣ, отъ усталости и под., оно еще не стало «духовнымъ человѣкомъ», но былъ только душевнымъ и даже «перстнымъ» (1 Кор. 15, 45-47). Однако тѣлу Христову были несвойственны болѣзни, которая есть уже начинающееся умираніе, также какъ и природная смертность (ибо «смерти Богъ не сотворить» Прем. Сол. 1, 13), хотя Онъ и не обладалъ еще активнымъ безсмертіемъ. Тѣлу Адама до грѣхопаденія не свойственна была и тѣлѣнность, хотя и безъ активной побѣды надъ нею. Если бы тѣло Господа было тождественно во всѣхъ своихъ свойствахъ съ тѣломъ первороднаго Адама, согласно доктринѣ аетартодокетовъ, то оно, дѣйствительно, отличалось бы отъ нашего, и спасеніе человѣка чрезъ воспріятіе нашего естества оказалось бы неосуществленнымъ (подобное же догматическое недоразумѣніе получается въ Римской доктринѣ о «ненорочномъ зачатіи» Богоматери, фактически пресѣкающемъ связь Христа съ нашимъ человечествомъ). Однако такого полнаго тождества нѣтъ, а есть только приближеніе, и необходимо установить не только черты сходства, но и различія.

Прежде всего, нельзя Адама отдѣлять отъ всего міра, который есть периферическое тѣло человѣка. Послѣдствія грѣхопаденія распространились на весь міръ и измѣнили все отношеніе человѣка къ природѣ («проклята земля за тебя» Быт. 3, 17), и это уже само по себѣ усилило немощь человѣческаго естества и его зависимость отъ природнаго міра: отъ голода, холода, жажды и т. д. Господь пришелъ не въ садъ Эдемскій, гдѣ поселенъ былъ первозданный Адамъ, но въ этотъ міръ, какъ землю стенающей и ждущей избавленія твари. Онъ «на земли явился и съ человѣки поживе», и чрезъ это оягчить Свою плоть тягостью мірового бытія. Это есть первое отличіе Его плоти отъ плоти первозданнаго Адама. Второе заключается въ томъ, что Христосъ, воплотившійся отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы, хотя и свободенъ былъ отъ первороднаго грѣха, но Онъ принялъ плоть отъ Матери, и е свободной отъ него и, слѣдовательно, несущей въ себѣ его послѣдствія, какъ ослабленную силу жизни. Была-ли сама Пречистая подвержена болѣзнямъ въ теченіе Своей жизни? На это нѣтъ никакихъ прямыхъ указаній. По вѣрованію Церкви, рождество Іисуса совершилось безболѣзненно (слѣдовательно, съ огни суда Божія надъ праматерію Евою: «въ болѣзняхъ будешь рождать дѣтей» Быт. 3, 16). Изобилующая благодать Св. Духа, почивавшая на Духоносницѣ, устраняла отъ Нея тѣлесныя болѣзни, но не освобождала Ее отъ душевныхъ страданій, вершина которыхъ — въ духовномъ со-распятіи у креста (ср. «Плачь Богоматери», твореніе Симеона Логотеа и различные «крестобогородичны»). Тѣмъ не менѣе, сила смерти, кото-

рая обычно проявляется на протяжении всей жизни человека в его болезнях, и в Пречистой не было упразднена, ибо Она вкусила естественную смерть. Она темъ засвидѣтельствовала, что Она не отдѣлена отъ человѣческаго рода (какъ это вытекаетъ изъ католическаго догмата), но раздѣляетъ съ нимъ его смертную природу, которую Она передала и Своему Сыну. Эту смертность Ему предстояло побѣдить. Въ Адамѣ она не была побѣждена положительной силой безсмертія, хотя до грѣхопаденія въ немъ отсутствовала или, точнѣе, оставалась лишь какъ потенція его тварности, актуализировавшаяся лишь послѣ грѣхопаденія. Этимъ и опредѣляется отношеніе къ смерти человѣческаго естества Христова. Будучи свободенъ отъ первороднаго грѣха, Христосъ не былъ повиненъ смерти, какъ и Адамъ до грѣхопаденія. Отъ Него отстранена была ея власть, проявляющаяся въ болѣзненности тѣла: Его тѣло было безболѣзненно, не подвержено страданіямъ (πάθη ἀδίαβόλητα) и немощи. Ему уже не было свойственно блаженное состояніе тѣла Адама, жившаго не въ потерянномъ свой строй мѣрѣ, но въ саду Божіемъ. Хотя Новый Адамъ и не могъ умереть естественной смертью, однако побѣда надъ смертью, какъ положительная сила безсмертія, имѣла Имъ быть еще достигнута. Будучи не-смертенъ, какъ первородный Адамъ, Онъ по человѣческому Своему естеству не былъ и безсмертенъ въ смыслѣ полной неподиластности смерти. Поэтому Онъ могъ подвергнуться смерти, хотя не естественной, но насильственной. Онъ и вкусилъ крестную смерть, хотя смерть и оказалась безсильна Его удержать (Д. А. 2, 24). Слѣдовательно, потенція смерти, хотя и не въ видѣ болѣзней, присутствовала и въ Его человѣчествѣ, принятомъ отъ Дѣвы, иначе Онъ не могъ бы умереть, хотя бы и насильственной смертью на крестѣ. Значитъ если это и была плоть первозданнаго Адама, однако ослабленная послѣдствіями грѣха, немощью человѣческаго естества, какъ и всего міра, и Ему предстояло побѣдить эту немощь: «Онъ взялъ на Себя наши немощи» (Ис. 53, 4) (1).

Т. о., самъ будучи безрѣшенъ, Онъ принялъ послѣдствія грѣха какъ общую немощь жизни въ мѣрѣ и въ человѣкѣ. Онъ не отдѣлился въ этомъ отъ человѣчества, но принялъ природу человѣческую въ полнотѣ, и, вопреки аетартодоксамъ, со всѣми послѣдствіями этого пріятія. Конечно, это пріятіе является вольнымъ, какъ подвигъ жертвенной любви, но разъ оно совершилось, какъ «сошествіе съ небесъ», вступаетъ въ свою полную силу жизнь человѣческой приро-

¹⁾ Тамъ же этотъ продолжается такъ: «и понесъ наши болѣзни», «смужъ скорбей и изнѣдавшій болѣзни» (3). Однако, едва-ли можно это понимать буквально, а не въ смыслѣ скорбей и страданій вообще. (Въ Евангеліи для буквальнаго пониманія этого пророчества также нѣтъ никакой точки опоры).

ды въ Богочеловѣкѣ. Онъ является какъ Новый Адамъ въ челоѣчество Своемъ. Это Его челоѣчество является свободнымъ лишь отъ того, съ чѣмъ несовмѣстимо боговоплощеніе, — т. е. отъ грѣха во всѣхъ его видахъ и оттѣнкахъ, первороднаго и личнаго, природнаго и свободного, но оно не освобождается отъ тѣхъ немощей, которыя явились уже неустранимымъ послѣдствіемъ грѣхопадѣнія. вплоть до возможности вкусить смерть. Эти немощи, обобщающіяся въ смерти, и составляютъ предметъ преодоленія во спасеніе отъ нихъ. Сынъ Человѣческій въ жертвенномъ подвигѣ Своемъ не отдѣляется отъ общечеловѣческой природы и отъ общечеловѣческой судьбы, Онъ дѣлаетъ ихъ Своими собственными для того, чтобы стать Начальникомъ жизни, Новымъ Адамомъ. И поэтому никакое аэтартодокетство, прямолинейное или утонченное, не должно быть допущено, какъ умаляющее силу спасительнаго подвига, подлинности боговоплощенія. Въ окончательномъ итогѣ мы должны сказать, что въ челоѣчествѣ Своемъ Христосъ не можетъ быть прямо отождествляемъ ни съ первороднымъ, ни съ падшимъ Адамомъ, составляя живой мостъ между обоими и возводя ихъ къ новой безсмертной челоѣческой жизни. Въ связи съ подлинностью вочеловѣченія долженъ разрѣшаться вопросъ объ и с к у ш е н і я хъ Христа.

Что представляетъ собой искушеніе въ пустынѣ отъ діавола, во время котораго предъ Христомъ въ видѣніи или внутреннемъ созерцаніи представляли три образа, или возможности не-Божіяго, но воли Отца, но своевольнаго, сатанинскаго пути? И прежде всего, въ какой мѣрѣ было искушеніе реально для самого Богочеловѣка? Искушался-ли, былъ-ли доступенъ Онъ искушенію? Для докетизма или полудокетизма(1) искушеніе, очевидно, нереально, ибо оно исключается и заранее обезсиливается живущимъ въ Богочеловѣкѣ Божествомъ (что было бы справедливо, если не принимать во вниманіе кенозиса Божества). Но этому отрицанію силы искушенія, признанію его мнимымъ, явно противорѣчатъ серьезныя и строгія слова посланія къ Евреямъ, утверждающія именно реальность искушеній: «посему Онъ должепъ во всемъ уподобиться братьямъ, ибо какъ самъ Онъ пострадалъ бывъ искушенъ, можетъ и искушаемымъ помочь» (2, 17—18). «Мы имѣемъ не такого первосвященника, который не можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, но который подобно (намъ) искушенъ во всемъ кромѣ грѣха» (4, 15). Мало того, здѣсь сказано и большее, именно что чрезъ испытанія Христосъ и самъ у с о в е р -

1) Св. Іоаннъ Дамаскинъ судить объ этомъ мимоходомъ, лишь замѣчая: «Лукавый приразился ко Христу совнѣ, а не чрезъ помыслы, какъ и къ Адаму, ибо и къ тому онъ приразился не чрезъ помыслы, но чрезъ змія. Господь же отразилъ прираженіе и разсѣялъ какъ дымъ» (III, XX, с. 1081).

ш и л с я: «хотя Онъ Сынъ, однако страданіями навѣкъ послушанію и совершивши сѣ *τελειωθεῖς* сдѣлался... виновникомъ вѣчнаго спасенія» (5, 8-9, ср. также 2, 10; 7, 28). Реальность искушенія была такова, что его преодоленіе дало свой плодъ, «усовершило» вышедшаго побѣдителемъ изъ него. Неизбѣжно возникаетъ общій предварительный вопросъ: могъ-ли Иисусъ уступить грѣху, даже если Онъ фактически ему и не уступилъ, его преодолевъ, *potuit non recedere*, или же вообще искушеніе не имѣло надъ Нимъ никакой силы (*non potuit recedere*) и искушитель обратился, такъ сказать, не по адресу, совершилъ *error in objecto*? Послѣдній членъ этой дилеммы въ свою очередь распадается на два: было-ли искушеніе безсильно надъ Богочеловѣкомъ, потому что Богъ не искушается, и въ такомъ случаѣ, если Христосъ и допустилъ сатану говорить съ Собою, развертывать свои искушенія, пока тотъ не услышалъ отъ Него: «отойди отъ Меня, сатана» (Мѡ. 4, 10), то сдѣлалъ это только для назиданія, для примѣра, для вида (какъ для вида будто бы Онъ и молился и под.)? Или же искушеніе осталось безсильно па томъ общемъ основаніи, что при извѣстной духовной высотѣ и зрѣлости оболыщеніе зломъ становится вообще безсильнымъ (такъ, уже неспособны къ паденію св. ангелы), и преодолѣвается самая удобопревратность?.

Прежде всего, нужно устранить при разсмотрѣніи *non potuit recedere*, — невозможности искушиться грѣхомъ, — первое предположеніе, какъ по существу докетическое: если Богочеловѣкъ могъ отнестись къ искушенію только какъ Богъ, т. е. какъ къ просто несуществующему, то, значить, человѣческое естество въ Немъ не имѣетъ подлинности бытія либо поглощено божествомъ (вопреки несліянности естества во Христѣ), или же плоть есть лишь прозрачная завѣса, пропускающая чрезъ себя (а вовсе не заволакивающая) свѣтъ Божества. Тогда искушеніе вообще не имѣетъ мѣста, и остается только для вида, какъ назидательная инсценировка (что было бы посрамленіемъ для умнаго, хотя и злого, духа, которому здѣсь не только пришлось потерпѣть неизбѣжную неудачу, но и сыграть смѣшную и глупую роль). Однако искушеніе было, по прямому свидѣтельству Евангелія. Поэтому остается въ силѣ первая часть дилеммы, согласно которой искушеніе не могло увѣнчаться успѣхомъ (*non potuit recedere*) именно вслѣдствіе святости и духовной силы Богочеловѣка, отражающей всякое искушеніе. Но это положеніе должно быть еще точнѣе разъяснено, ибо и оно включаетъ двѣ разныя возможности: первая, что искушеніе, будучи безсильно склонить къ себѣ, тѣмъ самымъ было и совершенно недействительно, или же, что оно, оставаясь безсильнымъ, было все таки дѣйствительно, а потому

и совершенно реально по своимъ послѣдствіямъ хотя они и оказались существенно противоположными преднамѣренному. Первая мысль, въ сущности, совпадаетъ съ уже рассмотрѣннымъ докетически-монологическимъ воззрѣніемъ, которое должно быть, конечно, отвергнуто и въ общемъ (насколько оно упраздняетъ силу боговоплощенія) и въ частности (поскольку вноситъ театральную призрачность въ земную жизнь Спасителя). Этой докетической точкѣ зрѣнія должна быть противопоставлена кенотическая, которая единственно способна обеспечить реальность человечества во Христѣ: человечество является, дѣйствительно, завѣсой Божества, однако такою, которая на самомъ дѣлѣ занавѣшивается, сокрываетъ Божество, а не является для него совершенно прозрачною и какъ бы не существующею. Поэтому — и это есть самое главное — Богочеловѣкъ принимаетъ искушеніе непосредственно какъ таковое (иначе никакое искушеніе и не могло бы имѣть мѣста), но лишь въ мѣру человечества Своего. Конечно, человечество Христово обожается и осѣняется Духомъ Св., и даже сказано прямо: «тогда Иисусъ возведенъ былъ Духомъ въ пустыню для искушенія отъ діавола» (Мф. 4, 1), непосредственно послѣ сошествія на Него Св. Духа при крещеніи. Человѣчество это, хотя и не разлучается въ Богочеловѣкѣ съ Божествомъ, однако остается самимъ собою, и къ нему-то, вѣрнѣе, чрезъ его посредство, можетъ быть обращено искушеніе къ Богочеловѣку. Даже больше того, оно и нуждается въ искушеніи, на которое Иисусъ и былъ ведомъ Духомъ. Оно способно испытать искушеніе, услышать его въ своихъ пѣдрахъ, какъ слышала сатану (какъ бы мы ни понимали этотъ образъ) и говорилъ съ нимъ Богочеловѣкъ, хотя бы это искушеніе и не имѣло надъ Нимъ никакой дѣйственной силы. Поэтому въ данномъ случаѣ *non potuit rescare* въключаетъ въ себя, а не исключаетъ *potuit non rescare*, т. е. реальную побѣду надъ искушеніемъ (о которой, конечно, не могло бы быть рѣчи въ отношеніи къ Божеству, поскольку для Него не существуетъ и само искушеніе). Искушеніе представляетъ собою вопросъ, на который дается тотъ или иной отвѣтъ, и лишь наличие того и другого, — вопросоотвѣта — образуетъ полный составъ искушенія. Разумѣется, мы ни въ какомъ смыслѣ не можемъ допустить, чтобы отвѣтъ Христа искушителю въ пустынѣ могъ быть инымъ, кромѣ какъ отрицательнымъ. И это же можно сказать и о послѣднемъ Его искушеніи устами іудеевъ: «если Ты Сынъ Божій, сойди со креста»: *non potuit rescare*. Къ чистотѣ, святости и богопреданности Сына Человѣческаго не могло приравняться никакое грѣховное движеніе: «кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ?» (Іо. 8, 46). Евангельскій образъ Христа, исполненный чистоты и святости въ каждой чертѣ, есть величайшее чудо, которое не мог-

ло бы быть никогда измышлено человекомъ, или найдено человеческимъ воображеніемъ, если бы этотъ нерукотворный образъ въ безхитростномъ, но богодохновенномъ повѣствованіи рыбаей не отразилъ въ себѣ подлиннаго лика Спасителя. Но злой духъ, ослѣпленный своею завистью и самообольщеніемъ, не могъ узрѣть этой единственности «Единого Безгрѣшнаго» и приступалъ къ Нему въ надеждою имѣть успѣхъ въ своемъ искушеніи, какъ имѣлъ его тотъ же древній змій въ отношеніи къ Ветхому Адаму. Но тѣмъ не менѣе и Новый Адамъ долженъ былъ пройти чрезъ искушеніе Адама Ветхаго. Въ этомъ есть онтологическая необходимость для свободнаго существа какъ таковаго. Адамъ былъ созданъ въ полнотѣ своей человѣчности, но ему надлежало не только принять, какъ даръ, эту полноту, но и раскрыть ее чрезъ свое собственное, свободное и творческое, участіе, ибо свобода включена въ полноту человѣчности. Поэтому первозданный Адамъ пребывалъ въ состояніи несовершенности, пока оставался въ неискушенности, изъ которой ему надо было выйти въ возрастъ совершенный чрезъ свободу. Испытаніе свободы было ему дано самимъ Богомъ въ заповѣди послушанія. Эта заповѣдь вытекала изъ его же природы, которая имѣла въ себѣ самой норму отношенія къ Богу и міру, и существо этой заповѣди и сводилось къ тому, чтобы Адамъ былъ самымъ собой, оставался себѣ онтологически сообразнымъ и вѣрнымъ, но уже на началѣ свободы. Однако, кромѣ Божіей заповѣди, обращенной къ свободѣ Адама, къ ней же приразилось и обманное искушеніе змія. Отъ Адама и въ томъ и въ другомъ случаѣ требовалось активное, свободное самоопредѣленіе, съ выходомъ изъ пассивности несовершенности. Адамъ обладалъ наивностью неиспытанности, дѣтскимъ неvědѣніемъ добра и зла, но эта наивность являлась вмѣстѣ съ тѣмъ и ограниченностью. Она не была святостью *non posse peccare*, но лишь свободою безразличія: *posse peccare et non peccare*. Твариность сама по себѣ содержитъ возможность, — хотя и не необходимость, — грѣхопаденія, *posse peccare*, что и совершилось. Испытаніе обогатило прародителей горькимъ опытомъ вѣдѣнія добра и зла, силы грѣха и трудности борьбы съ нимъ. Оно не усилило, но ослабило человека, и возстановленіе первозданнаго человека явилось задачей и дѣломъ Второго Адама. Христосъ вочеловѣчился, принявъ полноту человеческого естества не только въ его природѣ, но и въ свободѣ. Эта свобода не была парализована или устранена Его Божествомъ, но имъ лишь вдохновляема. Она сохраняла свою силу въ Богочеловѣкѣ благодаря тому, что Онъ «принялъ зракъ раба», т. е. человека, притомъ въ ослабленномъ вслѣдствіе грѣха состояніи, хотя и кромѣ самаго грѣха, — «сдѣлался подобнымъ человекамъ». Это подобіе человекамъ необходимо включаетъ и чело-

вѣческую свободу, а послѣдняя осуществляется лишь въ опытѣ, испытаніи и искушеніяхъ. Подлинность человѣческой природы требуетъ поэтому и подлинности подвига, борьбы и искушеній, и вся земная жизнь Богочеловѣка ими исполнена. Ему надо было не пр е с т а н н о побороть косность немощной плоти, трудно уступающей бодрствующему духу, и вражду грѣховнаго міра съ его искушеніями, о которыхъ мы не дерзнули бы и говорить, если бы о нихъ, во свѣдѣтельство подлинности воплощенія, не было прямо сказано въ Евангеліяхъ. И Божество Его при этомъ молчало, согласное на то, чтобы во всей силѣ испытывалось человечество.

Здѣсь то и встаетъ вопросъ о с и л ѣ искушенія, а затѣмъ и объ его характерѣ. Тварная свобода есть удобопреврат н о с т ь, одинаково свойственная какъ человѣческому, такъ и духовному міру; чѣмъ и объясняется паденіе ангеловъ, какъ и человѣка. Тварь, созданная изъ ничего, имѣетъ двѣ возможности.—самоопредѣляться изъ бытія или небытія. Однако въ этой удобопревратности, самой по себѣ, нѣтъ необходимости паденія. Адамъ могъ и устоять въ искушеніи, соблюдая вѣрность заповѣди Божіей, опъ могъ и покаяться еще ранѣ изгнанія изъ рая. (Можно думать, что и для падшихъ духовъ сохранялась эта возможность до окончательнаго сверженія ихъ съ неба: Апок. 12). Удобопревратность, какъ имѣющая въ себѣ принудительности для твари, можетъ убывать и даже быть сведена къ простой потенціи, съ духовнымъ ростомъ утверждающимся самоопредѣленіемъ твари, обрѣтеннымъ чрезъ свободу. Таково именно состояніе св. ангеловъ, упразднившихъ и преодолевшихъ въ себѣ самую удобопревратность, духовно переросшихъ возможность паденія: отъ *posse non* *ressage* они возшли къ состоянію *non posse ressaage*, однако такъ, что вторая, высшая, ступень не упраздняетъ, но предполагаетъ, включаетъ въ себя низшую. Иными словами, эта непревратность есть актъ, а не только фактъ, дѣло творческой свободы, а не данность. Природа тварности при этомъ не измѣняется и не упраздняется, но раскрывается чрезъ свободу въ своей силѣ и полнотѣ. «Жало въ плоть», подпольное ничто, существуетъ, но, будучи всегда побѣждаемо, остается безсильно, не дѣйствительно, есть нуль (который всетаки есть число, а не безчисліе, хотя и чисто потенціального значенія). Итакъ, возможна тварная н е п р е в р а т а я у д о б о п р е в р а т н о с т ь, въ которой тварное естество развивается, но себя перерастаетъ, становится выше себя-самого, — и въ отнѣтъ подвигу твари. приходитъ, конечно, благодать, утверждающая тварную непревратность уже на основѣ божественной непревратности. Поэтому мы и мыслимъ прогрессирующій рядъ необратимымъ, «вѣчная жизнь» будущаго вѣка уже не подлежитъ возможности ко-

выхъ паденій или разнаго выбора. Она освобождается отъ свободы, какъ произвола или разныхъ возможностей, но знаетъ свободу лишь какъ путь онтологической.

Какъ же все сказанное можетъ быть примѣнено къ человѣчеству Христа и его искушеніямъ? Аполлинарій проявилъ ему одному свойственную остроту проблематики, когда поставилъ передъ собою вопросъ о томъ, что полнота человѣчности во Христѣ несетъ съ собою, какъ неотъемлемое свойство, и удобопревратность, а послѣдняя въ себѣ содержитъ угрозу измѣнчивости. Испугавшись этой угрозы, Аполлинарій сошелъ съ прямой дороги и вступилъ на путь умаленія полноты человѣческаго естества во Христѣ, чтобы обезопасить его со стороны удобопревратности. Этими онъ хотѣлъ обезопасить для Христа быть *ἀτρέστον*. Но удобопревратность имъ была преувеличена, мнимая же безопасность была куплена слишкомъ дорогой цѣной, — допущеніемъ насилія надъ человѣчностью, а чрезъ то упраздненіемъ и самого богочеловѣческаго дѣла. Для Христова человѣчества необходимо обезопасить человѣческую, т. е. тварную, свободу, а, слѣдовательно, и искушаемость, хотя она и включается въ фактическое пресодолженіе удобопревратности. Первое есть содержаніе и основаніе подвига, второе есть его достиженіе и сила, но самый подвигъ состоитъ въ дѣйствительной побѣдѣ надъ реальнымъ искушеніемъ, которое тѣмъ самымъ и является испытаніемъ (Іак. 1, 2-4). Испытаніе исходитъ изъ изначальной тварной немощи, которая лишь чрезъ испытанія въ свободѣ облекается мощью и ею пресодолжается.

Христосъ былъ реально и с к у ш а е м ъ. Иными словами, Онъ, дѣйствительно, испытывалъ трудность Своего пути, которую преоборалъ. Эта трудность была, прежде всего, природная: непрестанное пресодолженіе непослушной и немощной плоти, которая въ данномъ своемъ состояніи противится духу. Далѣе, это была трудность борьбы со всею враждебностью міра, съ человѣческой ограниченностью, грѣховностью и злобой, не успокаивавшихся до тѣхъ поръ, пока не получили для себя удовлетворенія въ крестной смерти Его. Наконецъ, это была борьба съ самостью отпавшаго отъ Бога міра, который хочетъ жить своей жизнью, царствомъ отъ міра сего; вступивъ, съ сошествіемъ съ небесъ, въ область мірового бытія, Онъ принялъ въ Своемъ человѣческомъ естествѣ природную испросвѣтленность и самость этого міра, которая надо было свободнымъ подвигомъ подклонить волѣ Божіей, восхитить его у князя міра сего. И эта стихія міра поднималась въ человѣческой природѣ Христа какъ искусительный вопросъ, необходимо требующій для себя опредѣленнаго, твердаго и даже властнаго отвѣта, и миновать этотъ вопросъ, сдѣлать его просто несуществующимъ, значило бы впасть въ своего рода

аетартодокетизмъ и умалить дѣло Новаго Адама. Этотъ голосъ отпавшаго отъ Бога естества звучить въ искушеніяхъ сатаны, который самъ есть личное выраженіе тварной самости въ духовномъ мірѣ (нѣкогда, по попушенію Божию, такъ отождествлялся онъ и съ огнемъ, и съ бурей, и съ проказой въ искушеніи Іова). Ветхій Адамъ переживалъ свое искушеніе въ раю, въ саду Божіемъ, куда искушитель проникъ въ образѣ змія, т. е. природнаго, животнаго естества. Новый Адамъ искушался въ «пустынѣ», гдѣ былъ также «со звѣрями» (Мр. 1, 13), въ отъединеніи отъ людей, но предъ лицомъ человѣческаго Своего естества, которое испытывалось въ своемъ послушаніи духу молитвой и постомъ. Это было предварительное торжество духа надъ плотью, которое давалось не безъ борьбы (ибо сказано про искушеніе, что оно имѣло мѣсто не только въ концѣ уединенія: «былъ Онъ въ пустынѣ сорокъ дней искушаемый сатаною» Мр. 1, 13, «сорокъ дней Онъ былъ искушаемъ отъ діавола». Къ концу этого времени («и постившись 40 дней и 40 ночей, наконецъ взалкалъ». Мо. 4, 2, Лк. 4, 2), достигло оно опредѣленной остроты, и тогда къ голосу непослушнаго естества присоединился князь міра сего. Всѣ искушенія діавола, которыя суть духовные образы или видѣнія, возникающія въ духѣ изъ нѣдръ человѣческаго естества, обращены къ тварной, человѣческой свободѣ, раскрывающейся въ распоряженіи тою мощью, которая свойственна человѣку, какъ Сыну Божию, — «если Ты Сынъ Божій». Діаволъ, конечно, не знаетъ тайны Богочеловѣчества, но онъ знаетъ человѣческое богосыновство, зависть къ которому и была одной изъ причинъ его паденія, и здѣсь видитъ, или, по крайней мѣрѣ, предполагаетъ наивысшее ея проявленіе, нѣкогого Человѣкобога. Общій смыслъ этихъ искушеній сводится къ тому, чтобы вызвать и въ Новомъ Адамѣ пробужденіе той же самости, которая свойственна самому сатанѣ и была имъ пробуждена въ Ветхомъ Адамѣ. Обобщенный образъ этой безбожной или даже противобожной самости и дается въ трехъ искушеніяхъ, которыя излагаются въ восходящемъ порядкѣ (однако съ вариантами у Мо. и Лк.): искушеніе властью надъ природой для удовлетворенія плотскихъ потребностей («экономическаго матеріализма»), искушеніе пустымъ и бездушнымъ чудотвореніемъ знаменій ради тщеславнаго самоутвержденія и, наконецъ, властью надъ міромъ, пріобрѣтенною поклоненіемъ князю міра (оба послѣднія искушенія, по существу сродныя, изложены у Лк. въ обратномъ порядкѣ). Послѣ отверженія искушеній, — т. е. побѣды надъ немощью и самостью человѣческой природы (хотя лишь предварительной и начальной, ибо «діаволъ отошелъ отъ Него д... е... и изъ», Лк. 4, 13), Богочеловѣкъ обрѣтаетъ Себя въ благодатномъ о...

шеніи съ небомъ: «и се ангели приступили и служили Ему» Мѣ. 4, 11 (ср. Іо. 1. 51).

Доступенъ-ли былъ Іисусъ этому искушенію? было-ли оно для Него реально настолько, чтобы можно было видѣть въ Немъ подлинное испытаніе, которое нужно изжить и преодолѣть, или же только докетическую манифестацію? Безусловно да, ибо это былъ голосъ самой воспринятой Христомъ человѣческой природы (и сюда также примѣнима максима св. Григорія Богослова: «что не воспринято, то не искуплено»). Это была первая реальная побѣда о б о ж е н і я надъ человѣческимъ естествомъ. Разсматривая самый характеръ искушенія, можно отмѣтить, что въ составъ этого искушенія не вошли тѣ движенія плоти, плотскія вождельнія, которыя столь поработили животностью и искалѣчили страстію человѣческое естество послѣ грѣхопаденія. Никогда такое искушеніе не приближалось къ Богочеловѣку. Онъ оставался выше его, будучи освобожденъ отъ наслѣдственнаго первороднаго грѣха, какъ Новый Адамъ, въ которомъ восстановлена была цѣломудренная дѣвственность первочеловѣка, въ его софійности. Однако, въ связи съ этимъ можетъ возникнуть новое сомнѣніе относительно, если не подлинности, то, по крайней мѣрѣ, полноты человѣческаго естества въ Богочеловѣкѣ: если Онъ былъ свободенъ отъ того, что есть, наряду съ голодомъ, самое мучительное для человѣка, то всецѣло ли человѣкъ искупленъ, и до конца ли исполненъ искупительный подвигъ? Однако безгрѣховный Богочеловѣкъ, принявшій лишь безгрѣховное «подобіе человѣка», его плоть, но не ея грѣхъ, тѣмъ самымъ не могъ принять въ Свое естество того, въ чемъ сосредоточивается вся сила грѣха и что, вмѣстѣ съ тѣмъ, является для человѣка противуестественнымъ, ибо существуетъ лишь въ предѣлахъ грѣховной, самостной жизни («въ будущемъ вѣкѣ не женятся, не посягаютъ»). Въ этомъ отношеніи есть существенная разница между функціями ѣды и пола. Ёда есть онтологическое отношеніе къ міру, какъ причащеніе его плоти, установленное Богомъ въ раю и не упраздненное въ Небесномъ Іерусалимѣ: Апок. 22, 2, между тѣмъ какъ полъ и плотское зачатіе, вообще сексуальность, вошли въ міръ съ грѣхопаденіемъ, какъ начало смертной, ущербленной жизни. Поэтому все, связанное съ жизнью собственно пола, какъ такового, не принадлежитъ природѣ Адама, воспринятой Новымъ Адамомъ въ ея первозданности. Правда, эта природа воспринята была Имъ въ ослабленности, присущей падшему человѣку. Однако, это воспріятіе распространилось лишь на «безгрѣховныя страсти», къ которымъ жизнь пола не относится. Въ этомъ Христосъ отличался отъ всего человѣческаго рода, ибо въ Немъ было восстановлено его

природное цѣломудріе и дѣвство. Въ связи же съ этимъ оно было уже не природно, но благодатно возстановлено Духомъ Святымъ въ Пресвятой Дѣвѣ и въ Предтечѣ Господнемъ. А изъ этого слѣдуетъ обратнымъ заключеніемъ, что паличіе пола (но, конечно, не само духовное различіе мужского и женскаго естества) не существенно для человѣчества, и больше того, для него противоестественно, какъ «тѣло смерти». За этимъ ограниченіемъ, Христосъ подъялъ на Себя всю косность человѣческой природы и присущую ей самость, для того, чтобы, ее преодолевъ, распять ее на крестѣ. Ветхій Адамъ явилъ непослушаніе и впалъ въ искушеніе, Новый Адамъ проходитъ до конца послушаніе, которое и является побѣдой надъ искушеніемъ. Но для того, чтобы побѣда была непризрачна, и искушеніе было побѣждено, нужно, чтобы было, что побѣждать, т. е. необходима реальность Самого искушенія.

И однако сатана проявилъ и слѣпоту, и свойственную ему мегаломанію, когда приступилъ съ искушеніемъ къ самому Сыну Божію (въ чемъ, однако, онъ не былъ и не могъ быть до конца увѣренъ). Эта попытка была дѣломъ совершенно безнадежнымъ, и всякое вѣроятіе успѣха, на который онъ, очевидно, не могъ не рассчитывать, было заранѣе исключено. При всей реальности и силѣ искушенія, его побѣда была совершенно невозможна. Почему? Не потому-ли, что Богочеловѣкъ защищало, не допускало до искушенія Его Божество? Нѣтъ, оно не защищало Его какъ преобладающая сила, отмѣняющая законы естества, напротивъ, оно попустило искушеніе и не вмѣшивалось въ исходъ борьбы, предоставляя ее человѣческой свободѣ и само умаляясь при этомъ до мѣры человѣческаго естества, какъ бы сокрываясь въ немъ. Но уже само это человѣческое естество оказалось недоступно искушенію, превозмогло природную удобопревратность. Адамъ былъ безгрѣховенъ и чистъ до своего паденія, однако это не значитъ, чтобы онъ былъ совершененъ, иначе какъ же онъ могъ пасть съ такою легкостью? Существуетъ разница между чистотою неискушеннаго дѣвства, съ его наивностью, и сознательной чистотой зрѣлости, моральнаго совершенства. Опытъ Адама, со всѣми его роковыми послѣдствіями, лежалъ уже позади, онъ былъ вѣдомъ Новому Адаму, который отражаетъ искушеніе не Своими даже словами, но прямыми заповѣдями Божиими (Мѣ. IV, 4, 7, 10). Но, кромѣ общей испытанности человѣка, достигнутой въ искушеніяхъ, искушитель имѣлъ здѣсь передъ собой высшую святость и чистоту, а при этомъ и предѣльную геніальность и полноту всего человѣческаго естества, которыя не только не уступали геніальности и полнотѣ всеже обманутаго имъ и соблазненнаго первочеловѣка, но ихъ превосходили, ибо включали въ себя весь опытъ поколѣній предковъ

Спасителя, какъ Сына Человѣческаго. Подобно тому какъ для ангеловъ, имѣвшихъ опытъ искушенія и его побѣдившихъ, становится невмѣстна удобопревратность къ грѣху, также и здѣсь человѣческое естество Спасителя въ совершенствѣ Своемъ ее позади оставляетъ. Однако, кромѣ этнхъ косвенныхъ домысловъ и наведеній, есть доказательства тому и вполне безспорныя. Человѣчество въ Богочеловѣкѣ нераздѣльно и несліянно соединено съ Его Божествомъ. Его человѣческая воля находится въ согласіи съ Божеской волей, «слѣдуетъ» ей. Это не есть поглощеніе или насиліе человѣческаго естества божескимъ, но ихъ согласное участіе въ единой жизни. Человѣчество Христово, и даже съ принятіемъ всей силы кенозиса, находится въ непрерывномъ общеніи съ Божествомъ (согласно терминологіи католическаго богословія, имѣетъ видѣніе Его, *visio beatifica*), всегда питается Его вдохновеніями и обожается ими. Поэтому оно, само по себѣ даже и не нуждаясь въ трансцендентной защитѣ, является тѣмъ самымъ защищено отъ всякой возможности искушенія, безъ нарушенія свободы (ибо «благодать не насилуетъ»).

Но и этого мало. Важно еще и то, что впостасъ Богочеловѣка есть Логось, Второе Лицо Св. Троицы, хотя и умалившееся до становленія и вочеловѣченія. Однако и въ этомъ умаленіи Богочеловѣческая впостась знаетъ Свое богосыновство и Свое божество. Нерѣшительно испытующее сатанинское вопрошаніе: «если Ты Сынъ Божій» (съ безумнымъ умысломъ и Его себѣ подклонитъ) получило для себя побѣдный отвѣтъ. Хотя в о л я, поскольку она есть актуальное выраженіе п р и р о д ы, принадлежитъ этой послѣдней, однако в о л я щ і й есть тотъ, кто осуществляетъ воленіе. И хотя человѣческая воля во Христѣ, которая и была въ Немъ искушаема, также принадлежитъ человѣческой природѣ, однако она осуществлялась изъ Божественнаго впостаснаго центра, Божественной Личности, хотя и въ кенотическомъ истощаніи. Въ единеніи природъ она становилась Богочеловѣческою, и человѣческая воля имѣла согласіе волей Божественной, «слѣдовала» ей. Естественно, ничто грѣховное и искусительное не могло приблизиться къ Божественной впостаси Логоса, — *pop posse pessage*, неудобопревратность къ грѣху, о которой такъ заботился Аполлинарій, была вполне обезпечена, какъ это вытекаетъ изъ опредѣленій IV, а также и VI вселенскихъ соборовъ. Но этимъ не уничтожастся самая д о с т у п н о с т ь человѣческаго естества Иисуса искушенію (*pop posse pessage*) и реальность этого послѣдняго, хотя и конечное его безсиліе. Пріятіе искушенія включается въ уничтоженіе Христа на Его земномъ кенотическомъ пути. Искушеніе, хотя и обреченное на неудачу, но вполне реальное, есть п р е о д о л ѣ н і е т р у д н о с т е й, являемое на пути послушанія и уничтоже-

нія. Это преодоленіе было не даровое, автоматическое, механическое, но выстраданное, трудовое, творческое преодоленіе тварнаго естества плоти съ подчиненіемъ ся духу. И опытъ искушенія, по свидѣтельству апостола, явился *τελειωσις*, усовершеніемъ, и для самого Сына Человѣческаго. Онъ не былъ несовершенъ по Своей божественной природѣ, но въ кенозисѣ Своемъ, подчинившись становленію, Онъ въ человѣческомъ Своемъ ествѣ шелъ путемъ послушанія даже до смерти крестной, и на немъ у с о в е р ш а л с я, раскрывая подвигомъ Свою божественную силу. Одно связано съ другимъ, и испителъное дѣло Христово разлагается на рядъ отдѣльныхъ движеній по пути усовершенія и побѣды надъ міромъ, до тѣхъ поръ, пока Онъ предъ лицомъ креста уже можетъ сказать о Себѣ: «и нынѣ прослави́ся Сынъ Человѣческій», и «Я побѣдиль міръ».

Аналогичнымъ вопросу о реальности искушеній является и пресловутый вопросъ о «незнаніи» Спасителя, гдѣ рядъ отцовъ склоняется къ фактическому полудокетизму (см. выше). Человѣческое естество въ томъ состояніи, въ какомъ оно было воспринято Господомъ (даже вполне отвлекаясь отъ ослабленности его первороднымъ грѣхомъ), обусловлено пространственностью и временностью, т. е. подчинено становленію, — извнѣ и изнутри. И хотя ни то, ни другое не свойственно Божественному абсолютному духу, Господь въ вочеловѣченіи Своемъ, кенотически воспріявъ становленіе, самъ подчинилъ Себя ограниченіямъ пространства и времени. Онъ родился и жилъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и въ опредѣленную эпоху, и никогда и ни въ чемъ Онъ не нарушалъ этой пространственности и временности Своего земнаго существованія. Не знаю, до какой степени докетизма нужно дойти, чтобы мнить, что и это было только для вида, а на самомъ дѣлѣ Христосъ присутствовалъ въ разныхъ мѣстахъ и жилъ въ разныя времена (до этой безвкусицы доходятъ лишь теософы, повѣствующіе о разныхъ перевоплощеніяхъ Христа, о сокровенной Его жизни въ Индіи и под.). Реальное прикрѣпленіе къ опредѣленной точкѣ міра въ его пространствѣ и времени необходимо для реальности самого боговоплощенія, чрезъ которое пріобрѣтается «всякая власть» надъ міромъ, на небеси и на земли. Однако само это ограниченіе не есть о г р а н и ч е н н о с т ь, которая, дѣйствительно, несовмѣстима съ Божествомъ, но есть самограниченіе чрезъ с т а н о в л е н і е, въ которомъ всѣ звенья между собою связаны въ единствѣ цѣлаго. И это становленіе принимаетъ на Себя Сынъ Божій, какъ Сынъ Человѣческій. Онъ ничего Своего не теряетъ и не можетъ потерять, но Онъ воленъ Себя умалить до становленія и, дѣйствительно, Себя умаляетъ. А, слѣдовательно, вмѣстѣ съ пространственностью и временностью Своего бытія Онъ пріемлетъ и ихъ ог-

раниченія, въ частности и въ отношеніи къ знанію, поскольку все-вѣдѣніе и всепространственность несовмѣстимы съ ограниченностью и неабсолютностью становящагося бытія міра. Если вѣрить въ подлинность боговоплощенія, то надо вѣрить и въ самоумаленіе Божества, въ дѣйствительный Его кенозисъ, означающій реальное вступленіе въ область относительнаго, становящагося бытія, въ которомъ все осуществляется только въ развитіи. Однако становленіе не означаетъ лишь, что все течетъ и утекаетъ, есть суета суеть и призрачность. Наоборотъ, все истекаетъ изъ глубины бытія и втекаетъ въ ту же глубину, иными словами, становленіе есть особый образъ бытія п о л н о т ы, но отнюдь не ея отсутствіе. И какъ ограниченіе не есть ограниченность, такъ и невѣдѣніе не есть незнаніе, проистекающее изъ слабости мысли и безсилія ума. Про геніальнаго младенца, пребывающаго въ невѣдѣніи, свойственномъ его возрасту, отнюдь нельзя сказать, что онъ страдаетъ слабостью ума или ограниченностью мысли. Напротивъ, въ немъ скрыто живетъ и постепенно выявляется вся сила мысли и знанія, которое возникаетъ изъ незнанія, какъ свѣтъ загорается во тьмѣ. И въ смыслѣ подлинности умаленія Бога до становленія мы должны необходимо принять и дѣйствительность послѣдовательныхъ ступеней въ развитіи и возрастаніи, въ частности, и въ знаніи, которымъ даетъ въ Себѣ мѣсто умалившееся и какъ бы Себя для Себя угасившее, хотя въ Себѣ и по Себѣ пребывающее Божество. Вся сила боговоплощенія уничтожается съ отрицаніемъ въ Иисусѣ «незнанія» въ э т о м ъ смыслѣ, и здѣсь не должно быть никакихъ уступокъ или компромиссовъ, потому что, допустивъ докетизмъ хотя въ одной точкѣ, мы оставляемъ отверстіе, чрезъ которое вытекаетъ и все содержимое сосуда. Конечно, въ отдѣльныхъ случаяхъ граница пространственности и временности снимается, или, по крайней мѣрѣ, умаляется, въ чудесномъ и чрезвычайномъ порядкѣ: пророки пророчествовали о будущихъ событіяхъ, какъ бы преодолевая временность, Господь говоритъ, находясь далеко отъ Виваніи, что Лазарь умеръ и под. Однако, эти исключенія, имѣющія для себя свое объясненіе, лишь подтверждаютъ общее правило: и пророки совѣтъ не были всевѣдущими, и Иисусъ, придя въ Виванію, конечно, не притворно (какъ думаютъ иные богословы) спрашиваетъ: «гдѣ его положили?» И эту общую мысль надо распространить на всю земную жизнь Спасителя. Въ трансцендентной г л у б и н ѣ Его божественнаго сознанія сокрыто в с е, ибо Онъ есть вѣстасный Логосъ всего бытія, но эта глубина была въ Его богочеловѣчествѣ покрыта на поверхности зыбью становленія съ ея колеблющимися просвѣтами. Христосъ зналъ въ Себѣ Свое Богосыновство и тѣмъ исповѣдывалъ Свое Божество, но самъ Онъ еще не являлъ для Себя самого и для

міра цього Божества въ его сверхвременной и сверхпространственной абсолютности, пока не пришло для этого время иъ Его прославленіи.

И это же самое должно быть распространено на вопросъ о невѣдѣніи Сыномъ Человѣческимъ времени Своего Второго пришестія. Въ этомъ вопросѣ богословы въ апологетическомъ усердіи иногда доходятъ до прямого противленія словамъ самого Христа. Одно изъ значеній этого свидѣтельства Іисуса о невѣдѣніи Имъ времени конца міра можетъ состоять въ томъ, что это время опредѣляется не только волею Божіей, но и встрѣчнымъ движеніемъ человѣческимъ. Последнее еще пмѣетъ совершиться и представляетъ собой измѣнчивую, неопредѣлившуюся величину, область человѣческаго творчества на основаніи свободы. Сынъ Человѣскій становится здѣсь на сторону человѣчества и отъ имени его, предъ лицомъ несовершенствомаго и еще неизвѣстнаго будущаго, по отношенію къ которому вообще условнымъ является пророчество, говорить и о Своемъ, Сына Человѣческаго, невѣдѣніи. Среди отцовъ также не существуетъ однообразнаго мнѣнія по вопросу о «невѣдѣніи», причемъ одни склоняются къ признанію «икономическаго» человѣческаго невѣдѣнія (при всевѣдѣніи Божіемъ), другіе отрицають всякое невѣдѣніе. Отсутствіе ясной и четкой доктрины о кенозисѣ дѣлаетъ понятнымъ эти колебанія(1).

3. Сыновнее послушаніе.

Слѣдуетъ еще разъ возвратиться къ вопросу, какъ же слѣдуетъ понимать слова Господа: «Отецъ Мой боліи Менѣ есть»? Въ Троицѣ и мманентной это, согласно уже извѣстному толкованію св. отцовъ, означаегъ «монархію» Отца, Его единоначаліе, которое есть Его личное свойство и не нарушаетъ равнобожественности другихъ различествующихъ съ Нимъ по личнымъ свойствамъ ипостасей. Существуетъ и еще основное различіе между ипостасями Первою съ одной стороны, и Второю и Третьей съ другой, которое состоитъ въ томъ, что Первая есть открывающаяся, Вторая и Третья — открывающія. Это не есть различіе въ равнобожественности, которая имъ не затрагивается, но всетаки есть различіе ієрархическое, которое не можетъ быть отрицаемо во Св. Троицѣ. Оно

1) Скомпрометировано было признаніе невѣдѣнія послѣ того, какъ монофизитъ Ѳемистій выступилъ съ его защитой, и его мнѣніе было заклѣмлено какъ еретическое агностство (такъ оно уже значится въ перечнѣ сектъ и ересей у св. Іованна Дамаскина). Ѳемистія опровергалъ св. Евлогій, патріархъ Александрійскій. Однако по существу вопросъ этотъ въ пагристическую эпоху не получилъ опредѣленнаго разрѣшенія.

на человѣческомъ языкѣ выражается какъ τὰξίς, порядокъ вѣ-
постасей. Признаніе не только личныхъ, но и іерархическихъ различій
внутри Св. Троицы, предвѣчно снимаемыхъ и преодолеваемыхъ вза-
имной любовью внутри единого тріѣипостаснаго Субъекта, не есть су-
бординаціонизмъ (съ его мрачной тѣнью — аріанствомъ), который
отрицаетъ именно равнобожественность вѣпостасей. Тѣмъ не менѣе
остаются, помимо него, такія различія въ тріичныхъ вѣпостасяхъ, ко-
торыя устраняють абстрактное равенство лицъ, въ качествѣ
трехъ вѣпостасныхъ центровъ въ предѣлахъ единого тріѣипостас-
наго Субъекта. При этомъ и равенство равнобожественныхъ
лицъ вполнѣ сохраняется, и оно логически (и онтологически) пред-
шествуетъ различію этихъ трехъ вѣпостасей. Въ пониманіе Св. Тро-
ицы неизбѣжно вносится іерархизмъ, прежде всего, выражающійся въ
томъ, что Отецъ есть «Начало, Первобогъ, собственно Богъ, ὁ Θεός,
αὐτόθεος», а другія вѣпостаси отъ Него «происходятъ»: будучи Ему
созначальны и равновѣчны, въ Немъ іерархически берутъ
Свое начало, и Ему именно такимъ образомъ координированы.
Сынъ открываетъ Отца, какъ Слово, Духъ Св. являетъ взаимно От-
ца и Сына, и Оба Они, двуѣпостасная Двоица, открывая Отца, въ
Немъ имѣють Свое начало, и представляютъ собой Его откровеніе.
Іерархизмъ Св. Троицы въ такомъ смыслѣ признается Церковью въ
той же мѣрѣ, въ какой отрицается субординаціонизмъ. Конкретное
различіе, чуждое абстрактнаго равенства или безразличія
въ вѣпостасяхъ Св. Троицы, только и можетъ быть и необходимо
должно быть іерархическимъ. Ея вѣпостаси при равнобожественности
и равноѣпостасности имѣють опредѣленные, конкретно координиро-
ванные взаимоотношенія, которыя и выражаются въ таксисѣ или по-
рядкѣ: Первая, Вторая, Третья вѣпостась. Это не абстрактный счетъ,
и это не субординація подчиненія или убыванія, но это есть іерар-
хическое тріединное взаимоотношеніе. Въ немъ каждая изъ
вѣпостасей обусловлена каждою изъ двухъ другихъ въ отдѣльности и
ими обѣими въ ихъ дѣйствительномъ соединеніи. Въ этомъ смыслѣ не
можетъ быть рѣчи о большей или меньшей зависимости одной отъ
другой: всѣ они равнозависимы. Всѣ онѣ взаимно рефлектируютъ
другъ друга: Отецъ есть Отецъ, ибо существуютъ Сынъ и Духъ Св.,
и Сынъ есть Сынъ, ибо существуютъ Отецъ и Духъ Св., Духъ Св.
существуетъ въ отношеніи къ Отцу и Сыну. Эти взаимоотношенія
предвѣчны, а потому и не ставятъ вопроса о равнобожественности
вѣпостасей. «Происхожденіе» вѣпостасей совсѣмъ не имѣетъ значенія
причиннаго возникновенія, которымъ столь злоупотребляетъ ка-
толическое богословіе (допустивъ это пониманіе, мы дѣйствительно
ввели бы и аріанство, и субординаціонизмъ, и тѣмъ, конечно, упразд-

нили бы и тріединство). «Происхожденіе» имѣетъ лишь іерархическое значеніе, именно оно соотвѣтствуетъ разности вѣстасныхъ образовъ Божества при ихъ единствѣ, нерасторжимости и взаимной обусловленности. Это и выражается догматически счетомъ ихъ или численнымъ порядкомъ. Правда, счетъ этотъ или таксисъ свойственъ лишь догматическому умозрѣнію, но не библейскому словопотребленію. Однако и послѣднее знаетъ фактическое ихъ послѣдованіе: «во Имя Отца и Сына и Святаго Духа». (Правда, въ Новомъ Завѣтѣ оно не всегда устойчиво).

Этотъ іерархизмъ Св. Троицы «имманентной» выражается уже вполне опредѣленнымъ іерархическимъ соотношеніемъ въ Троицѣ «и к о н о м и ч е с к о й», въ откровеніи Бога въ мірѣ, въ явленіи равновѣчныхъ вѣстасей во времени. Здѣсь іерархизмъ извнѣ неизбѣжно оборачивается извѣстнымъ субординаціонизмомъ вѣстасей, съ главенствомъ Отца, который есть начало или первоволю. Это имѣетъ мѣсто уже въ сотвореніи міра, гдѣ исходнымъ началомъ является воля Отца, творящаго міръ чрезъ Сына Духомъ Святымъ, и это же относится и къ промысленію о мірѣ¹⁾. Особымъ образомъ это іерархическое соотношеніе съ первенствомъ Отца выражается въ к е н о з и сѣ Сына. При воплощеніи Сынъ совлекается Своей божественной славы, опустошается Своего Божества, его въ Себѣ какъ бы угашаетъ. Поэтому предвѣчно присущее Ему іерархическое мѣсто въ Св. Троицѣ и, въ частности, Его отношеніе къ Отцу принимаетъ черты извнѣ «субординаціонистическія». Оно становится полнымъ и безусловнымъ послушаніемъ. Отецъ Своей волей какъ бы замѣщаетъ въ Немъ Его собственное, Имъ какъ бы оставленное Божество, Онъ становится для Него Отцомъ и Богомъ, и Сынъ п о с ы л а е т с я въ міръ Отцомъ. — Правда, воля къ воплощенію и рѣшеніе кенотически совлечься Своего Божества есть собственное дѣло Сына, согласное съ волей Отца и совершаемое Духомъ Св., — какъ предвѣчно, «прежде» сотворенія міра, такъ и въ «послѣдокъ дней», во временности мірового бытія. Однако съ самоугашеніемъ Божества, съ его истощаніемъ, Сынъ уже какъ бы упраздняетъ і е р а р х и ч е с к и Свою равнобожественность съ Отцомъ ради Своего посланничества въ міръ. Истощивъ Себя самого въ силу этого рѣшенія, Сынъ теряетъ въ нѣдрахъ Св. Троицы Свою собственную, вѣстасную волю. Онъ н у ж д а е т

1) Этотъ же іерархизмъ сохраняется по Св. Троицѣ и въ отношеніи къ искупленному человечеству, п. ч. Иисусъ Христосъ является ходатаемъ передъ Отцомъ (1 Іо. 2, 1; Евр. 8, 6; 9, 15; 12, 24), а также и Духъ Святой (Рим. 8, 26; Гал. 4, 6).

с я въ томъ, чтобы быть посланнымъ Отцомъ, Его и и щ а е с т ь т в о р и т ь волю пославшаго Его, Онъ и Отецъ становятся одно не только въ смыслъ предвѣчной ихъ равнобожественности и единосущія во Св. Троицѣ, но и въ смыслъ полноты кенотического растворенія Сына въ Отцѣ. Сынъ даже не Самъ идетъ въ міръ, но посылается Отцомъ (Іо. 17, 18), какъ Отецъ же посылаетъ къ Дѣвѣ Маріи архангела съ благовѣстіемъ. И въ этомъ то кенотическомъ смыслѣ именно и сказано: «Отецъ Мой болій Мене есть». И не надо закрывать глаза на то, что эта мысль выражена не въ одномъ только этомъ трудномъ для уразумѣнія текстѣ, который и стараются экзегетически обезсилить искусственно-апологетическимъ истолкованіемъ, но она проходитъ чрезъ всѣ Евангелія и лишь съ особенной богословской отчетливостью выражается въ Евангеліи отъ Іо. Сынъ не имѣетъ Своей воли, но подчиняется Отчей, и этотъ своеобразный х р и с т о л о г и ч е с к і й субординаціонизмъ, который отнюдь не влечетъ за собой тринитарнаго, показанъ со всей очевидностью въ двухъ точкахъ: въ исходномъ и заключительномъ моментахъ земного служенія Христа, — въ Его искушеніи въ пустынѣ и въ геѡсиманскомъ бореніи, когда вновь приблизился къ Нему оставившій «до времени» Его «князь міра сего», — именно въ молитвѣ: не Моя, но Твоя воля да будетъ! Сынъ не Своей волей идетъ, но Отцомъ посылается на крестъ, и Его крестная мука есть воля Отца, принятая Сыномъ какъ Своя собственная.

Обычное истолкованіе Іо. 14, 28 сводится къ тому, что Сынъ говоритъ здѣсь отъ лица человѣческой природы (чѣмъ вводится «несторіанское» раздѣленіе). На самомъ же дѣлѣ это говорится извнутри Божественнаго к е н о з и с а, слѣдствіемъ котораго и было вочеловѣченіе. Воспріятіе человѣческаго естества является не причиною кенозиса, въ умаленіи Сына передъ Отцомъ, но его послѣдствіемъ. Обычно этотъ кенотическій или христологическій субординаціонизмъ Сына отмѣчается лишь въ отношеніи къ Отцу и объясняется съ одной стороны общей «монархіей» Отца во Св. Троицѣ, а съ другой вочеловѣченіемъ Сына. Но существуетъ извѣстный христологическій субординаціонизмъ не только въ отношеніи къ Отцу, но и къ Д у х у С в я т о м у. И такъ какъ для этого не существуетъ прямыхъ предвѣчно-іерархическихъ основаній во взаимопостасныхъ отношеніяхъ Св. Троицы, то кенотическій характеръ этого субординаціонизма здѣсь выступаетъ гораздо реальнѣе. Правда, для его прямого засвидѣтельствованія мы не имѣемъ столь яснаго текста какъ Іо. 14, 28, однако до извѣстной степени къ нему приближается по смыслу своему тоже трудный для истолкованія текстъ Мѡ. 12, 32 (Лк. 12, 10, Мр. 3, 29): «Если кто скажетъ слово на Сына Человѣческаго, простится Ему; если же кто скажетъ на Духа Святаго, не простится ему

ни въ сѣмъ вѣкѣ, ни въ будущемъ». Возстаніе противъ Сына Человѣческаго, въ которомъ Божество сокрыто, не есть грѣхъ прямого возстанія именно на Бога, каковымъ является хула на Духа Святаго. Отношеніе между Христомъ и Духомъ Св. можетъ быть выражено такъ: если Сынъ, посланный Отцомъ, творить волю Его, то Духъ Св. есть божественная сила, нарочито подаваемая Ему Отцомъ для Его служенія, а не природно почивающая на Немъ, — въ порядкѣ Божественнаго исхожденія Духа Св. отъ Отца чрезъ Сына или на Сына. Вмѣстѣ съ обнаженіемъ отъ Славы, совлеченіемъ Божества, уничижающій Себя Сынъ не знаетъ для Себя уже и этого почиванія Св. Духа, въ которомъ осуществляется для Него Божество. Въ этомъ смыслѣ кенозисъ дѣйствительно означаетъ для Сына пѣкое Его выходженіе изъ жизни Св. Троицы, хотя и сохраняется природно-существенное Его пребываніе въ Ней. Поэтому не только Сынъ посылается Отцомъ въ міръ, но и Духъ Св. посылается на Сына Отцомъ же въ дни Его земного служенія, какъ Онъ же посылается въ Благовѣщеніи на Дѣву Марію и въ Пятидесятницу на апостоловъ. Это ниспосланіе Духа Св. на Богочеловѣка, точно говоря, начинается уже Благовѣщеніемъ, въ которомъ Духъ Св. осыпаетъ Мать, а посему и Рождаемое отъ Нея¹⁾. Свидѣтельство о почиваніи на Младенцѣ благодати Божіей мы имѣемъ у Лк. 2, 40. Впостасное схождение Духа на Сына, которое, помимо предвѣчнаго почиванія, стало возможно въ силу кенозиса, совершилось, или, точнѣе, завершилось, при крещеніи, когда для Сшедшаго съ небесъ снопа «отверзлось небо», и «Духъ Святой сошелъ на Него» (Лк. 3, 21-22), «Духъ усыновленія» (Рим. 8, 15), и былъ слышимъ свидѣтельствующій одновременно и о предвѣчномъ сыновствѣ, и объ усыновленіи гласъ Отчій: «Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе». Это сошествіе Духа Святого на Иисуса и пребываніе Его на Немъ проявляется какъ въ дѣйствѣ Духа: въ частности немедленно послѣ крещенія Духъ ведетъ Иисуса «исполненнаго Духомъ Св.» (Лк. 4, 1) въ пустыню для искушенія; по возвращеніи отгуда первая проповѣдь въ Назаретѣ есть Его свидѣтельство о Себѣ словами Исаи: «Духъ Господень на Мнѣ» (Лк. 4, 18). По Его же свидѣтельству Онъ

1) Это выражено въ словахъ архангела: «Духъ Святой сойдетъ на Тебя и сила Вышняго осыплетъ Тебя, посему и рождаемое отъ Тебя Святое наречется Сыномъ Божіимъ» (Лк. 1, 35). Даже если, вслѣдъ за Іоанномъ Дамаскинскимъ, разумѣть подъ «силою Вышняго» Логосъ, то и тогда мысль ниспосланія Св. Духа на Сына, въ состояніи кенозиса сходящаго на землю, находитъ достаточное основаніе въ текстѣ, — такое же значеніе получаетъ и «имѣніе по чревѣ отъ Духа Св.» у Мр. 1: 18, 20. Это именно означаетъ почиваніе Духа Св. на Матери и Младенцѣ въ утробномъ Его состояніи, въ Ихъ нераздѣльности.

«Духомъ Божиимъ прогоняеть бѣсовъ» (Мѡ. 12, 28) и, по свидѣтельству Предтечи, видѣвшаго Духа, сходящаго на Него, «Онъ есть крестящій Духомъ Св.» (Іо. 1, 33), Которому «не мѣроу даеть Богъ Духа» (3, 34). Словомъ, Христось есть помазанный Духомъ Св. Духо-посецъ¹⁾, и лишь послѣ воскресенія Онъ Самъ даеть Духа Св. ученикамъ, а послѣ вознесенія даеть обѣтованіе «умолить Отца» и ниспослать отъ Отца Св. Духа ученикамъ Своимъ. Т. о., въ дни Своего земного служенія Иисусъ есть Пневматикъ, имѣющій на Себѣ помазаніе Св. Духа, подобно пророкамъ, хотя и иначе, чѣмъ они. Въ уничиженіи Онъ сближается съ ними, какъ пріемлющій Духа, хотя въ Своемъ Богочеловѣчествѣ отъ нихъ неизмѣримо отличается. Онъ и самъ свое служеніе и чудотвореніе обосновываетъ тѣмъ, что имѣеть Духа Св., и это же самое содержится и въ свидѣтельствахъ Предтечи (Іо. I, III). Иисусъ становится такимъ образомъ въ субординаціонистическое отношеніе не только къ Отцу, но и къ Духу Св. Это, конечно, несвойственно предвѣчному Логосу въ «имманентной» Троицѣ, но становится естественнымъ и даже неизбѣжнымъ для Христа въ Его кенозисѣ.

Однако и въ кенозисѣ Сына, поскольку онъ проявляется въ отношеніи къ Отцу и Духу Св., осуществляется внутренняя іерархія и, въ частности, монархія Отца. Отецъ посылаетъ Сына въ міръ, Онъ открываетъ Ему Свою волю, Онъ даеть Ему власть, наконецъ, Онъ ниспосылаетъ на Него (какъ и на Дѣву Марію) Св. Духа, словомъ, Отецъ есть опредѣляющее начало во всемъ служеніи Сына. Напротивъ, Духъ Св. есть начало совершительное, которое исходитъ отъ Отца. Духомъ Св. Христось совершаетъ чудеса и благовѣствуетъ, творить волю Отца и самъ тѣмъ освящается и обожается въ Своемъ Человѣчествѣ. Въ Духѣ Св. не только предвѣчно, но и въ воплощеніи совершается вѣчная любовь Отца къ Сыну. При сошествіи Св. Духа съ небесъ слышенъ гласъ Отца глаголющій: «сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Которомъ Я благоволилъ» (Мѡ. 3, 17, Мр. 1, 11, Лк. 3, 32, тоже и при Преображеніи: Мѡ. 17, 5; Мр. 9, 7; Лк. 9, 25). Въ свою очередь и Сынъ говоритъ о Духѣ Св., какъ исходящемъ отъ Отца, котораго Онъ, умоливъ отъ Отца, ниспослеть Своимъ ученикамъ.

Такимъ образомъ, на основаніи вѣчныхъ внутритроичныхъ отношеній устанавливается икономическая, точнѣе, иконо-христологическая, Троица, въ соотвѣтствіи кенозису Сына и Его какъ бы

1) Ср. св. Іоаннъ Дам., ц. соч., IV, VI: «о томъ, когда (Господь) названъ былъ Христомъ» (с. 1112). Здѣсь приводится цитата изъ св. Кирилла Ал. (ad reginas): «такъ какъ Слово, ставшее плотью, помазано отъ Бога и Отца елеемъ радости, или Духомъ, то поэтому и называется Христось».

кенотическому отсутствію, — не впостасію и природой, но актуальнымъ Божествомъ — во Св. Троицѣ чрезъ Его сошествіе съ небесъ. Это самоистощаніе Божества въ Сынѣ восполняется Божествомъ Отца и Духа Св., которые, каждая впостась соотвѣтственно Своему личному свойству, обожаютъ, сообщаютъ свою божественную жизнь вочеловѣчившемуся Логосу, дотолѣ, пока время истощанія не исполнится и не смѣнится Его прославленіемъ и возстановленіемъ Его Божества въ нѣдрахъ Св. Троицы, послѣ Его вознесенія на небо.

Богочеловѣкъ, благодаря кенозису Божества въ Его уничиженіи съ одной стороны, имѣетъ сознаніе Своей Божественной Личности, Своего богосыновства и Своей божественной жизни въ Отцѣ, сознаетъ Себя Сыномъ Божиимъ (хотя — въ состояніи уничиженія — еще не Богомъ), но въ то же время остается Сыномъ Человѣческимъ

Человѣкомъ, который въ Своемъ человѣческомъ сознаніи имѣетъ и богосознаніе, словомъ, является Богочеловѣкомъ. И Свое богосыновство, Свое единеніе со Отцомъ, Онъ возвѣщаетъ братьямъ Своимъ со-человѣкамъ какъ со-Человѣкъ. Въ этомъ и состоитъ самая оригинальная, неповторимая, единственная въ своемъ родѣ черта Его индивидуальности среди всѣхъ людей, что Онъ, будучи однимъ изъ сыновъ человѣческихъ, говоритъ о Себѣ, какъ составляющемъ одно съ Отцомъ, т. е. съ Богомъ, не теряя, и не умаляя, и не отрицая глѣмъ Своего человѣчества. Говоря о Своей божественности людямъ, Онъ не провозглашаетъ Себя Богомъ, но Его являетъ — въ Своей человѣческой жизни Отца Небеснаго («видѣвшій Меня, видѣлъ Отца» Іо. 14, 9). На человѣческомъ языкѣ, въ человѣческихъ психологизмахъ, нельзя выразить эту богочеловѣческую жизнь во всемъ ся неповторимо своеобразнѣ, и вообще всякія попытки изображать «психологію» Христа поражены духовнымъ безвкусіемъ и заранѣе обречены на неудачу. Для «психологій» въ человѣческомъ смыслѣ, съ ея грѣховной ограниченностью, здѣсь нѣтъ мѣста, хотя матеріаломъ, въ которомъ раскрывалось богосознаніе, и была человѣческая душевность, связанная съ тѣлесностью. Мысль здѣсь неизбежно снова возвращается къ Аполлинаріевской схемѣ (которая, какъ мы уже знаемъ, есть и Халкидонская): Божественный духъ, живущій въ человѣческой одушевленной плотн, съ той лишь разницей, что Аполлинарій статически и механически, какъ насиліе духа надъ плотію, а надо это понимать динамически и кенотически, какъ подлинную божественную жизнь, силою уничиженія вмѣшающуюся въ человѣческое естество.

Божественная жизнь въ Богочеловѣкѣ проявляется какъ торжество человѣческаго естества, которое оказывается способно вмѣстить послушаніе вѣлѣніямъ Божественнаго Духа Сына, творящаго волю Отца. Это послушаніе является всестороннимъ, — какъ отрицатель-

нымъ въ смыслѣ устраненія и преодоленія всего недолжнаго, такъ и положительнымъ въ смыслѣ исполненія вѣднѣй Божіихъ *obedientia activa*), съ претерпѣніемъ страданія даже до смерти крестной (*ob. passiva*). Это торжество послушанія плоти духу, человѣческаго естества и воли — божескому естеству и волѣ, чтобы быть полнымъ, должно быть и с ч е р п ы в а ю щ и м ъ, т. е. ничего не оставить неиспытаннымъ и неизжитымъ въ опытѣ послушанія. Всякаго рода страданіе, духовное, душевное и тѣлесное, должно быть испытано на крестномъ пути борьбы съ міромъ во исполненіе воли Божіей, причѣмъ въ Новомъ Адамѣ это страданіе имѣло не ограниченно количественный, но вселенскій, всечеловѣчскій характеръ, и эта вселенскость Геэсиманской ночи и крестнаго подвига есть тайна Богочеловѣка. Притомъ для того, чтобы стать исчерпывающимъ, подвигъ послушанія долженъ былъ все взять отъ человѣческаго естества Богочеловѣка и ничего не оставить не включеннымъ. Однако та дурная безконечность неопредѣленной продолжительности жизни, которая не обладала еще силой положительнаго безсмертія, а лишь отсутствіемъ неизбѣжности смерти, таитъ въ себѣ и дурную неисчерпаемость. Новый Адамъ имѣлъ безсмертіе по Своему неповрежденному грѣхомъ человѣческому естеству, однако это не является еще побѣдой и преодоленіемъ смерти. Смерть не была естественна для Богочеловѣка, однако самая ея возможность не была побѣждена и устранена въ Его человѣческомъ естествѣ. Правда, въ этомъ отношеніи Онъ былъ поставленъ въ совершенно исключительное положеніе по сравненію со всѣмъ человѣчествомъ, для котораго смерть есть неизбѣжный удѣлъ. Для Него же это было совершенно иначе: не будучи подчиненъ смерти какъ необходимости, Онъ владѣлъ Своей жизнью, былъ въ свободномъ ея обладаніи: «никто не отнимаетъ ея (жизнь) отъ Меня, но Я отдаю ее, имѣю власть отдать ее и власть имѣю опять принять ее» (Іо. 10, 18). Поэтому смерть является для Богочеловѣка ж е р т в о ю, угодной Богу: «потому любить Меня Отецъ, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее: сію заповѣдь получилъ Я отъ Отца» (10, 17). Однако именно эта дурная безконечность фактического безсмертія и устраняла возможность исчерпывающаго послушанія, исполненія воли Божіей въ полнотѣ, вслѣдствіе своей незаконченности, потому что въ силу ея всегда оставалось бы нѣчто, еще не отданное. И, самое важное, оставалось бы неотданнымъ высшее благо, и послушаніе не было бы испытано относительно самой высшей цѣнности, — именно самой жизни, которую Сынъ Человѣчскій имѣетъ власть отдать, а, слѣдовательно, и не отдать, ибо «никто не отнимаетъ ея отъ Меня». Поэтому для того, чтобы послушаніе могло стать исчерпывающимъ, самая жизнь должна закончиться, т. е. пе-

перваться смертью, и притомъ она сама должна быть отдана ради послушанія. Только тогда это послушаніе и это испытаніе является законченнымъ и исчерпывающимъ (1). И это испытаніе было дано извѣдать Сыну Человѣческому: — въ отвѣтъ на Его молитву: «еще возможно, да минуетъ Меня чаша сія», она не миновала, Отецъ восхотѣлъ, чтобы Сынъ испилъ смертную чашу. Сынъ принялъ и это послѣднее послушаніе, которое явилось предѣломъ уничиженія, какъ и сказано въ божественномъ откровеніи объ этомъ самоуничиженіи: «смирить Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2, 8). Мѣру падшаго человѣчества въ смерти всей Онъ вольно сдѣлалъ Своей собственной мѣрой, — в о л ь н о потому, что она не была для Него естественною повинностью, но предполагала согласіе Его на ея пріятіе, — вмѣстѣ со всѣми людьми и вмѣсто всѣхъ людей. Безъ такого согласія смерть не могла бы Имъ овладѣть. Косвенное указаніе на это можно видѣть въ словахъ, сказанныхъ Христомъ по поводу попытки защищать Его мечемъ со стороны Петра: «или думаешь, что Я не могу умолить Отца Моего, и Онъ предоставитъ Мнѣ болѣе, нежели 12 легионовъ ангеловъ? Какъ же сбудется Писаніе, что такъ должно быть?» (Мѡ. 26, 53-54).

Смерть является прямымъ изволеніемъ Отца, которое было принято послушаніемъ Сына. Въ этомъ принятіи смерти, согласно Фил. 2, заключается послѣдняя глубина кенозиса Сына, а вмѣстѣ и глубина Его человѣчности въ Его богочеловѣческомъ пути. Малѣйшее сомнѣніе въ подлинности крестной смерти, тончайшій оттѣнокъ докетизма ведетъ здѣсь къ сомнѣнію и отрицанію всего дѣла боговоплощенія. Надо принять во всей силѣ, что Богочеловѣкъ страдалъ и вкушилъ смерть, — не въ человѣчествѣ только, но въ Богочеловѣчествѣ Своемъ. Нельзя противохалкидонски отдѣлять здѣсь человѣчество Его отъ Божества, говоря, что Онъ страдалъ не какъ Богъ, а только какъ человѣкъ, потому что тогда крестная смерть, какъ и вся жизнь Его, есть лишь видимость, въ которой Божество Его совершенно не участвуетъ. Наоборотъ, кенозисъ въ томъ и состоитъ, что Сынъ умалился въ Своемъ Божествѣ и самъ сталъ с у б ѣ к т о м ъ, впостасію б о г о ч е л о в ѣ ч е с к о й жизни, все переживая впостасно, что переживалось Его человѣчествомъ. Поэтому собственное Божество Его столь умалилось само для себя, настолько сокрылось въ собственной глубинѣ или потенциальности, что оно уже не являлось препятствіемъ къ смерти, не устраняло ея возможности. Оно ненослужимо претер-

1) «Кожа за а за жизнь свою отдастъ человѣкъ все, что есть у него» (Іовъ 2, 4), говоритъ древній искушитель предъ лицомъ Божиимъ. Онъ же, относительно Іова посрамленный, надъ Тѣмъ, Кого преобразовалъ въ Іовъ, пытается еще разъ посторить искушеніе угрозой отнятія жизни.

пѣвало смерть, конечно, само не умирая, но ей и не противясь. Какъ не-естественная для безгрѣховнаго Новаго Адама, смерть эта была еще болѣе страшна и мучительна чѣмъ для сыновъ ветхаго Адама, умирающихъ уже втеченіе всей своей смертной жизни, между тѣмъ, какъ здѣсь она осуществляется исключительно тѣмъ актомъ насилия надъ жизнью, который совершается въ распятіи. Смертная чаша испивается во всей цѣлости и неразтворенности своей на Голгоѣ, а душевно переживается въ Геѳсиманіи: «И началъ ужасаться и тосковать, и сказалъ Имъ: душа Моя скорбитъ смертельно» (Мр. 14, 34). Это есть д у х о в н а я агонія несмертной жизни, которая т ѣ л е с н о совершилась на крестѣ. Заслуживаетъ вниманія, что вся глубина богосознанія, все его побѣдное торжество, которое свидѣлствуется въ прощальной бесѣдѣ, вся сила единенія съ Отцомъ, однимъ словомъ, вся Его божественная жизнь не умаляетъ и не отстраняетъ смертной муки. Кенозисъ Божества, — Его умаленіе, переходящее здѣсь какъ бы въ угасаніе, — столь глубокъ, что для Богочеловѣка раскрывается бездна смерти, съ тьмою небытія, со всей силой богооставленности. Зіяющая бездна тварнаго н и ч т о въ смерти разверзается для самого Творца. И крестный вопль: «или-или, лима савахвани» есть послѣдній предѣлъ этого самоистощанія Божества въ крестномъ истощаніи: Онъ обращается здѣсь уже не къ Отцу, — ибо обступаемъ тьмою смерти, и Его оставляетъ сознаніе богосмысленія, — но къ Богу отъ лица творенія вопіеть Богочеловѣкъ, что Онъ Его оставилъ, Отецъ, съ которымъ Онъ — одно, Который Его никогда не оставляетъ. Въ смерти и Онъ, подобно всякому человѣку, остается одинъ. Въ этомъ воплѣ умирающаго Богочеловѣка обнажается вся безпредѣльная глубина кенозиса, то божественное самоистощаніе, которое равно лишь глубинѣ любви Божіей. И какъ бы въ подтвержденіе того, что это именно Сынъ Божій въ Богочеловѣчествѣ Своемъ проходитъ врата смерти, смертный вопль къ Богу смѣняется обращеніемъ къ Отцу, которое и есть исходъ кенозиса: «Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой» (Лк. 23, 46), съ завершительнымъ словомъ о томъ же: «совершишася» (Іо. 19, 30).

Въ крестномъ истощаніи явно, насколько степень умаленія Божества соразмѣряется съ человѣческой мѣрой. Оно умаляется настолько, что уже не противится смерти, и, хотя само не умираетъ, но какъ бы со-умираетъ съ умирающимъ человѣчествомъ Его. Съ ничемъ въ немъ соумирающей является сама Его Божественная упостась, ибо она есть упостась Его человѣчества, нераздѣльно соединеннаго съ Божествомъ. Поэтому умираетъ въ цѣлостномъ единствѣ Своемъ Богочеловѣкъ во всей сложности Своего состава, но р а з л и ч н о въ каждомъ изъ его естествъ: умираетъ человѣчество, и,

сѣдовательно, съ нимъ проходить черезъ врата смерти въ добытійную и не бытійную глубину тварности — та его человѣческая упостась, которая есть божественная упостась Логоса. Но она низводитъ къ предѣльному умаленію въ смерти и Свою божественную природу. Въ э т о м ъ смыслѣ смерть простирается на в с е г о Богочеловѣка, не только на Его человѣчество, но и на Его Божество, хотя и п о р а з н о м у, и поэтому совершенно нельзя выключать и Его Божество отъ участія въ смерти.

Но эту же мысль надо распространить и далѣе, не только относительно самого Логоса, но и другихъ упостасей Св. Троицы. Здѣсь прежде всего останавливаютъ вниманіе оба предсмертные вопля. Первый — о богооставленности, знаменующій какое то удаленіе Отца отъ Сына, съ Которымъ Онъ находится въ нерасторжимомъ личномъ единствѣ. Теперь Сынъ взываетъ къ Нему изъ глубины тварности Своего человѣческаго естества. Это оставленіе Сына есть актъ Отца, въ которомъ выражается Его пріятіе смерти Сына, а постольку и Отчее въ ней участіе, ибо для Отца оставленіе Сына на крестную смерть также есть хотя и, конечно, не смерть, но нѣкій образъ духовнаго со-умиранія въ жертвѣ Любви. И не менѣе значительнымъ для этого участія Отца въ крестномъ истощаніи Сына является и послѣдній вопль Сына, предающаго духъ Свой въ руки Отца. Сынъ возвращается въ нѣдра Отчія, однако еще не для премірнаго въ нихъ пребыванія и не для одесную Отца сѣднія въ славномъ Вознесеніи. Воплотившій Сынъ насильственно какъ бы разкопцывается въ смерти, и Его Богочеловѣчскій духъ возвращается къ Отцу и Богу Своему, подобно тому, какъ въ смерти человѣка прахъ возвращается въ землю, а «духъ возвращается къ Богу, который далъ его» (Еккл. 12, 7). Это есть особый кенотическій моментъ въ униженіи Сына, въ которомъ по-своему со-участвуетъ и Отецъ. Именно Онъ пріемлетъ духъ Сына, оставившій Свое тѣло, для блюденія его въ трехдневіи до воскресенія. Къ Богу возвращаются въ смерти души всѣхъ, посылаемыхъ Имъ на землю, и какъ бы въ числѣ этихъ духовъ Отецъ пріемлетъ и духъ Сына, вкусившаго смерть. Преданіе Сына въ руки Отца означаетъ глубочайшее кенотическое сокрытіе Божества, божественная тайна, недоступная для человѣческаго постиженія, сокрыта въ пріятіи Отцомъ Сына въ смертномъ истощаніи и блюденіи Его до воскресенія, но мы благоговѣйной мыслью продолжаемъ къ этой тайнѣ, ибо о ней свидѣтельствуетъ св. Евангеліе.

Но богоистощаніе и богооставленіе Сына означаетъ также и оставленіе Его Св. Духомъ, неизмѣнно почивающемъ на Богочеловѣкѣ. Вѣдь Духъ Св. есть, прежде всего, осязаемая близость Отца, пребываніе въ любви Его. Духъ Св. есть сама упостасная любовь Отца къ

Сыну и Сына къ Отцу, само ихъ вѣстасное единеніе (почему и слово Христово: «Я и Отець --- одно» молчаливо подразумѣваетъ: во Св. Духѣ). Состояніе богооставленности, какъ отдаленіе Отца, необходимо означаетъ и оставленность Духомъ Св., который сошелъ на Сына при погруженіи Его въ струи Іорданскія, символизирующѣмъ грядущую смерть. Духъ Св. какъ бы снова возвратился къ Отцу, когда совершилась смерть во всей силѣ богооставленности (а безъ этой богооставленности смерть и не могла бы совершиться въ Богочеловѣкѣ). Такимъ образомъ, этотъ образъ соучастія Св. Духа въ кенозисѣ Сына, въ крестномъ Его истощаніи, по своему распространяетъ кенозисъ Сына и на Третью вѣстасъ, ибо это является кенозисомъ для вѣстасной Любви — не являть Себя Любимому. (Человѣскій образъ этого кенозиса Духа мы имѣемъ въ стояніи Богоматери у креста съ проходящимъ въ сердцѣ Ея орудіемъ, причѣмъ самъ уходящій отъ Нея Сынъ Ее оставляетъ на попеченіе возлюбленнаго ученика). Духъ Св. есть Радость, Онъ есть Утѣшитель, но въ Своей крестной мукѣ и скорби Сынъ остается безъ радости и утѣшенія, которое Онъ находитъ для Себя лишь въ послушаніи волѣ Отца и молитвѣ (Евр. 5, 7). Т. о., если въ схожденіи съ небесъ, въ Рождествѣ Своемъ, Сынъ оставляетъ небесную славу, сущую во Св. Троицѣ, то въ схожденіи Своемъ въ нѣдра земли Сынъ какъ бы лишается и троичнаго единенія, и Его божественная вѣстасъ, («Духъ Мой») предается въ нѣдра Отчія для блюденія(1).

Таково значеніе смерти въ путяхъ кенозиса Сына Божія въ Богочеловѣкѣ. Но особое еще раскрытіе кенозиса имѣемъ мы въ Его трехдневномъ пребываніи во гробѣ. Тотъ, Кто въ Своемъ вѣстасномъ богосыновствѣ исповѣдалъ о Себѣ, что «Онъ есть воскресеніе и жизнь» (Іо. 11, 25), и что «какъ Отець имѣетъ жизнь въ Себѣ самомъ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Себѣ самомъ» (5, 26), пребываетъ въ смертномъ успеніи. Пребываніе во гробѣ Сына Божія, схожденіе Творца міра къ небытію, изъ котораго Онъ воззвалъ міръ къ бытію, есть откровеніе любви Божіей не менѣе потрясающее, чѣмъ явленное въ сотвореніи міра. Смерть Спасителя была расторгненіемъ человѣческаго состава, какимъ псегда бывастъ смръть чловѣка. Тридневіе же знаменуетъ подлинность, полноту смерти, въ отличіе отъ обморока. Душа Спасителя отдѣлилась отъ тѣла, а Его Божественный духъ былъ принятъ Отцомъ: пребывая въ предвѣчномъ бытіи во Св. Троицѣ, премірной или «имманентной», — «на престолѣ со От-

1) Мысль о соучастіи св. Троицы въ искупительныхъ страданіяхъ (и, слѣд. кенозисѣ Сына) имѣетъ для себя иконографическое подтвержденіе въ изображеніяхъ распятія (или уже снятаго со креста тѣла) съ склоненнымъ надъ нимъ Отцомъ и Св. Духомъ въ видѣ голубинѣ.

цемъ и Духомъ», и однако въ кенотическомъ Своемъ униженіи будучи принять Отцемъ какъ духъ, оставляющій свое тѣло, Духъ Христовъ оставался въ то же время неразлученъ съ душою (какъ и у всякаго человѣка при смерти его), но также сохранилъ связь и съ тѣломъ. Униженіе продолжается и здѣсь: единственное, что намъ объ этомъ открыто, это проповѣдь во адѣ (ученіе принятое и въ Apostolicum): «бывъ умерщвленъ плотію, но оживъ духомъ, которымъ Онъ и находящимся въ темницѣ духамъ, сошедъ проповѣдалъ» (1 Петр. 3, 19-20). Схожденіе во адъ Богочеловѣка, который находился въ состояніи разлученности съ тѣломъ, аналогичномъ состоянію всѣхъ усопшихъ душъ, есть дальнѣйшій актъ кенозиса, простирающійся до усвоенія себѣ состоянія загробной жизни умершихъ людей, для продолженія служенія людямъ и за гробомъ. Святая душа Христова въ этомъ загробномъ состояніи пріобщается къ высшей мѣрѣ загробнаго блаженства, — «въ раю», въ который былъ призванъ Имъ раскаявшійся разбойникъ. Однако не надо забывать, что это лишь «предварительное» блаженство душъ, разлученныхъ съ тѣлами, до воскресенія. Тѣло же Христово пребываетъ отдѣленнымъ отъ души, но не совершенно разлученнымъ съ Божественнымъ духомъ, какъ уже не связаннымъ пространственностью. Оно не знало истлѣнія, какъ освященное жившимъ въ немъ Божественнымъ Духомъ, не до конца разлучившимся съ нимъ и по смерти, а, кромѣ того, въ силу безгрѣшности и свободы отъ первороднаго грѣха неподвластное смерти. Сила смерти была ограничена, такъ что она не простиралась до разрушенія чрезъ истлѣніе, хотя и оставленнаго душою, мертвѣго тѣла. Сыну Человѣческому дано было до конца вкусить смерть, ибо надлежитъ умереть падшему въ землю пшеничному зерну, чтобы принести плодъ. Triduum, трехдневное пребываніе во гробѣ, въ недрахъ земли, подобное пребыванію Іоны во чревѣ китовѣ, есть время кенотического молчанія и сокрытія, низведеніе Себя Богочеловѣкомъ до состоянія умершаго зерна, полнота потенциализированія. Это состояніе смертнаго покоя, «субботствованія» Сына Божія нельзя понимать какъ состоящее изъ ряда отдѣльных временныхъ моментовъ, въ каждый изъ которыхъ оно могло бы быть прервано произволеніемъ Божественнаго Мертвеца. Конечно, и оно было включено въ предвѣчно принятое на Себя умаленіе: будучи принято въ цѣломъ, оно было принято и во всѣхъ своихъ моментахъ, — одинаково какъ высшая напряженность активности въ земномъ служеніи Господа, такъ и субботствованіе смертнаго покоя. Духъ Христовъ былъ принять Отцемъ, и дѣйствовала уже воля Отца. Сынъ довелъ Свое умаленіе до полного истощанія Себя, до смерти, ибо въ смерти уже нѣтъ личности съ ея свободой, а остается только рецептивная пассивность. Христосъ

отдалъ Себя въ руки Отца, когда испустилъ духъ Свой, и въ Его рукахъ Онъ покойся во гробѣ. Это насъ непосредственно приводитъ къ вопросу о воскресеніи Христовомъ, въ его отношеніи къ кенозису Его.

Христосъ воскресъ, но и былъ воскрешенъ Богомъ Отцомъ силою Духа Святаго, — основной фактъ, свидѣтельствуемый Словомъ Божіимъ. Воскресеніе Христово было воскрешеніемъ, которое могло осуществиться надъ Нимъ вслѣдствіе Его побѣды надъ міромъ, надъ плотію, надъ княземъ міра сего(1). По свидѣтельству ап. Петра (а также и ап. Павла), Богъ воскресилъ Іисуса (Д. А. 2, 24). Это значитъ, что въ отношеніи ко Христу Отецъ и въ самомъ воскресеніи остается Богомъ; слѣдовательно, это отношеніе опредѣляется еще не на основаніи равенства въ равнобожественности, но неравенства въ униженіи. И послѣ воскресенія Христосъ говоритъ Магдалинѣ: «восхожу къ Отцу Моему... и Богу Моему...». Воскрешеніе-воскресеніе есть активно пассивное свершеніе, актъ и событіе, ибо въ немъ соединяется прямое дѣйствіе Божіе надъ Христомъ съ внутреннимъ дѣйствіемъ Божества въ самомъ Христѣ. Сынъ въ сошествіи съ небесъ принялъ для Себя рожденіе, и смерть, и воскресеніе. Онъ предалъ Себя во власть Отца, какъ Бога для Человѣчества, а, стало быть, и для Него самого по силѣ единства Его Богочеловѣчества.

Воскрешеніемъ еще не завершается путь земного, кенотического служенія Богочеловѣка, хотя оно переходитъ, такъ сказать, въ иныя измѣренія, ибо послѣ Воскресенія Христосъ уже не живетъ въ ученикахъ, а лишь является имъ. Этотъ таинственный періодъ 40 дней до Вознесенія служитъ переходомъ отъ Воскресенія къ Вознесенію, который, съ одной стороны, нуженъ для назиданія и укрѣпленія вѣры въ ученикахъ, а съ другой, имѣетъ значеніе для завершенія самого кенотического пути, согласно словомъ самого Господа Магдалинѣ: «Я еще не в о с ш е л ъ ко Отцу Моему... в о с х о ж у ко Отцу Моему и Отцу вашему, къ Богу Моему и Богу вашему» (Іо. 20, 17). Содержаніе и образъ этого в о с х о ж д е н і я сокрыты отъ глазъ нашихъ, какъ и вообще собственная жизнь Воскресшаго на землѣ до Вознесенія, которую мы знаемъ лишь въ краткихъ Его «явленіяхъ». Но ее нельзя отдѣлять отъ всего кенотического земного пути, хотя и приходящаго уже къ концу, — отъ сошествія съ небесъ къ возвращенію на небо, къ Вознесенію. Но здѣсь является самымъ замѣчательнымъ, что этотъ кенотическій путь включаетъ въ себя не только начало, но и конецъ, т. е. и самое Вознесеніе. И это таинственное для насъ событіе въ жизни Господа является не только актомъ, но и фактомъ: о

1) См. «О чудесахъ Евангельскихъ», глава: Воскресеніе Христово.

Христѣ говорится не только, что Онъ вознесся (ἀνελήφθη) на небо (Мр. 16, 19, Д. А. 1, 2), но и «вознесенъ ὑψώθη» былъ де-
 ницей Божіей» (Д. А. 2, 33), т. е. повторяется то же соотно-
 шеніе, какое мы наблюдаемъ и въ воскресеніи. «Богъ Господа на-
 шего Иисуса Христа, Отецъ Славы... державной силы Его, которою
 Онъ воздѣйствовалъ ἐν ἡρώδεи во Христѣ, воскресивъ Его изъ мерт-
 выхъ и посадивъ καθίσας одесную Себя на небесахъ превыше вся-
 каго начальства и власти» и т. д. (Еф. 1, 20-21, ср. пс. 109). И вмѣ-
 стѣ съ тѣмъ говорится: «возсѣлъ одесную Бога» (Мр. 16, 19, Евр.
 13, VIII, 1; X, 12; XII, 2, Кол. 3), «восшедъ на небо, пребываетъ одес-
 ную Бога» (1 Петр. 3, 22, Рим. 8, 34); Стефанъ видитъ «Сына Че-
 ловѣческаго, стоящаго одесную Бога» (Д. А. 7, 55-56).

Въ сіяніи славы, въ лучахъ восшедшаго солнца человѣческой
 глазъ не видитъ и не различаетъ происходящихъ въ небесахъ свер-
 шеній. Однако и они указаны — яко зеркаломъ въ гаданіи — От-
 кровеніемъ, вмѣстѣ съ временами и сроками. Именно здѣсь указано
 десятидневіе, протекающее послѣ сороковницы между Воскре-
 сеніемъ и Вознесеніемъ, до Сошествія Ся. Духа. И лишь послѣ этого
 закрываются небеса, и мы поклоняемся Сыну, какъ и Отцу
 и Духу Св., равнобожественнымъ поклоненіемъ.

Итакъ, мы обнаружили въ Богочеловѣкѣ наличіе кенозиса не
 только въ тѣхъ актахъ, которые относятся къ земному служенію Его,
 послушанію и страсти, но и къ славному воскресенію и прославленію.
 И само прославленіе совершается не самимъ Сыномъ, но всетаки
 Отцомъ надъ Сыномъ, хотя и при прямомъ Его участіи. Это и сви-
 дѣтельствуется со всей силой въ соотвѣтственныхъ текстахъ, отно-
 сящихся къ прославленію.

И прежде всего основной кенотическій текстъ Фил. 2. Апостолъ, изло-
 живъ ученіе объ уничиженіи Христа чрезъ пріятіе образа раба и подобія
 человѣческаго, продолжаетъ: «посему и Богъ превознесъ Его и
 далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ Именемъ Иисуса преклони-
 лось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, и всякій языкъ
 исповѣдалъ, что Господь Иисусъ Христосъ въ славу Бога Отца» (2, 9-11).
 Здѣсь возстановленіе въ Божествѣ и превознесеніе, являющееся слѣдствіемъ
 уничиженія, и прославленіе Имени Христа превыше всякаго имени являются
 прямымъ дѣломъ Отца. Самое прекращеніе уничиженія еще предпола-
 гаетъ, такимъ образомъ, продолжающійся кенозисъ, который преодолевает-
 ся, завершается обещаніемъ Господа Иисуса Христа «во славу» Бога-Отца,
 т. е. возстановленіе, возвращеніе славы Божества Сыну — Богочеловѣку. И
 эта же общая мысль о прославленіи Сына Отцомъ выражается въ собствен-
 ныхъ словахъ Сына: «Меня прославляетъ Отецъ Мой, о которомъ вы гово-
 рите, что Онъ Богъ вашъ» (Іо. 8, 54), такъ возражаетъ Иисусъ иудеямъ, и
 тивопоставляя славу отъ Отца человѣческой славы. Главное же, объ этомъ
 прямо говоритъ первосвященническая молитва: «Отче, прославь Сына Тво-
 его, да и Сынъ Твой прославитъ Тебя» (17, 1), и далѣе въ самой общей,
 не допускающей никакихъ сомнѣній и ограниченій формѣ: «и нынѣ прославь

Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде сотворенія міра» (17, 5). Это есть молитва объ изведеніи изъ кенозиса, о возвращеніи въ небо. Конечно, это прославленіе не есть односторонній актъ Отца, онъ обуславливается готовностью къ нему Богочеловѣка, который соотвѣтственно здѣсь же и свидѣлствуетъ о Себѣ: «Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить» (17, 4). Взаимная связь прославленія и прославленности раскрывается и во вступительныхъ словахъ прощальной бесѣды, включающихъ въ свой объемъ всѣ основные факты прославленія: и воскресеніе, и вознесеніе, и ниспосланіе Св. Духа: «нынѣ прославился Сынъ Человѣческій, и Богъ прославился о Немъ. Если Богъ прославился въ Немъ, то и Богъ прославитъ Его въ Себѣ, вскорѣ прославитъ Его» (14, 31-32). Слава, которую, какъ Богъ, Сынъ имѣлъ предвѣчно («прежде сотворенія міра»), но которой Онъ вольно сошелъ изъ любви къ творенію, теперь возвращается Ему Отцемъ. Погруженіе въ кенозисъ столь глубоко и подлинно, что Онъ долженъ быть какъ бы воскрешенъ изъ этой мистической смерти, изведенъ изъ кенозиса самимъ Отцомъ, чтобы вступить въ Славу Свою, какъ Бога, сѣдшаго одесную Отца. И образъ смиреннаго Агнца Божія, вземлюшаго грѣхи міра, смѣняется или восполняется образомъ Агнца побѣднаго, торжествующаго, въ которомъ уже нѣтъ кенозиса, ибо онъ превозиденъ. Это Христосъ Апокалипсиса, единственной новозавѣтной книги, являющей не кенотическій, но прославленный образъ Агнца. «Я побѣдилъ и сѣлъ со Отцомъ Моимъ на престолъ Его» (Откр. 3, 21). «Я есмь Альфа и Омега, начало и конецъ, говоритъ Господь, который есть и былъ и грядетъ, Вседержитель» (1, 8), «первый и послѣдній, и живой, и былъ мертвъ, и се живъ во вѣки, аминь» (1, 17-18).

Итакъ, на протяженіи всего спасительнаго дѣла Христова, отъ Его сошествія съ небесъ и до Его возвращенія въ небеса, Христу остается свойственно единое конкретное Богочеловѣческое самосознаніе Сына Божія — Сына Человѣческаго: не чередованіе или поглощеніе одного другимъ, но реальное впостасное единство жизни въ впостасномъ единеніи двухъ природъ, и эта Богочеловѣчность Христова самосознанія есть чудо изъ чудесъ, чудеснѣйшее во всемъ Чудѣ боговоплощенія. Это единство о щ у т и м о во всемъ Евангельскомъ образѣ Богочеловѣка, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, оно въ цѣлостности своей остается совершенно для насъ недоступно, трансцендентно для нашего человѣческаго, т о л ь к о человѣческаго самосознанія. Тѣмъ не менѣе оно открывается и приближается ему нѣкоторыми сторонами или состояніями, такими, гдѣ мѣра человѣчества какъ бы заслоняется, умаляется, кенотически поглощаетъ собой Божество, и тогда Христосъ предстаетъ предъ нами человѣчествомъ Своимъ: таковымъ для насъ представляется образъ Христа въ Его земномъ, пророческомъ, служеніи, но болѣе всего и по преимуществу образъ страждущаго Христа: се Человѣкъ. Напротивъ, въ состояніи прославленности Богочеловѣческое сознаніе Христа закрывается для насъ, является сокрытымъ въ ослѣпительномъ свѣтѣ воскресенія: на долю нашего постиженія остаются здѣсь лишь постулаты и умозаключенія, для которыхъ служатъ основаніемъ наблюдаемыя нами черты или

свидѣтельствуемые Откровеніемъ факты Богочеловѣческой жизни и самосознанія Воскресшаго Христа. Однако эта трансцендентность Богочеловѣческаго самосознанія Христа для насъ не есть существенная, но лишь временная. Если въ земномъ Своемъ служеніи Господь призывалъ «научиться отъ Него» и «слѣдовать за Нимъ», то и въ Своемъ прославленіи Онъ всѣхъ воскреситъ и включить въ жизнь и самосознаніе Богочеловѣка, въ Свое Богочеловѣчество, такъ что все Христово челоуѣчество будетъ жить жизнью, а слѣдовательно, и богосознаніемъ Христовымъ. «Возлюбленные, мы теперь дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что, когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть» (I Io. 3), 2).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Дѣло Христово

1. Пророческое служеніе Христа.

Христосъ говоритъ о дѣлѣ, для котораго Онъ посланъ былъ на землю: «Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло τὸ ἔργον, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить» (Io. 17, 4), и это дѣло не есть какой-либо отдѣльный актъ или фактъ Его жизни, но объемлетъ собою все Его земное служеніе. Слѣдовательно, оно есть богочеловѣческое дѣло по преимуществу, т. е. такое, которое, питаясь изъ божественныхъ истоковъ, было и человѣческимъ дѣломъ, совершалось и чрезъ человѣческое Его естество, въ нераздѣльномъ и несліянномъ единеніи съ божественнымъ. Это дѣло въ цѣломъ составляетъ средоточіе всей жизни человѣчества на землѣ, въ немъ она имѣетъ обобщающее начало и возглавленіе. Оно въ единствѣ своемъ неизслѣдимо и неисчерпаемо, ибо составляетъ самую основу жизни человѣчества въ вѣчности, между тѣмъ какъ наше мышленіе и познаніе всегда дробить свой предметъ, абстрагируетъ отъ него отдѣльныя стороны и тѣмъ самымъ неизбѣжно принимаетъ *pars pro toto*. Въ этомъ смыслѣ и богословское ученіе о трехъ служеніяхъ Христа представляетъ собой плодъ такого неизбѣжнаго абстрагирования или расщепленія единаго цѣлаго. Однако это различіе трехъ разныхъ сторонъ имѣетъ для себя все-таки достаточныя библейскія и богословскія основанія, чтобы имъ можно было пользоваться, въ цѣляхъ практическаго различенія.

Пророческое служеніе Христа ставитъ Его, прежде всего,

въ рядъ іудейскихъ пророковъ или учителей Израиля, какъ это и пророчествуется Моисеемъ о Христѣ: «Пророка изъ среды тебя, изъ братьевъ твоихъ, какъ меня, воздвигнетъ тебѣ Господь Богъ твой, — Его слушайте» (Втор. 18, 15). Подтвержденіе этого въ примѣненіи ко Христу имѣемъ въ Д. А. 3, 22-23, въ рѣчи ап. Петра народу. На протяженіи всѣхъ Евангелій Иисусъ именуется и почитается народомъ какъ пророкъ, — и Онъ никогда не возражаетъ противъ этого названія, какъ возразилъ Онъ Мѡ. 19, 16-17 юношѣ, назвавшему Его благимъ: Мѡ. 21, 11, Мр. 6, 15, Лк. 7, 16-17; 24, 19, Іо. 4, 19; 6, 14; 7, 40. Да и самъ Господь говоритъ о Себѣ, какъ о пророкѣ, хотя и въ третьемъ лицѣ: «не бываетъ пророка безъ чести, развѣ только въ отечествѣ своемъ и въ домѣ своемъ» (Мѡ. 13, 57, ср. Лк. 4, 24). «Мнѣ должно ходить сегодня, завтра и въ послѣдующій день, потому что не бываетъ, чтобы пророкъ погибъ внѣ Іерусалима» (Лк. 13, 33). Господь не отвергалъ и названія У ч и т е л ь (Рабби), общаго для пророковъ: Мѡ. 8, 19, 9, 11, 12, 38; 17, 24; 22, 16; Мр. 5, 35; 10, 17 (характерно, что и въ обращеніи «Учитель благій» Христосъ возражаетъ лишь противъ послѣдняго, но не перваго), Мр. 10, 51, Лк. 7, 40; 8, 40; 19, 39; Іо. 1, 38; 3, 2; 11, 28; 20, 16), и даже самъ Себя такъ именуешь: «вы называете Меня Учителемъ и Господомъ, и правильно говорите, ибо Я есмь (таковой)... Я, Господь и Учитель, вымылъ ноги вамъ» (Іо. 13, 13-14). «А вы не называйтесь учителями, ибо одинъ у васъ Учитель Христосъ... и не называйтесь наставниками, ибо одинъ у васъ Наставникъ Христосъ» (Мѡ. 23, 8-10, ср. Мѡ. 26, 18). Христосъ говоритъ о Себѣ: «Я на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ» (Іо. 18, 37), и это воззвѣщеніе истины, къ чему бы оно не относилось: къ настоящему, прошедшему и будущему, къ отдѣльной человѣческой судьбѣ или судьбамъ цѣлаго народа, всего человѣчества, — къ человѣческой душѣ или къ природному міру, — есть дѣло пророческаго служенія, истиннаго пророчества въ отличіе отъ ложнаго («пророки твои провѣщали тебѣ пустое и ложное... и изрекали тебѣ откровенія ложныя» Пс. Іер. 2, 14). Пророки свое слово возвѣщали какъ слово Божіе: «и было ко мнѣ слово Господне», «такъ говоритъ Господь», «и была на мнѣ рука Господня», «и низшелъ на меня Духъ Господень и сказали мнѣ». Пророчествованіе въ Словѣ Божіемъ разсматривается по преимуществу какъ дѣйствіе духа Божія въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, который въ Новомъ Завѣтѣ раскрывается какъ Духъ Св. Утѣшитель, имѣющій наставить на всякую истину (Іо. 16, 13). Однако Слово Божіе въ устахъ пророковъ становилось словомъ человѣческимъ, которое и внятно было сынамъ. Пророкъ являлся живымъ посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ

(«и услышалъ я голосъ Господа говорящаго: кого Мнѣ послать? и кто пойдетъ для Насъ? И я сказалъ: вотъ я, пошли меня» Ис. 6, 8), но не оракуломъ, который былъ бы лишь механическимъ орудіемъ для прореченія ему самому непонятныхъ вѣщаній. Конечно, не всегда, и не сразу, и не до конца бывали понятны пророчества, и особенно видѣнія, самимъ пророкамъ, но они во всякомъ случаѣ вѣщались въ ихъ человѣческое сознаніе и возвѣщались ими на человѣческомъ языкѣ. Прежде возвѣщенія народу они становились личнымъ достояніемъ пророка и постольку на нихъ отпечатлѣвалась его индивидуальность. Извѣстно, что какъ пророки, такъ и пророчествованія запечатлѣны въ высшей степени индивидуальнымъ характеромъ, въ нихъ выражается не только личность пророка съ ея свойствами, но и его личное творчество въ величайшемъ его напряженіи, каковое требуется для того, чтобы внимать и возвѣщать слово Божіе. Пророкъ испытывалъ высочайшее личное вдохновеніе, которое было и боговдохновеніемъ; тотъ духъ, которому внималъ пророкъ, былъ не только его собственнымъ духомъ, открывающимся въ таинственныхъ своихъ и въ обычномъ состояніи самому пророку невѣдомыхъ глубинахъ, но этотъ духъ становился проникаемъ Духомъ Божіимъ, въ этомъ актѣ обожался Имъ. Пророкъ постигалъ въ этотъ мигъ нѣчто, его самого и его собственную человѣчность превосходящее. Это свое постиженіе онъ и облекалъ въ соотвѣтствующее слово по силѣ своей и согласно индивидуальному своему стилю. Граница между личной вдохновенностью, не всегда доброю (откуда и «ложные пророки», — не только въ смыслѣ преднамѣренной лжи, но и субъективно искренняго прельщенія), и боговдохновенностью есть не внѣшняя, но внутренняя, и нужно особое руководство Духа Божія, живущаго въ Церкви, чтобы различать ихъ. Въ чемъ же можетъ состоять творчество человѣческое въ слыханіи и пріятіи пророчества? Иногда этотъ процессъ обнажается съ очевидностью. Мы видимъ воочию человѣческую борьбу и человѣческую скорбь пророка Іереміи и др. пророковъ, вопрошающихъ свою мысль о совершающемся предъ ними. Пророки суть люди напряженной мысли и пламеннаго сердца, жертвенной любви и горячей вѣры. Прор. Даніилъ говоритъ о себѣ, что послѣ своихъ видѣній «я изнемогъ и болѣлъ нѣсколько дней..., я былъ изумленъ видѣніемъ симъ и не понималъ его» (Дан. 8, 27), мысль его билась, какъ птица въ клѣткѣ, пока онъ не «сообразилъ по книгамъ число лѣтъ», и тогда онъ обратился къ Господу «съ молитвой и моленіями, въ постѣ, вретѣищѣ и пеплѣ» (9, 2-3). Въ отвѣтъ на эту жертву «Гавріилъ, быстро прилетѣвъ, вразумлялъ его» (9, 21-22). Также и слѣдующему его видѣнію (гл. 10) предшествовало, что пророкъ былъ въ сѣтованіи и постѣ три седмицы дней

(2-3), послѣ чего опять воспринять откровеніе. Какъ можно сказать на языкѣ современной психологіи, откровенію предшествуетъ напряженная работа духа, которая протекаетъ въ значительной степени въ области безсознательнаго, до тѣхъ поръ, пока въ сознаніи не возсіяетъ та или иная мысль, слово, видѣніе. Общій выводъ отсюда тотъ, что въ пророческомъ служеніи, какъ и въ самомъ пророчествованіи, никоимъ образомъ не упраздняется чело в ѣ ч н о с т ь пророка, напротивъ даже, она въ высшей степени утверждается въ своей напряженности, и эта послѣдняя именно и представляетъ субъективно-человѣческое условіе боговдохновенности, — вложенія божественнаго угля въ раскрытыя и запекшіяся уста(1).

Теперь возникаетъ вопросъ: въ какомъ же смыслѣ можно говорить о пророческомъ служеніи Христа? Въ чемъ оно сближается съ общепророческимъ служеніемъ и въ чемъ отъ него отличается? Если остановиться для начала на внѣшнемъ, то слѣдуетъ прежде всего сказать, что слово божественной истины, возвышаемое самой Истиной, было вмѣстѣ съ тѣмъ и чело в ѣ ч е с к и мъ словомъ, хотя и неисчерпаемымъ во всей глубинѣ своей, однако обращеннымъ къ человеку и ему доступнымъ. Въ этомъ оно и отличается отъ слова пророческаго. И даже, насколько оно содержитъ уже не обѣтованіе и только стѣнь грядущаго, но возвышаетъ о самомъ исполненіи, слово Христово доступнѣе всякаго иного пророческаго слова. Господь самъ Себя ставитъ въ рядъ пророковъ: «вы слышали, что сказано древними (т. е. пророками), а Я говорю вамъ» (Мѡ. 5, 21-22, 27-28, 33-34). Онъ измѣняетъ и восполняетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и превосходитъ законъ, однако его не отмѣняя, и Нагорная проповѣдь предваряется (Мѡ. 5, 17), завіреніемъ, что Онъ пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить, и даетъ съ своей стороны еще новое подтвержденіе нерушимости закона, «доколѣ не преидеъ небо и земля» (5, 18-19). А далѣе Онъ восполняетъ и углубляетъ законъ, подобно древнимъ пророкамъ, и особенно величайшимъ изъ нихъ, напримѣръ Исаи въ его ученіи о жертвахъ (гл. 1), или Іереміи о новомъ заветѣ съ Богомъ (гл. 31) и о жертвѣ (7, 21-23), подобное же у Іезекіиля (11, 19-20, 36, 26-27) и проч.

Относительно внутренней природы пророческаго служенія Христова возникаетъ основной христологическій вопросъ: совершалось ли оно прямой и непосредственной силой Духа, будучи словомъ Слова и о Словѣ, истины объ Истинѣ? Или же Іисусъ — пророкъ,

1) Это-то субъективно-человѣческую сторону пророческаго служенія и подразумеваютъ обыкновенно въ тѣхъ случаяхъ, когда надѣляютъ званіемъ пророка тѣхъ или иныхъ дѣятелей мысли и слова.

и иные пророки, прорекать Духомъ Святымъ, «глаголавшимъ пророки», и въ этомъ смыслѣ и самъ нуждался въ особомъ осѣненіи Духомъ Св.? Вѣдь и слово ветхозавѣтныхъ пророковъ было также словомъ Слова, но тѣмъ не менѣе они были вдохновляемы Духомъ Св., который влагалъ въ нихъ, пробуждая въ нѣдрахъ ихъ собственного духа, пророческое слово, выстѣкая его изъ человѣческаго естества, какъ огонь изъ камня, и безъ этого осѣненія не было бы и самаго пророческаго слова. Имѣло-ли мѣсто такое осѣненіе относительно пророка Иисуса изъ Назарета? Да, имѣло, по прямому и непреложному свидѣтельству св. Евангелія, которое сначала говоритъ бѣгло о благодати Божіей, почивавшей на Младенцѣ Иисусѣ, а затѣмъ и торжественно возвѣщаетъ о сошествіи Св. Духа на Иисуса при крещеніи. И лишь послѣ этого открывается «общественное служеніе» Его, Иисусъ становится Христомъ, Помазанникомъ, Иисусъ сначала ведется Духомъ въ пустыню для искушенія отъ діавола (Мѡ. 4, 1), а послѣ этого возвращается «въ силѣ духа» (Лк. 4, 14) въ Галилею, и «съ того времени Иисусъ началъ проповѣдовать» (5, 17). И Его первая проповѣдь въ родномъ Назаретѣ была на слова Исаіи (61, 1-2): «Духъ Господень на Мнѣ» и далѣе, причемъ слово это было прямо отнесено Имъ къ самому Себѣ: «нынѣ исполнилось писаніе сіе» (Лк. 4, 12). И къ Нему же самъ уже евангелистъ относитъ другое пророчество Исаіи (42, 1-4), въ которомъ говорится: «положу Духъ Мой на Него и возвѣститъ народамъ судъ» (Мѡ. 12, 8).

Но какъ же слѣдуетъ уразумѣвать это пророчесственное воздѣйствіе Духа Св. на Иисуса? Его возможно понять также лишь въ свѣтѣ кенотическаго самоумаленія Господа. Его Божество самостоитъ, погружаясь въ глубину человѣческаго естества, въ которомъ оно возсіяваетъ лишь въ мѣру того, насколько послѣднее вмѣщаетъ его самооткровеніе, соотвѣтственно имъ обожаясь. Духъ Св. открываетъ въ Иисусѣ Его же собственную божественную глубину, Онъ, какъ Духъ «сыноположенія», самымъ дѣломъ совершаетъ въ Немъ то, о чемъ свидѣлствуетъ Отецъ: «сей есть Сынъ Мой возлюбленный». Подобно тому какъ въ человѣкѣ-пророкѣ Духъ Св. вскрываетъ нѣдра его собственного человѣческаго духа и вѣщаетъ въ нихъ, такъ и въ Богочеловѣкѣ Иисусѣ Духъ Св., освящая и обожая Его человѣчество для полнѣйшаго взаимопроникновенія его съ божественнымъ естествомъ Логоса, открываетъ въ Иисусѣ Его собственное божество, осуществляетъ въ Немъ Его богочеловѣческое единство. Можно сказать, что дѣйствіе Св. Духа въ Богочеловѣкѣ выражается въ существенномъ, «богомужномъ», соединеніи и взаимопроникновеніи обоихъ естествъ (своего рода *communicatio idiomatum*), Онъ и есть само это соединеніе. Не нужно забывать, что самое боговоплощеніе,

вчатіє и рожденіє Ісуса, совершилось «отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы». Наитіє Св. Духа на Богоматерь явилось тѣмъ мостомъ, по которому сошелъ съ небесъ въ міръ воплотившійся Логось, и вся жизнь Его въ боговоплощеніи, въ соединеніи Его божескаго естества съ человѣческимъ въ Его кенозисѣ вообще, совершалось Духомъ Св. И, въ частности, въ пророческомъ Его служеніи, насколько пѣ немъ проявлялось богочеловѣчество, дѣйствующимъ и совершительнымъ началомъ былъ Духъ Святой. Отличительной чертой дѣйствія Духа Св. въ Ісусѣ является то, что въ Немъ Духомъ Св. открывается Онъ самъ, божественный Логось, «путь, истина и жизнь», и Истина сама Себя возвѣщаетъ чрезъ Богочеловѣка для человѣковъ на человѣческомъ языкѣ. Ибо и не существуетъ иной истины, которая могла бы составить содержаніе проповѣди пророческой, кромѣ той, что есть сама Истина, т. е. Логось. И самъ Духъ Св. возвѣщаетъ въ людяхъ только эту единую Истину: «Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 14), Онъ «напомнитъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (14, 26). Движимый Духомъ Св. Богочеловѣкъ въ пророческомъ Своемъ служеніи открываетъ не то новое, откровенное, что влагаетъ Духъ Св., какъ дѣлаетъ Онъ это относительно всѣхъ другихъ пророковъ, но Самого Себя, Свое слово. Какъ въ «имманентной» Св. Троицѣ Духъ Св. открываетъ (совершаетъ) Сына для Отца и Отца для Сына, такъ и въ Богочеловѣкѣ онъ это же самое дѣлаетъ, являя Отцу возлюбленнаго Сына, а Сыну Отца, почему Сынъ въ самооткровеніи Своемъ въ Богочеловѣкѣ какъ бы отождествляется съ Отцомъ, причемъ сила этого отождествленія есть Духъ Святой: «видѣвшій Меня видѣлъ Отца», «Я и Отецъ — одно», И это живое единство, это «одно» есть Духъ Св., почему проповѣдь Сына о Себѣ самомъ есть тѣмъ самымъ проповѣдь объ Отцѣ, но и прикровенно о Духѣ Св., слѣд. и о Св. Троицѣ. Итакъ, Ісусъ въ пророческомъ Своемъ служеніи дѣйствуетъ какъ Христось, помазанный Духомъ Св., «глаголавшимъ пророки».

Содержаніє пророческой проповѣди Господа не можетъ быть исчерпывающе передано или въ полнотѣ охарактеризовано. Всякая передача неполна и недостаточна, и всякая характеристика неадекватна, ибо не дано человѣку измѣрять слова Богочеловѣка, хотя и дано ему ихъ непрестанно измѣривать. Предметъ проповѣди Христовой есть Онъ самъ, изъ этого центра расходятся радіусами всѣ отдѣльныя ея темы. Кто не хочетъ видѣть этого ея «христоцентризма», подобно морализирующимъ рационалистамъ, превращая ее просто въ анонимное «ученіє» не можетъ разумѣть «Евангелія Царствія». Вѣстью о приближеніи Царствія Божія открывается проповѣдь Христа, какъ и приготавлиющаго ее Предтечи. Царствіє же Божіє есть

Духъ Св., соединяющій Божеское и человѣческое въ Богочеловѣкѣ, оно есть боговоплощеніе и сила его въ личной жизни чловѣка, въ мірѣ, въ исторіи, въ будущемъ вѣкѣ, «всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ». Сколо этого факта и сосредоточивается евангельское ученіе. Оно содержитъ въ себѣ, въ развитіе этой основной мысли, и религіозную мораль какъ руководство къ духовной жизни, или жизни чловѣка въ Богѣ и для Бога. Богъ приблизился и открылся людямъ во Христѣ, такъ что стало возможнымъ ставить путемъ, предѣломъ и цѣлью высшую заповѣдь: «будьте совершенны какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный». Это приближеніе Царствія Божія чрезъ боговоплощеніе собою обосновываетъ и другую, не менѣе обобщающую заповѣдь: «ищите прежде всего Царствія Божія и правды его, и прочая приложатся вамъ». Событіе требуетъ для себя сбытія, данность становится заданностью, проповѣдь о Ц. Б. является и заповѣдію о немъ.

Нагорная проповѣдь, какъ и вся евангельская мораль, имѣетъ предметомъ отношеніе души къ Богу, къ небу, къ вѣчности, въ которомъ гаснутъ и упраздняются всѣ земныя, относительныя, преходящія цѣнности. Онѣ не уничтожаются, но отступаютъ въ своей относительности, подобно тому какъ чловѣкъ, смотрящій въ небо, не замѣчаетъ окружающаго его горизонта, устремляется не по горизонтали, но по вертикали. И необходимая діагональ земного и небснаго, временнаго и вѣчнаго, обрѣтается каждымъ чловѣкомъ лишь въ его собственномъ творчествѣ. Если видѣть въ евангельскомъ словѣ лишь «ученіе» и не замѣчать самого Учителя, оно превращается въ абстрактную и маложизненную мораль, полную несбыточныхъ запросовъ, ориентированную на утопическомъ максимализмѣ и лишенную религіозной скрѣпы. Правда, евангельская мораль какъ будто и имѣетъ для себя такой центръ въ заповѣди о любви къ Богу и ближнему, въ которыхъ «законъ и пророки висятъ». Однако и она не есть уже ветхозавѣтная заповѣдь, но заповѣдь новая, которая получаетъ подлинное значеніе въ связи съ откровеніемъ Бога-Любви, во Св. Троицѣ сущаго и во Христѣ открывающагося. Тѣмъ не менѣе въ этой части, которую можно условно и неточно называть евангельской моралью, проповѣдь Христова еще сближается съ пророческой, превосходя ее. Но она отъ нея существенно отличается въ томъ, что проповѣдь Христова есть ученіе о Немъ самомъ, какъ Сынъ Отчемъ, показующемъ Отца, какъ о пути, истинѣ и жизни. Между тѣмъ пророки свидѣтельствовали лишь о Грядущемъ и, конечно, были совершенно далеки отъ мысли включать въ свою проповѣдь ученіе о себѣ самихъ. Величайшій изъ пророковъ, — пророкъ и предтеча Іоаннъ(1), спро-

1) См. Другъ Жениха.

шенный о Себѣ самомъ, отвѣтствовалъ: «я другъ Жениха... Ему расти, а мнѣ умаляться (Іо. 3, 29-30). Самое главное существо и содержаніе пророческаго служенія Христова суть не слова и рѣчи, но Онъ самъ. Его живой образъ, запечатлѣнный въ Евангеліяхъ, — онъ есть наша совѣсть, въ которую смотрится всякая вѣрующая душа, внемлющая словамъ Его.

Пророческая проповѣдь Христа о Себѣ можетъ разсматриваться подъ троякимъ угломъ зрѣнія: какъ богословское ученіе о Богѣ Словѣ, какъ эсхатологія и апокалипсисъ. Богословское ученіе содержится главнымъ образомъ въ рѣчахъ Господа въ Евангеліи отъ Іоанна, хотя основныя его мысли можно найти и у сипоптиковъ. Насколько можно здѣсь различать пророческую проповѣдь Христа отъ прямого самосвидѣтельства впостаси Логоса о Себѣ самомъ? Мы могли бы принимать ее именно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, если бы Логосъ въ Богочеловѣкѣ не находился въ кенотическомъ самоистощеніи, вслѣдствіе нераздѣльнаго и несліяннаго соединенія съ человѣческимъ естествомъ. Но именно это соединеніе имѣетъ то послѣдствіе, что глубина собственнаго самосознанія Логоса раскрывается въ Богочеловѣкѣ подъ дѣйствіемъ Св. Духа, а постольку это само раскрытіе является озареніемъ пророческимъ. Въ этомъ, — но, конечно, только этомъ, — смыслѣ проповѣдь Христа о Себѣ должна быть отнесена къ служенію пророческому. Но при этомъ, разумѣется, единственное въ своемъ родѣ ея содержаніе и, прежде всего, Лицо Пророка безконечно возвышается надъ всѣми пророками съ ихъ проповѣданіемъ. Проповѣдь Богочеловѣка о Себѣ какъ Логосѣ, Сынѣ Отчемъ, сближается съ пророческою и тѣмъ, что она обращена къ человѣкамъ, къ человѣческому сознанію, говорится на человѣческомъ языкѣ. Однимъ словомъ, здѣсь мы имѣемъ примѣненіе къ пророческому служенію Халкидонскаго догмата, по которому нераздѣльно и несліянно, слѣдовательно, не только въ божеской, но и человѣческой природѣ должно реализоваться самооткровеніе воплотившагося Логоса, въ Своемъ униженіи пріявшаго для Себя мѣру человѣчества.

Проповѣдь Христова имѣетъ не только возвышеннѣйшее религиозное, моральное и богословское содержаніе, но она включаетъ въ себя и апокалипсисъ, и эсхатологію, т. е. откровеніе о судьбахъ Христова человѣчества въ исторіи, въ предѣлахъ этого вѣка и за его предѣлами. Христосъ открываетъ Своимъ ученикамъ Самъ непосредственно, а затѣмъ Духомъ Св. грядущее. Онъ пророчествуетъ какъ о томъ, чему «надлежитъ быть вскорѣ» (Апок. 1, 1), т. е. въ исторіи, а также и о томъ, что совершится послѣ «кончины». Въ Евангеліи это есть такъ наз. малый Апокалипсисъ (Мѡ. 24-5), какъ и многочисленные тексты, разсѣянные въ разныхъ его мѣстахъ

и содержащіе пророческія реченія Господа. Сюда же примыкаетъ и Апокалипсисъ, св. Іоанна, какъ «откровеніе Ісуса Христа, которое далъ Ему Богъ» (Ап. I, 1), и которое въ словахъ и видѣніяхъ открываетъ Онъ «рабамъ Своимъ» чрезъ возлюбленнаго Своего ученика. Возникаетъ общій вопросъ: какъ понимать характеръ этихъ пророчествъ: относятся-ли ихъ къ «пророческому служенію» Богочеловѣка, или же видѣтъ здѣсь непосредственно глаголы Божіи, изрекающіе божественныя опредѣленія и волю? Пророки Духомъ Божиимъ провѣщавали будущее, и это составляло столь существенную часть ихъ служенія, что въ общепринятомъ словоупотребленіи пророки нерѣдко отождествляются съ прорицателями и вѣщунами. Это воззрѣніе односторонне, потому что были пророки, притомъ величайшіе, которые или совѣтъ не прорицали будущаго, какъ Ілія, а также и Елисей, или дѣлали это лишь въ малой мѣрѣ, сравнительно съ общимъ ихъ служеніемъ, какъ Моисей или же величайшій изъ рожденныхъ отъ жены пророкъ и предтеча Господень Іоаннъ. Тѣмъ не менѣе, какъ правило, пророки, дѣйствительно, «пророчествовали», т. е. прорицали грядущее. Главный предметъ пророчествованія былъ, конечно, Грядущій Мессія, образъ Котораго, ранѣе Его пришествія, начертанъ пророками въ такъ наз. «мессіанскихъ» пророчествахъ, согласно свидѣтельству и самого Господа («и начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи» Лк. 24, 27). Но и помимо этого, пророки пророчествовали о судьбахъ народовъ и царствъ, давая апокалиптическую схему исторіи (Даніиль) и эсхатологическіе образы конца. Спрашивается, какъ вообще можно понимать это вѣдѣніе будущаго? Прежде всего, является совершенно исключеннымъ такое его пониманіе, согласно которому это пророчествованіе являлось бы инструментально-механическимъ или чисто медиумическимъ пивѣйствомъ, ибо и человѣческая индивидуальность пророка творчески проявляется въ его служеніи. Остается искать основаній для возможностей пророчествованія въ самой человѣчности. Человѣкъ можетъ становиться вѣщимъ въ своемъ умѣ и сердцѣ въ мѣру ихъ напряженія, въ отношеніи къ тому, къ чему оно направлено. Человѣкъ невидимыми и обычно неосязаемыми нитями связанъ со всѣмъ человѣческимъ родомъ, въ немъ завито прошлое, въ которомъ содержится и будущее, насколько оно опредѣляется не только свободой, но и закономѣрностью. Извѣстны разные случаи прозрѣнія въ будущее, касающіеся, конечно, ограниченныхъ и частныхъ событий и, разумѣется, съ различной степенью ясности и точности. Въ пророкахъ, какъ исключительно избранныхъ и духовно одаренныхъ личностяхъ, это интуитивное всматриваніе въ туманныя дали и вчувствованіе въ происходящее естественно достигаетъ наибольшаго на-

приженія и вдохновенности. Эта ихъ человѣческая вдохновенность, осязаемая Духомъ Св., получаетъ характеръ боговдохновенности, т. е. истинности. Человѣческое исканіе и вопрошаніе находятъ отвѣтъ уже не изъ собственныхъ глубинъ человѣческаго духа, «подсознательнаго», но и свыше, отъ Духа Божьяго. Однако, нельзя не видѣть, въ какой степени печать ихъ человѣческаго, индивидуальнаго происхожденія лежитъ на этихъ пророчествахъ, въ зависимости отъ лица и отъ предмета: Исаія отличается отъ другихъ пророковъ какъ «ветхозавѣтный евангелистъ» Даніилъ какъ апокалиптикъ, Іезекииль какъ боговидецъ, Іеремія какъ національный прорицатель и т. д. И, что здѣсь особенно важно, эти образы будущаго и эсхатологическія видѣнія пророковъ, какъ правило, далеко неясны для нихъ самихъ. Эти пророчества остаются абстрактны и тусклы, выражаются посредствомъ образовъ, обычныхъ для письменности эпохи (апокалиптическихъ и эсхатологическихъ), благодаря этому темны и многосмысленны, нуждаются въ истолкованіяхъ. И это не случайно, но по существу: образамъ грядущаго и не надлежитъ быть конкретными, и это неуживо для человѣка. Въ нихъ обозначается лишь онтологія, но не конкретная исторія. Объ этой чело в ѣ ч н о с т и, а потому и относительности прозрѣній пророческихъ необходимо не забывать, чтобы имѣть правильную точку зрѣнія на нихъ¹⁾, свободную отъ преувеличеній.

Эта человѣческая сторона пророчествъ имѣется и въ пророческомъ служеніи Христовомъ. Неправильно понимать эти пророчества, какъ непосредственно возвышенныя отъ Божества Логоса чрезъ человѣческое естество божественныя опредѣленія о грядущемъ, всемогущую волю Божию. Такое представленіе тоже противорѣчило бы Халкидонскому догмату о нераздѣльности и несліянности обоихъ естествъ при единствѣ въпостаси, ибо и въ немъ раздѣляются оба естества, и устанавливается то ихъ чередованіе или чрезполосница, каковую

1) Къ этому присоединяется еще и ихъ прагматическій характеръ, съ которымъ связана условность пророчества. Вообще то представленіе, согласно которому пророчество получается вслѣдствіе возможности для пророка заглянуть за грань будущаго и увидѣть его, а затѣмъ рассказать о видѣнномъ, должно быть отвергнуто въ примитивной грубости своей, ибо предсказывать будущее, котораго еще нѣтъ, можно не изъ этого несовершеннаго будущаго, но лишь изъ настоящаго, поскольку оно чревато будущимъ. Само же это будущее принадлежитъ не только настоящему, но и человѣческой свободѣ, благодаря неустанному участію которой и получается неизбежная неясность и тусклость видѣнія и пророчествованія о будущемъ и извѣстия поэтому къ тѣмъ случаямъ, когда раскрывается, что самъ Богъ хочетъ совершить надъ міромъ. Поэтому особо существенное значеніе среди пророчествъ и имѣютъ именно мессіанскія, въ которыхъ говорится о грядущемъ боговлощеніи и искупленіи.

мы имѣемъ въ патристическомъ представленіи о чудесахъ: Божество чудотворить, человечество немощствуетъ. Подобно и здѣсь: Богъ провѣщааетъ, человѣкъ внемлетъ. При этомъ нарушается единство богочеловѣческой жизни во Христѣ, соответствующее единству упостаси, и упраздняется кенозисъ Божества, которое вольно умаляетъ себя до мѣры человечества и проявляетъ себя лишь въ соединеніи съ нимъ, соотвѣтственно его мѣрѣ вмѣщенія. Да къ тому же человѣческое естество, въ отдѣленіи отъ божественнаго (да не будетъ!), и неспособно было бы вмѣстить слово трансцендентнаго ему Божества. Поэтому надо допустить, что пророческое вѣдѣніе и прореченіе будущаго во Христѣ, хотя и не тождественно, но подобно тому, что мы имѣемъ у пророковъ. Оно рождается въ глубинахъ Его безгрѣховнаго и универсальнаго человѣческаго естества, подъ дѣйствіемъ Духа Св., причемъ въ этомъ человѣческомъ вѣдѣніи, хотя и открывалось и осуществлялось всевѣдѣніе Логоса, однако мѣра этого вѣдѣнія въ дни земнаго человѣческаго служенія Христа не совпадала съ всевѣдѣніемъ и тѣмъ самымъ фактически его ограничивала въ Богочеловѣкѣ. Его слово о грядущемъ было пророческимъ словомъ, облеченнымъ непогрѣшительностью истины, но не словомъ всевѣдѣнія Божескаго, для человѣка, какъ таковое, и недоступнаго. Отсюда и происходитъ та промыслительно установленная граница пророческаго вѣдѣнія Иисуса, которая заведомо его отличаетъ отъ всевѣдѣнія Логоса: это слова Его о невѣдѣніи послѣдняго дня Сыномъ (Мр. 13, 32), составляющія *crux interpretum* и истолковываемыя обычно въ духѣ докетизма съ фактическимъ отрицаніемъ богочеловѣчества. Но и не въ этомъ только случаѣ принципіальнаго значенія, но и въ повседневной жизни Христовой Онъ не проявлялъ того всевѣдѣнія, которое превратило бы Его богочеловѣческую жизнь изъ реальности въ видимость и по своему также упразднило бы въ Немъ человечество. Господь пророчествовалъ въ особыхъ, избранныхъ случаяхъ молитвеннаго напряженія и вдохновенности, но Онъ не примѣнялъ Своей Божественной силы для того, чтобы изъять Себя отъ эмпирии съ ея границами. Онъ спрашивалъ: кто прикоснулся ко Мнѣ? гдѣ вы положили его? признавая для Себя всю силу эмпирической ограниченности, виѣ которой и не могла бы существовать человѣческая природа въ ея конкретной реальности, а потому мѣра Его вѣдѣнія опредѣлялась здѣсь мѣрой Его человѣческаго естества. Конечно, конкретно для насъ это остается неспостижимымъ, какъ тайна жизни Богочеловѣка, но грани эти совершенно явственно обозначены въ Евангеліи.

Человѣчность съ ея исторической конкретностью (а постольку и эмпирической ограниченностью) въ пророчествахъ Иисусовыхъ проявляется въ томъ, что въ нихъ Онъ отражаетъ міровоззрѣніе Своего

времени, говорить на определенномъ языкѣ, свойственномъ эпохѣ, пользуется образами, употребительными въ пророческой и апокалиптической письменности. Иногда ихъ и нельзя уразумѣвать иначе, какъ поставляя въ связь съ литературной и исторической традиціей (въ частности таковы именно самые важные тексты малаго Апокалипсиса). Поэтому эсхатологическія рѣчи Спасителя не могутъ быть понимаемы буквально, онѣ даже и не поддаются такому истолкованію. Они могутъ быть уразумѣваемы лишь по общему ихъ смыслу, который именно и представляетъ собой въ данномъ случаѣ искомое, подобно тому какъ и въ многихъ пророчествахъ. Это есть истинное слово Истины, однако облеченное въ историческую одежду, — въ образы палестинско-иудейскаго мышленія перваго вѣка нашей эры. И съ этой формой связано то, что въ нихъ является относительнымъ, по крайней мѣрѣ, постольку, поскольку нуждается въ истолкованіи. Конечно, мы должны при этомъ постулировать, что символика пророческихъ рѣчей Христовыхъ таитъ въ себѣ неисчерпаемый и абсолютный смыслъ, который и раскроется въ полноту времени, а также несетъ въ себѣ адекватность образовъ ихъ содержанію. Но въ непосредственной конкретности своей она обращена къ современникамъ, имѣетъ на себѣ печать исторіи.

Исчерпывается-ли пророческое служеніе Христа Его проповѣдью? Или же оно включаетъ въ себя и дѣла, свойственныя пророческому вдохновенію, — т. е. чудеса или знаменія? Обычно чудеса относятся въ богословіи къ «царскому служенію» Христа и рассматриваются какъ проявленія божественной власти надъ міромъ, односторонне понимаются лишь въ отношеніи къ Божественному всемогуществу. Однако, если понимать ихъ въ отношеніи къ Б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в у, то мы должны прежде всего устранить ихъ истолкованіе изъ всемогущества Бога надъ міромъ, ибо сошествіе съ небесъ, истощаніе Божества въ принятіи зрака раба, вообще вочеловѣченіе, совершенно несовмѣстимо съ проявленіемъ Божьяго всемогущества надъ міромъ въ дни земного служенія Христа, какъ нѣкоего Божественнаго надъ нимъ насилія или новаго творческаго акта(1). Чудеса совершаются Богочеловѣкомъ въ нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ Его божескаго и человѣческаго естества, силою вѣры, молитвы и нантіемъ Св. Духа, какъ Христосъ и самъ свидѣтельствуетъ объ этомъ («Я Духомъ Божиимъ изгоняю бѣсовъ». Мѣ. 12, 28). Божеское естество являетъ Себя при этомъ лишь въ согласіи съ человѣческимъ и въ мѣрѣ человѣчности. Чудеса совершались пророками, начиная

1) Относящійся сюда рядъ идей уже развитъ мною въ очеркѣ «О чудесахъ Евангельскихъ», Парижъ. 1932, и здѣсь къ этому возвращаться я уже не считаю нужнымъ.

отъ Моисея и Іліи, хотя чудотвореніе и не составляло необходимой части ихъ служенія (Іоаннъ Предтеча, величайшій между пророками, согласно свидѣтельству Евангелія, не творилъ чудесъ). Характеръ и содержаніе чудесъ пророческихъ въ общемъ тотъ же, хотя и въ слабѣйшей степени, что и чудесъ Христовыхъ. Конечно, пророки совершали эти чудеса силою молитвы и Духомъ Божиимъ, на нихъ почивавшимъ. Это была ихъ проповѣдь, совершавшаяся не словомъ, а дѣломъ, свидѣтельство силы Божіей въ нихъ (такъ и о Моисеѣ говорится, что онъ былъ «силенъ въ словахъ и дѣлахъ», Д. А. 7, 22, и это же выраженіе примѣняется и ко Христу: Лк. 24, 19). Конечно, нѣтъ основаній или возможности и н а ч е понимать эти чудеса пророковъ, но также нѣтъ основанія и во Христѣ относить чудеса къ «царскому» служенію, понимаемому (тоже ошибочно, — см. ниже) въ смыслѣ всемогущества Божія, а не къ пророческому. Въ чудесахъ Христовыхъ въ дни Его земного служенія проявляется не «царская» в л а с т ь надъ міромъ, которой Онъ сошелъ, сходя въ міръ, и получаетъ ее лишь послѣ Своего воскресенія и прославленія («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли»), но пророческая сила. Она, конечно, несравнима съ силою пророковъ, въ соотвѣтствіи Божественной Личности Чудотворца и Его чудотворящей мощи. Тѣмъ не менѣе чудеса Христовы не суть дѣла Бога н а д ъ міромъ, но дѣйствіе Богочеловѣка въ мірѣ силою Божіей, поэтому типологически они относятся къ п р о р о ч е с к о м у служенію. Если Онъ говорилъ о Себѣ: «Я Духомъ Божиимъ (= «перстомъ Божиимъ» Лк. 11, 20) изгоняю бѣсовъ», Мѡ. 12, 18, то и у пророковъ читаемъ мы: «я исполню силы Духа Господня» (Мих. 3, 8); и «Духъ Мой пребываетъ среди васъ» (Аг. 2, 5, Іезек. 36, 27; 37, 13; 32, 29, Іонъ 2, 28-29 и др.). Богъ въ Богочеловѣкѣ Себя умалилъ до служенія пророческаго. И въ отвѣтъ на это смиреніе и самонстоаніе на Него сходила сила Божія и отъ Него исходила она(1).

2. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНІЕ ХРИСТА.

А). Христосъ-Первосвященникъ.

Такъ называемое «первосвященническое служеніе» въ богословіи есть обобщающее понятіе для выраженія того значенія

1) «Сила Господня являлась въ исцѣленіи (больныхъ)» (Лк. 5, 17). «Весь народъ искалъ прикоснуться къ Нему, потому что отъ Него исходила сила и исцѣляла всѣхъ» (6, 19). «Тогда Онъ началъ укорять города, въ которыхъ наиболѣе было явлено силъ Его... если бы въ Тирѣ и Сидонѣ явлены были силы, явленные въ васъ, то давно бы они въ прахъ и вретнищъ покаялись» (Мѡ. 11, 20-22, Лк. 10, 13).

дѣла Христова, которое состоитъ въ искупленіи человѣческаго рода отъ грѣха, чрезъ принесеніе Христомъ въ искупительную жертву Богу Самого Себя, Своей жизни, Своего Тѣла и Крови. Первосвященническое служеніе обычно разсматривается, такимъ образомъ, исключительно съ точки зрѣнія и скупленія, т. е. примиренія людей съ Богомъ чрезъ освобожденіе ихъ отъ грѣха, и самое боговоплощеніе связывается съ грѣхомъ. Въ дѣйствительности же первосвященническое служеніе однимъ искупленіемъ отъ грѣха не ограничивается, но простирается въ своемъ значеніи и дальше. Именно имъ устанавливается всеобщее обоженіе тварнаго человѣческаго существа, утверждается основаніе для подлиннаго богочеловѣчества. Однако соотношеніе между искупленіемъ и обоженіемъ, или освященіемъ человѣческаго естества, между этими двумя сторонами первосвященническаго служенія Христова, таково, что первое предшествуетъ и обуславливаетъ второе. Оно является путемъ къ нему, такъ что естественно начинать въ ученіи о первосвященническомъ служеніи съ искупленія, какъ обычно и дѣлается въ богословіи. Чтобы увѣренно и опредѣленно говорить о первосвященническомъ служеніи Господа, нужно, конечно, прежде всего, утверждаться на прочныхъ библейскихъ основаніяхъ. Находимъ ли мы эти свидѣтельства въ Евангеліяхъ? Да, разумѣется, находимъ, хотя, можетъ быть, и въ менѣе прямой формѣ, нежели свидѣтельства о служеніи пророческомъ. Однако и эти косвенныя подтвержденія достаточно ясны и убѣдительны, чтобы видѣть въ нихъ твердое и несомнѣнное свидѣтельство о Христѣ, какъ проходящемъ священническое служеніе, — именно жертвоприносящемъ, и, слѣдовательно, какъ о первосвященникѣ. Первое и основное свидѣтельство, общее всѣмъ тремъ синоптикамъ (и, конечно, I Кор. 11, 23-32), есть разсказъ о Тайной Вечери, въ которомъ установленіе Евхаристіи изображается съ чертами, свойственными лишь жертвоприношенію. Самъ Христосъ есть здѣсь и жертва и жрецъ, «приносяй и приносимый, пріемляй и раздаваемый» (тайная евхаристическая молитва священника). И Имъ произносятся слова о Жертвѣ: «пріимите, ядите, сіе есть Тѣло Мое, за васъ ломимое» и «пійте отъ нея вси, сія есть Кровь Моя Новаго Завета, за многихъ изливаемая во оставленіе грѣховъ». И этому же параллельна у Іоанна вся 6-ая глава съ ея основной мыслью: «хлѣбъ, который Я дамъ, есть Плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра» (51 и далѣе 53-6). Это установленіе Христомъ Божественной Евхаристіи придаетъ жертвоприносящій и жертвенный характеръ и самому боговоплощенію, какъ и всему дѣлу Христову, землѣ¹⁾. Такое же значеніе имѣетъ и «первосвященническая» мо-

1) Подобный же смыслъ имѣютъ и образы Апокалипсиса съ ихъ осно-

литва (Іо, 17), которая однако имѣетъ главную обращенность не въ сторону искупленія, но въ сторону обоженія: освященія и прославленія челоѣчества. Т. о., Евангелія показываютъ намъ первосвященническое служеніе самымъ дѣломъ, хотя и не содержатъ о немъ прямого ученія, по крайней мѣрѣ, изъ устъ Господа. О немъ же свидѣтельствуя и многочисленные тексты апостольскихъ посланій, гдѣ говорится объ искупленіи отъ грѣховъ кровію Іисуса. Прямое же ученіе о первосвященническомъ служеніи находимъ въ посланіи къ Евреямъ съ основной его тематикой: постиженія Ветхаго Заѣта изъ Новаго. Здѣсь первосвященничество Христово ставится въ параллель съ первосвященничествомъ Аароновымъ: «уразумѣйте Посланника и Первосвященника исповѣданія нашего Іисуса, который вѣренъ Содѣлававшему тѣ̄ логіаѡντι Его, какъ и Моисей во всемъ домѣ его» (3, 1-2). Этотъ великій первосвященникъ «прошелъ небеса» (4, 14), но и «можетъ сострадать намъ во грѣхахъ нашихъ», ибо, подобно намъ, «искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха» (4, 15). «Онъ въ дни плоти Своей съ сильнымъ воплемъ и слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти, и услышанъ былъ за Свое благоговѣніе. Хотя Онъ и Сынъ, но страданіями навывъ послушанію и совершившись былъ нареченъ первосвященникомъ» (5, 7-10). Нельзя выразительнѣе связать объ стороны первосвященническаго служенія: кенотическое уничтоженіе какъ основаніе и путь, и прошествіе небесъ, какъ свершеніе. Священство Христово не есть подзаконное, Аароново, но «по чину Мельхиседекову», непосредственного божественнаго установленія, силою уничтоженія Бога въ Его воплощеніи. «Ты еси ісрей во вѣкъ по чину Мельхиседекову» (Пс. 109, 4), — многократно повторяется въ посланіи къ Евреямъ. Христосъ единожды принесъ въ жертву Себя самого (Евр. 7, 27), «и не съ кровію козловъ и тельцовъ, но со Своею кровію однажды вошелъ въ святилище и пріобрѣлъ вѣчное искупленіе» (9, 13), и эта «Кровь Христова, который Духомъ Святымъ принесъ Себя непорочнаго Богу, очиститъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ» (14). Онъ вошелъ «въ самое небо, чтобы предстать нынѣ за насъ предъ лице Божіе» (24) «для уничтоженія грѣха жертвою Своею» (26). «Однажды принесетъ Себя въ жертву, чтобы подъять грѣхи многихъ, во второй разъ явится (не для очищенія грѣха), а для ожидающихъ Его во спасеніе» (28). Онъ, «принесши одну жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Бога» (10, 12). Мы имѣемъ «дерзновеніе входить во святилище посредствомъ крови Іисуса

ной тематикой «какъ бы закланнаго Агнца», искупившаго насъ Кровію Своею и содѣлавшаго царями и священниками Богу нашему (5, 9-10 и др.). Ср. І Петра 1, 19-20. И сюда же, конечно, относятся слова Предтечи у Іо. 1, 29: «се Агнецъ Божій вземлющій грѣхи міра».

Христа, путемъ новымъ и живымъ, который Онъ открылъ намъ чрезъ завѣсу, то есть плоть Свою» (20).

По общему смыслу ученія посланія къ Евр., какъ Первосвященникъ, Христосъ приносить Богу-Отцу Духомъ Святымъ Самого Себя, слѣдовательно съ участіемъ всей св. Троицы, сообразно характеру отдѣльныхъ вѣпостасей. Это жертвоприношеніе выражается въ послушаніи, чрезъ испытаніе немощей и искушеній и, наконецъ, чрезъ изліяніе Крови Христовой въ крестной смерти Его, причемъ Онъ есть не только жертва, Агнецъ закланный, но и Жрецъ въ томъ смыслѣ, что жертвоприношеніе есть Его вольный подвигъ. Онъ самъ приносить Отцу въ жертву Самого Себя. Онъ совершаетъ однако это жертвоприношеніе не Своей собственной волею, но по волѣ Отца, которой Онъ подклоняетъ до конца Свою собственную, Сыновнюю, Богочеловѣческую волю, (Онъ дѣлаетъ волю Отца Своею собственной волей. Такимъ образомъ, Первосвященнику свойственна не только судьба стать жертвою, но и воля къ этой судьбѣ. Мы имѣемъ здѣсь не только наличіе жертвы, но и жертвенность, не только фактъ жертвы, но жертвоприношеніе. И насколько въ жертвѣ вообще выражается сама сила любви, то въ первосвященническомъ служеніи открывается любовь Бога къ міру: «Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизньъ чрезъ Него» (1 Іо. 4, 9. Ср. Іо. 3, 16). Сынъ, идя въ міръ, самъ говоритъ о Себѣ: «звотъ иду исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10, 7-9, пс. 39, 9). Само боговоплощеніе, какъ искупительная жертва примиренія міра съ Богомъ, есть уже жертвоприношеніе Сыномъ Самого Себя, т. е. принятіе первосвященническаго служенія, о которомъ поэтому и говорится словами Ис. 36, 7-9. Христосъ, «входя въ міръ, говоритъ: «жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ, но тѣло уготовалъ Миѣ» (Евр. 10, 5): принятіе тѣла, боговоплощеніе, есть уже жертва любви Агнца, закланнаго прежде созданія міра, какъ и самое вхожденіе въ міръ есть уже и начало первосвященническаго служенія. И, дѣйствительно, вся земная жизнь Христа, Единаго Безгрѣшнаго, въ этомъ отравленномъ грѣхомъ мірѣ, есть жертвенное страданіе, отъ самаго начала, отъ зимней пещеры съ убогими яслями, до самаго конца, Голго夫скаго пропятія. Онъ дышалъ зачумленнымъ воздухомъ нашего падшаго міра. Онъ жилъ съ нами, т. е. среди человѣческаго грѣха и злобы, непрестанно ранимый и оскорбляемый ими. Онъ былъ не отъ міра сего, но жилъ въ этомъ мірѣ. Эта жизнь сама по себѣ, каковы бы ни были ея отдѣльныя событія, — отъ свѣтлыхъ дней Назаретской безвѣстности, до темныхъ дней Іерусалимскихъ — была непрестаннымъ страданіемъ, никогда не утихающимъ. но по-

стоянно обостряющимся, до тѣхъ поръ, пока открытый разрывъ съ міромъ и ветхозавѣтной церковью становится неизбежнымъ.

Тѣмъ не менѣе, въ земной жизни Спасителя есть вообще времена и сроки, какъ это проистекаетъ изъ непризрачности Его воплощенія, въ частности и въ Его дѣлахъ, а, слѣдовательно, и въ разныхъ служеніяхъ. Такъ, мы различаемъ, прежде всего, время пребыванія Господа въ безвѣстности и выступленіе Его на общественное служеніе. Гранію здѣсь является крещеніе Господа съ сошествіемъ на Него Св. Духа, помазавшаго Его на служеніе. Это служеніе сначала открывается преимущественно какъ пророческое: Господь «ходилъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ ихъ и проповѣдуя Евангеліе Царствія и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ... и слѣдовало за Нимъ множество народа изъ Галилеи и Десятиградія, и Іерусалима и Іудеи и изъ-за Іордана» (Мѡ. 4, 24-25). Самъ называя Себя посланнымъ «къ погибшимъ овцамъ дома Израилева», Онъ и двѣнадцать апостоловъ посылаетъ къ нимъ же для проповѣди и исцѣленій (10). Онъ дѣйствуетъ сначала въ предѣлахъ Ветхозавѣтной церкви, къ ней обращаясь и въ ней стремясь пробудить въру въ Себя. Хотя Онъ и встрѣчаетъ здѣсь Себѣ первоначально глухое, а затѣмъ и болѣе явное и сознательное противленіе, тѣмъ не менѣе рѣшительнаго разрыва сразу еще не происходитъ, а, слѣдовательно, остается возможность дѣлать все возможное для обращенія Израиля, а одновременно научать и воспитывать избранныхъ: двѣнадцатеричу, а затѣмъ и 70 апостоловъ, вмѣстѣ съ другими, близкими ко Христу. Въ Евангеліи намѣчаются основныя грани въ жизни и служеніи Христа. И есть въ немъ переломъ, совершенно явный, который отдѣляетъ начальное время пророческаго служенія съ его неисчерпанными еще возможностями, отъ поздняго, когда эти возможности какъ будто уже утрачиваются, и намѣчается неизбежный разрывъ съ синагогой, влекущій за собой всѣ роковыя послѣдствія. Одновременно съ этимъ уже созрѣваютъ и первые плоды пророческаго служенія Христа, въ частности, Его общенія съ апостолами. Совершающееся ожесточеніе однихъ сопровождается достиженіемъ большей духовной зрѣлости другихъ. Гранію, обозначающей этотъ совершившійся переломъ, является событіе Преображенія Господня, предшествуемое бесѣдой на пути въ Кесарію Филиппову, въ которой имѣло мѣсто исповѣданіе Петра отъ лица всѣхъ апостоловъ: «Ты — Христосъ, Сынъ Бога живаго» (Мѡ. 16, 16). И послѣ этого исповѣданія, которое Господь заповѣдалъ ученикамъ Своимъ до времени утаить, запретивъ имъ, «чтобы никому не сказывали, что Онъ Христосъ» (20), «съ того времени Иисусъ началъ открывать ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ и много пострадать отъ старѣйшинъ и первосвященниковъ и

книжниковъ и быть убиту и въ третій день воскреснуть» (21), «и говорилъ о семъ открыто» (Мр. 8, 32). На это послѣдовало преклословіе Петра, за которое онъ и названъ былъ «сатаною» (22-23), послѣ чего всѣ ученики были призваны къ слѣдованію за Нимъ — каждый съ своимъ собственнымъ крестомъ (24-7). Съ этихъ поръ Христосъ начинаетъ какъ бы воспитывать учениковъ въ этой мысли о грядущемъ Своемъ страданіи и смерти, приучая ихъ къ ней, хотя она, конечно, трудно ими воспринималась¹⁾. До сего времени Господь ничего не говорилъ о Своихъ грядущихъ страданіяхъ, осужденіи на смерть и воскресеніи, теперь же Онъ начинаетъ готовить къ этому учениковъ Своихъ. Конечно, то было нужно прежде всего для нихъ, но это стало своевременно и для Него самого, потому что въ Немъ назрѣло сознаніе неизбежности этого пути, вмѣстѣ съ рѣшеніемъ разрыва съ синагогой и принятія креста. Конечно, Христосъ и пришелъ въ міръ, какъ Агнецъ Божій, закланный до созданія міра и взявлющій грѣхи его, чтобы «вознесену (на крестъ) быть Сыну Человѣческому» (Іо. 3, 14), и это предвѣчное закланіе есть основаніе и Голго夫скаго креста во спасеніе міру. Однако то, что установлено предвѣчно, раскрывается во времени, какъ событіе богочеловѣческой жизни, въ коей человѣческое естество Христово, непризрачное и подлинное, переживало свои времена и сроки, съ свершеніями ихъ. Въ частности, и это сознаніе неизбежности разрыва и рѣшимость на него со всѣми проистекающими изъ него послѣдствіями, до пріятія крестной смерти включительно, явилось въ земной жизни Христа, по свидѣтельству Евангелія, не сразу и не изначально. Оно возникло въ Немъ какъ послѣдствіе всего Его опыта жизни, вмѣстѣ съ духовнымъ актомъ рѣшимости, какъ внутреннее жертвоприношеніе, воля къ кресту. Этотъ внутренній актъ остается для насъ сокрытъ въ своемъ возникновеніи, онъ предстаетъ намъ, какъ уже совершившійся. Но въ его предвареніи Господь являетъ Себя какъ жертва и жрецъ на Тайной Вечери, отсюда же и начинается въ собственномъ смыслѣ первосвященническое Его служеніе, которое изначально присуще боговоплощенію, какъ самоистощанію Божества, жертвенному кенозису. Выступленію Христа на путь общественнаго, пророческаго служенія соотвѣтствовала рѣшимость къ тому, которая и привела Его къ

1) Такъ, Онъ снова говорилъ ученикамъ объ этомъ, когда сходили съ горы послѣ Преображенія (Мѡ. 18, 9-13, Мр. 9, 9-13), и послѣ испѣленія блѣноваго во время пребыванія въ Галилеѣ (Мѡ. 17, 22-23, Мр. 9, 39-32, Лк. 9, 44-45): «вложите вы себѣ въ уши слова сѣи». Но ученики «всѣмъ опечалились» (Мѡ.), «не разумѣли словъ сихъ, а спросить Его боялись» (Мѡ.). И снова Онъ имъ это повторяетъ, восходя въ Іерусалимъ, причеиъ «Исусъ шель впереди, а они ужасались, слѣдуя за Нимъ, были въ страхѣ» (Мр. 10, 32, Мѡ. 20, 18, Лк. 18, 31-34).

Иоанну, чтобы предварительно «исполнить всякую правду» въ крещеніи. Теперь же готовность къ жертвенному служенію приводитъ Его на гору Фаворскую. Здѣсь, находясь въ общеніи съ пророками Моисеемъ и Іліею, выражавшими собою, каждый по своему, силу Вѣтнаго Завѣта, Онъ бесѣдуетъ съ ними «объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ» (Лк. 9, 30). Событіе Преображенія Господня находится во внѣшней и внутренней связи съ происшедшимъ на пути въ Кесарію Филиппову: внѣшне — потому, что одно слѣдуетъ за другимъ по времени («по прошествіи дней шести» Мѣ. 17, 1), и связано съ нимъ въ общей послѣдовательности евангельскаго разсказа (у всѣхъ синоптиковъ); внутренне же потому, что оба эти событія находятся въ извѣстной причинной связи одно съ другимъ. Связующимъ является здѣсь трудный для истолкованія и не-однозначный текстъ, который слѣдуетъ непосредственно за увѣщаніемъ къ крестоношенію. Оно подкрѣпляется эсхатологическимъ обѣтованіемъ воздаянія въ пришествіи Сына Человѣческаго во славу Своей: «истинно говорю вамъ: есть нѣкоторые изъ стоящихъ здѣсь, которые не вкусятъ смерти, какъ уже увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго во Царствіи Своемъ» (Мѣ. 16, 28 = 9, 1: «Царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ», Лк. 9, 28: «Царствіе Божіе»), и затѣмъ непосредственно слѣдуетъ разсказъ о Преображеніи Господнемъ. Даже если признать возможность разныхъ пониманій этого явленія Царствія Божія (именно наряду съ эсхатологическимъ и внутренне имманентнаго или экклезіологическаго), совершенно нельзя отсюда устранить отношеніе этихъ словъ къ событію Преображенія. А если оно есть, то какой же смыслъ оно въ такомъ случаѣ получаетъ? Прежде всего, насколько Преображеніе, какъ явленіе Господа во славу, есть уже предвареніе и Его вѣчнаго прославленія, — эсхатологическаго («грядущаго во Царствіи Своемъ», и въ этомъ смыслѣ «пришествія въ силѣ»), въ немъ уже для «нѣкоторыхъ», т. е. для трехъ апостоловъ на землѣ, просіяваетъ Слава Божія, и не только въ самомъ преобразившемся по образу Своей грядущей Славы Христѣ, но и въ этомъ мірѣ, съ Нимъ преобразившемся въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ: одежда Христа и, конечно, окружающій воздухъ, гора и земля. Что же значить само это предвареніе Славы Христовой тогда, когда она была Ему еще не свойственна (ибо Онъ самъ молить Отца Іо. 17, 4, чтобы Онъ далъ Ему эту Славу)? Есть ли это одностороннее дѣйствіе всемогущества Божія, подобное явленію Славы Божіей Моисею или Іезекиилу, — въ цѣляхъ воспитательныхъ для учениковъ, подготавливаемыхъ къ Страстямъ («да егда Ты узрѣть распинаема, страданіе уразумѣвають вольное», кондакъ Преображенія)? Если это и имѣетъ мѣсто, то, очевидно, одного этого мало для того, чтобы при-

дать полный вѣсъ всей огромности событія. Но есть въ Евангеліи повѣствованія о такихъ богочеловѣческихъ свершеніяхъ, которыя раскрываются не только въ послѣдовательности времени, гдѣ есть начало, середина и конецъ, но и н а д ъ временемъ. Такова Тайная Вечеря, на которой Христосъ причащаетъ учениковъ Своимъ тѣломъ, «за насъ ломимымъ», прежде чѣмъ оно было прободено гвоздями и копіемъ, и Своею кровію, «за насъ изливаемой», прежде чѣмъ она изливается во оставленіе грѣховъ. Голговская жертва Христова во времени еще не совершилась, но она уже предсовершилась въ Его рѣшеніи, какъ и въ Божественномъ Совѣтѣ, и она оказывается дѣйствительна какъ уже совершившаяся. Подобное же можетъ быть сказано и о прощальной бесѣдѣ Христа, которая и начинается («иже прославился Сынъ Человѣческій» Іо. 13, 31), и кончается («да видятъ Славу, которую Ты далъ Мнѣ» 17, 24) свидѣтельствомъ о славіи и прославленіи, — однако непосредственно н а к а н у н ѣ спасительной страсти, ибо рѣшимость Богочеловѣка содержать въ себѣ уже и самое свершеніе, начало здѣсь сливается съ концомъ. И подобнымъ же образомъ Преображеніе Господне, какъ явленіе Славы, показываетъ какъ уже свершившееся, что во времени остается еще несовершеннымъ и сокрытымъ въ рѣшеніи Господнемъ объ «исходѣ въ Иерусалимъ» навстрѣчу спасительной страсти. Поэтому и здѣсь мы имѣемъ въ единомъ актѣ начало и конецъ, линію времени, свивающуюся въ точку. Преображеніе получаетъ поэтому эсхатологическій смыслъ, какъ предвареніе прославленія Христа, «грядущаго во Царствіи Своемъ», — «Царствія Божія, грядущаго въ силѣ».

Есть однако одна черта, существенно отмѣчающая Преображеніе не только какъ свидѣтельство о славіи, но и какъ самое бытіе ея, ибо здѣсь Христосъ Славою уже просіяваетъ. И это-то придаетъ событію Преображенія особый смыслъ въ служеніи Христовомъ, который оно имѣетъ для Его первосвященническаго служенія, а, слѣдовательно, и спасительной страсти, именно тотъ же смыслъ, что и Крещеніе для Его пророческаго служенія, и вообще начала всего Его земного служенія. Крещеніе было сошествіемъ Св. Духа, помазавшаго Христа на Его пророческое и вообще на все земное служеніе, Его личной Пятидесятницей, въ которой Духъ Св. предвѣчно неразлучный съ Его Божествомъ, вполнѣ опочилъ и на человѣчествѣ Христовомъ. И послѣ принятія Имъ сего Духа усыновленія, гласъ Огчій свидѣтельствовалъ съ небеси: «Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе». Въ разсказѣ о Преображеніи прямо не говорится о сошествіи Духа Святаго, однако косвенно о немъ свидѣтельствуется, именно въ явленіи сошедшаго на Него облака. Облако есть образъ Славы Божіей, символъ Духа Святаго (ср. Исх. 13, 34,

5; Лев. 16, 2, Вт. 33, 26, 3 Ц. 8, 10, 2 Пар. 5, 13). «Се облако свѣтлое оѣнило ихъ, и се гласъ изъ облака глаголющій: сей есть Сынъ Мой Возлюбленный, на которомъ Мое благоволеніе» (Мѣ. 17, 5). Здѣсь мы имѣемъ свидѣтельство Отца, тождественное тому, которое было при Крещеніи и однако нарочито повторенное здѣсь «изъ облака», т. е. при новомъ облагодатствованіи Сына, притомъ съ нарочитою цѣлью прославленія Его. Прославленіе есть дѣло вольнаго страданія, явленнаго послушанія, и здѣсь, на этомъ поворотномъ пунктѣ земного пути Господа, въ «исходѣ Его въ Іерусалимъ», когда предначинается Голговская жертва, посылается Ему Слава въ новомъ наитіи Св. Духа, ибо Онъ «Духомъ Святымъ принесъ Себя непорочнаго Богу» (Евр. 9, 14), а равно и Воскресеніе, и Вознесеніе, слѣдовательно, все вообще прославленіе Его совершается Духомъ Святымъ. Итакъ, если Богоявленіе при Крещеніи обращено ко в с е м у земному служенію (въ частности же, конечно, и къ Преображенію, какъ совершителъному дѣйствию Духа Св.), то Преображеніе обращено къ Голговской жертвѣ и есть ея таинственное предвареніе. Въ этомъ смыслѣ, если въ Крещеніи, общемъ помазаніи Іисуса Христомъ, непосредственно Онъ помазуется Духомъ Св. во пророка, то Преображеніе есть помазаніе Іисуса къ первосвященническому служенію, т. е. къ Голговскому жертвоприношенію, въ которомъ Онъ есть и жертва и жрецъ. Можно, значить, сказать въ извѣстномъ смыслѣ, что въ Преображеніи Христосъ возводится въ «Преосвященника во вѣкъ по чину Мельхиседекову». Свойство же этого священства Мельхиседекова, во-первыхъ, въ томъ, что оно возникаетъ непосредственно отъ Бога и не какъ временное, но вѣчное¹⁾ («уподобляясь Сыну Божию пребываетъ священникомъ навсегда» Евр. 7, 3); во-вторыхъ, это первосвященство имѣетъ силу какъ на землѣ, такъ и на небѣ, куда входитъ первосвященникъ Христосъ чрезъ завѣсу, т. е. плоть Свою, со Своею кровію и пребываетъ тамъ вѣчно. «По подобію Мельхиседека возстаетъ священникъ иной, который таковъ не по закону жизни плотской, но по силѣ жизни непрестающей» (Евр. 7, 16).

Въ Преображеніи небо соединяется съ землей, и то, что въ немъ совершается, совершается и для неба («облако») и для земли. Моисей и Ілія говорятъ объ исходѣ въ Іерусалимъ и о земномъ священствѣ Голговы, и одновременно гласъ съ неба свидѣтельствуется о вѣчномъ богосыновствѣ Возлюбленнаго Сына: «ибо Онъ принялъ отъ Бога Отца честь и славу чрезъ принесшійся къ Нему вѣлѣбныѣ

1) Заслуживаетъ вниманія, что и ветхозавѣтное священство, и богослужбный уставъ въ Библии опредѣляются какъ установленіе вѣчное (Исх. 12, 14; 27, 21; 28, 43; 29, 28; 40, 15), но очевидно, по внутреннему своему смыслу, а не продолжительности времени существованія, которое ограничено.

гласъ: Сей есть Сынъ Мой Возлюбленный, о которомъ Я возблаговолилъ» (2 Петр. 16-17). И отсюда н а ч и н а е т с я первосвященническое служеніе,—исходомъ въ Іерусалимъ со всѣми его послѣдствіями. Сюда относится, прежде всего, окончательный разрывъ съ синагогой. Пророческое служеніе здѣсь включается въ первосвященническое въ томъ смыслѣ, что именно оно непосредственно ведетъ Христа на Голгоу. И самъ Христосъ уже оставляетъ мысль проповѣдью обратить и спасти іудеевъ, «погибшихъ овецъ дома Израилева», напротивъ, пророческое слово Христово становится обвинительнымъ, гнѣвнымъ, непримиримымъ. Все чаще повторяются образы отверженія и суда надъ жестоковѣрнымъ Израилемъ, — притчи о виногради́ннѣ, о виноградаряхъ, о брачномъ пирѣ въ рѣчахъ къ книжникамъ и фарисеямъ (Мѡ. 23), въ отвѣтахъ на искусительное ихъ совѣщаніе, и все это получаетъ обобщенное выраженіе въ прощальномъ, раздирающемъ воплѣ: «Іерусалиме, Іерусалиме, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей своихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ подъ крылья, и вы не захотѣли. Се, оставляется вамъ домъ вашъ пустъ» (Мѡ. 23, 37 - 38). Пророческое служеніе оканчивается полнымъ разрывомъ. Отнынѣ оно переходитъ въ первосвященническое и съ нимъ совершенно сливается. Полагается основаніе Новому Завету. Первосвященникъ говоритъ: «сія чаша (есть) н о в ы й з а вѣ т Моей Крови, которая за васъ проливается» (Лк. 22, 20). Пророкъ отнынѣ уступаетъ мѣсто Первосвященнику, и Преображеніемъ открывается путь къ прославленію, но этотъ путь ведетъ чрезъ Іерусалимъ на Голгоу.

Б). Искупленіе.

Первосвященникъ приноситъ въ жертву Богу самого Себя, являя послушаніе «даже до смерти и смерти крестной» (Фил. 2, 8), въ Своей праведной жизни и въ Своей крестной смерти. Эта жертва опредѣляется въ Словѣ Божіемъ какъ «искупленіе» кровію, «умиловствленіе», «оправданіе», «примиреніе» (Рим. 3, 21-29; 4, 25; 5, 7-10; 12, 18; 1 Кор. 6, 20; 2 Кор. 5, 15, 21; Еф. 1, 14; 1 Тим. 2, 6; Кол. 1, 19; Евр. 9, 12, 14, 26, 28, 10, 10, 12). «Вы куплены дорогою цѣною» (1 Кор. 6, 2; 7, 23), «Христосъ за всѣхъ умеръ» (2 Кор. 5, 15), «Христосъ искупилъ насъ отъ клятвы закона, ставъ за насъ клятвою» (Гал. 3, 13), въ Немъ «мы имѣемъ искупленіе кровію Его» (Еф. 1, 7), «будучи врагами» («по природѣ чадами гнѣва» Еф. 2, 3).

Богомъ

Сина

5, 10). Онъ «явился для уничтоженія грѣха жертвою Своею» (Евр. 9, 26, 28). Во многихъ текстахъ этого и подобнаго содержанія выражается та общая мысль, что Христосъ принесъ искупительную жертву въ Своей крови и принялъ на Себя грѣхи міра. Таковъ фактъ, непреложно засвидѣтельствованный Словомъ Божиимъ и столь же непреложно явственный для нашего непосредственнаго религіознаго сознанія. Во Христѣ мы примиряемся съ Богомъ, Онъ есть для насъ посредникъ, вѣрою въ Него мы узнаемъ себя оправданными предъ Богомъ. Отъ этого факта отправляется и богословское ученіе объ искупленіи, которое спрашиваетъ, прежде всего, объ этой искупительной жертвѣ: кому она принесена, какъ, почему, въ чемъ ея сила. На всѣ эти вопросы отвѣчаютъ разныя богословскія теоріи искупленія, которыя обычно останавливаются на той или другой отдѣльной чертѣ этого факта и соотвѣтственно его стилизуютъ, причемъ обычно сама по себѣ вѣрная мысль пріобрѣтаетъ односторонность. Сначала, въ патристическую эпоху, интересовались болѣе всего идеей выкупа, причемъ спрашивали себя, кому же онъ приносится: діаволу (Оригенъ, св. Григорій Нисскій, въ извѣстномъ смыслѣ, даже св. Іоаннъ Дамаскинъ) или Богу (св. Григорій Богословъ и др.)? Отъ этого частнаго вопроса сдѣланъ былъ переходъ къ ученію о силѣ искупленія, которая усматривается въ побѣдѣ надъ смертію въ воскресеніи (св. Аѳанасій Великій), въ «лѣткарствѣ безсмертія». Суровая аскетическая и правовая мысль запада въ лицѣ Ансельма Кентерберійскаго поставила вопросъ объ искупленіи какъ актѣ справедливости и, въ частности, объ эквивалентности грѣха и жертвы и развила классическую теорію сатисфакціи, по которой лишь смерть Богочеловѣка, какъ Бога, а вмѣстѣ и Человѣка, могла удовлетворить правдѣ Божіей и примирить съ Богомъ падшаго человѣка (причемъ именно эта теорія получила наибольшее вліяніе какъ въ западномъ, такъ и въ восточномъ богословіи). Далѣе, въ послѣднореформационную уже эпоху съ особой остротою возникъ вопросъ о самой возможности «замѣстительной» жертвы, съ принесеніемъ въ жертву одного за всѣхъ (Сопинъ) для удовлетворенія правдѣ Божіей, а также и о природѣ и силѣ этой жертвы, какъ примѣра, или образа сострадательной любви и чрезъ то богосыновства (Абеляръ, представители либеральнаго германскаго богословія, у насъ митрополитъ Антоній), или же, наконецъ, какъ въ подлинномъ смыслѣ искупительной жертвы. Необходимо вопросъ объ искупленіи поставить въ связь съ основными христологическими началами, здѣсь установленными.

Логосъ есть демиургическая вѣстасъ, обращенная къ міру въ его твореніи, и Логосъ же есть вочеловѣчивающаяся вѣстасъ, Богъ, входящій въ міръ для его спасенія. Богъ, сотворяя міръ, съ челоуѣ-

комъ во/ главѣ, изъ ничего, вызывая къ жизни тварное бытіе съ его удобопревратностью, не только творить міръ всемогуществомъ и премудростью Своею, но и принимаетъ на Себя попеченіе и объ его судьбахъ въ его тварной удобопревратности, силою которой ему можетъ оказаться свойственнымъ — въ его тварной свободѣ — и зло, и отпаденіе отъ Бога. Иными словами, предвѣчный совѣтъ Божій о твореніи міра необходимо включается въ себя и совѣтъ объ его спасеніи, т. е. воссоединеніи съ Богомъ или обоженіи, для котораго предназначено твореніе. Ибо человѣчество и призвано стать Богочеловѣчествомъ, которое и есть подлинное основаніе творенія. Не только совершившееся паденіе, но уже самая удобопревратность міра и — въ послѣднемъ счетѣ — его тварность отдѣляетъ его отъ Бога непреходимымъ разстояніемъ, которое можетъ быть преодолено только самимъ Богомъ, а не человѣкомъ. Это и составляетъ общее основаніе боговоплощенія, какъ раскрытія любви Божіей къ міру. Если уже сотвореніе міра есть дѣло жертвенной любви Божіей, силою которой Абсолютное полагаетъ рядомъ съ собой относительное бытіе, то боговоплощеніе есть жертвенная любовь Божія, въ умаленіи Божества, снисходящаго до впостаснаго соединенія съ человѣкомъ. Но эта жертвенная любовь Божія къ міру составляетъ и вѣчно основаніе боговоплощенія, которое есть тѣмъ самымъ второй и заключительный актъ сотворенія міра. Въ этомъ смыслѣ Логосъ и есть Агнецъ Божій, закланный прежде сотворенія міра. Богъ, творя міръ, беретъ на Себя отвѣтственность за его спасеніе и рѣшаетъ Собою восполнить недостающее въ тварности, обожить сотворенное, дать вѣчность становящемуся. Посему идея искупленія нераздѣльно связана съ идеей творенія, а въ извѣстномъ смыслѣ онтологически ей тождественна. И допускать здѣсь какой-либо окказіонализмъ, связующій боговоплощеніе исключительно съ грѣхопаденіемъ Адама, въ отношеніи къ вѣчности Божіей, по меньшей мѣрѣ, неумѣстно. Согласно такому допущенію получается несообразный выводъ, что Богъ, сотворивъ міръ, сначала какъ бы сдѣлалъ опытъ, — предоставленія его самому себѣ, а послѣ грѣхопаденія Адама принялъ новое рѣшеніе, именно о боговоплощеніи. Уже не говоря о грубомъ антропоморфизмѣ такого представленія, отсюда получается выводъ, что причина боговоплощенія лежитъ даже не въ «felix Adae culpa», не въ грѣхопадении Адама, но просто въ діаволѣ, которому удалось достигнуть своей цѣли и обольстить прародителей. Однако нельзя забывать, что уже въ предвѣчномъ Адамѣ Богъ предзрѣлъ образъ Новаго Адама, а въ Евѣ образъ Новой Евы. Является поэтому празднымъ вопросъ о томъ, имѣло-ли бы мѣсто боговоплощеніе, если бы Адамъ не палъ, потому что сама эта категорія воз-

мoжнoсти или неопредѣленности неприменима къ собственнымъ путямъ Божіимъ, для которыхъ не можетъ быть и л и - и л и. Боговоплощеніе имманентно самому сотворенію міра, имѣющаго главу и средоточіе въ человѣкѣ, какъ живомъ образѣ Божіемъ. Поэтому искупленіе, включающееся въ боговоплощеніе, тѣмъ самымъ, какъ возможность, также имманентно творенію міра. Человѣкъ есть твореніе Божіе, въ которомъ въ силу тварности его содержится уже относительность или удобопревратность, а въ ней заложена в о з м о ж н о с т ь грѣха, которая и есть всегда угрожающая и никогда не превосходящая силами самой твари дѣйствительность, и ея-то преодоленіе, — не только грѣха, но и самой тварности, — и пріемлетъ на Себя самъ Творецъ. Въ этомъ Онъ заканчиваетъ Свое твореніе и тѣмъ самымъ о п р а в д ы в а е т ь актъ творенія, которое, безъ этого божественнаго въ него вхожденія, является неизбежно несовершеннымъ въ силу своего происхожденія изъ ничего, а потому и въ силу ограниченности и удобопревратности своей тварной свободы. Богъ не могъ предоставить міра, хотя и совершеннаго въ образѣ его сотворенія («добро зѣло»), однако имѣющаго въ себѣ неизбежное онтологическое несовершенство тварности и отсюда проистекающую незавершенность, его собственнымъ судьбамъ (какъ учатъ деисты). Возникаетъ дальнѣйшая задача въ твореніи міра, — преодолѣть и самую его тварность, сдѣлать твореніе уже не-твореніемъ или сверх-твореніемъ, его обожить. Таковая истинная теодицея, которая и есть боговоплощеніе. Такова цѣль творенія для самого Бога, такова же р т в а любви Божіей въ твореніи міра, «такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть». Крестъ Христовъ вписанъ въ твореніе уже при самомъ его возникновеніи, и уже въ его начальномъ актѣ міръ призванъ къ принятію въ нѣдра свои Божества.

Боговоплощеніе является спасеніемъ міра уже не только отъ его тварной относительности или удобопревратности, но и отъ грѣха, т. е. примиреніемъ и искупленіемъ. Фактически оно имѣетъ цѣлью прежде всего упраздненіе злыхъ послѣдствій отъ дурного употребленія тварной свободы, или грѣхопаденія, и восстановленіе падшаго Адама. Эта задача потому становится первою, что безъ ея разрѣшенія человѣкъ самъ не можетъ восстановить своего общенія съ Богомъ, котораго послѣднимъ достиженіемъ является его обоженіе. И въ этомъ именно смыслъ справедливо, что Христосъ пришелъ въ міръ спасти грѣшниковъ отъ грѣха и является Агнцемъ Божіимъ, взяющимъ на Себя грѣхи міра, какъ это съ божественной силою свидѣлствуетъ богоглаголивый Исаія, а вмѣстѣ съ нимъ и за нимъ Предтеча Христовъ. Боговоплощеніе, которое онтологически включаетъ въ себя преодоленіе тварности твари въ Богочеловѣчествѣ, принимаетъ об-

разъ искупленія, и Христосъ становится искупительной жертвой. Богочеловѣкъ претерпѣваетъ не только общую относительность, но и грѣховность твари, если и не въ Себѣ самомъ, то въ мірѣ и въ человечествѣ. Христосъ, вступая въ міръ, входитъ въ область грѣхомъ отравленного бытія. И Его искупительныя страданія начинаются съ самаго Его воплощенія. Чуждый человеческого грѣха, Богочеловѣкъ претерпѣваетъ окружающій Его грѣхъ какъ тяжкое страданіе. Онъ, пришедшій спасти міръ, оказывается ему чуждымъ, и враждебность этого міра ко Христу постепенно обостряется въ такой мѣрѣ, что исходъ — въ видѣ крестной смерти — становится очевиднымъ и неизбѣжнымъ, почему съ опредѣленнаго времени Христосъ и начинаетъ говорить Своимъ ученикамъ о предстоящемъ страданіи и смерти. Но какимъ образомъ эти страданія и смерть изъ с у д ь б ы становятся к р е с т о м ъ, пріобрѣтаютъ искупительное значеніе крестной жертвы за грѣхъ? Это связано съ в н у т р е н н и м ъ п р и н я т і е м ъ своей судьбы Богочеловѣкомъ, какъ воли Отца, и Б о г о ч е л о в ѣ ч е с к и м ъ е я изживаніемъ. Въ этомъ именно и заключается первосвященническое служеніе Христа, приносящаго въ жертву самого Себя, Свое послушаніе до смерти крестной.

Въ боговоплощеніи Господь, принявъ естество человеческое, раздѣлилъ его судьбы, кромѣ грѣха. Онъ несъ на Себѣ это падшее естество съ его немощами и, безгрѣшный, Онъ страдалъ не только отъ этого принятія немощнаго естества, что само по себѣ было уже крестомъ, но и отъ враждующаго грѣха (не даромъ сказано: «Сынъ Человѣческій предается въ руки г р ѣ ш н и к о в ъ» Мѡ. 26, 45) и самого князя міра сего, дѣйствующаго чрезъ послушныя свои орудія. Христосъ т е р п ѣ л ъ грѣхъ, какъ непрестанное страданіе, — отъ бѣсовъ и отъ людей: «о роде невѣрный и развращенный, доколѣ буду съ вами, доколѣ буду терпѣть васъ» (Мѡ. 17, 17, Мр. 9, 19, Лк. 9, 41). Иногда, хотя лишь въ исключительныхъ случаяхъ, исторгалось изъ устъ Его гнѣвное — уже не только сострадательное, но и обличительное слово: «домъ Мой есть домъ молитвы, а вы сдѣлали его вертепомъ разбойниковъ» (Мѡ. 21, 13 съ паралл.), или объ Иродѣ: «скажите этой лисицѣ» (Лк. 13, 32), или, наконецъ, громовое слово книжникамъ и фарисеямъ: «змѣи, порожденія ехидны! какъ убѣжите вы отъ осужденія въ геенну?... да прійдетъ на васъ вся кровь праведныхъ, пролитая на змѣѣ» (Мѡ. 23, 33, 35). Но это есть и вопль страданія и скорби о человѣческой жестоковѣрности. Святый, единый, безгрѣшный, несъ на Себѣ грѣхъ міра, прежде всего, какъ Свое л и ч н о е страданіе отъ столкновенія съ нимъ, ибо Христосъ имѣлъ и человѣческую личность, имѣющую свои особыя судьбы, былъ человѣче-

скимъ индивидуумомъ (этого не измѣняетъ тотъ фактъ, что Онъ былъ Богочеловѣкомъ).

Христосъ принимаетъ на Себя грѣхъ міра и Самъ его по своему изживаетъ. Этого нельзя понять эмпирически, ибо здѣсь метаэмпирическая, метафизическая реальность цѣлаго, — именно человѣческаго рода. Хотя эмпирически оно существуетъ въ частяхъ своихъ, но оно и первѣе этихъ частей, (не въ смыслѣ временнаго, но онтологическаго *prius*). Въ этомъ цѣломъ человѣческаго рода, которое выразилось изначала во всеобщности первороднаго грѣха Адамова: «единицыи человѣкомъ вошелъ грѣхъ въ міръ» (Рим. 5, 12), содержится интеграль всѣхъ человѣческихъ грѣховъ, не только природнаго, но и личныхъ. И въ глубинѣ вочеловѣченія, которое чрезъ усвоеніе человѣческаго естества, есть отождествленіе Сына со всѣмъ человѣческимъ родомъ, лежитъ и усвоеніе грѣха и грѣховъ, чрезъ принятіе ихъ, — какъ Своихъ собственныхъ. Человѣчество связано не только круговою порукой добра, но и грѣха, — всѣ не только за себя, но и за всѣхъ, и во всемъ, и со всѣми виноваты, хотя въ наше вѣдѣніе не вмѣщается (въ этомъ вѣкѣ) это сознаніе въ его конкретности, какъ оно могло бы вмѣщаться въ сознаніе Новаго Адама. Вочеловѣченіе Логоса является равносильно принятію всечеловѣческаго грѣха чрезъ это отождествленіе съ человѣческимъ родомъ, чрезъ это родовое, а не индивидуальное лишь принятіе человѣческаго естества. Последнее и оказывается поэтому принятіемъ грѣха: «Агнецъ Божій, взявшаи грѣхи міра». «Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни» (Ис. 53, 4), и «Господь возложилъ на Него грѣхи всѣхъ насъ» (6).

Это самоотождествленіе Христа съ человѣческимъ родомъ, которое лежитъ въ основѣ догмата искупленія, заставляетъ понимать б у к в а л ь н о, а не иносказательно слова Христовы на Страшномъ Судѣ: «такъ какъ вы сдѣлали это одному изъ братьевъ Моихъ, то сдѣлали Мнѣ» (Мѡ. 25, 40), и то же самое въ отрицательной формѣ (25, 45) Это отождествленіе, силою котораго человѣческая природа Христа связана съ природой всѣхъ человѣковъ, постольку расширяетъ Христову человѣческую жизнь во всю человѣческую исторію. И неизбѣжно возникаетъ и дальнѣйшій вопросъ: какъ же понимать эту связь, — какъ внѣшнюю, эмпирическую, или внутреннюю, метаэмпирическую? Первое, очевидно, исключено тѣмъ фактомъ, что Христосъ жилъ индивидуальной человѣческой жизнью, опредѣленною, а вмѣстѣ и ограниченной пространствомъ и временемъ. Слѣдовательно, это — связь внутренняя, и она устанавливается тѣмъ общимъ фактомъ, что Христово вочеловѣченіе, во всѣхъ его временныхъ моментахъ или событіяхъ, имѣетъ и сверхвременное, пребывающее значе-

ніе. Связь Христа съ міромъ и человѣчествомъ не упраздняется и чрезъ Его удаленіе изъ міра въ Вознесеніи, но сохраняется, распространяясь на прошедшее и будущее, вообще на в с е время — сверх-временно. Эта мысль общее подтвержденіе имѣетъ въ церковномъ годѣ, въ которомъ реально - воспоминательно воспроизводится земная жизнь Христова съ ея событіями. Христосъ живетъ въ Своемъ человѣчествѣ и страдаетъ съ нимъ его страданіями и отъ его грѣховъ, вмѣстѣ съ тѣмъ пребывая во славу одесную Отца(1). Здѣсь предѣльная антиномія для ума (которая, впрочемъ, не есть единственная въ своемъ родѣ, — ср. напр., евхаристическій догматъ). Она указываетъ на ограниченность вѣдѣнія этого вѣка, въ которомъ мы видимъ какъ зерцаломъ въ гаданіи.

Мысль эту, — о самоотожествленіи Христа со всѣмъ человѣчествомъ въ Его человѣческомъ естествѣ, нельзя понимать въ томъ смыслѣ, чтобы Христово человѣчество замѣщало или вытѣсняло собственное естество человѣка. Такой панхристизмъ или метафизическое хлыстовство противорѣчило бы с а м о б ы т н о с т и человѣческаго естества въ его свободѣ. Христово человѣчество не замѣщаетъ наше природное, но со-живетъ, со-страждетъ, со-присутствуетъ съ нимъ силою о т о ж е с т в л е н і я, которое, однако, для своего существованія предполагаетъ уже наличие обоихъ полюсовъ, обоихъ началъ: съ одной стороны ветхій Адамъ, — это природное, самобытное человѣчество, и, съ другой, Новый Адамъ, — человѣчество Христово. Это есть д и н а м и ч е с к о е отождествленіе двухъ началъ, а не статика единства, въ которомъ нѣтъ движенія, а потому и нѣтъ отождествленія. Отождествленіе д в у хъ: Христовою человѣчества и Адамова можетъ имѣть для себя разныя степени и разные образы, въ соотвѣтствіи совершенію нами нашего спасенія, но никогда это отождествленіе не смѣняется и не поглощается простымъ единствомъ. Тварное естество сохраняетъ свою самобытность при всякой степени обоженія, какъ огонь облакаетъ, но не сожигаетъ неопалимую купину, и наше человѣчество, хотя оно есть и человѣчество Христово, всегда сохраняетъ свою самобытность во Адамѣ. Послѣ боговоплощенія въ человѣчествѣ возникло два центра, божественный и тварный, которые могутъ совпасть и жизненно отождествиться, но не упраздниться(2).

Этимъ дается косвенный отвѣтъ на слѣдующій вопросъ, неизбежно возникающій въ догматикѣ искупленія: чрезъ искупительное при-

1) Ср. развитіе этихъ мыслей въ очеркѣ «Святой Грааль» («Путь», 1931).

2) На этомъ основаніи и причащеніе Тѣла и Крови Христовыхъ не упраздняется даже за предѣлами: этого вѣка, какъ это явствуетъ изъ символики Апокалипсиса: вода жизни, исходящая отъ Агнца, и «древо жизни» (Откр. 22, 1-2).

нятіе Христомъ всечеловѣческаго грѣха не упраздняется-ли собственная человѣческая свобода, а, слѣдовательно, и отвѣтственность, не совершилъ-ли Христосъ Свое искупительное дѣло вмѣсто всѣхъ людей и за всѣ ихъ дѣла? Поэтому не есть-ли вообще свобода лишь субъективная человѣческая иллюзія, которая не соотвѣтствуетъ реальности? Не останавливаясь на ученіи о предопредѣленіи, которое держится на недоразумѣніи чрезъ внесеніе времени въ Божество, — временнаго предѣла въ вѣчность Божию(1), укажемъ, что природа ветхаго Адама съ ея самобытностью и съ ея тварной свободой не упраздняется и Боговоплощеніемъ, чрезъ которое вносится въ нее лишь новый, второй, центръ. Поэтому, свобода человѣка не упраздняется чрезъ принятіе на Себя дѣла этой свободы, т. е. грѣховъ, Новымъ Адамомъ, въ чемъ и состоитъ искупленіе. Конечно, реальный грѣхъ не существуетъ раньше своего осуществленія чрезъ свободу, а потому и не можетъ быть принятъ. Однако надо помнить, что свобода тварная не есть абсолютная, свойственная всемогуществу Божию. Она существуетъ только какъ м о д а л ь н о с т ь въ отношеніи къ данной для нея реальности, и она исчерпывается этимъ опредѣленнымъ образомъ осуществленія этой реальности. Фактически она ограничена реальными возможностями, которыхъ она не можетъ превзойти (иначе какъ только въ иллюзіи или люциферіанской позѣ). Поэтому и человѣческіе грѣхи, какъ возможности, могутъ быть вѣдомы Богу и до своего совершенія, а чрезъ это вѣдѣніе Божіе искупительно восприняты, изжиты Агнцемъ Божиимъ, вземлющимъ на Себя грѣхи міра, т. е. дѣла бунтовщической и немоцной тварной свободы. Такое вѣдѣніе Божіе объ этихъ возможностяхъ дѣлаетъ возможнымъ пророчествованіе о будущихъ событіяхъ, которое не отмѣняетъ свободы, не превращаетъ дѣятелей въ маріонетки, но знаетъ пути этой свободы и заключенныя въ ней в о з м о ж н о с т и. И это неотвратимое, и законмѣрное можетъ совершаться свободно въ смыслѣ личной активности (на этомъ же принципиально основаны предвидѣнія общественной науки, въ частности, статистическое изученіе «совокупностей», съ ихъ законмѣрностями, отнюдь не отмѣняющими свободы). Въ этомъ вѣдѣніи силы и глубины человѣческаго грѣха вообще со в с ѣ м и его возможностями и заключается основаніе искупительнаго самоотожествленія Агнца Божія съ падшимъ человѣческимъ родомъ, со всѣми его грѣхами, въ его прошломъ, настоящемъ и будущемъ. Искупленіе поэтому не отмѣняетъ тварной свободы въ ея дѣйствительныхъ предѣлахъ, не только потому, что оно вообще не является «предопредѣленіемъ», но и предполагаетъ человѣческую свободу.

1) Ср. мой очеркъ «Иуда Искаріотъ, апостоль-предатель» (Путь, 1930, статья 2-ая).

и долженъ быть уничтоженъ, изжитъ и преодоленъ, въ чемъ и состоитъ искупленіе. Сынъ Божій, сошедшій съ небесъ и посланный въ міръ Отцомъ, подъ тяжестью грѣха міра Самъ становится далекимъ Отцу, Который неумолимо повелѣваетъ Ему испить чашу гнѣва Своего на грѣхъ, наконецъ, подъ всей этой тягостью Его оставляетъ. Это есть свидѣтельство подлинности самоотожествленія Новаго Адама съ Ветхимъ, которое стало объективно возможно лишь силою боговоплощенія. «Слово плоть бысть», но эта плоть есть уже грѣховная плоть, которая хотя и свободна отъ грѣха лично въ Немъ по Его безгрѣховности, но вся остается во грѣхѣ своемъ, и чрезъ Его человѣчество эта грѣховная плоть становится уже и Его плотію. И Праведникъ, пріемлющій грѣхъ міра, и самъ въ очахъ Божіихъ уравнивается съ грѣшниками. Онъ удаляется отъ святости въ грѣхъ и... погружается въ эту ночь грѣха, Геѳсиманскую ночь, въ смертную скорбь... Сердце изумѣваетъ предъ этой жертвою спасающей любви, и умъ изнемогаетъ предъ тайной пріятія грѣха страждущимъ за грѣхи міра, какъ за Свои собственные, Богочеловѣкомъ. И какъ нужно мыслить это страданіе, пріятіе грѣховъ Логосомъ? Можетъ-ли Богочеловѣкъ, «Единый Безгрѣшный», страдать отъ грѣха человѣческаго, можетъ-ли Онъ, Богъ, быть оставленнымъ Богомъ, можетъ-ли Онъ умереть? И однако это именно и составляетъ прямую цѣль пріишествия на землю Логоса, Его боговоплощенія. «Душа Моя теперь смутилась, и что скажу? Отче! избавь Меня отъ часа сего! Но не а се ѣ часъ Я и пришелъ» (Іо. 12, 28).

Если боговоплощеніе само по себѣ уже есть кенозисъ Божества, то искупительная жертва Христова, принятіе человѣческаго грѣха и изживаніе всей силы сго, какъ гнѣва Божія и удаленія отъ Бога, въ которомъ застигаетъ Его и неумолимая и насильственная смерть, какъ бы смертная казнь за грѣхи міра, есть глубочайшій предѣлъ этого общаго кенозиса: «на сей часъ Я и пришелъ». Божество не совмѣстимо съ грѣхомъ, оно попаляеть его огнемъ Своимъ, и принятіе на Себя грѣха міра Богочеловѣкомъ становится возможно лишь по силѣ того, что Божество въ Немъ смиряется истощаясь («послушливъ былъ до смерти») и какъ бы сокрывается. Сохраняя всю силу природнаго бытія, которая не можетъ ни упраздниться, ни умалиться, Божество тѣмъ не менѣе потенциализируетъ себя, становится какъ бы бездѣйственнымъ въ Богочеловѣкѣ настолько, что допускаетъ приближеніе грѣха, какъ бы соглашается на усвоеніи его Богочеловѣкомъ: воля человѣческая и здѣсь «слѣдуетъ» божеской. Божеская вѣпостась въ Богочеловѣкѣ, вѣпостасирующая собою обѣ Его природы, реализуетъ въ себѣ при искупленіи какъ бы лишь ч е л о в ѣ ч е с к у ю вѣпостась, которая и становится с у б ъ е к т о м ѣ грѣха, воспринятаго отъ

всего человѣческаго естества, и отягчается имъ. Въ качествѣ же божественной впостаси, впостасирующей божественную природу, Логосъ ~~мѣстѣ~~ ее обнаженною отъ «царства, силы и славы», въ уничиженіи какъ бы совлекшеюся своего божества, и здѣсь, на крестѣ, это совлеченіе достигаетъ предѣльной своей глубины. Божественное Я Логоса, ставшее Богочеловѣческимъ Я Христовымъ, въ самомъ Христѣ являетъ себя какъ человѣческое Я Новаго Адама, и, въ Его самоотожествленіи съ Ветхимъ Адамомъ, возьметъ на Себя грѣхи міра, пребывая, вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, неизмѣннымъ въ Своемъ Божествѣ. Т. о., подвигъ искупленія, какъ жертва любви, имѣетъ въ Богочеловѣкѣ двѣ стороны: жертвенная любовь Бога, истощающагося въ Своемъ Божествѣ и какъ бы сокрывающагося для Себя, «въ зракѣ раба», и жертвенная любовь Человѣка, взявшаго — при безусловной личной безгрѣховности — грѣхъ всего міра: принятіе любовью тяготы грѣха Имъ не совершеннаго, Ему чуждаго, — любовь Богочеловѣка къ падшему со-человѣку. Въ искупительномъ подвигѣ человѣчество Его становится тѣмъ, что само оно не есть, безгрѣховно-грѣховнымъ: крестная любовь, символизируемая въ пересѣченіи двухъ перпендикулярныхъ линий.

Сынъ въ Своемъ послушаніи во всемъ творитъ волю Отца, который послалъ Его въ міръ (Іо. 17, 21, 23), и эта воля Отца опредѣляетъ Его къ искупительному принятію грѣха міра. Отецъ подаетъ чашу Сыну, обрекая Его на крестную смерть. Отецъ повелѣваетъ Ему преодолѣть Свое человѣческое естество, содрагающееся предъ тяжестью мірового грѣха. Бореніе это раскрывается, какъ и вся Его жизнь, въ молитвѣ къ Отцу: «Отче Мой, если возможно, да минуешь Меня чаша сія, впрочемъ, не какъ Я хочу, но Ты» (Мѣ. 26, 39). «Если не можетъ чаша сія миновать Меня, чтобы Мнѣ не пить ея, да будетъ воля Твоя» (42). (Еще выразительнѣе у Марка 14, 35-36: «и отошедъ немного, палъ на землю и молился, чтобы, если возможно, миновалъ Его чашъ сей; и говорилъ: Авва Отче, все возможно Тебѣ, прinesi чашу сію мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты», ср. Лк. 22, 42). И въ первый и единственный разъ была какъ бы и не услышана эта молитва Сына, отъ лица Его трепещущаго человѣческаго естества, которое должно было человѣческой свободой, а не божественной силой принять крестъ. Воля Отца требовала послушанія, явленнаго во всей напряженности боренія. Новому Адаму надлежало вопреки голосу человѣческаго естества подклонить его волю Божіей, явить до конца послушаніе, и этимъ послушаніемъ упразднить Адамово непослушаніе.

Предъ нами открыта эта сторона искупительной жертвы, — кенозисъ Божества и бореніе Человѣчества въ Богочеловѣкѣ въ при-

нятіи чаши. Самъ Отець подаютъ ее Возлюбленному Сыну. Онъ самъ не воплощается, но это Онъ посылаетъ въ міръ Сына, и это посланіе есть жертвенный кенозисъ Отца, хотя, конечно, и совершенно иной, чѣмъ кенозисъ Сына. Отець, рождающій Сына и въ Немъ имѣющій Свое благоволеніе, въ этомъ актѣ посланія Его въ міръ, которое завершается посланіемъ Его на крестъ, и самъ какъ бы лишается Сына, остается безъ Сына. Сиротѣть Сынъ, и сиротѣть Отець. Родитель и Рожденный пребываютъ въ неизмѣнной вѣчности какъ взаимное бытіе Отца и Сына. Есть Отець рождающій, и есть Сынъ рождаемый. Но въ кенозисъ Своемъ Сынъ уже не живетъ въ единеніи съ Отцомъ, какъ и Отець съ Сыномъ, ибо Отець послалъ Сына на землю, и Сынъ посланъ Отцомъ на крестъ,—«любовь Отца распинающая и любовь Сына распинаемая» (по смѣлому слову митроп. Филарета), и въ такомъ смыслѣ это есть Ихъ общее со-распятіе. Но въ человѣческомъ распятіи Сына и божественномъ со-распятіи Отца, со-распинается и сама любовь, упостасная Любовь Отца и Сына, — Духъ Св., радость любви, Его со Отцемъ соединяющій (какъ и сказано: «Духомъ Святымъ Христосъ принесъ Себя непорочнаго Богу» Евр. 9, 14). Эта радость гаснетъ въ ночи Геѳсиманскаго сада и въ сгустившейся тѣмѣ девятаго часа. Духъ Святой, всегда почивающій на Сынѣ, Его также какъ бы оставляетъ. Упостасная любовь Отца и Сына со-приносится въ жертву за грѣхъ міра, и тѣмъ соучаствуетъ въ крестномъ истощаніи¹⁾, она становится какъ бы бездѣйственной въ ночи міра. Бѣ же нощь (Іо. 13, 30), въ которой распинается и умираетъ Сынъ Божій, съ тѣмъ, чтобы стать «торжествующей силою крестною» (м. Филаретъ) въ воскресеніи. Такимъ образомъ, въ искупленіи мы видимъ полноту откровенія Бога-Любви, во Св. Тронцѣ сущаго: Агнца Божія, закланнаго за грѣхъ міра, Отца, эту жертву приемиющаго, и Духа Святаго, ее совершающаго, причемъ самъ Сынъ, воплотившійся и вочеловѣчившійся, есть Первосвященникъ, входящій съ Своею жертвенною кровію во Святая Святыхъ Трончнаго Божества. Жертва Сына предполагаетъ со-жертвенную любовь всей Св. Троицы: тако возлюби Богъ міръ, и любовь не имѣетъ силы безъ жертвы.

Какъ совершилось это принятіе грѣха міра Искупителемъ? Оно имѣетъ пассивную сторону, силу факта (своего рода *oboedientia passiva*) и активную, — силу акта (*ob. activa*). Господь претер-

1) Протестантскіе кенотики (въ частности Гессъ) высказываютъ мысль, что во время боговоплощенія Духъ Св. перестаетъ исходить «и отъ Сына» (*filioque*). Эта невѣрная мысль, связанная съ невѣрнымъ догматомъ, искаженно выражаетъ ту общую мысль, что Духъ Св. причастенъ таинству искупленія.

пѣ в а е т ъ скорбѣ міра и грѣхѣ міра, которымъ Онъ самъ остается чуждъ; Онъ страдаетъ отъ грѣшниковъ и переноситъ вражду ихъ, какъ Свою личную судьбу. Но въ урочный срокъ, который, конечно, не можетъ быть опредѣленъ со всей точностью, но съ нѣкотораго времени становится вполне явнымъ, Онъ беретъ крестъ, т. е. страдаетъ уже не только отъ грѣховъ міра, воинствующаго противъ Него извнѣ, но и изнутри ихъ усвояетъ «сострадательною любовію» (митр. Антоній), и, дѣлая ихъ какъ бы Своими собственными, отождествляетъ Свое безгрѣховное человѣческое естество съ грѣховнымъ естествомъ Ветхаго Адама. Онъ, Свѣтъ міра, погружается въ тьму грѣха, Геѳсиманскую ночь скорби о немъ. Это отождествленіе есть в о л ѣ н ы й актъ Богочеловѣка, силою котораго Онъ и становится Агнцемъ Божиимъ, в з е м л ю щ и м ъ грѣхъ міра. Какъ оно совершается, это взятіе, — это есть тайна Богочеловѣка, Единаго Безгрѣшнаго, дѣлающаго Себя виновнымъ и отвѣтственнымъ за грѣхѣ міра. Но мы отмѣчаемъ въ евангельскомъ разсказѣ послѣдовательныя степени этого свершенія. Оно начинаеть пріоткрываться послѣ Преображенія, свидѣтельствуется на Тайной Вечери въ причащеніи «во оставленіе грѣховъ», и становится явнымъ въ Геѳсиманскую ночь, когда Господь «началь скорбѣть и тосковать» (Мѡ. 26, 38) «даже до смерти» и молиться до кроваваго пота. О чемъ была эта молитва? «Авва Отче, все возможно тебѣ, прinesi чашу сію мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мр. 14, 36). О чемъ же свидѣтельствуется эта молитва? Помимо того общаго значенія, что въ ней выражается бореніе человѣческаго естества, во свидѣтельство подлинности, а не докетической мнимости лишь манифестируемаго страданія, здѣсь еще выражается ч е л о в ѣ ч е с к а я мысль о р а з н ы х ъ возможностяхъ («вся возможна Тебѣ», «если возможно»). Это свидѣтельствуется, прежде всего, о глубинѣ кенозиса, который въ данномъ случаѣ сопровождается какъ бы н е в ѣ д ѣ н і е м ъ Христа о путяхъ Божіихъ относительно Его самого (подобно и какъ въ случаѣ невѣднія Имъ дня и часа конца міра). Всевѣдніе Логоса во Иисусѣ силою кенозиса истощается до одного лишь послушанія волѣ Отца: «но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мр. 14, 36). Это свидѣтельствуется вмѣстѣ съ тѣмъ и о столь глубокомъ кенотическомъ удаленіи отъ Отца, что оно можетъ показаться не свойственнымъ Тому, Кто самъ говорилъ о Себѣ: «Я и Отецъ одно», или же: «Смѣнь ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго» (Іо. 5, 19 и др. тексты). Здѣсь же мы имѣемъ какъ будто раздвоеніе и противопоставленіе воли Отца и Сына. Г р ѣ х ѣ м і р а, отяготѣвшій на Немъ, вошедшій внутрь Его человѣческаго естества, создалъ и это раздвоеніе, и это раздвоеніе, и эту трепетную человѣческую молитву: «еще

возможно», — о томъ, что въ мысляхъ Божіихъ невозможно, объ отклоненіи того, что въ путяхъ Божіихъ неизбежно, ибо «на сей часъ» Сынъ и пришелъ въ міръ. Въ Геѳсиманской молитвѣ мы наблюдаемъ какъ бы ушедшее внутрь себя богосознаніе во Іисусѣ и, напротивъ, въ соотвѣтствіи этому какъ бы угасанію свѣта и умолканію голоса божескаго естества, поднимается голосъ изнемогающаго естества человѣческаго: «в о дни плоти Своей (что могутъ означать эти «дни плоти», какъ не это время богооставленности съ наступившимъ вслѣдствіе этого удѣломъ, — немощью человѣческой(1), словои: въ дни истощанія, которое вершину свою имѣетъ въ Геѳсиманской ночи и Голгоетскомъ страданіи) съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесть молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти» (Евр. 5, 7).

Но что же означаетъ молитва «о минованіи чаши, чтобы Мнѣ не пить ея» (Мѡ. 26, 42), о «пронесеніи чаши сей мимо Меня» (Мр. 14, 30, Лк. 22, 42), принесенная Имъ «могущему спасти Его отъ смерти» (Евр. 5, 7), причемъ «Онъ услышанъ былъ за Свое благоговѣніе»? Она свидѣлствуетъ объ уже совершающемся въ Богочеловѣкѣ вольномъ пріятіи человѣческаго грѣха и изживаніи его во всей силѣ. Само это пріятіе лежало въ путяхъ Совѣта Божіяго о мірѣ еще до его творенія, — «на сей часъ и пришелъ въ міръ» Сынъ, — но теперь оно свершается. И такъ темно было черное облако грѣха, огустившее на Единомъ Безгрѣшномъ, такъ оно собою застлало небо и отдѣлило Его отъ Отца, такъ смертоносно было его дыханіе, что человѣческое естество въ его изживаніи судорожно содрогалось, напрягаясь къ освобожденію отъ него, «да минуетъ». То не была воля противъ пріятія грѣха, но неизбежное противленіе безгрѣховности грѣху. И изнемогающее человѣческое естество, чувствуя приближеніе духовной смерти, которую несетъ въ себѣ этотъ удаляющій отъ Бога грѣхъ, съ «сильнымъ воплемъ и со слезами» вызываетъ къ «могущему спасти Его отъ смерти» (т. е. смерти грѣха, смерти духовной), и Онъ «услышанъ былъ за благоговѣніе» (Евр. 5, 7), и посланъ былъ ангелъ, укрѣпившій Его (Лк. 22, 23), когда Онъ «находился въ бореніи и еще прилежнѣе молился». Съ неба подана была помощь, и бореніе завершилось побѣдой. Объ этомъ свидѣлствуютъ дальнѣйшія событія этой ночи и слѣдующаго дня, когда искушитель снова дѣлаетъ послѣднюю и безсильную сатанинскую попытку еще разъ возбудить бореніе, — устами іудеевъ: «если Ты Сынъ Божій, сойди со креста» (Мѡ. 27, 40). Но она остается безъ всякихъ послѣдствій.

1) Не говоритъ-ли самъ Господь ученикамъ: «духъ бодръ, плоть немощна» (Мѡ. 26, 41)?

Имѣло-ли Геѳсиманское бореніе своимъ предметомъ не только духовную, но и неминуемую смерть тѣлесную? Нѣтъ основаній отрицать, что и ея вольное пріятіе также входило въ Геѳсиманское бореніе. Однако нѣтъ и никакихъ основаній утверждать, чтобы оно было единственнымъ или даже главнымъ его содержаніемъ, ибо въ молитвѣ Господа говорится вообще о чашѣ (или, ранѣ, о «крещеніи»), а не о смерти только, причѣмъ эта молитва, хотя можетъ включать и послѣднее, однако по объѣму шире его. Чаша и «крещеніе» (согласно вѣрной въ данномъ случаѣ интуиціи митр. Антонія), который въ этомъ имѣетъ для себя предшественникомъ и митр. Филарета(1), былъ воспринятый сострадательной любовію, силою самоотожествленія, всечеловѣческой грѣхъ, отяготѣвшій на Иисусъ и своимъ смертоноснымъ дыханіемъ Его объявившій. Единородный Сынъ Возлюбленный, принявъ на Себя грѣхъ, съ нимъ и въ немъ принялъ на Себя гнѣвъ Божій на грѣхъ, вражду Божию, и въ ней какъ бы разлучался съ Отцомъ. И мука Единого Безгрѣшнаго происходитъ отъ грѣха, который сдѣлался какъ бы Его собственнымъ, заразивъ самого Творца чрезъ Его твореніе. И тягость его была столь велика, что подъ нею изнемогало Его богооставленное человѣческое естество. Но лишь такимъ изнеможеніемъ могла быть преодоленна его сила, такую цѣною теперь было искупаемо Новымъ Адамомъ непослушаніе Адама Вѣтхаго. Было бы поэтому односторонне и невѣрно не включать въ искупительную жертву и самой Геѳсиманской ночи, въ которой совершалось вольное пріятіе крестной муки, ограничивая силу этой жертвы лишь Голгоѳскимъ истощаніемъ и страстями Христовыми. Неправильно фактически упразднять или до крайности умалять спасительную силу этихъ послѣднихъ (къ чему приближаются изъ западныхъ — Абеляръ и Социнъ, а у насъ митр. Антоній). Но слѣдуетъ со всей силою (какъ это дѣлаетъ м. Антоній же) утверждать спасительное значеніе и Геѳсиманской ночи, которая съ Голгоѳскимъ днемъ составляетъ единое и неразрывное цѣлое.

Что же таится во мракѣ Геѳсиманской ночи? Любовь и только любовь Троичнаго Бога къ падшему творенію, — любовь Сына, изнемогающаго подъ тяжестью грѣха и отяготѣвшаго на Немъ чрезъ этотъ грѣхъ гнѣва Отца, любовь Отца, подающаго эту смертную чашу возлюбленному Сыну, любовь Духа Св., совершающаго эту жертву любви Богочеловѣка къ сочеловѣчеству, который вольно прививаетъ къ Своему безгрѣховному, непорочному человѣческому естеству всѣ яды всѣхъ грѣховъ, совершенныхъ человѣчествомъ, для того, чтобы Своими страданіями ихъ обезсилить и притупить жало

1) «Чаша, которую подаетъ Ему Отецъ Его, есть чаша всѣхъ беззаконій, нами содѣянныхъ» и т. д. (Филаретъ. «Слова и рѣчи» I, стр. 150-1).

грѣха. Христось въ Геѳсиманскую ночь перестрадалъ и изжилъ всѣ грѣхи всего человѣчества и каждаго человѣка, совершенные въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ, — такова эта сладостная и страшная аксіома вѣры нашей. Въ естествѣ Новаго Адама поражены и обезсилены грѣхи естества Ветхаго Адама, гнѣвъ Божій отяготѣлъ на нихъ и угасъ, правдѣ Божіей дано было удовлетвореніе, принесенъ былъ «выкупъ», совершилось примиреніе, — сначала въ Геѳсиманскомъ предвареніи, а затѣмъ «рукописаніе» грѣховъ нашихъ полностью раздрано было на крестѣ. Какъ же возможно это изживаніе всечеловѣческаго грѣха въ индивидуальной человѣческой жизни, въ ограниченное и даже краткое время? Здѣсь недостаточно сослаться на то, что Искупитель былъ не только Человѣкъ, но и Богъ, и, слѣдов., на чашку вѣсовъ правосудія неизмѣримой тяжестью падаетъ не только Его человѣчество съ своими страданіями, но и Его Божество. Скорѣе наоборотъ, Божество во Христѣ столь умаляется, что предоставляетъ Его человѣчеству на себя принять и въ состояніи богооставленности изжить всю силу, и тьму, и муку отъ мірового грѣха: «Агнецъ Божій, вземъ грѣхъ міра». Какъ же можно уразумѣвать это «взятіе»? Очевидно, его нельзя понимать какъ эмпирическое переживаніе всѣхъ грѣховъ, уже совершенныхъ и еще не совершенныхъ втеченіе всего нашего зона, отъ паденія Адама до Страшнаго суда. Очевидно, рѣчь идетъ о переживаніи не экстенсивномъ или эмпирическомъ, но о нѣкоей интенсивной величинѣ, которая является и можетъ быть реальнымъ его эквивалентомъ. Въ это изживаніе и въ этомъ страданіи включается и сосредоточивается сила всякаго грѣха и всѣхъ грѣховъ въ цѣломъ, въ ихъ интегралѣ. Очевидно, рѣчь идетъ здѣсь объ особомъ образѣ вѣщаго вѣдѣнія и вѣщаго изживанія всечеловѣческой грѣховности со стороны Новаго Адама; въ немъ всякій можетъ найти самого себя и свой грѣхъ, и искупительную для него силу, если онъ своей свободой чрезъ свое естество Ветхаго Адама захочетъ включиться въ нее, «увѣровать и спастись». Творецъ одинъ знаетъ и мѣритъ всѣ глубины и всѣ возможности грѣха, который можетъ въ своей тварной свободѣ совершить твореніе, и — принимаетъ ихъ на Себя. И Богочеловѣкъ въ вѣщемъ вѣдѣніи и сопереживаніи сдѣлалъ Своимъ грѣхъ цѣлокупнаго Адама, его перестрадавъ. Возможно-ли это? Мыслимо-ли это? Это возможно лишь для Того, Кто, самъ непричастный грѣху, былъ укрѣпляемъ не просто благодатной помощью, но единеніемъ — нераздѣльнымъ и неслѣпымъ — съ самимъ божескимъ естествомъ и имѣлъ упостасію Божественный Логось. Это укрѣпленіе не было и внѣшнимъ насиліемъ надъ человѣческой природой (*Deus ex machina*), ибо принятіе грѣха совершилось въ нѣдрахъ человѣческаго Его естества съ полнымъ сохраненіемъ

тварной свободы, подклоняющей себя волю Божіей. Только сила этого человечества была безмѣрно увеличена чрезъ его обоженіе, которое совершалось еще и ранѣе окончательнаго прославленія Христова. Лишь обоженному человечеству Богочеловѣкъ было под силу вмѣстить реальное изживаніе всего человѣческаго грѣха, и на это было полное согласіе въ Немъ божескаго естества и божеской воли. Т. о., принятіе всечеловѣческаго грѣха было доступно лишь Богочеловѣку (и совершенно недоступно никакому человѣку, какова бы ни была степень его святости). Однако это было совершенно силами Его человѣческаго естества, во всемъ согласнаго съ Божественнымъ: Новый Адамъ во Христѣ, въ предвѣчномъ Логосѣ имѣющій Свою вѣчностъ, принялъ и изжилъ борежіе Геѳсиманской ночи, и, согласное съ этимъ пріятіемъ, Божество Его молчало, но страдало изнемогая Человѣчество.

Принятія на Себя всего человѣческаго грѣха осуществилось не въ эмпирическомъ многообразіи, но въ интенсивности и въ полнотѣ было ему эквивалентнымъ. Эта эквивалентность не умаляетъ конкретности и силы переживанія. Оно въ себѣ имѣло въ своемъ родѣ единственную, богочеловѣческую, интенсивность времени, благодаря которой въ краткіе часы могли быть пережиты и изжиты всѣ вѣка во грѣхахъ своихъ. Въ силу этой конкретной эквивалентности нѣтъ никакого личнаго или историческаго грѣха, который бы не былъ включенъ въ нее и выстраданъ Богочеловѣкомъ какъ Свой собственный. Въ этой способности сосредоточеннаго, интенсивнаго изживанія обнаруживается глубина первозданной, неослабленной грѣхомъ человѣческой природы Богочеловѣка. Ее надо понять какъ предѣльно высокую, хотя и еще естественно-человѣческую способность, которая безмѣрно обостряется и усиливается вдохновеніемъ живущаго въ ней Божества. Мы не можемъ пытаться — мыслью или въ воображеніи — дальѣе постигнуть эту геѳсиманскую скорбь «даже до смерти», эту горечь отравленной чаши грѣха, которую испилъ Сынъ Человѣческій. Но каждый, кто приближается къ Нему съ вѣрою, любовію и покаяніемъ, въ этой скорби узнаетъ и обрѣтаетъ и свой собственный грѣхъ, изжитой въ страданіяхъ Богочеловѣка.

Здѣсь встаетъ предъ нами новый, еще болѣе головокружительный вопросъ: этому интенсивному, такъ сказать качественному принятію количества, — усвоенію всѣхъ грѣховъ настоящаго и будущаго, соответствуетъ ли раздѣльное, частное переживаніе грѣховъ эмпирическихъ, которые уже были совершены въ прошломъ или же еще имѣютъ совершиться въ будущемъ? Этотъ же вопросъ можно выразить еще и такъ: продолжается ли искупленіе во времени, единожды совершившись сверхвременно и всевременно на крестѣ?

Нельзя отъ этого вопроса просто отмахнуться, потому что основаніе для положительнаго отвѣта дано въ Евангельскомъ образѣ Страшнаго Суда, гдѣ Христосъ Свое самоотожествленіе со всѣмъ человѣчествомъ самъ доводитъ до предѣла. Но въ такомъ случаѣ какъ же понимать это эмпирическое и какъ бы новое отяготѣніе на Христѣ нашихъ грѣховъ? Новаго онтологически здѣсь ничего нѣтъ, потому что тѣ же грѣхи, принятые и искупленные сверхвременно, въ цѣломъ, эквивалентно, эмпирически совершаются во времени, въ которомъ такимъ образомъ раскрывается содержаніе сверхвременнаго: единство во множествѣ и наоборотъ. Мы это можемъ догматически уразумѣть, прежде всего, по аналогіи церковнаго года, въ которомъ «вспоминаются», т. е. реально происходятъ разныя событія жизни Христовой, единожды совершившіяся во времени и въ немъ какъ будто потонувшія, однако имѣющія на самомъ дѣлѣ сверхвременное значеніе(1). Подобнымъ же образомъ искупительная жертва, единожды для вѣчности совершившаяся, совершается, такъ сказать, эмпирически въ повторяющихся литургіяхъ. Поэтому и человекъ, совершающій грѣхъ, реально терзаетъ и снова раздираетъ кровавыя раны Христовы, прободенныя единожды на Голгоѣ, и отъ Него пріемлетъ прощеніе грѣховъ, если за нимъ къ Нему обращается (въ крещеніи и покаяніи). Это же распространяется и на до-христіанское прошлое, только уже не эмпирически, въ силу необратимости времени, но въ силу единства и связи всечеловѣческой жизни, вслѣдствіе чего прошлое живетъ въ настоящемъ и будущемъ. Однако дальшее этихъ общихъ очертаній здѣсь не можетъ различить человѣчскій глазъ въ таинственной тѣмѣ Геосиманской ночи.

Грѣхъ міра, принятый Богочеловѣкомъ какъ Свой собственный, былъ выстраданъ Имъ въ Геосиманскую ночь, прежде всего, какъ нѣчто чуждое, страшное и отвратительное, что уже самымъ своимъ приближеніемъ невыразимымъ мученіемъ терзало святую душу Единаго Безгрѣшнаго. Для любви Бога къ человеку недостаточно было лишь воплотиться, принявъ человѣческое естество, но это естество дало возможность съ нимъ и черезъ него принять на Себя человѣчскій грѣхъ, а чрезъ него все зло міра: искушитель, который однажды уже приближался къ Нему чрезъ Его человѣческое естество въ пустынѣ, но оказался посрамленъ, оставилъ Его лишь «до времени». Теперь онъ приближается ко Христу уже во всеоружіи, благодаря вольно принятому Имъ грѣху, какъ имѣющій власть надъ Нимъ, хотя и здѣсь онъ снова ошибся и былъ еще разъ посрамленъ. «Идетъ князь міра сего и во Мнѣ не имѣетъ ничего» (Іо. 14, 10): ничего для обви-

1) Это разсужденіе было уже примѣнено въ «Св. Граалѣ».

ненія или для побѣды надъ Богочеловѣкомъ, однако не для мученія Его чрезъ послушныя свои орудія, которыхъ онъ еще не имѣлъ тогда, въ пустынѣ. Уже самое принятіе грѣха Безгрѣшнымъ было для Него страданіемъ, само это отождествленіе Своего Человѣчества съ Вѣтхимъ Адамомъ стоило жесточайшихъ мукъ для со-страдающей, самоотвергающейся, милосердующей любви. Однако, кромѣ принятія грѣха, было еще и самъ этотъ грѣхъ, на которомъ тяготѣтъ гнѣвъ Божій и который, слѣд., несетъ съ собой, какъ неизбѣжное послѣдствіе, наказаніе. И этотъ гнѣвъ отяготѣлъ на Богочеловѣкѣ, вмѣстѣ съ принятымъ грѣхомъ: Ис. 53, 4-6, 7, 8, 10(1). Христосъ претерпѣлъ наказаніе за нашъ грѣхъ. Это наказаніе, также какъ и самое принятіе грѣха, было эквивалентнымъ тому, какое было бы свойственно человѣчеству, т. е. мукѣ ада. Иные (преимущественно изъ реформатовъ) заходятъ такъ далеко, что утверждаютъ, будто Христосъ претерпѣлъ подлинныя адскія муки вмѣсто чело́вѣка. Такое утвержденіе, конечно, неправильно. Адскія муки включаютъ въ себя не только изживаніе грѣха чрезъ наказаніе за него въ качествѣ неизбѣжнаго послѣдствія, но и состояніе растлѣнной грѣхомъ души самого грѣшника, съ ея грѣховными пристрастіями, не находящими для себя удовлетворенія, и съ ея безсиліемъ къ добру, которое само по себѣ уже является источникомъ страданій. Это есть палящая любовь Божія и безотвѣтная, жгучая, но безсильная любовь къ Богу, огонь, въ которомъ горитъ грѣшникъ и сгораетъ его грѣхъ, до тѣхъ поръ пока онъ весь не переплавится въ очистительномъ огнѣ. Этотъ огонь не безмѣренъ, но имѣетъ свою мѣру, какъ имѣло свою человѣческую мѣру и безмѣрное страданіе Сына Божія. Богочеловѣкъ, хотя и страдалъ грѣхи міра, но самъ не страдалъ этимъ страданіемъ грѣшниковъ, будучи Единымъ Безгрѣшнымъ, и въ этомъ смыслѣ нельзя говорить въ примѣненіи къ Нему объ адскихъ мученіяхъ. Правда, Онъ имѣлъ лично, въ отличіе отъ грѣшниковъ, кромѣ страданій отъ грѣха, еще страданіе отъ принятія грѣха, но это есть нѣчто совсѣмъ иное, даже противоположное мученіямъ самихъ грѣшниковъ. Христосъ страдалъ здѣсь отъ приближенія Ему несвойственнаго грѣха, грѣшники же способны страдать и отъ свободного усвоенія грѣха и извращенности отъ него, какъ и отъ утраты возможности грѣшить за предѣлами земной жизни.

Принятіе грѣха было бы докетическимъ, если бы оно не сопро-

1) «Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ болѣзнь; а мы думали, что Онъ былъ поражаемъ, наказуемъ и уничиженъ Богомъ... Но Онъ изъязвленъ былъ за грѣхи наши и мучимъ былъ за беззаконія наши... Онъ истязуемъ былъ, но страдалъ добровольно... за преступленія народа Моего претерпѣлъ казнь... Господу было угодно поразить Его, и Онъ преданъ былъ на мученіе».

вождалось всѣми его послѣдствіями, т. е. отяготѣніемъ гнѣва и отверженіемъ Божиимъ. Богъ милуетъ грѣшника, но ненавидитъ грѣхъ; Онъ прощаетъ перваго, но непримиримъ къ послѣднему. Правда Божія столь же безусловна, какъ безпредѣльна любовь Божія. Грѣхъ можетъ и долженъ быть изжитъ, обезсиленъ и уничтоженъ, ибо, какъ недолжное порожденіе тварной свободы, онъ не имѣетъ въ себѣ силы бытія, ибо грѣха, какъ и смерти, Богъ не сотворилъ. Но при этомъ изживаніи грѣхъ испепеляется гнѣвомъ Божиимъ; который означаетъ страданіе или наказаніе для субъекта грѣха, его носителя. Божественная правда не знаетъ различія въ отношеніи къ грѣху въ зависимости отъ того, на комъ онъ тяготѣетъ, ибо Богъ не имѣетъ лицепріятія. Если грѣхъ долженъ быть выстраданъ, то онъ выстрадывается и Богочеловѣкомъ, принявшихъ грѣхъ. Въ этомъ смыслѣ, дѣйствительно, можно сказать, что Богочеловѣкъ выстрадываетъ эквивалентъ наказанія за всечеловѣскій грѣхъ, т. е. мукъ ада, хотя и иначе чѣмъ адъ. Здѣсь не можетъ быть рѣчи о соизмѣримости во времени, ибо и вообще «вѣчныя» муки не мѣряются временемъ, вѣчность есть качество, а не количество. Но и краткіе часы мученій Спасителя вмѣстили въ себѣ всю «вѣчность» мукъ въ ихъ силѣ. И она была такова, что способна была упразднить и обезсилить грѣхъ міра. Это и есть искупленіе и примиреніе съ Богомъ. Грѣхъ, изжитый и искупленный, уже не является преградой между Богомъ и грѣшникомъ, какъ не существующій. Правда Божія получила возможность простить грѣшника благодатнымъ даромъ, *gratia gratis data*, и гнѣвъ Божій не тяготѣетъ на немъ, если только онъ самъ захочетъ принять этотъ даръ, ибо искупленіе дано для всѣхъ, но усвоеніе его оставляется на долю человѣческой свободы и произволенія.

Выражалось еще недоумѣніе относительно самой возможности искупленія (Социнъ): какъ можетъ грѣхъ одного прощаться на основаніи страданій, понесенныхъ другимъ? гдѣ правда и справедливость при такой субституціи? Однако уже самая постановка вопроса грѣшить индивидуализмомъ и юридизмомъ, ибо она знаетъ лишь отдѣльныя обособленныя личности, къ которымъ и примѣняется начало формальной справедливости. Однако, такое различеніе между «моимъ» и «твоимъ» преодолевается любовью, которая знаетъ не только различіе, но и тождество я и ты. То, что является абсурдомъ для отвлеченной справедливости, становится естественнымъ для любви. И, прежде всего, Христосъ вовсе не является «другимъ» для всякаго человѣка, ибо въ Своемъ ествѣ природно, а въ Своей любви сострадательно Новый Адамъ включаетъ всякаго человѣческаго индивида, есть всечеловѣкъ. И грѣхъ, который Онъ возьметъ силою любви, уже не есть чужой для Него грѣхъ, но Его соб-

ственный, хотя Имъ и не содѣянный, а только принятый, — такова сила отождествленія, явленная въ искупленіи. Своеличный въ Своемъ вностасномъ бытіи, Богочеловѣкъ соединенъ съ нами въ Своей Человѣчности. Поэтому Онъ и можетъ въ Своей спасающей любви безъ нарушенія Божественной справедливости предстательствовать за грѣхъ всего міра, ибо Онъ содѣлалъ Его Своимъ собственнымъ. Здѣсь мы имѣемъ не юридическое, но онтологическое отношеніе, которое основано на реальномъ единствѣ человѣческаго естества при реальной его множественности въ многоединствѣ вностасныхъ центровъ. Христосъ принять въ сѣбя и чрезъ нее и весь человѣческій грѣхъ всѣхъ индивидовъ, хотя лично Онъ его и не совершалъ. Поэтому въ Его святой человѣчности, какъ и во всечеловѣческой личности Новаго Адама каждый адемитъ можетъ найти и осуществить свою оправданность и примиренность съ Богомъ. Силою Своей любви Спаситель отождествляется съ каждымъ грѣшникомъ, къ Нему приходящимъ, такъ что можетъ быть сказано о немъ: «живу не кому азъ; но живу во мнѣ Христосъ».

Христосъ-Первосвященникъ отпускаетъ грѣхи грѣшникамъ, съ вѣрою, любовію и покаяніемъ къ Нему притекающимъ, силою Своей искупительной жертвы. Всеобщее прощеніе грѣховъ пріобрѣтено для всѣхъ искупленіемъ и нужно только принять его вѣрою (Іо. 3, 16-18). Объективное совершеніе спасенія должно реализоваться для каждого чрезъ его субъективное принятіе (или не принятіе) на основѣ личнаго, свободнаго самоопредѣленія (Мр. 16, 16). Но субъективное непринятіе искупленія не уничтожаетъ его объективной силы. Чрезъ искупленіе отъ грѣха Христомъ обрѣтается для каждого человѣка его вѣчный, нерушимый ликъ въ Богѣ, даже если этотъ ликъ остается неявленнымъ въ собственной человѣческой личинѣ, — «подобіи». Этотъ ликъ человѣка, сущій въ Новомъ Адамѣ, сообщается ему въ таинствѣ крещенія, какъ новое рожденіе, и онъ же получаетъ новое раскрытіе чрезъ другія таинства Церкви. Связь этого объективнаго начала человѣческой жизни съ ея субъективностью совершается свободой. Благодать есть даръ и дается даромъ, но она не насилуетъ (какъ *insuperabilis et indeclinabilis*), не превращаетъ человѣка въ вещь, въ объектъ творенія, но убѣждаетъ, покоряетъ, перерождаетъ. Спасеніе для всякаго человѣка есть, оно пріобрѣтено Христомъ въ Его первосвященническомъ служеніи, а путь личнаго усвоенія спасенія можетъ быть сложнымъ, ломаннымъ, прерывчивымъ. Но любовь Божія предѣльно превосходитъ тварный грѣхъ, и въ полноту времени «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ».

Итакъ, искупленіе со стороны Божественной есть жертва Любви

Самою Собою ради спасенія міра: ликъ любви закрывается въ Ней ликомъ справедливости, въ силу которой грѣхъ долженъ быть выстраданъ до конца для примиренія съ Богомъ его носителя, даже если этотъ его Носитель есть Единый Безгрѣшный, Сынъ Божій. Правда Божія, неумолимая и нелицепріятная, ни предъ чѣмъ не можетъ остановиться, даже если судъ ея упадаетъ на самого Бога, въ Богочеловѣчкѣ пріявшаго на Себя грѣхъ вмѣстѣ съ человѣческимъ естествомъ. Ибо, если прощень можетъ быть только грѣшникъ, но не грѣхъ, то для того, чтобы найти возможность простить грѣшника, Богъ на Себя самого беретъ удовлетвореніе правдъ Божіей за грѣхъ человѣческой. Богъ во Св. Троицѣ какъ бы снова говоритъ въ Божественномъ совѣтѣ о человѣкѣ: сотворивъ человѣка, въ тварности своей удобопревертнаго и нынѣ падшаго, воссоздадимъ его, на Себя принявъ удовлетвореніе Правдъ. А эта Правда въ томъ, что Виновникъ бытія человѣка Самъ принимаетъ на Себя послѣдствія Своего акта творенія, — в о з м о ж н о с т ь грѣха, которая стала дѣйствительностью. Богъ говоритъ творенію: ты создано Моими руками, ты Мое дѣло, безъ Моего произволенія тебя не существовало бы, и Я беру на Себя твою вину, какъ твой Виновникъ. Я прощаю тебя, возвращаю тебѣ славу твою, ибо на Себя беру твой грѣхъ, его Своимъ страданіемъ искупаю. О глубина и богатство любви Божіей! Богъ самъ принимаетъ на Себя поднявшійся изъ до-тварнаго небытія грѣхъ міра, искупая его соотвѣтственнымъ страданіемъ Богочеловѣка. И съ Сыномъ Божіимъ, по нераздѣльности Своей, страдаетъ отъ этого грѣха вся Св. Троица: Отецъ — какъ Праведный Судія, судящій Своего Сына, а въ Немъ и Себя самого, какъ Творца міра; Сынъ, какъ Судимый и Терпящій осужденіе, и Духъ Святой, какъ жертвоприносящая и страдающая Любовь Божія, жертва Любви ради любви, — любви Божіей къ міру. А все это и есть Г е о с и м а н с к а я ч а ш а. Она принимается въ Геосиманскую ночь, но она продолжаетъ испиваться и на Голгофѣ, когда тяготящая на Сынѣ Правда Божія достигаетъ предѣльной силы въ Его богооставленности и одиночествѣ на Крестѣ предъ лицомъ смерти: «вскую Мя оставилъ еси!» Самая нераздѣльность Св. Троицы какъ будто прерывается, Сынъ остается о д и н ѣ, и чрезъ эту потрясающую жертву Бога наступаетъ «совершишася» спасенія міра. Это есть б о ж е с т в е н н а я с м е р т ь, ибо «ирискорбна душа Моя даже до смерти», до смерти духовной, которая и есть богооставленность. Чаша испита до конца, и Сынъ предаетъ Духъ Свой Отцу: Божественная Троица снова смыкается въ нераздѣльное единство.

Но искупленіе не могло ограничиться принятіемъ грѣха или смерти духовной, но должно было включить въ себя и смерть тѣлесную, чтобы распространиться на в с е существо человѣка, духовнотѣлес-

ное: «послушивъ былъ даже до с м е р т и, — смерти же крестной». Полноту смерти вкусилъ Искупитель, не только смерть духовную, смерть грѣха, — и не только смерть тѣлесную черезъ распятіе, но обоюдостороннюю смерть, и духовную и тѣлесную. И безъ этой полноты, безъ принятія духовно-тѣлесной смерти, не могло наступить и спасительное «совершишася».

И, прежде всего, это вытекаетъ изъ полноты «послушанія», т. е. ж е р т в ы. Когда и чѣмъ эта жертва могла завершиться, себя исчерпать? могла-ли она остановиться какъ бы на полдорогѣ, или начавшись не закончиться? Могъ-ли Сынъ совершить послушаніе до конца, не отдавъ всего, что Онъ имѣлъ для отдачи, т. е. и самой жизни, послѣ чего не оставалось бы уже ничего неотданнаго, не принесеннаго въ жертву? Полнота жертвы и конецъ ея есть только смерть, конецъ жизни и самого Отдающаго ее. И д у х о в н а я смерти, принятая Сыномъ за грѣхъ міра, должна-ли была простирается въ дурной безконечности, какъ Геосиманская почъ безъ разсвѣта, и чаша, подаваемая Ему Отцомъ, испиваться безъ конца, никогда не истощаясь? Или же могла она, оставшись недопитой, быть снова возвращенной

Отцу? Но муку, какъ э к в и в а л е н т н ы й выкупъ (λύτρον) за грѣхи міра, неумѣстно мыслить безконечной и какъ бы абсолютной, ибо все таки ограниченъ и конеченъ,* а не абсолютенъ грѣхъ твари, какъ и во всемъ относительно и конечно само тварное бытіе. Однако нельзя ей быть конечной и ограниченной, ибо грѣхъ былъ совершенъ противъ Бога, существа абсолютнаго и безконечнаго (Ансельмъ). Слѣдовательно, эта мука является конечно-безконечной, т. е. не имѣя внутренняго конца, будучи «вѣчной мукой» по своей онтологической природѣ, она исчерпываетъ себя въ смерти, которая есть тѣмъ самымъ интеграль дурной безконечности: конецъ муки наступаетъ вслѣдствіе конца самого субъекта мученій въ смерти его. Смерть, какъ перерывъ жизни, была имманентно необходима, будучи заложена въ самой природѣ д у х о в н о й с м е р т и, которая, будучи «вѣчной», тѣмъ самымъ уже не могла быть временно безконечной (вопреки обычному представленію, по которому «вѣчныя муки» понимаются именно какъ безконечныя во времени) (1).

1) «Вѣчныя муки» въ смыслѣ временной, дурной безконечности означали бы ничто иное, какъ онтологическую смертную казнь съ погруженіемъ въ небытіе. Но ничто живое, вызванное къ бытію Божественнымъ творческимъ актомъ, не можетъ упраздниться въ небытіе, почему «вѣчныя муки», какъ погруженіе въ небытіе, предполагаютъ для самой своей возможности опорную точку въ бытіи, т. е. діалектически ограничены бытіемъ, откуда и развивается дальнѣйшая діалектика смерти. Именно «вѣчныя муки», онтологическое умираніе субъекта, само погружается въ смерть, въ небытіе, т. е. упраздняется: смерть умираетъ, и жизнь живетъ. Но для преодоленія духовной смерти или вѣчныхъ мукъ, эквивалентъ которыхъ есть тоска Гео-

Однако, помимо всѣхъ этихъ соображеній, принятіе тѣлесной смерти необходимо для полноты искупленія, безъ чего оно осталось бы недовершеннымъ. Человѣкъ по самому существу своему есть духовно-душевно-тѣлесное существо, и разрушительная смертоносная сила грѣха не могла ограничиться областью только духовно-душевной, но неизбѣжно распространилась и на душевнотѣлесную. Человѣкъ, ставшій подвластенъ смерти духовной или грѣху, сдѣлался подвластенъ и смерти тѣлесной, что и выразилось въ судѣ Божиѣмъ надъ падшимъ Адамомъ: дезорганизація жизни всего міра (проклятіе земли) и неизбѣжная смерть человѣка. Эта смерть не есть лишь внѣшній, насильственный фактъ, вторгающійся въ жизнь, она есть заключительный актъ смертной жизни, плодъ смертности, которая распространяется на все теченіе жизни. Человѣкъ умираетъ уже начиная съ рожденія, тѣло смерти несетъ въ себѣ смертоносную болѣзнь, которая рано или поздно совершаетъ свое дѣло, но и ранѣе конца являетъ свою силу въ тѣлесныхъ страданіяхъ и болѣзняхъ. Тѣло создано Богомъ не какъ орудіе страданій, но для «славы», радости и полноты человѣка, и оно стало имѣть лишь вслѣдствіе грѣха. Будучи предназначено для жизни со всѣмъ міромъ и радованія о немъ, оно сдѣлалось возможностью всякихъ страданій и болѣзней, доколѣ болѣзнь болѣзней, смерть, въ своемъ интегралѣ не полагаетъ конецъ страданій и болѣзней чрезъ уничтоженіе самого ихъ субъекта, человѣка. Страданія отъ грѣха душевныя и тѣлесныя не могутъ быть ни раздѣляемы, ни противопоставляемы въ силу единства человѣческаго существа, душевно-тѣлеснаго. Поэтому тотъ, кто причастенъ грѣху духовно, становится повиненъ ему и тѣлесно, т. е. становится смертенъ. А поэтому и послѣдствія принятія человѣческаго грѣха Спасителемъ не могли ограничиться только областью духовныхъ переживаній (въ допущеніи чего и состоитъ односторонность и постольку ошибочность воззрѣній митр. Антонія), но должны были необходимо распространиться и на тѣлесную жизнь. Грѣхъ долженъ былъ сдѣлаться источникомъ тѣлесныхъ страданій и смерти, ибо эта смертоносная сила свойственна ему. Спаситель вмѣстѣ съ грѣхомъ долженъ былъ принять тѣлесныя страданія и вкусить смерть, и притомъ иначе, нежели всякій человѣкъ, знающій только свои собственные страданія и вкушающій лишь свою собственную смерть. Для Новаго Адама, искупителя всего человѣческаго рода, нужно было тѣлесно пере-

симанскаго боренія, сама эта смерть должна погрузиться въ смерть небытія на крестѣ Голгоетскомъ, чтобы изъ этой смерти воскресла новая жизнь. Не къ этой-ли діалектикѣ смерти относится смутный смыслъ пророчества: «и смерть и адъ повержены въ озеро огненное. Это — смерть вторая» (Апок. 20, 14)?

жить страданіе всѣхъ человѣческихъ страданій и вкусить смерть всѣхъ смертей, принять Смерть, чтобы ее побѣдить, смертію смерть поправъ, — универсальную, интегральную смерть. Очевидно, и это должно мыслиться не въ количественномъ, но въ качественномъ, интенсивномъ, интегральномъ эквивалентѣ, такъ что въ мученіяхъ, испытанныхъ Христомъ тѣлесно и въ тѣлесной смерти Его, могутъ найти себя въ своей глубинѣ и силѣ всѣ возможные страданія тѣлесныя и смерть всякаго человѣческаго существа(1). Эта глубина и сила страстей и смерти Христовой утверждаетъ еще ихъ добровольностью: «Я даю жизнь, чтобы опять принять ее: никто не отнимаетъ ее отъ Меня, но Я отдаю ее: имѣю власть отдать ее и власть опять принять ее» (Ю. 10, 17-18). Господь вольно пріемлетъ не только смерть, но и с м е р т н о с т ь, и не только тѣлесныя муки, но и самую м у ч и м о с т ь, Новый Адамъ склоняется до немощнаго бытія Ветхаго Адама въ Своей крестной страсти и смерти крестной(2).

Какъ рожденный безгрѣховно, — отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы, Господь былъ свободенъ отъ первороднаго грѣха и отъ болѣзненности и смертности тѣла. По природѣ Онъ не испытывалъ болѣзней и тѣлесныхъ страданій, будучи неподвластенъ смерти. Своимъ Божественнымъ духомъ Онъ также совершенно владѣлъ Своимъ тѣломъ, которое было поэтому послушно Его велѣніямъ. Правда, Онъ допускалъ природную н е м о щ ь въ жизни Своего тѣла, которая происходила изъ общей поврежденности творенія чрезъ первородный грѣхъ, ибо Онъ жилъ на землѣ, находящейся подъ проклятіемъ за грѣхъ человѣка, и для Него не росли райскіе плоды древа жизни, которые замѣняли бы земную пищу. Напротивъ, уже въ потѣ лица человѣкъ добывалъ «хлѣбъ свой» и потому всегда онъ имѣлся въ ограниченномъ количествѣ, обуславливая возможность голода, жажды и всякой временной усталости тѣла. Поэтому и Онъ раздѣлялъ съ человекомъ эту трудность и небезпечность его тѣлесной жизни. Онъ могъ испытывать голодъ и жажду, утомленіе и потребность въ снѣ, хотя въ отдѣльных случаяхъ и преодолевалъ ихъ вслѣдіемъ Своего духа (какъ это совершенно явственно выступаетъ въ рассказѣ объ

1) Эта сила страданій и смерти Христа находить для себя нѣкоторое изображеніе въ произведеніяхъ искусства. Таковымъ является, напр., «Распятие» Матіаса Грюневальда (Кольмаръ).

2) Можетъ возникнуть недоумѣнный вопросъ: насколько тѣлесныя страданія связаны съ личнымъ грѣхомъ, а также и съ обличіемъ — первороднымъ, могутъ-ли они быть приписаны Единому Безгрѣшному, хотя и въ снѣ? Отвѣтъ данъ въ общемъ ученіи о принятіи Господомъ для насъ всѣхъ грѣховъ и всякаго грѣха въ ихъ тяжести и, следовательно, въ ихъ послѣдствіяхъ. Поэтому устанавливать разграниченіе того, что можетъ быть принято и включено въ тѣлесное страданіе и смерть Христову, а что исключено, какъ несоотвѣтственное, является неправильнымъ.

искушеніи отъ діавола хлѣбами, о встрѣчѣ съ самарянкой, въ неоднократно упоминаніяхъ о ночахъ, послѣ многотруднаго дня проведенныхъ въ молитвѣ). Онъ обладалъ особой силою для того, чтобы проходить невредимо среди народа, когда Его хотѣли побить камнями, свергнуть со скалы и под. Нѣтъ никакихъ указаній въ Евангеліяхъ, чтобы Иисусу были вѣдомы человѣческія болѣзни. Словомъ, вольно неся на Себѣ н е м о щ ь природнаго міра и человѣческаго естества, Иисусъ не былъ подвластенъ болѣзнямъ и угрозѣ смерти, оставаясь чуждымъ с м е р т н о с т и въ Своей человѣчности.

Эта смертность могла быть лишь в о л ь н о принята или допущена въ человѣческое естество Спасителя, въ Которомъ самъ приближающийся князь міра сего «не имѣлъ ничего» (Io. 40, 30), а принятіе смертности есть и условіе принятія смерти. Вмѣстѣ съ духовнымъ принятіемъ грѣха міра, — Геѳсимански, — Христосъ послѣдствія его принялъ и тѣлесно, Голгоѣски; вмѣстѣ съ духовнымъ мученіемъ грѣха Христосъ понесъ и его тѣлесныя послѣдствія. Это принятіе смертности и составляетъ незримое, хотя и существенное условіе Его крестной страсти, мученій и смерти. «Прискорбна есть душа Моя д а ж е до с м е р т и», — слова эти сказаны не только о смерти духовной, но и о смертности тѣла: скорбь о грѣхахъ міра, на Немъ отяготѣвшая, дѣлала и Его тѣло доступнымъ смерти. Сатана, который тщетно пытался умертвить Его сначала руками Ирода, а затѣмъ вдохновляемыхъ имъ вождей Израильскихъ, распалявшимся гнѣвомъ на Иисуса, теперь находитъ для себя послушныя орудія, которыя уже могутъ осуществить это дѣло: «каждый день бывалъ Я въ храмѣ, и вы не поднимали на Меня рукъ, но теперь ваше время и власть тьмы» (Лк. 22, 53). Христосъ, ранѣе «проходившій» среди жаждавшихъ Его смерти враговъ, теперь становится имъ доступенъ. Грѣхъ міра, принятый Христомъ, своею тяжестью легъ не только на Его «душу», но и на Его тѣлесное существо. «Онъ предалъ душу Свою на смерть» (Ис. 53, 12). Путь изъ Геѳсиманіи н е о б х о д и м о ведетъ къ Голгоѣѣ, и всякая попытка ихъ раздѣлить или обособить (митр. Антоній) свідѣтельствуешь о недостаточномъ разумѣніи связи между грѣхомъ и смертью и дѣлаетъ весь страшный реализмъ принятія грѣха иллюзорнымъ и неподлиннымъ. Поэтому и въ рѣчахъ Христовыхъ объ исходѣ въ Иерусалимъ неизмѣнно говорится о предстоящемъ страданіи и смерти.

Однако эти страданія и смерть Христовы, будучи не природными, но вольно принятыми, могли явиться т о ь л ь к о и а с и л ь с т в е н н ы м и: это не были болѣзни съ естественной смертью, какъ ихъ послѣдствіемъ, но мученія, истязанія и убійство («поруганіе, біеніе и распятіе» Мѡ. 20, 18), какъ закланіе жертвеннаго агнца. Тѣлесныя страда-

нія и смерть, принятія Спасителемъ за «послушаніе» Отцу, будучи противуестественнымъ насиліемъ надъ самымъ естествомъ, приобрѣтають исключительное значеніе, какъ по силѣ и интенсивности тѣлесныхъ и духовныхъ страданій самихъ по себѣ, — оставленности и вражды вмѣстѣ съ поруганіями и издѣвательствами, біеніями, заушеніями и страшными муками, — такъ и вслѣдствіе природныхъ свойствъ Страдальца. Страдало и раздиралось непорочное и невѣдущее болѣзней тѣло, смерть вкушалась по природѣ Безсмертнымъ, изливалась кровь и вода вмѣстѣ съ жизнью изъ Святѣйшаго Источника Жизни. И несеніе грѣха міра духовно соединялось съ тѣлеснымъ его несеніемъ въ крестной мукѣ и смерти.

Слѣпымъ чадамъ міра сего невмѣстимо пріятіе смерти Сыномъ Божиимъ — Сыномъ Человѣческимъ, Богомъ и Человѣкомъ, духовно истощавающимся во Св. Троицѣ и тѣлесно истощавающимся въ крестной смерти. Но эта смерть есть у вѣ ч а н і е всего искупительнаго подвига, ёго конецъ и начало новой жизни. Чаша Геосиманская есть и чаша смертная, въ погребательное крещеніе къ новой жизни: «мы, крестившіеся во Христа Ісуса, въ смерть Его крестились» (Рим. 6, 3 и далѣе: 4-10). Поэтому въ Словѣ Божіемъ обычно и говорится о смерти Христовой и, въ частности, о крови Его, какъ о нѣкоей субстанціи искупительной жертвы, самомъ «выкупѣ» или «цѣнѣ» нашего спасенія. И Самъ Христосъ на Тайной Вечери говоритъ о преломленіи Своего тѣла и изліяніи крови Новаго Завѣта «во оставленіе грѣховъ». Это и есть Голговская жертва, въ которой сосредоточивается вся полнота Божественнаго истощанія, спасительный кенозисъ Сына Божія. Тѣмъ самымъ устраняется то ограниченное ея пониманіе, по которому здѣсь нѣбѣють силу собственно лишь тѣлесныя мученія и крестная смерть, — или вообще принятіе смерти за идею. Въ такомъ пониманіи крестная смерть Христа приравнивается, или, по крайней мѣрѣ, уподобляется героической смерти, принимаемой разными человѣческими дѣятелями за свою идею и мужественно встрѣчаемой ими. Смерть и страсти Христовы н е п о д о б н ы никакой человѣческой смерти, ибо это есть смерть вольная, противуестественная, принятая вмѣстѣ съ смертью духовной за грѣхъ міра. Она не есть внѣшнее только событіе или злая случайность, которой могло бы и не быть, или просто неудача отдѣльнаго человѣка, — нѣтъ, это есть самое существо, содержаніе, сила жертвенной жизни Богочеловѣка, жертвоприношеніе Любви. И только тотъ, кто не знаетъ Бога въ Голгооскомъ Праведникѣ, способенъ слѣпо уподоблять событіе, отъ котораго потряслась земля, и помрачилось солнце, и содрогнулась вся вселенная, — смерти отдѣльнаго человѣка за свою идею. И объ этой единственности Голговской смерти свидѣтельству-

еть и весь образъ Страдальца, «яко овча на заколеніе» ведомаго, смиреннаго и непреклоннаго, молящагося о врагахъ и кротостію отвѣчающаго на надругательства. Образомъ Своихъ страданій и смерти Онъ завершаетъ Свою проповѣдь, «пророческое служеніе», которое по существу тождественно и нераздѣльно съ первосвященническимъ. Образъ на крестѣ распинаемаго и умирающаго за людей Бога, Его страданій и смерти, есть отвѣтъ Бога Любви на всѣ страданія Имъ созданнаго міра, — на вопрошающія стенанія Іова, какъ и на всякое вопрошаніе. Богъ въ сотвореніе міра вложилъ не всемогущество только, но крестную смерть Сына, и такую цѣною Онъ самъ оплатилъ тварную свободу, — грѣхи, искаженія и разрушенія, внесенныя ею въ мірозданіе, и свободой же Сынъ возстановилъ человѣка чрезъ Свое послушаніе даже до смерти. Смерть Бога — цѣна свободы человѣка, образа Божія въ твореніи. Тако возлюби Богъ міръ...

Здѣсь умѣстно еще разъ коснуться вопроса, выше уже затронутаго.

Воплощается, страдаетъ, распинается и умираетъ Сынъ, однако почему же говорится о любви къ міру именно пославшаго Его Отца, «даващаго» Своего Сына? Выражается-ли участіе Отца въ искупленіи этимъ посланіемъ Сына, лишь какъ актомъ повелѣнія? Или же посланіе Сына и для Отца есть актъ жертвенной любви, духовное со-распятіе? Но вѣдь такъ это есть даже въ человѣческомъ отцовствѣ, которое существуетъ по образу небеснаго: Авраамъ въ своей жертвенной готовности принести въ жертву Исаака, уже есть ветхозавѣтный образъ Отца. И какъ же мы должны мыслить о Первообразѣ, объ Отцѣ, изъ любви къ міру посылающемъ Своего возлюбленнаго Сына? Не должны-ли мы просто и прямо признать духовное, — т. е. безъ воплощенія, — соучастіе Отца въ Гевсимапской жертвѣ и въ этомъ, — хотя и только въ этомъ, — смыслѣ духовное Его со-распятіе? Конечно, страданіе безстрастнаго Бога-Отца иное, но не меньшее, чѣмъ страданіе воплотившагося Сына, по своему ему также эквивалентно, хотя и выше человѣческой мѣры мѣрить эту эквивалентность. Но можемъ-ли мы помыслить обратное, допустивъ, что Отецъ послалъ Сына на страданіе, самъ оставаясь безучастнымъ, Ему не со-страдавъ? И то же самое, хотя и по иному, можно сказать и о Духѣ Св., вѣдѣющей Любви Отчей и Сыновней, силою которой и совершилось самое воплощеніе. Эта Любовь Отчая всегда почивала на Сынѣ, съ Нимъ раздѣляя Его страданія, (подобно Матери-Духоносицѣ, стоявшей у креста), доколѣ не наступила Его богооставленность, и Онъ обнажился и Духа Св. «Боже Мой, вскую Меня оставилъ» — можетъ одинаково относиться и къ Отцу, и къ Духу Святому, или, вѣрнѣе, къ Обоимъ, ибо любовь Отчая почивала на

Сынъ въ Духъ Св. Оставленіе Сына Отцаго ради спасенія міра есть образъ духовнаго со-распятія Любви-Духа Св. съ Сыномъ, со-страданіе и Третьей вѣпостаси, которое, будучи отличнымъ отъ страданія Сына, какъ Отца, не можетъ быть ему неэквивалентнымъ по силѣ. Вообще нельзя думать, что во Св. Троицѣ о д и н ѣ только Сынъ страдаетъ за грѣхъ міра при безучастности или внѣшнемъ только, не со-страдающемъ участіи другихъ вѣпостасей. Это противорѣчило бы основному троичному догмату о Богѣ, какъ тріѣпостасной любви, Троицѣ Единосущной и нераздѣльной, въ тройствѣ вѣпостасей имѣющей единую жизнь. Выдѣленіе одной, только Второй, вѣпостаси изъ единой жизни Св. Троицы и междувѣпостасной любви, противорѣчило бы этому единству, оно р а з ѣ к а л о бы Св. Троицу въ Ея нераздѣлности. Правда, разныя вѣпостаси, соответственно Своимъ личнымъ свойствамъ, по-разному осуществляютъ Свою жизнь во Св. Троицѣ, — и въ вѣчности, и въ отношеніи къ міру, творческомъ и промыслительномъ. И твореніе, и промышленіе міромъ совершается всею Св. Троицей, однако при различномъ дѣйствіи отдѣльных вѣпостасей. Но подобнымъ же образомъ и спасеніе міра, его искупленіе, должно быть понято, какъ совокупный актъ всей Св. Троицы, причемъ однако само дѣйственное искупленіе принадлежитъ воплощающемуся Сыну, свершеніе же, — какъ начало и конецъ его, принадлежитъ Отцу и Св. Духу. Вся Св. Троица духовно со-распинается съ Сыномъ, и крестъ Христовъ, живоносное древо, таинственно содержитъ въ себѣ «Троицы Святыя образъ», какъ Божественной Тріѣпостасной любви. Страданіе за міръ есть въ этомъ смыслѣ не только кенозисъ Сына, но хотя въ иномъ, особенномъ, смыслѣ, — кенозисъ и другихъ вѣпостасей, всей Св. Троицы.

Однако, можно-ли говорить о со-страданіи или со-распятіи Бога съ Богочеловѣкомъ для спасенія міра? Не значить ли это антропоморфизировать Бога, и покой вѣчности нарушать вторженіемъ времени и его свершеній? На этотъ вопросъ уже данъ отвѣтъ въ общемъ ученіи о Богѣ и мірѣ. Антиномически соединяется вѣчное и неизмѣнное, абсолютное и въ себѣ замкнутое, себѣ довлѣющее бытіе Божіе, какъ Абсолютнаго, — съ со-относительнымъ бытіемъ Бога для міра и съ міромъ, которое дѣлаетъ жизнь Бога связанной съ міромъ, какъ въ твореніи и промышленіи, такъ и въ искупленіи. И это откровеніе Абсолютнаго, какъ Творца и Бога, включаетъ и путь къ Голгофѣ, страданіе Бога за міръ и съ міромъ. И его нельзя выдѣлить или изолировать, сосредоточить на одномъ только Сынѣ, оставивъ для другихъ вѣпостасей невозмутимый покой абсолютности. Нѣтъ, распятіе Сына совершается на землѣ, но оно сопереживается и въ небесахъ, вся Св. Троица сораспинается съ Сыномъ, — тако возлюбилъ Богъ

міръ. Догматъ искупленія долженъ быть понятъ тр о и ч н о, какъ и все въ христіанствѣ(1). Христосъ говорить о Себѣ во всей силѣ этихъ словъ: «видѣвшій Меня, видѣлъ Отца», и о Св. Духѣ: «и н о г о Утѣшителя пошлю вамъ отъ Отца». Это есть самоотожествленіе Себя и Своего дѣла съ дѣломъ Отца и Св. Духа. Здѣсь не нужно бояться «еѳеопасхитства» осужденнаго церковью въ его антитринитарномъ аспектѣ. Именно осуждена была мысль, что на крестѣ распинался не Сынъ, а Отецъ въ Его с л и т н о с т и съ Сыномъ, «Сыноотецъ». Такое еѳеопасхитство представляетъ собой неразличеніе или отождествленіе вѣпостасей (модализмъ) и тѣмъ самымъ отрицаніе Св. Троицы. Церковь исповѣдуетъ, что страдалъ плотію, былъ распятъ на крестѣ и вкусилъ смерть только Сынъ, Богочеловѣкъъ Иисусъ, силою принятія Имъ человѣческаго естества, и въ э т о м ъ смыслѣ ни Отчая вѣпостась, ни вѣпостась Духа съ Нимъ не страдаютъ. Однако безучастіе этихъ вѣпостасей въ дѣлѣ искупленія прямо противорѣчитъ церковному догмату о боговоплощеніи, и отрицаніе этого безучастія отнюдь не является еѳеопасхитствомъ въ дурномъ, осужденномъ и запрещенномъ Церковію, смыслѣ. И когда мы говоримъ о духовномъ «со-распятіи» съ Сыномъ Отца и Духа Св., то выражаемъ лишь церковное ученіе объ участіи Ихъ въ дѣлѣ искупленія. Богъ въ вѣчности Своей, какъ «имманентная Троица», превыше міра, но также Св. Троица, какъ Творецъ, «икономически», находится во вѣзимоотношеніи съ міромъ. Въ искупленіи мы имѣемъ с л о ж н ы й образъ такого вѣзимоотношенія, при которомъ вѣпостась Сына сама непосредственно соединяется съ міромъ и страдаетъ въ немъ, другія же вѣпостаси, оставаясь чужды этой непосредственной связи, Сыну д у х о в н о со-страждутъ, въ силу единства любви.

1) Заслуживаетъ вниманія, что Божественная Евхаристія, которая есть продолжающееся во времени первосвященническое служеніе Христа и припесеніе искупительной жертвы, представляетъ собой по смыслу своихъ молитвъ и священнодѣйствій также дѣйствіе всей Св. Троицы. Большинство священническихъ молитвъ (за опредѣленнымъ лишь исключеніемъ: «никтоже достоинъ» — молитвы во время Херувимской, — предъ причащеніемъ «воимъ Господи Иисусе Христе» и предъ употребленіемъ св. Даровъ: «исполненіе закона»), и притомъ въ важнѣйшей, совершительной части литургіи, обращены къ Богу-Отцу или всей Св. Троицѣ: въ частности молитвы: «достойно и праведно», «съ сими и мы блаженными силами» и, что самое главное, молитвы епиклезиса, какъ и самое благословеніе св. даровъ. Последнее всецѣло есть обращеніе къ Отцу (начиная уже съ тропаря третьяго часа): «и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чашѣй сей честную кровь Христа Твоего, — предложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ», какъ и всѣ дальнѣйшія молитвы, до «Отче нашъ» включительно. Это значитъ, что литургическое тайнодѣйствіе, какъ и Голгоѣская жертва, совершается всей Св. Троицей. Въ этомъ имѣется литургическое свидѣтельство троячнаго характера искупленія.

В). Смерть Христова и сошествіе во адъ.

Смерть Христова была истинною столь же, сколько и Его чловѣчество: Евр. 2, 14-15 («какъ дѣти причастны плоти и крови, такъ и Онъ также воспринялъ оныя, дабы смертию лишить имѣющаго силу смерти, т.е. діавола»). Эта чловѣческая смерть не могла, конечно, коснуться Божескаго естества самого Начальника жизни, ибо Богъ не можетъ умереть. Однако Онъ можетъ «смирить Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной» (Фил. 2, 8). Смерть Богочеловѣка поэтому должна быть понята въ Божественной стороны какъ предѣльный актъ кенозиса Божества, принятый вмѣстѣ съ вочеловѣченіемъ. Богъ могъ истощить Себя, какъ бы депотенціализироваться въ боговоплощеніи, Онъ могъ смириться до усвоенія Себѣ масштабовъ чловѣческой жизни въ ея ограниченности, подвергаясь законамъ немощной жизни тѣла. Но кенозисъ въ предѣлѣ своемъ, чтобы исчерпать все чловѣческое, долженъ вмѣстить въ себя и тотъ актъ жизни, который состоитъ въ смертномъ ея перерывѣ, концѣ, или, точнѣе, обморокѣ, «успении» (смерти, какъ положительнаго начала бытія, нѣтъ, ибо Богъ ея не создалъ). Богъ, умалившійся до тварной чловѣческой жизни, опустошаетъ Себя даже до смерти, и чрезъ нее входитъ въ субботній покой (Евр. IV, 3-4, 9-11) (1).

Божественная смерть есть воляная, какъ актъ «послушанія» и кенозиса, какъ умираніе въ самоистощаніи или самоограниченіи. Она есть актъ богочеловѣческой жизни, которая вмѣщаетъ въ себя и тварную смерть. Она принадлежитъ къ вочеловѣченію, поскольку жизнь чловѣческая смертна. Но смерть Господа не можетъ быть разсматриваема какъ конецъ Его земнаго служенія или Его развоплощеніе и какъ бы разчловѣченіе. Напротивъ, это есть самая глубинная точка Его вочеловѣченія. «Ибо не ангеловъ воспріемлетъ Онъ, но воспріемлетъ сѣмя Авраамово. Посему Онъ долженъ былъ во всемъ уподобиться братіямъ» (Евр. 2, 16-17). Христосъ, который во всемъ, кромѣ грѣха, пребылъ единъ съ чловѣчествомъ, соединился съ нимъ и въ смерти, чтобы побѣдить ее: «смертію смерть поправъ». Смерть Христова была поединкомъ смерти съ Жизнію, которая и побѣдила ее, въ Себя принявъ ея жало. Но для этого Жизнь должна была испытать все безсиліе тварной жизни, вкусивъ смерть. Въ этой смерти «совершишася» (Іо. 19, 30) всѣ дѣла земнаго первосвященни-

1) «Днешній день тайно великій Моисей прообразоваше глаголя: «и благослови Богъ день седьмый». Сія бо есть благословенная суббота, сей есть упокоенія день, въ онъ же почи отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ единородный Сынъ Божій, смотреніемъ еже на смерть плотию субботствовалъ». (Утренняя Великой Субботы, на хвалитѣхъ слава). Ср. всю величественную антитезу Жизни и смерти въ похвалахъ и канонѣ Великой Субботы.

ческаго служенія, какъ въ твореніи міра совершилъ (Быт. 2, 1) Богъ въ шесть дней Свое твореніе. И какъ почилъ Богъ отъ творенія, чтобы охранять сотворенный міръ уже чрезъ промышленіе, такъ почилъ и Сынъ Человѣческій, подобно зерну пшеничному, въ сердцѣ земли, чтобы спасти міръ побѣдой надъ смертію (1).

Богъ вольно подчинилъ Себя природной необходимости, не хотѣвъ превышать всемогуществомъ Своимъ границъ тварнаго естества. Поэтому и вочеловѣчившись не отстранилъ отъ Себя и человѣческую смерть. Эта смерть не была для Него неодолимой и неотвратимой какъ для всякаго человѣка, — Онъ имѣлъ власть самъ отдать Свою жизнь вольнымъ подвигомъ любви и послушанія, и оттого она является жертвенною, искупительною, ибо Онъ самъ «предалъ душу Свою на смерть» (Ис. 53, 12). По Божеству смерть Богочеловѣка была вольною въ силу рѣшенія не защищаться отъ нея Божественною силою, но попустить ее и претерпѣть. По человечеству же Его она была смертію насильственной, и только такою и могла она быть. Какъ свободный отъ первороднаго грѣха, Иисусъ былъ свободенъ и отъ смерти по суду Божію, какъ и отъ того надлома жизни, который совершенъ былъ грѣхомъ и ведетъ къ смерти съ внутренней необходимостью. Иными словами, Его жизнь не была смертною въ себѣ самой, а потому и не подлежала смерти естественной. Однако, живя единою жизнью со смертнымъ человечествомъ, въ смертномъ мірѣ, Иисусъ не былъ защищенъ отъ смерти насильственной, если бы только Онъ самъ не захотѣлъ отъ нея божественно защититься, — хотя бы «двѣнадцатью легіонами ангеловъ» (Мѣ. 26, 58), чего однако также не было, да и не могло быть. Но положительной силы безсмертія человечество Христово еще не имѣло, также какъ и Адамово до грѣхопаденія. При такомъ положеніи смерть Иисуса становилась неизбежною вслѣдствіе вражды къ Нему, вдохновляемой княземъ міра сего. Но эта насильственная и въ этомъ смыслѣ неестественная смерть, наступающая вопреки полнотѣ жизни въ Немъ, тѣмъ самымъ становилась мучительнѣе всякой естественной смерти, Смертію всѣхъ смертей. Въ ней Христосъ вкусилъ не только Свою собственную смерть, но и самую смертность. Онъ умеръ со всѣмъ человечествомъ, въ Его смерти включена всякая человѣ-

1) Въ этой части настоящей главы намъ приходится снова касаться, въ свѣтъ ученія о первосвященническомъ служеніи Христовомъ, ряда вопросовъ, которые уже были затронуты въ иной связи, въ ученіи о Богочеловѣческомъ самосознаніи Христа (въ концѣ предыдущей главы), почему оказываются неизбежны повторенія въ частностяхъ. Однако богословскія проблемы и въ связи съ тѣмъ и уголъ зрѣнія, подѣ которымъ разсматриваются вопросы, тамъ и здѣсь совершенно различны и достаточно оправдываютъ неизбежныя совпаденія и повторенія въ частностяхъ.

ческая смерть, и она явилась эквивалентна всѣмъ смертямъ въ чело-
вѣчествѣ. Смерть Христова была вселенской и всечеловѣческой, какъ
и страданія Его, душевныя и тѣлесныя, въ себѣ динамически соединя-
ли всечеловѣческое страданіе. И въ этомъ спасительная и воскреси-
тельная сила смерти Христовой, какъ побѣды надъ смертію, «смерть
за всѣхъ» (Евр. 2, 9).

Смерть Христова въ свершеніи своемъ была подобна смерти вся-
каго челоѣка. Послѣдняя же состоитъ въ разъятіи сложнаго челоѣ-
ческаго состава: духъ вмѣстѣ съ душой, теряющей силу обладать тѣ-
ломъ, стъ него отдѣляется, и тѣло снова становится прахомъ и воз-
вращается въ «землю» (Быт. 3, 19, Еккл. 12, 7). Линія раздѣленія въ
смерти проходитъ тамъ, гдѣ душа челоѣческая соединяется съ тѣ-
ломъ, а чрезъ него съ міромъ, но не тамъ, гдѣ душа соединяется съ
духомъ, исходящимъ отъ Бога. Духъ не умираетъ, хотя и теряетъ воз-
можность жить полнотою челоѣческой жизни въ тѣлѣ. Онъ оказываетъ
въ противоестественномъ для него состояніи безплотныхъ духовъ,
для которыхъ, наоборотъ, несвойственна жизнь въ тѣлѣ. Духъ чело-
вѣческій не лишается возможности продолжать свою жизнь, принимая
откровенія уже лишь изъ міра духовнаго, а не природнаго. Но при
этомъ духъ не отдѣляется отъ души, которая остается въ немъ какъ
потенція тварной тѣлесной жизни. Душа силу жизни заимствуетъ отъ
духа, но въ немъ же коренится и начало смерти, какъ послѣдствіе
грѣха. Душа сама въ себѣ, какъ животное начало, не имѣетъ безсмер-
тія, она получаетъ его лишь силою своей связи съ духомъ, которою
и опредѣляется челоѣческая индивидуальность: въ разумномъ твора-
ніи вообще не существуетъ ни духа, свободнаго отъ связи съ твар-
ной душой (одинаково ни въ ангельскомъ, ни въ челоѣческомъ мірѣ,
ибо лишь Богъ есть чистый духъ), ни разумной души, отдѣленной
отъ духа, ибо таковая свойственна только животнымъ. Душа, хотя
и соединенная съ духомъ, послѣ смерти становится одной лишь потен-
ціей самой себя, ибо отдѣлена отъ природной жизни, ея собственной
стихіи. Она какъ бы замираетъ въ томъ видѣ какой она усвоила себѣ
въ жизни, и остается въ этомъ состояніи потенциальности до воскресе-
нія. Однако она связываетъ и опредѣляетъ образомъ бытія своего
и духъ, отягчая его собою или же, напротивъ, освобождая его къ его
собственному духовному бытію. Т. о., смерть таитъ въ себѣ особый
опытъ жизни, хотя и въ состояніи противоестественнаго развоплощенія,
которое является необходимымъ и существеннымъ въ жизни грѣ-
ховнаго челоѣка, а вмѣстѣ и спасительнымъ. Смерть есть вхожденіе
въ міръ духовный. Она есть не только наказаніе, но и благословеніе
Божіе для падшаго челоѣчества. Ибо загробная жизнь души есть
и посвященіе, и катарсисъ, — таинственная ночь жизни, въ которой

созрѣваетъ она для безсмертнаго дня. Но порогъ къ ней есть собственно смерть какъ умираніе, которое и вкусилъ Христосъ. Смерть Христова совершилась, когда Онъ «испустилъ духъ» (Мѡ. 27, 50, Мр. 15, 37; Іо. 19, 30 — «предалъ духъ»), «возгласивъ громкимъ голосомъ: Отче въ руки Твои предаю духъ Мой» (Лк. 23, 46 — Пс. 30, 6). Здѣсь свидѣтельствуется именно о разлученіи духа и тѣла, которое далѣе погребается въ землѣ, какъ потерявшее жизнь и ставшее землей, «въ землю отходящей».

Однако этимъ не исчерпывается свидѣтельство о смерти Христовой. Самъ Онъ говоритъ ученикамъ на Тайной Вечери о смерти Своей, какъ о преломленіи тѣла и объ изліяніи крови, — и вообще смерть Его неоднократно въ Словѣ Божіемъ описывается какъ изліяніе крови (нарочито въ посл. къ Евр.). «Въ крови душа животныхъ», — начало тѣлесной жизни, и изліяніе крови есть смерть, какъ оставленіе душою тѣла. И это особенное значеніе изліянія крови въ смерти Христовой отмѣчено въ повѣствованіи ев. Іоанна 19, 34. Въ этой чертѣ можно видѣть указаніе на отдѣленіе духа съ душой отъ тѣла въ смерти Христовой. Второе указаніе такого же значенія содержится въ Д. А. 2, 31: «не оставлена душа Его во адѣ». Божеское естество и въ смерти Христовой не разлучилось съ человѣческимъ, что и выражается въ непрерывавшемся единеніи Божественнаго духа съ человѣческой душою. Господь послѣ смерти Своей вступилъ въ загробное существованіе, причемъ оно имѣло для себя таинственный срокъ «тридневія», какъ полноты смерти, которую вкусилъ Христосъ. Согласно свидѣтельству Слова Божія, душа Христова въ состояніи смерти, пребывая, конечно, въ нераздѣльномъ единеніи съ Божественнымъ Духомъ, сходила во адъ (І Петр. 3, 18-19 — «въ тѣмницу» — *descendit ad inferna* въ апостольскомъ символѣ). Адъ есть «мѣсто» загробнаго пребыванія душъ всего человѣчества до Христа, какъ ветхозавѣтнаго, такъ и языческаго. Такъ называемая «проповѣдь во адѣ», которая составляетъ вѣрованіе Церкви, есть явленіе Христа тѣмъ, кто въ земной жизни не могли видѣть и знать Христа(1). Ограничивать это явленіе «нимбомъ» патріарховъ — *limbus patrum*, т. е. одними ветхозавѣтными святыми, какъ это дѣлаетъ католическое богословіе, нѣтъ основанія. Скорѣе слѣдуетъ расширить силу этой проповѣди на всѣ времена для тѣхъ, кто въ земной жизни не знали и не могли знать Христа, но встрѣчается съ Нимъ за гробомъ, ибо всѣ событія жизни Христовой, совершившіяся во времени, имѣютъ всевременное, пребывающее значеніе. «Проповѣдь во адѣ» есть символи-

1) Согласно православному ученію, св. Іоаннъ Креститель и за гробомъ является Предтечей Христа: «благовѣстилъ еси и сущимъ во адѣ Бога являшася плотію, вземлющаго грѣхъ міра» (тропарь).

ческое обозначение того таинственного пребывания Христова за границю нашего видимого мира (въ міръ «загробномъ»), которое составляетъ невѣдомую намъ въ этой жизни сторону спасительнаго дѣла Христова и Его служенія человѣчеству. Опытнo будучи для насъ недоступнымъ, оно сообщается намъ откровеніемъ лишь въ символически мифологическихъ образахъ «сошествія во адъ». Въ данномъ контекстѣ оно должно быть понято какъ загробное состояніе Христа во время Его смерти, которое представляетъ собой продолжающееся Его первосвященническое (а не царское, какъ это обычно понимается) служеніе. Его искупительная жертва раскрывается въ силѣ своей при этомъ не только въ жизни, но и въ смерти Его, въ загробномъ состояніи(1). Сынъ Божій и здѣсь не перестаетъ быть Сыномъ Человѣческимъ, Богочеловѣкомъ, смерть не раздѣляетъ естество. Служеніе Его еще продолжается и за границу смерти, въ загробномъ мірѣ, въ опредѣленный періодъ времени, — трехдневіа (не въ соответствии ли трехлѣтію служенія земнаго?). И въ загробномъ состояніи Христосъ сохраняетъ нераздѣльное и неслиянное соединеніе двухъ природъ въ единой божественной упостаси, согласно свидѣтельству Церкви: «Во гробѣ плотски, во адѣ же съ душою яко Богъ, въ раи же со разбойникомъ, и на престолѣ былъ еси, Христе, со Отцемъ и Духомъ». Въ этомъ гимнѣ не раздѣляется человѣчество и божество Христово. Пребываніе Христа во «адѣ», т. е. въ загробномъ состояніи, таитъ въ себѣ разныя возможности для душъ отшедшихъ, — и ада и рая, соответственно духовному состоянію воспріимлющихъ, почему и разбойникъ, сходящій во адъ (шеоль) вмѣстѣ со Христомъ, тамъ пребываетъ какъ въ «раю», разрѣшенный отъ своихъ грѣховъ на крестѣ.

Чѣмъ же было пребываніе Христа во гробѣ? Христосъ вкусилъ истинную смерть, и мертвое тѣло Его было погребено во гробѣ, какъ и всякаго мертвеча. Однако объ этомъ тѣлѣ свидѣлствуется и въ Вѣтхомъ, и въ Новомъ Завѣтѣ, что оно не знало истлѣнія, — въ явное отличіе отъ всякой человѣческой смерти, которая сопровождается истлѣніемъ. Умаляетъ-ли эта черта дѣйствительность смерти, не уподобляется-ли она только смертному обмороку, летаргін, каталептическому состоянію? Смерть Христова была-ли смертью? Да, была, и во всей полнотѣ. Это слѣдуетъ изъ факта отдѣленія души отъ тѣла и сошествія ея во адъ. При обморокѣ и летаргін именно этого и не бываетъ. Несмотря на временное угасаніе сознанія, душа со всею своею подсознательной глубиной остается по сю сторону бытія соединенною съ тѣломъ, которое поэтому и не разлагается, хотя душа и находится въ

1) «На землю сошелъ еси да спасеши Адама, но на земли не обрѣтъ его, даже до ада сошелъ еси ищай» (Похвалы на утрени въ Великую Субботу).

состояніи пассивности, какъ бы сна. Для дѣйствительности смерти Христовой нетлѣніе тѣла Его значенія не имѣетъ, хотя оно и свидѣтельствуеетъ объ исключительныхъ ея особенностяхъ. Исключительность эта выражается, прежде всего, въ томъ, что смерть Христова, при всей своей подлинности и полнотѣ, не сопровождалась и не могла сопровождаться окончательнымъ разрывомъ Божественнаго Духа съ Тѣломъ Христовымъ (уже помимо посредства души). Духъ въ чело-вѣкѣ сообщается съ тѣломъ и е непосредственно, но чрезъ посредство души, которая обращена и къ тѣлу, и къ духу, есть активное начало тѣла и вмѣстилище духа. Она передаетъ энергію духа тѣлу, а духъ овладѣваетъ тѣломъ чрезъ ея посредство, въ мѣру того, насколько сама она послушна велѣніямъ духа. Духъ навсегда чрезъ душу запечатлѣваетъ свою связь съ тѣломъ, по крайней мѣрѣ съ какимъ то зерномъ его, изначальнымъ атомомъ въ природномъ мірѣ (какъ бы мы его ближе ни опредѣляли). Но эта связь можетъ имѣть различную силу, которая раскрывается лишь въ воскресеніи, почему и самая смерть въ отношеніи къ раздѣленію духа и тѣла имѣетъ разную, такъ сказать, интенсивность и полноту. Личность съ развитой духовной жизнью даже и въ смерти удерживаетъ связь съ своимъ индивидуальнымъ тѣломъ, которое остается особымъ мѣстомъ присутствія ея, не взирая на ея пребываніе въ загробномъ мірѣ, т. е. въ состояніи развоплощенія. Это есть актуальная память духа о тѣлѣ, какъ и наоборотъ. Если эта связь явлена и осязательна — такъ или иначе — тогда мы говоримъ о св. мощахъ¹⁾ («мощами» вообще называется въ Требникѣ всякое мертвое тѣло). Однако и св. мощамъ не свойственно физическое нетлѣніе, по крайней мѣрѣ, какъ общее правило, и во всякомъ случаѣ даже и нетлѣнныя мощи, — хотя медленно и частично, но предаются тлѣнію во исполненіе закона чело-вѣческаго естества. Тѣло же Спасителя, совершенно освященное и обожненное Божественнымъ Духомъ, сохраняло непосредственную связь съ нимъ, даже и послѣ раздѣленія съ душою въ смерти, и въ этомъ смыслѣ оно есть абсолютныя Мощи, — и основаніе всѣхъ св. мощей есть Господь во гробѣ. Въ отличіе отъ всѣхъ — относительно «нетлѣнныхъ» — св. мощей, мертвое тѣло Спасителя не «видѣло истлѣнія», пребыло воистину нетлѣннымъ, смерть невластна была коснуться разрушеніемъ пречистаго Тѣла. Однако это снова возвращаетъ насъ къ вопросу: была-ли смерть Христова подлинной, подобной всякой чело-вѣческой смерти, если она имѣетъ въ себѣ такое существенное отъ нея отличіе въ нетлѣніи тѣла? Для этого отличія имѣется свое особое основаніе, которымъ и е упраздняется подлин-

1) См. мой очеркъ «О св. мощахъ» (рукописно).

ность смерти. Смерть Христова не была для Него внутренней необходимостью, заложенной въ смертной жизни, ибо Его собственная жизнь вовсе не была смертна, какъ не была смертна и жизнь Адама до грѣхопаденія, хотя она и не была еще актуально безсмертна, также какъ и человѣческое естество Спасителя до воскресенія. Смерть, выражающаяся въ истлѣніи и возвращеніи въ землю (обратный путь творенія человѣка), соответствуетъ именно с м е р т н о с т и человѣка, возникшей подъ вліяніемъ смертоноснаго начала грѣха. Но пути обратнаго возвращенія человѣка въ землю не могло до конца пройти тѣло Христово, несмотря на подлинность разлученія его съ духомъ въ смерти Его, ибо природное человѣчество Христово не было смертно, и смерть Его была вольной и въ извѣстномъ смыслѣ противуестественной, — убійствомъ чрезъ распятіе. Поэтому она явилась и въ дѣйствіи своемъ ограниченной, не могла совершить своего дѣла до конца, и тѣло Христово и во гробѣ осталось нетлѣннымъ и въ единеніи съ духомъ. Оно не стало землею, въ землю возвращаемою, но пребыло нетлѣннымъ Тѣломъ Христовымъ¹⁾. Такимъ образомъ, смерть Единаго Безгрѣшнаго, будучи подлинной смертию, тѣмъ не менѣе въ своемъ родѣ является единственною, какъ единственна и Его святость. Здѣсь уже намѣчается обратное движеніе, начало побѣды надъ смертію. Тѣмъ не менѣе тридневіе пребыванія Христа во гробѣ есть еще продолжающаяся жертва, которую Онъ, какъ Первосвященникъ, приноситъ за грѣхъ міра.

Г). Прославленіе Христово.

1). Воскресеніе Христа. Воскресеніе Христово должно быть понято также въ отношеніи къ первосвященническому служенію. Христосъ говоритъ передъ страданіями о Своемъ прославленіи: «нынѣ прославися Сынъ Человѣческій», но Онъ же молить Отца въ первосвященнической молитвѣ о прославленіи Его славою, которую Онъ имѣлъ до созданія міра, т. е. объ окончаніи кенозиса, какъ уже принесшаго свои спасительные плоды. Между страданіями и прославленіемъ здѣсь устанавливается связь какъ причины или условия съ послѣдствіемъ: прославленіе Богочеловѣка божественною славою становится возможно силою совершившагося Его уничиженія. Эта же связь незыблемо устанавливается и въ Фил. 2, 9-11, гдѣ гово-

1) По силѣ нетлѣннаго Тѣла Христова, пребыло, по вѣрованію Церкви, нетлѣннымъ и тѣло Пресв. Богородицы въ честномъ Ея Успеніи, до Ея воскресенія, ибо тѣло Ея, бывшее Богомѣстилищемъ, освятилось Богоматеринствомъ и раздѣлило свойство тѣла Христова съ его нетлѣніемъ.

рится сначала объ униженіи Господа въ Его вочеловѣченіи и послушаніи до смерти крестной и, какъ слѣдствіе этого, о прославленіи: «по сему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени», дабы «всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь Іисусъ Христосъ во славу Бога Отца». Слѣдуетъ также помнить, что эта слава не берется Сыномъ, но дается Отцомъ, прославление есть дѣло Отца надъ Сыномъ чрезъ Духа Святаго. Агнецъ Божій, предназначенный къ закланію прежде созданія міра, явился въ міръ «въ послѣднія времена», и Богъ «воскресилъ Его изъ мертвыхъ и далъ Ему славу» (І Петр. 1, 20-1). Это прославление включаетъ въ себя рядъ свершеній: воскресеніе, вознесеніе, одесную Отца сѣдніе и, наконецъ, ниспосланіе Св. Духа. Послѣ этого Христосъ пребываетъ въ небесахъ какъ Богъ, вмѣстѣ съ Человѣчествомъ Своимъ (такъ говоритъ первомученикъ Стефанъ, который «будучи исполненъ Духа Святаго, воззрѣлъ на небо, увидѣлъ Славу Божию и Іисуса, стоящаго одесную Бога, и сказалъ: вотъ я вижу небеса отверстыя и Сына Человѣческаго, стоящаго одесную Бога» Д. А. 7, 55-6).

Слава Божія есть само Божество, Божественная жизнь въ Софіи, Премудрости Божіей. Прославленіе Христа есть, во-первыхъ, прекращеніе кенозиса и возвращеніе Логосу полноты Божественной жизни или Славы, которой Онъ обнажился въ Своемъ «сошествіи съ небесъ» и спасительномъ кенозисѣ. Но это не есть простое оставленіе или прекращеніе кенозиса, но его свершеніе, состоящее въ обоженіи и божественномъ прославленіи человѣческаго естества Христова, «одесную Отца сѣдніи», т. е. отождествленіи въ славѣ: «Я совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить, и нынѣ прославь Меня, Отче, у Себя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде созданія міра» (Іо. 17, 4-5), т. е. еще прежде востаснаго пріятія кенозиса, который существенно связанъ именно съ твореніемъ. Состоянію кенозиса соответствуетъ, что Сынъ, имѣя природное Божество, силу Его или Славу, оставленную Имъ при сошествіи съ небесъ, ее снова получаетъ не Своею собственною силою, хотя Онъ и «не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу» (Фил. 2, 6), но отъ Отца, конечно, Духомъ Святымъ. И какъ униженіе Сына было сообразно Его человѣчеству, такъ и степени прославленія Его также сообразны мѣрѣ прославленія Его человѣчества. Сынъ не самъ Себя прославляетъ въ человѣчествѣ силою Своего всемогущества, но принимаетъ прославленіе отъ Отца. Путь Адама къ славѣ Божіей прервался его грѣхопаденіемъ, въ которомъ «лстъ согрѣшили и лишены Славы Божіей» (Рим. 3, 23). Но Новымъ Адамомъ онъ проходитъ новымъ послушаніемъ, и чрезъ

него Богъ и призываетъ насъ «въ вѣчную славу Свою во Христѣ Иисусѣ» (1 Петр. 5, 10). Въ человѣчествѣ Иисуса совершенно преодолѣнъ грѣхъ. Онъ не только побѣжденъ въ земной жизни Его, но и пригвожденъ ко кресту въ смерти Его. Въ Немъ устранена «стоявшая посреди преграда» (Еф. 2, 14) между Богомъ и человѣкомъ, и открылся путь къ новой жизни во славу, которая отнынѣ можетъ быть не только дана, но и принята, какъ достойный даръ. Безгрѣшное человѣчество Христово, сохранившее въ себѣ первозданную чистоту Божіею образу («естественную благодать»), освятилось соединеніемъ съ Божествомъ Его, въ свободномъ согласованіи обѣихъ волей, Божеской и человѣческой, — въ единствѣ вѣчной жизни обѣихъ природъ, нераздѣльных и неслиянныхъ. Это согласіе обѣихъ волей во исполненіе воли Отца въ Богочеловѣкѣ, осуществленное до конца, до смерти крестной, имѣло своимъ естественнымъ послѣдствіемъ прославленіе Богочеловѣка въ обѣихъ естествахъ, съ совершеннымъ обоженіемъ человѣчества Христова. Халкидонскій догматъ о двухъ природахъ, нераздѣльных и неслиянныхъ, сохраняетъ свою силу и въ прославленіи Христовомъ. Последнее не означаетъ поглощенія или растворенія Его человѣчества въ Божествѣ, напротивъ, человѣческая природа сохраняется даже и въ сѣдѣніи одесную Отца, но она обожается при этомъ въ столь предѣльной степени, что способна войти безраздѣльно въ божественную жизнь Богочеловѣка, а въ Немъ и Св. Троицы. Сынъ Божій и въ небесахъ есть Сынъ Человѣческій. Прославленіе это, также какъ кенозисъ и нскупленіе, есть дѣло всей Св. Троицы, котораго начало полагается волей Отца, прославляющаго Сына-Богочеловѣка Духомъ Святымъ. Почиваніе Духа на Сынѣ, какъ любовь Отца, предвѣчно въ Троицѣ «имманентной», и совершенно въ Троицѣ «икономической», оно и есть собственно прославленіе, Божественная жизнь и слава. Всѣ отдѣльные акты прославленія Богочеловѣка совершаются не Имъ самимъ надъ Собою, начиная отъ Воскресенія, не самовпостасію, не суть троичныя акты, дѣйствіе единосущной и нераздѣльной Троицы. Прославленіе есть завершеніе и вмѣстѣ слѣдствіе нервосвященническаго служенія. Отцомъ принята, какъ угодная, жертва Сына, приносимая Имъ отъ лица человѣчества, и силою этой жертвы, какъ Первосвященникъ, съ жертвенною кровію Онъ восходитъ во святая святыхъ, во внутренняя небеса. Поэтому прославленіе принадлежитъ именно первосвященническому служенію, оно не открываетъ собою «царскаго служенія» (какъ обычно принимается). Прославленіе есть дѣйствіе Бога надъ Богочеловѣкомъ, а не Его самопрославленіе. Поэтому одной стороной оно относится къ кенозису, принадлежитъ, дѣйствительно, къ первосвященническому «служенію», какъ бы ни казалось

парадоксально такое соединеніе понятій: кенотическое прославленіе, слава въ униженіи. На пути прославленія, прежде всего, стоитъ воскресеніе, побѣда надъ смертію. «Богъ воскресилъ Его, расторгнувъ узы смерти, потому что ей невозможно было Его удержать» (Д. А. 2, 24; 3, 15; 4, 10). Однако говорится, что и самъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, какъ Онъ это неоднократно о Себѣ предсказывалъ. Здѣсь нѣтъ противорѣчія, напротивъ, можно и должно совмѣстить воскресеніе и воскрешеніе. Въ первомъ смыслѣ обозначается, прежде всего, самый фактъ воскресенія, безотносительно къ тому, какъ онъ совершается; при этомъ указывается, что воскресеніе есть дѣло самого Христа, которое Онъ совершаетъ Своимъ подвигомъ. «Исусъ началъ открывать ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ и много пострадать отъ старѣйшинъ и первосвященниковъ, и быть убиту и въ третій день воскреснуть» (Мѣ. 16, 21; 17, 2 съ параллелями). Богочеловѣкомъ въ Его крестномъ пути, въ «первосвященническомъ служеніи», совершено все, что можно и нужно со стороны человѣческаго естества, чтобы стать достойнымъ и способнымъ къ воскресенію, и «смерти стало (бы) невозможно удерживать Его». Однако, Сынь Божій въ состояніи униженія самъ Себя не воскрешаетъ, ибо Онъ кенотически совлекся Своей божественной мощи. Его воскрешаетъ Отець Духомъ Святымъ (ср. Рим. 4, 24). Богъ дѣйствіемъ Своего всемогущества, т. е. новымъ творческимъ актомъ, въ которомъ Сынъ соучаствуетъ волѣ Отца послушаніемъ, а Духъ Св. животвореніемъ, даетъ душѣ Христовой силу соединиться съ тѣломъ, пробудить его отъ смертнаго сна, и въ этомъ собственно и состоитъ воскресеніе. Воскресеніе Христово необходимо понять по-этому и какъ воскрешеніе, именно введя въ контекстъ Его кенотическаго, въ данномъ случаѣ первосвященническаго, служенія, которое и на этомъ еще не заканчивается, хотя и вмѣстило въ себя новыя возможности. Но Воскресеніе Христа не могло совершиться т о л ь к о какъ въ воскрешеніе. Именно тварное естество человѣка, — и даже не только въ томъ видѣ, въ какомъ оно стало въ состояніи грѣха, но и въ какомъ было создано Богомъ, — само по себѣ еще не было бы способно вмѣстить силу воскрешенія, которая просто разрушила бы это естество, фактически являясь для него новымъ твореніемъ, упраздняющимъ прежнее и собою его замѣняющимъ. До воскресенія къ безсмертной жизни человѣческая природа должна быть еще возвышена, и не только въ отрицательномъ смыслѣ, чрезъ освобожденіе отъ грѣха, но и въ положительномъ, чрезъ внутреннее ея обоженіе. На путь къ этому внутреннему обоженію, совершающемуся Божественнымъ воздѣйствіемъ, чрезъ человѣческую свободу, и былъ поставленъ первозданный Адамъ чрезъ испытаніе своей свободы въ

заповіді Божій, но оказался неспроможний. Тоді искуплення от гріха і участі людської свободи в обожненні здійснилось через єдинення людської природи з Божественною в єдинстві втілюваної Христової. «Смерті неможливо було Його утримати» не тільки тому, що вона захопила їй не належаче їй природу безгрішного Праведника, але й тому, що Його людство, в Ньому освятившись у всій своїй житті і у всьому істоті, обожилось і придбало потенцію актуального безсмертя. Воно-то і дано було йому силою Божественного воскресіння.

Воскресіння Христова було творчим дієм Отця через Духа Св. над Богочоловіком, але воно ж стало і власним ділом Сина і було в цьому сенсі богочоловічим актом. Отець прославляє (1), і Син приймає прославлення. Адам до гріхопадення мав потенційне безсмертя *posse* по тім і потенційну славу, якою лишився через гріхопадіння сам він і всі в ньому (Рим. 3, 23). Адам, хоча і отримав при створенні образ Божий і славу Божю від дара Духа Св., однак це було для нього лиш передчасне стан, яке він мав утвердити і розкрити своєю свободою. Він здійснив протилежне тому первородному гріху, внаслідок чого втратив славу і лишився безсмертя. Тому і всі воскресіння синів Адамових не були для них воскресінням, як перемога над смертю; також і Енох, і Ілля, не вкусивши смерті, не мають і безсмертя (2). Безсмертя, як і слава, не могло бути актом над чоловіком, не будучи в то ж час і актом в самому чоловіку, своєю свободою духовно володіючим своєю душевнотілесною істотою. Христос в людстві Своєму здійснив це володіння. Він до кінця, і в житті, і в смерті Своїй, переміг тварну немощь Свого людського істоту і приніс його в жертву послухання волі Отця. Т. о., Своєю первосвященницькою службою, жертвенністю Своїм життям, Христос придбав, за собою ж і безсмертя. Але однак воно все ж повинно було бути йому дано. Безсмертя, даруване людині не в смертності, а в безсмертності, духовно, тіло, може з'явитися лиш актом взаємодії, синергізму Бога і людини. Бог дає людині безсмертне життя, коли людина стає спроможною і гідною її прийняти, а такою він стає тільки в Богочоловіку.

1) «Христос воскрес з мертвих славою Отця» (Рим. 6, 4), а тому і «Христос прийняв нас в славу Божю» (15, 7).

2) По одному з тлумачень, прийнятому східною церквою, вони будуть ті «два свідетелі» (Апок. 11, 3-7), які являться в останні часи і примуть смерть від звіря.

«Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ. Ибо какъ смерть чрезъ человѣка, такъ чрезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ. Какъ во Адамѣ всѣ умирають, такъ и во Христѣ всѣ оживуть» (I Кор. 15, 21-22, ср. Рим. 6, 4-9). Воскресеніе есть новое твореніе человѣка, въ которомъ принимаетъ участіе уже самъ человѣкъ, это есть второй и заключительный актъ творенія. Разсматриваемое со стороны Божеской, воскресеніе Христово есть **воскрешеніе**, въ которомъ Отецъ даетъ Сыну чрезъ Духа Святаго «животъ имѣти въ Себѣ» (Іо. 5, 26), ибо самъ Сынъ, какъ въпостась Богочеловѣческая, въ униженіи совлекаясь собственной Божеской мощи воскрешенія и получаетъ ее лишь по волѣ Отца. Разсматриваемое же съ **человѣческой**, точнѣе, съ Богочеловѣческой стороны, оно есть **воскресеніе**, ибо жертвенно-первосвященническимъ служеніемъ Своимъ Христосъ **пріобрѣтаетъ** власть надъ Своимъ **человѣческимъ естествомъ**, даетъ ему жизнь. Смерть, вмѣстѣ съ загробнымъ состояніемъ сошествія во адъ, входитъ въ это служеніе и завершаетъ эту жертвенность. Она есть послѣдній актъ Его земной жизни, послѣдняя жертва и послѣдняя побѣда надъ смертію: «смертію смерть поправъ». Во Христѣ не остается никакихъ основаній для смерти, ея сила исчерпана, и Христосъ воскресаетъ изъ мертвыхъ.

Итакъ, воскресеніе, какъ таковое, не есть еще «документъ истиннаго Бога» (Вл. Соловьевъ), самого себя воскрешающаго силою Божественнаго всемогущества, но оно есть необходимое событіе въ жизни Богочеловѣка, ея достойное и существенное завершеніе. Подобно тому, какъ во Христѣ соединились — несліянно и нераздѣльно — божеское и **человѣческое естества**, такъ и въ воскресеніи мы имѣемъ синергизмъ, согласіе обоихъ естествъ, нераздѣльное и несліянное, Халкидонское, ихъ соединеніе, или, болѣе обще, согласное участіе Творца и творенія, Бога и **человѣка въ единомъ актѣ воскрешенія-воскресенія**. Измѣняя извѣстную формулу бл. Августина о томъ, что Богъ могъ сотворить **человѣка безъ **человѣка****, но спасти его помимо него не можетъ, можно сказать, что Богъ могъ сотворить **челвѣка** для неумирающей жизни, но воскресить его падшаго къ жизни безсмертной Онъ безъ него не можетъ, именно безъ внутренней его побѣды надъ смертію, какъ основанія безсмертія.

Воскресеніе Христа есть именно **побѣда надъ смертію**, но не просто пробужденіе отъ нея (Рим. 6, 9): не возстановленіе смертной жизни, но **возстаніе къ новой безсмертной жизни въ тѣлѣ духовномъ и прославленномъ**. Послѣднее тождественно этому земному тѣлу, котораго уже не оказалось во гробѣ, но и не тождественно, отлично отъ него. Соотношеніе между тѣломъ **земнымъ** и воскресшимъ въ Евангельскихъ разсказахъ о воскресеніи обозначается только съ **огри-**

дѣлательной стороны, именно здѣсь свидѣлствуется, — прямо или косвенно, — что гробница была пуста, и тѣла не было(1). Этимъ устанавливается извѣстное тождество въ преемственности земного и воскресшаго тѣла Господа, но оно не можетъ быть распространено на тождество состоянія. Совсѣмъ напротивъ, какъ это можно заключить изъ общаго ученія ап. Павла о воскресеніи, «сбѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное. Есть тѣло душевное, и есть тѣло духовное. Такъ и написано: первый Адамъ сталъ душею живущей (Быт. 2, 7), а послѣдній Адамъ есть духъ животворящій. Но не духовное прежде, а душевное, потомъ духовное» (I Кор. 15, 44-46). Воскресшее тѣло Христа было поэтому уже не земное, но надземное: тѣло, которое могло по своему произволу являть ся на землѣ, будучи однако не связано ея законами. Оно перестало поэтому быть физическимъ тѣломъ, хотя и не утратило земной природы, съ которою сохраняло нѣкую метампирическую связь. Силою этой связи Господь и пребывалъ на землѣ 40 дней послѣ Своего Воскресенія, но тѣло Его было прославленное.

Воскресшее тѣло Христово внѣ «явленій» остается недоступно для учениковъ и запредѣльно человѣческому воспріятію. Господь самъ дѣлалъ его для этого воспріятія осязательнымъ, какъ бы возвращалъ его въ этотъ чувственный міръ, дѣлая доступнымъ чувствамъ: зрѣнію и даже осязанію: «духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня» (Лк. 24, 39). Эти слова Господа свидѣлствуютъ, что связь Его тѣлесности съ этимъ міромъ въ 40 дней отъ Воскресенія до Вознесенія еще сохранялась, и это выражалось въ возможности явленій во плоти, хотя и прославленной, что по Вознесеніи было уже исключено. Этимъ ставится вопросъ о пространственности воскресшаго тѣла. Въ явленіяхъ своихъ оно неизбѣжно подчиняется оформленію земной пространственности, хотя и отличается уже нѣкоторыми свойствами отъ земныхъ тѣлъ (прохожденіе чрезъ закрытыя двери, появленіе и сокрытіе изъ глазъ учениковъ и въ этомъ смыслѣ извѣстная нематеріальность воскресшаго тѣла). Возможность явленій Воскресшаго и вообще Его пребыванія въ предѣлахъ этого міра до Вознесенія заставляетъ принять, что и

1) Мѡ. 28, 6: «Его нѣтъ здѣсь: Онъ воскресъ, какъ сказалъ. Пойдите, посмотрите мѣсто, гдѣ лежалъ Господь»...

Мр. 16, 6: «Онъ воскресъ, Его нѣтъ здѣсь. Вотъ мѣсто, гдѣ Онъ былъ положенъ».

Іо. 20, 5-7: «и наклонившись (другой ученикъ) увидѣлъ лежащія пелены... вслѣдъ за нимъ приходитъ Симонъ Петръ и входитъ въ гробъ и видитъ пелены лежащія и платъ, который былъ на главѣ Его, не съ пеленами лежащій, но особо свитый на другомъ мѣстѣ».

воскресшему тѣлу Господа была свойственна извѣстная пространственность, хотя она уже была и н о ю, нежели земного матеріальнаго міра (какъ по своему иною является и пространственность безплотныхъ духовъ, которые тѣмъ не менѣе не свободны отъ ограниченій пространственности). Эта новая пространственность воскресшаго тѣла, намъ невѣдомая, однако способна была пресѣкаться въ извѣстныхъ точкахъ съ нашей, тѣмъ давая мѣсто явленіямъ воскресшаго Господа ученикамъ. Мы не должны мыслить тѣла Воскресшаго, доколѣ оно еще принадлежало этому міру, совершенно внѣ-пространственнымъ, потому что это означало бы его внѣ-мірность, которая наступаетъ лишь съ Вознесеніемъ. Христосъ оставался еще въ мірѣ, хотя уже и по новому, такъ что «сошествіе съ небесъ» въ мірѣ и послѣ Воскресенія еще не прекратилось.

Также и прославленіе Христово даже и въ Воскресеніи не было окончательнымъ, какъ и земное служеніе Его еще не было исчерпаннымъ и завершеннымъ. И то, и другое еще продолжается и послѣ Воскресенія въ той таинственной сороковицѣ дней, которую Господъ пребываетъ на землѣ. Сороковница символически обозначаетъ полноту подготовительнаго дѣла: 40 лѣтъ Израиля въ пустынѣ передъ вступленіемъ въ землю Обѣтованную, 40 дней Моисея на горѣ Синаѣ передъ лицезрѣніемъ славы Божіей и принятіемъ закона, 40 дней Христа въ пустынѣ передъ выступленіемъ на общественное служеніе и 40 дней на землѣ послѣ Воскресенія, когда самъ Христосъ еще не «восшелъ», но лишь восходилъ «ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему» (Іо. 20, 17). Для Него эти 40 дней означаютъ какое то таинственное и намъ въ этомъ вѣкѣ, очевидно, невѣдомое восхожденіе, притомъ не только ко Отцу Своему, но и Богу, т. е. актъ богочеловѣческой. Это свидѣтельствуетъ, что Его богочеловѣческой путь и послѣ воскресенія еще не былъ пройденъ до конца, а соотвѣтственно тому не завершено и прославленіе. Последнее, слѣдовательно, является актомъ не моментальнымъ, но длительнымъ, продолжающимся. Доколѣ же онъ остается незаконченнымъ, не является законченнымъ и земное служеніе Христа. Если Его сорокодневное пребываніе на землѣ для Него самого является восхожденіемъ ко Отцу, то другой своей стороною оно же означаетъ и новое устанавленіе Его связи съ землей, съ этимъ міромъ. Здѣсь имѣется въ виду, съ одной стороны, завершеніе Его пророческаго служенія, поскольку Онъ открывалъ ученикамъ Своимъ «умъ къ разумѣнію Писаній» (Лк. 24, 45), «говоря о Царствіи Божіемъ» (Д. А. 1, 3). Вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ являлъ Себя ученикомъ въ воскресшемъ тѣлѣ Своемъ, самымъ дѣломъ свидѣтельствуя о сохраненіи связи его съ міромъ, вплоть до чувственной осязательности чрезъ прикосновеніе и

до вкушенія пищи (1) (хотя прежняя физическая доступность Его тѣла чрезъ прикосновеніе, — какъ въ случаѣ съ Маріей Магдалиной, — стала уже невозможна). Это пребываніе Воскресшаго на землѣ для довершенія Своего дѣла есть продолжающееся жертвенно-первосвященническое, а вмѣстѣ и неразрывное съ нимъ и пророческое служеніе. Христосъ еще не пріемлетъ власти на небѣ и на землѣ, хотя она и включена въ Его прославленіе, подобно тому какъ и самое прославленіе дано Ему вмѣстѣ съ Его крестной страстью («иынѣ прославился Сынъ Человѣческой»). Дано, но еще не получено, не взято, не принято, ибо къ этому принятію еще подлежалъ свой особый путь, хотя и не крестнаго уже служенія. Воскресшему Христу еще снова приходилось претерпѣвать и маловѣріе, и косность сердца Своихъ учениковъ (Мѡ. 28, 17, Мр. 16, 13, Лк. 24, 11, 25), преодолевая ее словомъ и знаменіями. Проповѣдь воскресшаго Господа входитъ необходимой частью во все Его служеніе. Сюда же относятся существенно и всѣ Его явленія ученикамъ, которыя были возможны, лишь доколѣ Господь пребывалъ на землѣ, — до Вознесенія. Онъ уже не жилъ на землѣ въ какомъ либо опредѣленномъ мѣстѣ, какъ во время Своей земной жизни, хотя не былъ еще и на небѣ. Вѣрнѣе сказать, Онъ пребывалъ надъ землею, однако еще оставаясь въ мірѣ. Между міромъ и Имъ пролегла грань Его смерти и воскресенія. Состояніе Его духовнаго тѣла, хотя оно этому міру метафизически принадлежало, было однако таково, что это тѣло не могло быть вмѣщено міромъ, и стать осязтимымъ для человѣка иначе, какъ по особому произволенію Воскресшаго. Лишь тогда оно получало способность аффицировать внѣшнія чувства человѣка. Явленія Христа не были только явленіями духа, каковыми были, напр., всѣ ангелофаніи, напротивъ, Онъ самъ увѣряетъ въ противномъ учениковъ Своихъ (Лк. 24, 39). Это были тѣлеса явленія («явился болѣе нежели пятистамъ братій въ одно время» I Кор. 15, 6). Тѣло Его сохраняло свои индивидуальныя черты: прободенныя руки, ноги и ребра. Пребываніе воскресшаго Христа въ мірѣ до Его Вознесенія устано-

1) «Они смутившись и испугавшись, подумали, что видятъ духа. Но Онъ сказалъ имъ: что смущаетесь, и для чего чего такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я самъ; осяжите Меня и рассмотрите, ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня. И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги. Когда же они отъ радости еще не вѣрили и дивились, Онъ сказалъ имъ: есть-ли у насъ здѣсь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотоватаго меда, и взявъ, тѣлѣ предъ ними» (Лк. 24, 37-43). Этотъ текстъ непосредственно подтверждаетъ реальную связь прославленнаго и духовнаго тѣла Христова съ этимъ міромъ, которая, будучи метампирической, по волѣ Христовой можетъ получать осуществленіе, — въ евхаристическомъ преложеніи хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Христову. (Ср. мой «Евхаристическій догматъ». Путь).

вляеть мость между теперешнимъ состояніемъ міра съ душевнымъ тѣломъ чловѣка съ одной стороны, и между прославленнымъ состояніемъ міра послѣ всеобщаго измѣненія и преображенія твари съ духовнымъ тѣломъ чловѣка. Пребываніе Христово было явленіемъ духовнаго тѣла на землѣ, которая могла носить его, сама того не зная. Если бы Христосъ оставилъ этотъ міръ тотчасъ послѣ воскресенія, то даже опустѣвшая гробница не могла бы установить того факта, что совершилось именно воскресеніе тѣла, а не простое удаленіе Христа изъ этого міра съ упраздненіемъ и тѣла (хотя и необычнымъ способомъ), какъ это бываетъ при всякой смерти. Или же возможно было бы думать, что исчезновеніе тѣла, (не говоря уже объ іудейскомъ вымыслѣ, что тѣло украдено), означаетъ его «взятіе на небо», какъ это вѣрованіе по образу Іліи и Еноха сложилось относительно тѣла Моисея. Но въ спасительномъ дѣлѣ Христа было существенно это пребываніе Воскресшаго на землѣ и Его явленія невоскресшему чловѣчеству въ непрославленномъ мірѣ, потому что тѣмъ было самымъ дѣломъ показано онтологическое тожество этого міра и природное единство чловѣка съ Его воскресшей и прославленной тѣлесностью, съ Его духовнымъ тѣломъ.

2. Вознесеніе Христово.

Это значеніе 40-дневнаго пребыванія Христа на землѣ, какъ свидѣтельствующее о совершившемся соединеніи земли и неба, уничиженной и прославленной твари, косвенно раскрывается и въ своеобразномъ, — можно сказать, антиномическомъ — повѣствованіи Евангелій о послѣднемъ явленіи Господа. Дѣло въ томъ, что Евангельское повѣствованіе о земномъ пребываніи Христовомъ у разныхъ евангелистовъ заканчивается различно, — до противоположности. Именно, тогда какъ у Мр. и Лк. (п въ Евангеліи, и въ Дѣяніяхъ Апост.) оно оканчивается Вознесеніемъ Христа на небо съ послѣднимъ разлученіемъ учениковъ, у Мѳ. мы имѣемъ, вмѣсто этого, явленіе Христа ученикамъ съ общованіемъ: «се Азъ съ вами есмь во всѣ дни до скончанія вѣка», а рассказъ Іо., съ послѣдними таинственными словами Господа о пребываніи Іоанна «дѣндеже пріиду», уносить въ небесную высь и тамъ умолкаетъ. Онъ во всякомъ случаѣ не содержитъ повѣствованія о вознесеніи (хотя о немъ и говорится въ прощальной бесѣдѣ). Эту евангельскую антиномію, оба члена которой однако эквиваленты, нельзя объяснять однимъ только различеніемъ въ литературномъ планѣ и другихъ особенностяхъ разныхъ Евангелій. Она свидѣтельству-

еть, что /остается то же с т в о между Христовымъ пребываніемъ въ міръ и Его же состояніемъ въ Воскресеніи и Вознесеніи. Это тождество и выражается въ одновременномъ утвержденіи какъ Его пребыванія въ міръ, такъ и Его Вознесенія на небо: Христосъ и тамъ, и здѣсь, внѣ міра и въ мірѣ. Человѣчество не теряетъ Христа и въ Его Вознесеніи, какъ и вознесшійся Христосъ не прекращаетъ связи съ ними: «не оставляю васъ сиры, прииду къ вамъ, еще немного, и міръ не увидитъ Меня, а вы увидите Меня» (Іо. 14, 18-19). Это единство Христа, на землѣ пребывающаго и одесную Отца сѣдѣющаго, свидѣлствуется съ полной очевидностью въ таинствѣ Божественной Евхаристіи, которая являетъ этой живой и непрестанно проходящей таинственной мостъ между землею и небомъ, связь между Христомъ вочеловѣчившимся, сошедшимъ съ небесъ и вознесшимся на небо(1). Одно не устраняетъ и не снимаетъ другого, но дивно и спасительно восполняетъ. Христосъ, сѣдѣющій одесную Отца, на небѣ, пребываетъ плотію и на землѣ на безчисленныхъ алтаряхъ.

Что же означаетъ Вознесеніе Христово? Оно разсказано въ Евангеліяхъ кратко и символически: «Господь вознесся на небо и сѣдѣ одесную Бога» (Мр. 16, 19. Ср. Лк. 24, 50: «сталъ отдаляться отъ нихъ и возноситься на небо»; нѣсколько подробнѣе въ Д. Ап., 1, 9-11, гдѣ вводится новая черта: «облако взяло Его изъ вида ихъ», съ послѣдующимъ явленіемъ ангеловъ). Прежде всего возникаетъ предварительный вопросъ, аналогичный тому, что мы ставили и о Воскресеніи: самъ-ли Иисусъ вознесъ Себя на небо, какъ и говорится въ приведенныхъ текстахъ? Такъ это обычно понимается тѣми, кто видятъ здѣсь проявленіе «царскаго служенія». Были-ли здѣсь самовознесеніе, или же Онъ былъ вознесенъ, — Отцомъ, конечно, чрезъ Духа Святаго? Объ этомъ мы имѣемъ прямой и недвусмысленный отвѣтъ въ Словѣ Божіемъ, въ рѣчи ап. Петра послѣ Пятидесятницы: Иисусъ «былъ вознесенъ десницею Божіею» (Д. А. 2, 23), т. е. Отцомъ чрезъ Духа Святаго. Слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ точно такое же соотношеніе, какъ и въ Воскресеніи: Христосъ

1) Эта мысль во всей обнаженной антиномичности выражена Церковію въ кондакъ Вознесенія: «сже о насъ исполнивъ смотръніе, и яже на земли соединивъ небеснымъ, вознесся еси во славу, Христа Боже паки, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопія любящимъ тя: азъ съ вами и никтоже на вы». Перазлученіе съ міромъ, о которомъ здѣсь говорится, доказывается и самымъ дѣломъ, — именно явленіемъ Христа по Вознесеніи Его ап. Павлу, который — и это есть въ данномъ случаѣ самое важное — говоритъ о немъ въ ряду другихъ явленій Христа по вознесеніи: I Кор. 15, 4-8 («потомъ явился Іакову и всѣмъ апостоламъ, а послѣ всѣхъ явился и мнѣ, какъ нѣкому извергу»).

вознесся, но Онъ же и вознесенъ. И вознесеніе Его относится къ прославленію Его отъ Отца, приче́мъ «взятіе облакомъ» выражаетъ о́стненіе славой, по символикѣ какъ Ветхаго Зава́та, такъ и Новаго (напр., въ Преображеніи). Посему и поетъ Церковь: «вознесися еси во славу, Христе Боже нашъ» (тропарь). Вознесеніе, какъ возвращеніе на небо Сына, было дѣломъ Отца, пославшаго Его въ міръ, а постольку и оно принадлежитъ еще къ продолжающемуся, хотя уже себя и исчерпывающему, кенотизису: оно, совершенно надъ Богочеловѣкомъ, Его человѣческое естество получило силу вознесенія отъ Бога, нѣкимъ актомъ продолжающагося прославленія. «Отецъ Славы... какъ безмѣрно величіе могущества Его въ насъ, вѣрующихъ по дѣйствию державной силы Его, которою Онъ воздѣйствовалъ во Христѣ, воскресивъ Его изъ мертвыхъ и посадивъ одесную Себя на небесахъ» (Еф. 1, 19, 20). Не собственной Божеской природой Логоса, не всемогущей силой Его Божества, которое пребываетъ еще хотя и въ завершающемся уже кенотическомъ самоумаленіи, — совершенно Вознесеніе, но «десницею Отца» (1). Вознесенію подлежитъ не Божество Христа, для котораго оно и не существуетъ, ибо природно Онъ предвѣчно пребываетъ на небесахъ въ единствѣ Св. Троицы; но именно человѣчество Его, находящееся въ предѣльномъ единеніи съ Божествомъ въ Богочеловѣкѣ. Человѣчество, какъ тварь, само не способно «вознестись» въ небо, т. е. въ Божество, но можетъ быть только вознесеннымъ. Оно есть жертва, которую Христосъ приноситъ Отцу какъ Первосвященникъ. Эта жертва пріемлется Отцомъ, и съ нею «Онъ, принеся жертву за грѣхъ, навсегда возсѣлъ одесную Бога» (Евр. 10, 13), вошелъ «въ самое небо, чтобы предстать нѣкогда за насъ предъ лице Божіе» (9, 24). И если Христосъ входитъ (возносится) въ небо какъ Первосвященникъ, по прямому свидѣтельству посланія къ Евреямъ, то Вознесеніе Его должно быть также отнесено къ первосвященническому, а не къ царскому служенію. Вознесеніе и одесную Отца сѣдѣніе есть единый и торжественный актъ прославленія, почему то, что сказано о первомъ, а fortiori относится и ко второму (2): Сынъ, какъ былъ посланъ съ небесъ Отцомъ въ послушаніи кенотически-сыновнемъ, такъ и возвращенъ на небо или вознесенъ и посаженъ одесную Отца Имъ же, — все еще въ томъ же порядкѣ христологическаго «субординаціонизма». Отъ гроба къ Воскресенію и отъ Воскресенія

1) Эта мысль пластически выражена въ нѣкоторыхъ древнихъ изображеніяхъ Вознесенія, гдѣ Отецъ рукой поднимаетъ возносящагося Сына въ небо.

2) Ср. Еф. 26: «Богъ насъ воскресилъ съ Нимъ и спосадилъ на небесахъ во Христѣ Іисусѣ».

къ Вознесенію — проходить одинъ и тотъ же путь, — къ прославленію Отцомъ Сына.

Но какъ воскресеніе Христа было вмѣстѣ съ тѣмъ и Его собственнымъ воскресеніемъ, и инымъ быть не могло, такъ и Вознесеніе Его, совершенное силою Отчею, явилось и Его собственнымъ Вознесеніемъ. Ибо и Вознесеніе не могло совершиться одностороннимъ творческимъ актомъ божественнаго всемогущества: оно было актомъ взаимодействія (синэргизма) Бога-Отца и Богочеловѣка, уже достигшаго въ человѣчествѣ Своемъ способности къ Вознесенію, а потому и необходимости его. О Вознесеніи говорится въ Словѣ Божіемъ не только какъ о фактѣ, но и какъ бы объ актѣ: «и иду уготовать мѣсто вамъ» (Іо. 14, 23, 16, 17). «Я нисшелъ отъ Отца и пришелъ къ міръ; и опять оставляю міръ и иду ко Отцу» (16, 28), и «лучше для васъ, да Я иду» (16, 7). «Нынѣ же къ Тебѣ иду» (17, 13). Какъ смерть не могла Его удержать, такъ и міръ уже не можетъ Его удерживать, Онъ поднимается надъ міромъ, ибо «Я уже не въ мірѣ» (17, 11). Было время, когда «Я былъ съ ними (учениками) въ мірѣ» (17, 12), но теперь «пришелъ часъ» (17, 1) прославленія. Этотъ срокъ есть не только внѣшній, но и внутренній. Христосъ «совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить» (17, 4), «и нынѣ прославь Меня, Отче» (5). Это — молитва о прекращеніи кеновиза и возвращеніи въ лоно Отчее, въ Славу Божію, есть уже совершающееся Вознесеніе въ самомъ Богочеловѣкѣ. Оно идетъ неудержимо чрезъ смерть къ Воскресенію и чрезъ Воскресеніе къ Вознесенію. Свершеніе дѣла Отчаго на землѣ дѣлаетъ Вознесеніе уже и собственнымъ дѣломъ Богочеловѣка, который пришелъ на землю не для безсрочнаго пребыванія на ней, но для опредѣленнаго свершенія, послѣ котораго оставленіе Имъ міра становится внутренне необходимымъ и неудержимымъ. Христосъ возвращается къ Отцу волею, и въ этомъ соединяется Божескія естество и воля съ человѣческими, причемъ активно ведущею въ данномъ случаѣ волею можетъ быть только Божеская, въ отличіе отъ страдательной, когда активно ведущей могла быть лишь воля человѣческая при безмолвномъ согласіи съ ней воли Божеской. Для человѣческой природы самой по себѣ не естественно хотѣть вознесенія на небо, но это, напротивъ, вполне естественно для божеской. Но и человѣческая природа достигаетъ во Христѣ такой полноты обоженія, что сама является способной хотѣть того, чего хочетъ божеская природа. Тварная природа, сушая въ мірѣ, хочетъ для себя свертварнаго и премірнаго, божественнаго бытія. Бездна, лежащая между тварнымъ и свертварнымъ, Божескимъ и человѣческимъ бытіемъ, Первообразомъ и Образомъ, преодолевается въ Богочеловѣкѣ, который потому и яв-

ляетъ волю къ Вознесенію, т. е. не только возносимъ, но и самъ возносится. Сынъ Человѣческій «восходитъ туда, гдѣ былъ прежде» (Ю. 6, 62). Богочеловѣкъ становится Богомъ.

Что же означаетъ это Вознесеніе Христа на небо и — тождественное съ нимъ — одесную Отца сѣдѣніе? Внѣшне оно обозначено тѣмъ, что Господь совершилъ торжественное восхожденіе на гору Елеонскую вмѣстѣ съ учениками, ихъ благословилъ, повелѣвъ имъ ожидать обѣщаннаго сошествія Св. Духа, и поднялся на небо. Господь скрылся изъ глазъ апостоловъ. Однако, и раньше, втеченіе 40 дней, всякій разъ, когда Онъ являлся, Онъ снова скрывался отъ нихъ. Но Вознесеніе полагаетъ здѣсь грань въ томъ отношеніи, что послѣ него Христосъ имъ уже не является (кромѣ явленія ап. Павлу на пути въ Дамаскъ). О совершившемся Вознесеніи Его на небо было особо возвыщено апостоламъ въ явленіи ангеловъ, вмѣстѣ съ обѣщаніемъ новаго возвращенія Христа въ міръ («также придетъ, имъ же образомъ видите Его восходяща на небо»: Д. А. 1, 11). Вознесеніе на небо не есть, конечно, удаленіе Христа въ астрономическое пространство звѣздныхъ міровъ, да и вообще не есть удаленіе къ нѣкоему мѣсту, ибо «небо» — не есть мѣсто, и ужъ во всякомъ случаѣ не есть одно изъ мѣстъ, другимъ по отношенію къ которому является земля. Вознесеніе означаетъ не физическое, но метафизическое удаленіе изъ міра, аналогичное метафизическому же сошествію Христа съ неба на землю, которое тѣмъ самымъ стало и физическимъ на ней пребываніемъ. Небо есть божественное, премірное и свѣтлѣющее бытіе, оно есть сама Св. Троица во Славѣ Своей, оно есть Божественная Софія. Къ ней, къ Славѣ Своей, возвращается сошедшій на землю Сынъ Божій. И это же самое возвращеніе въ лоно Св. Троицы означаетъ и одесную Отца сѣдѣніе, которое предвѣчно принадлежитъ Сыну и въ Вознесеніи Ему возвращается.

Въ какомъ отношеніи Вознесеніе Христа стоитъ къ Его воплощенію? Будучи Его удаленіемъ изъ этого міра въ трансцендентность, не является ли оно вмѣстѣ и развоплощеніемъ и расчеловѣченіемъ, обратнo тому, что мы имѣли въ «сошествіи съ небесъ»? Но такое пониманіе совершенно уничтожало бы спасительное «Слово плоть бысть» и являлось бы хульной ересью. Догматъ Вознесенія въ себѣ содержитъ ту именно мысль, что прославленное человѣческое естество Христа, вознесенное на небо, вошло въ самыя недра Св. Троицы. Богочеловѣкъ возсѣлъ одесную Отца во всей силѣ не только Божеской Своей природы, которая и не оставляла лона Отца, но и человѣческаго естества, состоящаго изъ души и тѣла, одушевленной и одуховленной тѣлесности. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ:

въ какомъ же смыслѣ человѣческое душевно-тѣлесное естество можетъ присутствовать въ небесахъ, одесную Отца, и что означаетъ это «одесную», *dextera Patris*? Само собою разумѣется, «говоря, что Христосъ тѣлесно возсѣлъ одесную Бога-Отца, мы разумѣемъ правую сторону Отца не въ смыслѣ пространства. Ибо какимъ образомъ Неограниченный можетъ имѣть пространственно правую сторону?... Подъ правой стороной Отца мы разумѣемъ славу и честь, въ которой Сынъ Божій, какъ Богъ и единосущный Отцу, пребываетъ прежде вѣковъ и въ которой, воплотившись въ послѣдокъ дней, возсѣдаетъ и тѣлеснымъ образомъ по прославленіи плоти его» (1). Это сужденіе св. отца, выражающее общее разумѣніе Церкви, не содержитъ однако отвѣта на интересующій насъ вопросъ, вѣрнѣе, проходить мимо него, его не замѣчая (какъ не замѣтила его и католическая схоластика, средневѣковая и новѣйшая). Тѣлесность Христова на землѣ, даже послѣ Воскресенія, имѣетъ свою «плоть», а, слѣдовательно, и пространственность: «осяжите Меня и рассмотрите, духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня» (Лк. 24, 39). Она отличается отъ Его же земной тѣлесности до Воскресенія своимъ состояніемъ, именно, особой утонченностью. Однако, не взирая на это разбѣіе, Господь я в л я е т с я ученикамъ въ осязательномъ и пространственномъ образѣ. Можно говорить объ и н о й пространственности въ примѣненіи къ воскресшему тѣлу, и объ и н о й тѣлесности, нежели наша земная. Однако и воскресшее, прославленное тѣло все же есть одушевленное тѣ л о, хотя и, по словоупотребленію ап. Павла, тѣло духовное, въ отличіе отъ душевнаго (I Кор. 15, 44), какъ послушное духу, для него прозрачное. Это духовное тѣло остается всетаки тѣ л о м ѣ, т. е. принадлежитъ этому нашему міру съ его пространственностью. Но какъ же можетъ это, хотя и духовное, тѣло пребывать во Св. Троицѣ, «одесную Отца», если Богъ есть Духъ, а потому никакія пространственныя опредѣленія въ отношеніи къ Нему не могутъ имѣть мѣста? Мы оказываемся здѣсь предъ антиноміей: съ одной стороны, не можетъ быть помыслено развоплощеніе, но съ другой, — тѣлу плоти, хотя и прославленной, нѣтъ мѣста въ царствѣ чистаго абсолютнаго Духа, каковымъ является Божество. Тѣло можетъ быть только пространственнымъ, но никакая пространственность несовмѣстима съ бытіемъ духовнымъ. Если мы попытаемся уклониться отъ этой апоріи, ссылаясь на духовность прославленнаго тѣла, то надо помнить, что и э т а д у х о в н о с т ь тѣла всетаки не означаетъ отмѣны или полнаго упраздненія тѣлесности и, слѣдовательно, пространственности, а только осо-

1) Св. Іоаннъ Дамаскинъ. Кр. изл. прав. вѣры, кн. IV, гл. II (с. 1104).

бый образъ ея бытія, каковой мы имѣемъ въ тѣлѣ Воскресшаго Господа. Мы приходимъ къ *contradictio in adiecto*, противорѣчивому опредѣленію: духовное тѣло, понятое какъ не тѣлесное тѣло, или просто не — тѣло. Спасаться такимъ образомъ отъ антиноміи помощью логическаго противорѣчія есть, конечно, самый плохой способъ ея преодоленія(1). Есть-ли отсюда выходъ? ↘

Въ Вознесеніи на небо Господь подлинно удалился изъ міра, но вмѣстѣ съ тѣмъ сохранилъ всю Свою связь съ нимъ. Именно въ силу этой связи Вознесение и не есть развоплощеніе. Напротивъ, оно является лишь временнымъ удаленіемъ Господа изъ міра, послѣ чего Онъ снова «прійдетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо» (Д. А. 1, 11), т. е. снова приметъ тѣлесный человѣческій образъ, конечно, въ тоже время оставаясь одесную Отца(2). Но вмѣстѣ съ тѣмъ Вознесение, какъ удаление изъ

1) Вопросъ о значеніи *dextera Patris*, одесную Отца сѣдѣнія, какъ и о пространственности и вообще тѣлесности тѣла возпеснагося Христа, обсуждался въ реформации въ связи съ Евхаристическими спорами, возникшими около Лютеровой теоріи такъ наз. *ubiquitas*, повсюдности Тѣла Христова. Лютеръ объясняетъ *praesentia realis*, присутствіе тѣла и крови Христа въ евхаристическихъ элементахъ, тѣмъ, что обоженное и прославленное тѣло Христово получаетъ и божеское свойство вездѣприсутствія. Оно присутствуетъ во всемъ мірѣ динамически. *Dextera Patris* не есть «особое мѣсто», но «всеобщая сила Божія, которая одновременно можетъ не быть нигдѣ и находиться во всякомъ мѣстѣ» «Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so gross, Gott ist noch grösser. Вознесшійся Христосъ присутствуетъ во всѣхъ твореніяхъ (въ камнѣ, водѣ, огнѣ и т. д.) и внѣ ихъ». Объясняется это вездѣприсутствіе тѣмъ, что «тѣло Христово рождено отъ духа и свята, потому должно оно быть не плотію, но духомъ». Въ этихъ положеніяхъ Лютера мы имѣемъ одновременно и упраздненіе этого тѣла съ превращеніемъ его въ духъ, что есть онтологическій абсурдъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ предѣльную матеріализацію его, которая выражается во всепространственномъ его присутствіи въ мірѣ, хотя и энергетическомъ. Духу свойственна не все-пространственность, но не-пространственность или сверх-пространственность. Сверхъ того, этимъ ученіемъ фактически отмѣняется и самое Вознесение, какъ удаление изъ міра. Противъ евхаристическаго убиквизма Лютера возражаетъ Кальвинъ и Цвингли, которые поддерживаютъ средневѣковое воззрѣніе относительно локальнаго характера *dextera Patris*: «одесную сѣдѣнія» есть особое мѣсто притомъ внѣмірное, и эта его локальность исключаетъ и его присутствіе въ таинствѣ, *praesentia realis*. Эта мысль въ примитивной грубости своей не заслуживаетъ опроверженія. Въ евхаристической доктринѣ Кальвина она получаетъ оттѣнокъ и развоплощенія. Христосъ духовно присутствуетъ въ причащеніи, но не тѣлесно: *totus, sed non totum*, не тѣломъ, но чрезъ *virtus et potentia*. Духомъ Святымъ сообщается не *corpus ipsum*, но *communicatio corporis*. Эти убиквистическіе споры такъ и не дали положительныхъ результатовъ для богословія.

2) Подобное же значеніе имѣетъ и предложеніе св. даровъ, т. е. включеніе свхаристическихъ элементовъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову для причащенія: оно возможно силою этой связи Христа съ міромъ, которая есть сѣдѣствіе воплощенія. (См. «Евхаристическій догматъ». Путь).

міра, есть еще новое измѣненіе въ тѣлесности Христовой, сравнительно и съ Воскресеніемъ. Оно равносильно оставленію земного тѣла, — плоти, которой нѣтъ мѣста въ Божественномъ царствѣ Духа. Это мѣнѣ всего есть разлученіе съ тѣломъ, какое имѣло мѣсто въ смерти, навсегда побѣжденной Господомъ. Въмѣстѣ съ тѣмъ это не есть и такое новое состояніе прославленнаго тѣла, въ силу котораго это послѣднее могло бы войти въ нѣдра Св. Троицы, ибо никакая одуховленность тѣла всетаки не дѣлаетъ его духомъ, и допускать такой подмѣнъ, какъ у Лютера, согласно которому вознесшееся тѣло просто становится духомъ, значить во всякомъ случаѣ впадать въ онтологическое недоразумѣніе. Земное прославленное тѣло Господа принадлежитъ міру, хотя и пребываетъ въ такомъ состояніи, въ которомъ оно для человѣка недоступно. Если въ Воскресеніи Христова тѣло находилось въ состояніи надземномъ, однако сохраняя способность являться ученикамъ, то въ Вознесеніи оно пребываетъ въ состояніи уже надмірномъ, хотя и не сверхмірномъ. Надмірность не есть еще небо, она обращена къ міру, есть предѣлъ его и вершина. Здѣсь утверждается, такъ сказать, лѣстница между землею и небомъ, которая пройдена внизъ и вверхъ и навѣки уже соединила небо и землю. Эта сверхмірно сущая въ мірѣ тѣлесность неизмѣнно принадлежитъ Господу, и Онъ явитъ ее чрезъ возвращеніе Свое на землю. Она находится въ мірѣ, будучи въ связи съ Его Божественнымъ Духомъ, какъ послушное и насквозь прозрачное для Духа Его тѣло. Наша мысль при постиженіи Вознесенія упирается въ антиномію: одновременно надо принять какъ то, что тѣло Вознесенія принадлежитъ міру и постольку въ немъ пребываетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ принадлежитъ и Вознесшемуся, одесную Отца сѣдящему Христу. Эта же антиномія, въ сущности, прикровенно намѣчается и въ Евангельскомъ разсказѣ, на что уже было указано выше: съ одной стороны онъ заканчивается (Мр. и Лк.) Вознесеніемъ, а съ другой (Мѡ. и до извѣстной степени Іо.) обѣтованіемъ Христа о всегдашнемъ пребываніи съ нами на землѣ (сюда же, конечно, относится и евхаристическое присутствіе, *praesentia realis*). Возносясь Своимъ тѣломъ въ надмірное небо, на грани міра, Господь возноситъ за грани его, въ премірное «небо», его идеальныи образъ, или подлинно духовнои тѣло, выражающее собою всю силу совершившагося воплощенія во всей его неизгладимости. Это «духовное» вознесшееся тѣло уже не есть тѣло въ смыслѣ земного воплощенія, оно есть идеальная форма или образъ тѣла, его энергія, которою и было образовано тѣло при воплощеніи и которая живетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ чрезъ это тѣло воплощенія. Вознесеніе, какъ прохожденіе самой грани міра, собою соединяетъ и міръ, и небо, сразу принадлежа обо-

имъ. Это небесное духовное «тѣло» есть подлинно д у х ъ, (какъ правильно почувствовалъ Лютеръ, хотя и не далъ своей мысли послѣдовательнаго и правильнаго раскрытія). Это есть самая с и л а воплощенія, — связь съ тварнымъ міромъ, какъ особая окачественность Божественнаго Духа Логоса. Въ чемъ же состоитъ эта окачественность? Это можетъ быть разъяснено лишь помощью исходныхъ понятій софіологіи. Богъ имѣетъ Божественную Софію, какъ Божественный, нетварный міръ, Божественное Все въ единствѣ, Всеединство, причемъ Св. Троица непосредственно обращена къ ней Второй въпостасію, — Словомъ, Имъ же вся быша. Это всеединство въ извѣстномъ смыслѣ также можетъ быть названо Духовнымъ Тѣломъ Божества, какъ Его Славою. Міръ тварный, или тварная Софія, въ основѣ своей и въ предѣлѣ своемъ, въ своей энтелехійности, есть та же самая Софія, однако положенная актомъ творенія во внѣбожественномъ самотномъ бытіи міра. Во Христѣ, въ Его Богочеловѣчествѣ, достигается полное ософіеніе твари и въ этомъ смыслѣ отождествленіе тварной и нетварной Софіи. Поэтому вознесшійся Христосъ имѣетъ Софію какъ Свое Духовное Тѣло, или Славу, двояко: не только какъ Логосъ въ вѣчномъ дотварномъ и внѣ-тварномъ бытіи, но вмѣстѣ и какъ Богочеловѣкъ въ отношеніи къ творенію, причемъ небесный образъ Софін въ Немъ чрезъ боговоплощеніе отождествляется съ тварнымъ. Т. о., «духовное тѣло», въ которомъ Христосъ пребываетъ одесную Отца, есть ничто иное какъ эта связь отождествленія премірной и тварной Софін. Стало быть, духовное тѣло есть тварный Образъ вѣчнаго Первообраза въ ихъ отождествленности, причемъ этотъ духовный образъ можетъ быть осуществленъ въ плоти міра, его духовная реальность можетъ стать реальностью и для міра. Силою этой духовности вознесшагося тѣла Христова, его совершеннаго энергетизма, и возможно его т а и н с т в е н н о е пребываніе въ мірѣ. Оно есть Церковь, и оно же есть Евхаристическое Тѣло Господа. Господь д у х о в н о присутствуетъ на землѣ въ Церкви Своей, и это есть Его подлинное «вездѣприсутствіе». И Онъ же возвращается на землю въ Божественной Евхаристіи, облачается Своимъ прославленнымъ Тѣломъ и въ него таинственно включаетъ евхаристическіе элементы, Св. Дары, для духовнотѣлеснаго приобщенія. Таково значеніе Вознесенія. Въ немъ не плоть Христова, какъ принадлежащая этому міру, вводится въ нѣдра Св. Троицы, но вся энергія воплощенія, его духовный образъ, тѣло понстинѣ духовное. Можно сказать, что это есть Т ѣ л о т ѣ л а, какъ идеальный образъ Божественной Софін въ единеніи съ тварной, ихъ связь и тожество.

Вознесеніемъ не заканчивается и не исчерпывается дѣло богово-

пшощенія(1). Вознесійся и одесную Отца сѣдящій во славу Бого-человѣкъ снова возвращается въ міръ, и Небесный Іерусалимъ, Градъ Божій, опускается съ неба на землю. Господь владѣть твореніемъ не только свыше, какъ Богъ, Творецъ и Промыслитель, но и изнутри, какъ Богочеловѣкъ, силою Своей неразлучности съ землею, и эта внутренняя связь есть жизнь Его въ Церкви, и «царское служеніе», продолжающееся въ міръ (см. ниже). Поэтому Вознесеніе въ смыслъ удаленія Христа изъ міра не окончательное, и, послѣ возвращенія Его въ міръ, мы «всегда съ Господомъ будемъ» (1 Сол. 4, 17). Этимъ, конечно, не упраздняется сила Вознесенія, какъ «одесную Отца сѣдѣнія», прославленія Богочеловѣка, а въ Немъ и Его Человѣчества. Пребываніе въ небесахъ становится вполне совмѣстимо съ пребываніемъ Господа въ человѣческомъ мірѣ уже навсегда: «се скинія Бога съ человѣками, и будетъ обитать съ ними всегда... и самъ Богъ съ ними будетъ» (Откр. 21, 3), «престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ... и узрять лице Его» (22, 3-4). Но Вознесеніе не есть окончательное отстраненіе Христа отъ міра даже и на время Его удаленія въ небеса. Напротивъ, Онъ остается соединенъ съ міромъ, не только евхаристически, чрезъ таинственное вкушеніе Тѣла и Крови Его въ причащеніи, но и силою Христовой, дѣйствующей въ мірѣ. Это есть Его, хотя не сакраментальное, но тайное, незримое духовное присутствіе въ мірѣ и участіе въ человѣческой жизни, по Его обѣтованію о пребываніи съ нами всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Это не есть Лютеровское, пантеистическое вездѣприсут-

1) Для правильнаго пониманія Вознесенія Христова надлежитъ правильно уразумѣвать и Вознесеніе Богородицы. Конечно, это послѣднее является совершенно отличнымъ отъ перваго. Оно отнюдь не означаетъ удаленія Богородицы изъ міра въ область Божественнаго бытія, но есть лишь пребываніе въ воскресшемъ и прославленномъ тѣлѣ, трансцендентномъ для нашего воспріятія, подобно тому, какъ недоступно ему было, вѣтъ явленій, тѣло Воскресшаго Христа, хотя и пребывавшее въ мірѣ. Воскресшее и вознесшееся тѣло Богородицы знаменуетъ полное прославленіе тварнаго бытія еще ранѣе всеобщаго преображенія міра, въ его упрежденіе. Жизнь Богородицы обращена къ Богу и благодатно соединена съ бытіемъ Божественнымъ, пребывая въ состояніи полнаго обоженія. Однако она не вводится въ нѣдра Св. Троицы. Богородица «прославляется» Отцомъ, чрезъ Сына, Духомъ Святымъ, на Ней почивающимъ, но при этомъ Она все же принадлежитъ тварному міру, хотя и составляетъ его вершину, непосредственно озаряемую Божественнымъ Солнцемъ. Поэтому о вознесеніи Богородицы нельзя говорить, что Она оставила земное тѣло и пребываетъ въ «духовномъ тѣлѣ», какъ въ его идеальномъ образѣ. Напротивъ, Богородица удерживаетъ Свою плоть, хотя и въ прославленномъ состояніи, намъ уже недоступномъ. Поскольку же оно промыслительно становится для насъ доступнымъ, можно говорить о сошествіи Богородицы на землю и Ея явленіяхъ. Здѣсь можно устанавливать извѣстную аналогію съ состояніемъ Воскресшаго Христа, который дѣлалъ доступной для человѣка Свою прославленную тѣлесность въ явленіяхъ Своихъ.

ствіе, но подлинный, если можно такъ выразиться, динамическій пан-христизмъ, т. е. жизнь Христа въ челоѣкахъ и жизнь челоѣковъ во Христѣ, притомъ въ такой близости, которая внутренней интимностью, своей превосходитъ всякую иную близость. Христось не только дѣйствуетъ въ Церкви б л а г о д а т н о, силою Духа Святаго, являющаго намъ Христа, но Онъ же соучаствуетъ во всей челоѣческой жизни (согласно рѣчи о Страшномъ Судѣ) силою боговоплощенія, богочелоѣчностью Своей, т. е. уже фактически и, въ э т о м ъ смыслѣ, — природно, ибо Его челоѣческая природа вмѣщаетъ все челоѣчество. Для этого незримаго присутствія въ мірѣ вознесшійся Христось имѣетъ Имъ самымъ проложенный путь вочелоѣченія. Господь самъ говоритъ о Своемъ Вознесеніи: «не оставляю васъ сиротами, прииду къ вамъ. Еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (Іо. 14, 18-19).

Въ Вознесеніи мы имѣемъ предѣльное раскрытіе отношенія между Богомъ и Челоѣкомъ, начало коего положено въ сотвореніи міра и въ немъ челоѣка по образу Божію. Тамъ насъ исполняетъ «удивленіемъ», философскимъ и религіознымъ, к а к ъ Богъ могъ изойти изъ Своей вѣчности къ относительному тварному бытію міра и челоѣка, явить Себя въ относительности. Здѣсь мы находимся въ изумленіи предъ тѣмъ, какъ это тварное, временное бытіе могло включиться въ абсолютное бытіе Божіе, какъ небо могло раскрыться для принятія въ себя тварноотносительнаго, челоѣческаго естества, — и чрезъ то отождествиться съ нимъ. То, что недомыслимо метафизически, именно преодоленіе субстанціальной раздѣльности божественнаго и тварнаго бытія, осуществляется силою Божественной любви, смиряющей до исхожденія изъ себя къ творенію и въ себя его вводящей: Абсолютъ становится Богомъ, соединившимся съ твореніемъ въ челоѣкѣ чрезъ Богочелоѣка. Богъ есть Сынъ Божій — Сыпь Челоѣческій. Божество какъ бы расширилось въ Себѣ, введя въ Свои нѣдра твореніе, вызванное къ бытію Божественной любовью. Въ Богѣ Божество Его стало Богочелоѣчествомъ, которое въ Сынѣ Челоѣческомъ приобщается къ тварному бытію. Преодоляется дуализмъ Бога и творенія и устанавливается моно-дуализмъ Богочелоѣчества. Въ небесномъ Богочелоѣкѣ, въ свѣтѣ Его Божества, уже не различаются Его тварное и нетварное, божеское и челоѣческое естество. Онъ есть единый Сынъ Божій, «альфа и омега, начало и конецъ, — Господь, который есть и былъ и грядетъ, Вседержитель» (Откр. 1, 8, 10, 17, 18). Чрезъ Вознесеніе и одесную Отца сѣдненіе Богочелоѣка возникаетъ съ послѣдней остротой та общая проблема, которая стала передъ нами еще въ ученіи о сотвореніи міра: Богъ, абсолютный, неизмѣнный и вѣчный, измѣняется-ли въ Своемъ бытіи, чрезъ то, что

становится Творцомъ и полагаетъ міръ наряду съ Собой, самъ дѣ-
 лаетъ Себя ему соотносительнымъ? И здѣсь: чрезъ Вознесеніе и
 одесную Отца сѣдѣніе Богочеловѣка, чрезъ появленіе во Св. Троицѣ
 тварнаго человѣческаго естества, не измѣняется-ли сама Св. Троица?
 Мысль упирается здѣсь въ явную антиномію: и да, и нѣтъ. Нѣтъ,
 ибо существо Божіе абсолютно и вѣчно, и для Него и въ Немъ не су-
 ществуетъ временнаго бытія и измѣненія. Да, ибо невозможно отри-
 цать нѣкоторой абсолютной реальности созданнаго Богомъ міра, а слѣ-
 довательно, и подлинности человѣчества Христова. Чрезъ Вознесеніе
 на небо тѣла Христова въ Его Богочеловѣчествѣ въ вѣчности, *aeter-*
nitatis, возникаетъ иная, имѣющая тварное начало вѣчность *aeviter-*
nitatis, именно человѣчество Христово, которое уже нераздѣльно съ
 самимъ Божествомъ присутствуетъ въ вѣчности Божіей въ Богочело-
 вѣкѣ, одесную Отца. Богъ премірный соединился съ міромъ, сталъ
 Богомъ и міромъ, и это И есть соединеніе двухъ природъ въ единой
 Божественной вѣчности, божеской и человѣческой, нераздѣльно и
 неслиянно, въ единой жизни. Халкидонскій догматъ сохраняетъ свою
 значимость и въ небесахъ. Обѣ природы соучаствуютъ въ сѣдѣніи
 одесную Отца, ибо сѣдитъ тамъ Богъ и Человѣкъ въ единомъ Бого-
 человѣкѣ, Сынъ Божій и Сынъ Человѣческій въ единомъ Сынѣ. Богъ
 и твореніе въ единой вѣчности Логоса. Нѣтъ Бога безъ міра, и нѣтъ
 міра внѣ Бога: міръ въ Богѣ. И вмѣстѣ съ тѣмъ премірная, вѣчная Св.
 Троица пребываетъ въ недвижимомъ всеблаженствѣ Своего бытія. Ка-
 жущееся противорѣчіе здѣсь разрѣшается не къ противопоставленію
 абстрактной неизмѣнности мнимому измѣненію, но въ общемъ анти-
 номическомъ соотношеніи Бога въ Себѣ, или Абсолютнаго, и Бога-
 Творца міра, связавшаго съ нимъ и Свое собственное бытіе. При
 этомъ Вознесеніе и одесную Отца сѣдѣніе лишь раскрываетъ это об-
 щее соотношеніе Бога и міра. Измѣнность приличествуетъ только
 Абсолютному, для котораго не существуетъ соотношенія съ творе-
 ніемъ и вообще никакого соотношенія. Въ отношеніи же Бога къ міру
 имѣетъ мѣсто сплошное с о о т н о ш е н і е, и образъ становленія, мі-
 ру присущій, въ Божественномъ снисхожденіи раздѣляется и Богомъ:
 твореніе міра, промышленіе о немъ, боговоплощеніе, вознесеніе, нис-
 посланіе Св. Духа и т. д., все это суть акты взаимостановленія Бога
 для міра и міра для Бога. Эта основная теологическая антиномія уже
 не можетъ быть далѣе разъяснена, но должна быть аксіоматически
 принята (см. гл. первую). Въ отношеніи между Богомъ и міромъ мы
 не можемъ помыслить измѣняемости Бога такъ, чтобы для самого Бога
 чрезъ становленіе міра могло возникнуть что-либо новое, т. е. под-
 линное измѣненіе, и за это порукой софійность творенія. Въ вѣчно-
 сти Божіей содержатся образы всего тварнаго бытія въ его полно-

тѣ, какъ Божественная Софія. Въ частности, въ предвѣчномъ Богочеловѣствѣ Сына заключена уже вся полнота Богочеловѣческаго бытія въ путяхъ его, отъ Боговоплощенія до Вознесенія и новаго въ міръ пришествія. Предвѣчный Богочеловѣкъ имѣетъ въ Своемъ вѣчномъ бытіи всѣ образы Своего Человѣчества сверхъвременно и существенно, хотя они раскрываются для тварнаго человѣчества лишь во времени. Можно въ этомъ смыслѣ сказать, что мѣсто для одесную Отца сѣдѣнія предвѣчно уготовано и обладаетя Сыномъ, и лишь потому Вознесеніе осуществляется и во времени, въ Боговоплощеніи: здѣсь существуетъ онтологическое тожество сверхъвременнаго и временнаго. Что во времени является новымъ,—ибо все ново во времени, то существуетъ извѣчно въ неизмѣнности своей. Поэтому и Вознесеніе и одесную Отца Сѣдѣніе не вносятъ никакого измѣненія въ Божественную Вѣчность, и вмѣстѣ съ тѣмъ являются свершеніями, достигаемыми въ богочеловѣческомъ процессѣ отношеній Бога къ міру.

Значеніе Вознесенія не исчерпывается прославленіемъ Господа, ибо, кромѣ совершившагося Вознесенія, есть еще совершающееся, какъ прославленіе тварнаго, еще непрославленнаго, земного человѣчества, которое однако природно тожественно со Христовымъ. Въ этомъ смыслѣ и Вознесеніе продолжается, оно есть начало и конецъ, основаніе и цѣль: Богъ насъ «воскресилъ съ Нимъ и спосадилъ на небесахъ во Христѣ Иисусѣ» (Еф. 2, 6). Черезъ Христа мы «имѣемъ доступъ къ Отцу въ одномъ Духѣ» (2, 18). И этому соотвѣтствуетъ то раскрытіе силы Вознесенія, какое имѣемъ мы въ прощальной бесѣдѣ Христа по Евангелію отъ Іоанна: «Въ домѣ Отца Моего обителей много, а если бы не такъ, Я сказалъ бы вамъ: «Я иду приготовить мѣсто вамъ». «И когда пойду и приготовлю вамъ мѣсто, приду опять и возьму васъ къ Себѣ, чтобы вы были, гдѣ Я» (14, 2-3). Это относится уже къ тому послѣднему прославленію, когда «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Оно находится за предѣлами видимаго для насъ изъ «царства благодати», въ которомъ мы находимся, и отдѣльно отъ насъ всеобщимъ воскресеніемъ, съ концомъ этого міра и всѣмъ тѣмъ, что лежитъ за его предѣлами. Однако, слѣдуетъ помнить, что вознесеніе человѣчества уже предсвершилось въ лицѣ Пресв. Богородицы, которая, по вѣрованію Церкви, сдучи воскрешена Сыномъ Своимъ, уже вошла въ «обитель», Ей уготованную.

Въ Словѣ Божіемъ открыто, что служеніе Христово, а, слѣдовательно, и кенозисъ Его, нѣкоторое время еще продолжается также въ небесахъ. Здѣсь приходится говорить о времени и даже въ примѣненіи къ небесамъ. Первосвященническое служеніе Христово заканчивается лишь въ окончательномъ свершеніи нашего

спасенія чрезъ ниспосланіе Св. Духа, въ Пятидесятницѣ. Проходитъ, по земному счету времени, еще десятидневіе, уже совершенно непостижное и таинственное въ отношеніи къ самому Сыну, но вѣдомое для насъ по своимъ послѣдствіямъ, — ниспосланію Св. Духа: «Я умолю Отца, и дамъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣки» (Іо. 14, 16), «котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое» (26). И далѣе: «когда же придетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, духъ Истины, который отъ Отца исходитъ, Онъ будетъ свидѣтельствовать о «Мнѣ» (15, 26). «Я истину говорю вамъ: лучше для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ» (16, 7). «Онъ, будучи вознесенъ десницею Божіею, принявъ отъ Отца обѣтованіе Св. Духа, излилъ...» (Д. А. 2, 33). Здѣсь явно поставляется въ причинную связь Вознесеніе и Пятидесятница, причѣмъ соотношеніе это опредѣляется съ двухъ сторонъ: «умолю Отца» и «пошлю отъ Отца» (1). Отношеніе Сына къ Отцу остается еще кенотическое: Первосвященникъ, принося жертву Своего человѣчества, ходатайствуетъ предъ Отцомъ о свершеніи и Своего дѣла на землѣ дѣйствіемъ Св. Духа, Котораго Отецъ посылаетъ чрезъ Сына. Слѣдовательно, есть сторона въ спасительномъ дѣлѣ вочеловѣченія Христова, которая, хотя и соответствуетъ дѣйствию Третьей впостаси, однако ниспосланіе Духа осуществляется Отцомъ при прямомъ участіи Второй впостаси («чрезъ»). Духъ Св. не можетъ быть посланъ или сойти въ міръ безъ или помимо Сына, какъ Богочеловѣкъ, который въ Своемъ искупительномъ первосвященническомъ служеніи пролагаетъ Ему путь въ міръ, уготовляетъ Ему «мѣсто» схождения. Это есть Церковь, Христово Человѣчество, Тѣло Его. Духъ Св. участь и «напоминаетъ» ему истину Христову («отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» Іо. 16, 16). Т. о. ниспосланіе Духа Св. есть послѣднее и завершительное дѣло служенія Христова, о чемъ Онъ въ первосвященническомъ предствѣствѣ за міръ умоляетъ Отца и чрезъ то ниспосылаетъ въ міръ Духа Св. Этимъ обѣтованіемъ Св. Духа и заканчивается, по Д. А., 1, 4-8, земное пребываніе Христа на землѣ. «И собравъ ихъ, Онъ повелѣлъ имъ не отлучаться изъ Іерусалима, но ждать (исполненія) обѣтованія Отца, которое вы слышали отъ Меня» (4) (Ср. Лк. 24, 49: «и Я пошлю обѣтованіе Отца Моего на васъ; вы же оставайтесь въ городѣ Іерусалимѣ, доколѣ не облечетесь силою свыше»). «Черезъ нѣсколько дней послѣ сего вы будете крещены въ ѣв Духѣ Святомъ» (5), «вы

1) Возникающій въ связи съ этимъ общій вопросъ объ исхожденіи Св. Духа оставляется здѣсь безъ разсмотрѣнія, но отлагается для дальнѣйшаго изслѣдованія, именно пневматологін.

примете силу сошедшаго на васъ Св. Духа» (8). Духъ Святой, всегда почивающій на Христѣ, осяняетъ Его послѣ Воскресенія на пути къ Вознесенію, какъ это выразительно подчеркнуто указаніемъ Д. А. (2, 2) о томъ, что въ Духѣ Святомъ Онъ давалъ Свои повелѣнія (сюда же относится и разсказъ Еванг. Іо. 20, 22: «дунуль и говоритъ имъ: примите Духа Святаго»). Это не Пятидесятница, которая совершается чрезъ ниспосланіе Духа отъ Отца, но это есть свидѣтельство о пребываніи Св. Духа на Сынѣ въ Его Воскресеніи и совершающемся прославленіи, предвареніе Пятидесятницы. Духъ Святой, почивающій на Христѣ саомъ, изливается на земное человѣчество Его въ лицѣ апостоловъ, и этимъ завершается дѣло Христово на землѣ. Отнынѣ являетъ Христа и дѣйствуетъ въ силу Христову Св. Духъ, а самъ Христосъ пребываетъ въ божественной славѣ Своей. И не можетъ быть тому подтвержденія болѣе выразительнаго, нежели первое самосвидѣтельство Церкви устами ап. Петра послѣ сошествія Св. Духа. Какъ построяется эта рѣчь? Она начинается, въ словахъ прор. Іоіиля, свидѣтельствомъ о совершившемся сошествіи Св. Духа, но затѣмъ непосредственно переходитъ къ проповѣди о Христѣ, объ Его крестной смерти, воскресеніи и прославленіи (Д. А. 14-26). И это же мы наблюдаемъ и во всѣхъ дальнѣйшихъ рѣчахъ. «Итакъ, твердо знай, весь домъ Израилевъ, что Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, котораго вы распяли». Это — первая вѣсть на землѣ Духомъ Святымъ о совершившемся возстановленіи Сына Божія — Сына Человѣческаго во Славѣ Его Божества, и отнынѣ Онъ является уже какъ Богъ во Славѣ Своей. (Такъ Стефанъ, «будучи исполненъ Духа Святаго, возрѣвъ на небо, увидѣлъ Славу Божию и Іисуса, стоящаго одесную Бога» 7, 55, Савль также увидѣлъ Его «во славѣ свѣта» 22, 11).

Спасеніе міра совершилось. Путь съ неба на землю и отъ земли на небо пройденъ, и онъ остался навѣки открытъ въ сошествіи Св. Духа, сушаго на небесахъ и вмѣстѣ на землѣ. Первосвященническое служеніе исполнено. Богъ примиренъ съ падшимъ человѣчествомъ, и человѣкъ приобщенъ къ божественной жизни въ Богочеловѣкѣ, пребывающемъ одесную Отца. Небо «приняло Христа до временъ возстановленія ἀποκαταστάσεως всего» (Д. А. 3, 21). «Онъ же, принеши одну жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Бога, ожидая затѣмъ, доколѣ враги Его будутъ положены къ подножію ногъ Его» (Евр. 10, 12-13).

Первосвященническое служеніе Христа завершилось. «Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить, и нынѣ прославъ Меня, Отче» (Іо. 17, 4-5). Однако это свер-

шеніе относится лишь къ Нему самому, Который прешель отъ уничиженія къ славі, но дѣло это еще не заканчивается и не исчерпываетъ себя для міра. Напротивъ, первосвященническое служеніе есть служеніе вѣчное, пребывающее и всегда продолжающееся. Христось есть Первосвященникъ во вѣкъ, по чину Мельхиседекову (Евр. 5). «Сей, какъ пребывающій вѣчно, имѣетъ и священство непреходящее, почему и можетъ всегда спасать приходящихъ чрезъ Него къ Богу, будучи всегда живъ, чтобы ходатайствовать за нихъ» (7, 24-25), какъ «Сынъ, на вѣки совершенный» (8). Подобно тому, какъ единая и единожды совершившаяся Голгоѣская жертва имѣетъ силу во всѣхъ евхаристическихъ жертвахъ, такъ и предстательство Христа какъ Первосвященника имѣетъ силу на всѣ времена и для всѣхъ людей. Примиреніе и воссоединеніе человѣка съ Богомъ надо понимать не какъ единовременный актъ, но всевременно продолжающійся, какъ имѣющій глубину и силу вѣчности. Въ этомъ смыслѣ и говорится: «посему и можетъ всегда спасать приходящихъ чрезъ Него къ Богу, будучи всегда живъ, чтобы ходатайствовать за нихъ» (Евр. 7, 25). «Христось умеръ и воскресъ: Онъ и одесную Бога, Онъ и ходатайствуетъ за насъ» (Р. 8, 34), «Мы имѣемъ ходатая (утѣшителя - параклита) предъ Отцемъ, Иисуса Христа Праведника» (Іо. 2, 1). Онъ есть и ходатай-параклитъ, и вмѣстѣ посредникъ. Его первосвященство уже перестало быть служеніемъ въ уничиженіи, но оно существуетъ какъ первосвященническое достоинство, и власть, и сила. Оно по существу остается тождественно съ боговоплощеніемъ, ибо именно какъ Богочеловѣкъ, нераздѣльно и неслиянно соединившій въ Себѣ оба естества, Христось есть Первосвященникъ вѣчный. Онъ приводитъ тварь къ Богу, ее внедряетъ въ жизни Св. Троицы. Онъ является не только примирителемъ грѣшной твари съ Богомъ, но и посредникомъ между тварностью самою и Божествомъ, Онъ въ первосвященствѣ Своёмъ собою преодолеваетъ онтологическую бездну, раздѣляющую Творца и тварь. И это посредничество не прекратится во вѣки вѣковъ, даже и за предѣлами этого міра. Евхаристическая жертва во оставленіе грѣховъ станетъ приношеніемъ любви и жертвой хваленія отъ человѣка Богу въ Богочеловѣкѣ, а вмѣстѣ и божественной пищей міра, тѣмъ древомъ жизни, прообразъ котораго наличествовалъ еще въ раю, образъ же истиннаго древа жизни мы имѣемъ среди града Божіяго, сходящаго съ неба (Апок. 22, 1-2). Въ этомъ смыслѣ Евхаристія имѣетъ ту же силу вѣчности, что и Первосвященство Христово. Въ ней осуществляется Богочеловѣчество, связь Творца съ твореніемъ(1).

1) Католическій богословъ (Pohle, Die kath. Dogm., 11, 202), напротивъ считаетъ не подлежащимъ никакому сомнѣнію, что съ послѣдней кессой,

Вознесение Христово означает не возвращение Логоса в нѣдра Св. Троицы, которыхъ Онъ не оставлялъ даже въ состояніи кенозиса(1), но знаменуетъ завершение этого послѣдняго. Кенозисъ именно и былъ «сошествіемъ съ небесъ» для вочеловѣченія, Вознесение же есть окончаніе кенозиса вочеловѣченія, притомъ уже на основѣ этого послѣдняго, т. е. возвращение въ небо во плоти. Въ вѣчномъ, премірномъ пребываніи Св. Троицы, гдѣ не можетъ быть никакихъ событій и нѣтъ мѣста времени, не могло произойти и никакого измѣненія. Богъ въ Себѣ есть «присно сый, такожде сый, Ты и Единородный Твой Сынъ и Духъ Твой Святыи» (молитва на Достойно въ литургіи св. Іоанна Златоуста). Но въ жизни пресв. Троицы съ міромъ и въ отношеніи къ міру мы имѣемъ рядъ свершеній, какъ читаемъ въ той же молитвѣ: «Ты отъ небытія въ бытіе насъ привелъ еси, и отпадшія паки возставилъ еси вся творя, дондеже на сѣ и на небо возвелъ еси и царство Твое даровалъ еси будущее». Черезъ Вознесение въ небѣ, въ нѣдрахъ божественной жизни Св. Троицы, появляется Человѣчество Христово, и оно, изначала отъ самого боговоплощенія обоженное и обожаемое втеченіе всего земного служенія(2), теперь становится совершенно и окончательно обоженнымъ до полного пріятія славы Божіей. Не только Сынъ Божій съ завершеніемъ кенозиса пріемлетъ отъ Отца славу, присущую Ему прежде созданія міра, но и Сынъ Человѣческій въ Богочеловѣкѣ также прославляется, и это прославление Его Человѣчества не есть возвращение славы, но она впервые воспринимается твореніемъ. За Вознесеніемъ на небо Богочеловѣка слѣдуетъ и земное человѣчество Его, сначала въ лицѣ Пресв. Богородицы, а затѣмъ и всей Церкви (Еф. 2, 6) въ вѣкѣ грядущемъ, т. е. обоженіе человѣчества(3).

Отецъ спасаетъ и обожаетъ міръ черезъ Сына, Богочеловѣка, черезъ Него же Имъ посылается и Духъ Св. въ міръ. Св. Троица об-

совершенной на землѣ, и священническое предстательство Христа въ небѣ прекратится. Такое ошибочное мнѣніе связано съ одностороннимъ пониманіемъ боговоплощенія исключительно какъ искупленія, самостоятельное же значеніе богочеловѣчества, какъ такового, при этомъ не замѣчается.

1) Обратное утвержденіе встрѣчается въ нѣкоторыхъ крайнихъ кенотическихъ теоріяхъ, напр. у Гесса, который полагаетъ, что во время земного кенозиса Господа Онъ отсутствовалъ и во Св. Троицѣ.

2) Поэтому въ одинъ общій контекстъ въ священнической тайной молитвѣ на литургіи Златоуста и включается такой рядъ событій: «поминающе... вся еже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣдѣніе, второе и славное паки пришествіе».

3) Ооответственно этому и видѣніе Апокалипсиса о небесномъ Іерусалѣмѣ: «храма же я не видѣлъ въ немъ: ибо Господь и Богъ и Вседержитель — храмъ Его и Агнецъ. И городъ не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего, ибо слава Божія освѣтила его, и свѣтълаиикъ его Агнецъ» (21, 23).

ращена къ міру и съ нимъ соединяется чрезъ Богочеловѣка въ Богочеловѣчествѣ Его, на которомъ почиваетъ Духъ Св. Богочеловѣчество есть поэтому не только фактъ, но и актъ, и не только единожды имѣвшее мѣсто событіе, но и пребывающее свершеніе, продолжающееся дѣло Божіе и дѣло человѣческое. Исторія міра и человѣка стала богочеловѣческимъ процессомъ, и Логосъ есть уже не только демиургическая упостась, которой Богъ обращенъ къ міру въ его с о т в о р е н і и, но и историческая упостась, какъ посредствующій Ходатай, ведущій міръ Духомъ Святымъ ко спасенію. Въ этомъ получаетъ свое значеніе обѣтованіе: «се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка», ибо въ Вознесеніи получаетъ всю силу вѣчности и самое боговоплощеніе. Его исторія, (если умѣстно такое выраженіе), еще продолжается въ небесахъ и послѣ Вознесенія, ибо она содержитъ еще новыя и несовершившіяся событія: таковымъ, безусловно, является Второе и славное пришествіе, парусія, и таковы же разныя событія, указанныя въ Апокалипсисѣ (какъ и явленіе Христа ап. Павлу, Стефану и др. праведникамъ церковнымъ). Здѣсь мы касаемся одной изъ важнѣйшихъ истинъ, которая, хотя имѣетъ полную силу въ жизни Церкви, но еще не нашла для себя сознательнаго и отвѣтственнаго догматическаго выраженія. Христосъ и въ Вознесеніи Своемъ сохранилъ во всей силѣ Свою связь съ этимъ міромъ и, вознесшись на небеса, Онъ пребываетъ въ мірѣ и его не оставляетъ¹⁾. Прежде всего и очевиднѣе всего, Онъ не оставляетъ его благодаря Имъ же для того установленной Божественной Евхаристіи: «сіе творите въ Мое воспоминаніе», т. е., конечно, въ воспоминаніе не только субъективно-психологическое, но и объективно-реальное, какъ свершеніе или воспроизведеніе бывшаго на землѣ. Господь сходитъ съ неба, его не оставляя, чтобы присутствовать на землѣ во Св. Дарахъ, которые содержатъ Его *praesentia realis* (католики въ своей практикѣ адорации Св. Даровъ хотя бы даже распространить это реальное присутствіе Христа на землѣ до противленія или, по крайней мѣрѣ, нѣкотораго ограниченія силы самого Вознесенія). Божественная Евхаристія есть тѣмъ самымъ божественная лѣствица между небомъ и землею, по которой нисходитъ въ міръ Вознесшійся Господь, и постольку въ ней, дѣйствительно, преодолевается Вознесеніе (хотя только въ определенныхъ предѣлахъ). Но наряду съ Евхаристіей, божественнымъ хлѣбомъ, сходящимъ съ небеси, на землѣ остается Кровь и Вода, излившаяся изъ ребра Иисусова на крестѣ, — Св. Грааль¹⁾, земное чело-

1) Эту способность не оставлять міра послѣ его оставленія чрезъ отшествіе на небо Церковь усвоитъ даже Пресв. Богородицѣ: «во успеніи Гевомъ міра не оставила еси, Богородице» (тропарь Успенію Богородицы).

1) Догматическое значеніе этого факта разъясняется въ очеркѣ «Святой Грааль» (Путь 1931).

вѣчество Христово, отдѣлившееся отъ Его воскресшаго и прославленнаго Человѣчества, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и остающееся въ единеніи съ нимъ. Это изліяніе крови и воды изъ реберъ Иисусовыхъ внѣшнимъ образомъ являетъ тотъ фактъ, что вознесшійся Христосъ пребываетъ на землѣ со Своимъ человѣчествомъ. Этотъ фактъ долженъ быть обобщенъ и получить свое догматическое осмысленіе на основаніи общаго постулата нашей вѣры въ боговоплощеніе: все оно, или вся земная жизнь Богочеловѣка, не только представляетъ собой рядъ событий, имѣющихъ временное значеніе, совершившихся во времени, но и получаетъ сверхвременное или, если выразить эту мысль на языкѣ времени, продолжающееся значеніе по силѣ ихъ богочеловѣчности. Они изъяты изъ времени въ вѣчность, но въ то же время остаются своимъ лицомъ обращены ко времени. Эта истина приобретаетъ характеръ религіозной самоочевидности въ практикѣ богослужебной жизни Церкви. Праздники, Господскіе и Богородичные, какъ и весь церковный годъ, съ его повседневными воспоминаніями, — Страстная седмица какъ и дневныя Евангельскія чтенія, имѣютъ такое вѣчно-временное значеніе воспоминанія и вмѣстѣ свершеній, единожды имѣвшихъ мѣсто во временной цѣпи, но получившихъ силу для всѣхъ временъ въ вѣчности. Всякое празднованіе есть, съ одной стороны, воспоминательное повтореніе событія въ нашей памяти, но вмѣстѣ и нѣкое отождествленіе съ нимъ. Мы погружаемся здѣсь въ само это событіе, его сопереживая. Самое наглядное свидѣтельство этого различія въ тождествѣ или тождества въ различіи мы имѣемъ, конечно, въ евхаристической жертвѣ. Въ изъясненіи этой жертвы, одновременно единой и множественной, повторяющейся и неповторяющейся, обычно изнемогаетъ догматическая доктрина. Требуется объяснить, съ одной стороны, реальность жертвоприношенія на каждомъ алтарѣ и на каждой литургіи, а съ другой стороны, совмѣстить эту множественность жертвъ съ единствомъ и тождественностью единой Голговской жертвы. Для раціональнаго мышленія, остающагося замкнутымъ въ рамкахъ пространства и времени, здѣсь возникаетъ непреодолимое противорѣчіе въ этомъ тождествѣ различнаго и единствѣ множественнаго, и въ этой раціональной трудности заключается одна изъ причинъ, почему ученіе объ евхаристической жертвѣ отвергается въ протестантизмѣ. Это противорѣчіе устраняется лишь съ снятіемъ границъ пространства и времени, каковое имѣетъ мѣсто относительно событий Божественной жизни: въ состояніи кенозиса Богочеловѣка они совершались во времени и въ пространствѣ, соотвѣтственно подлинности боговоплощенія, но въ состояніи прославленности Богочеловѣка они получаютъ для себя силу вѣчности. Эта сила въ отношеніи жизни этого міра и проявляется какъ свобода отъ ограниченій

времени и пространства. Лишь въ свѣтъ этой сверхъременно-временной значимости, силою которой лучи единого вѣчнаго солнца проникаютъ въ отверстія времени и въ этихъ его точкахъ освѣщаютъ и освящаютъ событія, становится понятнымъ этотъ догматическій парадоксъ, что всѣ евхаристическія жертвы реально суть одна и та же Голгоуская жертва, какъ и всѣ воспоминательныя церковныя празднованія какого-либо Евангельскаго событія суть одно и то же событіе. Раны гвоздиныя на рукахъ и ногахъ Христовыхъ зримы были на Его воскресшемъ тѣлѣ и зримы будутъ на прославленномъ тѣлѣ Господа, пришедшаго судить міръ, а въ этихъ ранахъ содержится уже символическое изображеніе всей земной жизни Спасителя въ томъ, что является ея средоточіемъ: въ крестномъ подвигѣ, который включаетъ въ себя и распространяется на всю Его земную жизнь. Т. о. Вознесеніе Христово и Его одесную Отца Сѣдѣніе слѣдуетъ понимать не какъ конецъ или прекращеніе Его земного дѣла и самой Его связи съ земнымъ міромъ, но именно въ этой связи, какъ одно изъ событий во всемъ ряду свершеній домостроительства Божія (не даромъ оно и включено въ рядъ двенадцатыхъ праздниковъ). Христосъ одесную Отца во Славѣ сѣдѣющій есть одинъ и тотъ же Христосъ, какъ и Тотъ, который устанавливаетъ Тайную Вечерю, и Самъ причащаетъ Своихъ учениковъ. И понынѣ Онъ это дѣлаетъ, какъ и свидѣтельствуєтъ Церковь въ литургійной молитвѣ (1).

Изъ всѣхъ этихъ фактовъ догматическаго значенія слѣдуютъ дальнѣйшіе выводы о соотношеніи между земнымъ и небеснымъ пребываніемъ Христа, Его кенозисомъ и Вознесеніемъ. Пребывающая реальность событий земной жизни Христа для Церкви не говоритъ-ли, что даже и съ прославленнымъ состояніемъ Христа остается совмѣстима еще продолжающаяся реальность Его кенозиса, какъ служенія? Кенозисъ для Него самого въ прославленности Его закончился и сдѣлался, такъ сказать, прошлымъ, однако въ отношеніи къ жизни міра онъ можетъ еще сохранять свою силу: Христосъ страдаетъ и распинается въ мірѣ, ибо въ немъ приносится Голгоуская жертва, до и д е ж е п р и д е т ъ (I Кор. 11, 26). Въ прославленномъ Человѣчествѣ Своемъ Господь сѣдитъ одесную Отца, но въ земномъ человѣчествѣ, для котораго Онъ есть Новый Адамъ, въ Тѣлѣ Своемъ — Церкви, которая находится въ состояніи воинствующей, Христосъ пребына-

1) «Вонми, Господи Иисусе Христе Боже нашъ, отъ святаго жилища Твоего и отъ престола царствія Твоего, и прииди еже освятити насъ, иже горѣ со Отцемъ сѣдай и здѣ намъ невидимо спребывай, и сподоби державною Твоею рукою преподати намъ пречистое тѣло Твое и честную кровь, и нами всѣмъ людемъ» (молитва предъ причащеніемъ). Сюда же относится и освященіе священника со Христомъ: «Ты бо еси привосай и приносимый и пріемляй и раздаваемый, Христе Боже нашъ» (молитва на Херувимской).

еть не только въ прославленности, но и въ кенозисѣ. Только кено-
вись этотъ относится уже не къ уничиженію Божества Его, но къ
человѣчеству, притомъ не къ личному Человѣчеству Иисуса, которое
также прославлено въ небесахъ, но къ земному Его человѣчеству, ко-
торое является едино съ Его Человѣчествомъ какъ Новаго Адама.
Христосъ прошелъ путь кенозиса для Себя самого, но онъ остается
до конца не пройденъ въ Его Человѣствѣ, еще не изжившемъ «по-
слѣдняго времени», которое наступаетъ послѣ Его перваго прише-
ствія и продолжается до Второго Его Пришествія(1). Вознесшійся
Богочеловѣкъ, сѣдящій одесную Отца въ небесахъ, живетъ въ Сво-
емъ человѣствѣ, какъ Тѣлѣ Своемъ, въ Церкви, и, по свидѣтель-
ству Евангелія (въ рѣчи о Страшномъ Судѣ) даже и въ каждомъ че-
ловѣкѣ. Если Его земная жизнь распространяется во всевременность,
то и Его человѣчество расширяется до включенія въ себя всего че-
ловѣчества. Это относится не только къ искупительнымъ страданіямъ
за грѣхи всѣхъ людей, воспринятымъ Имъ на землѣ, но и вообще къ
участию Его въ судьбахъ человѣчества и судьбахъ міра, во всей исто-
ріи, до самаго ея конца, какъ это явлено въ Апокалипсисѣ. Это уча-
стіе притомъ раскрывается двояко: какъ состраданіе съ страждущими
и какъ непрестанное воинствованіе съ силами ада, — вмѣстѣ съ во-
инствующей церковію. И то, и другое должно быть понято со всей
реальностью, да не умалена будетъ сила собственныхъ словъ Христо-
выхъ и свидѣтелей Его, — съ реальностью, въ своемъ родѣ не
меньшей, нежели таинственная всевременная реальность Его уже со-
вершившейся земной жизни. Мы вынуждаемся къ выводу, что земное
дѣло Христово, и не только дѣло, но и страданіе Христово въ Его
земномъ человѣствѣ не окончилось и послѣ Вознесенія. При-
томъ оно имѣетъ двѣ стороны: во-первыхъ, въ Церкви таинственно
совершается уже совершившаяся земная жизнь Христова съ ея слу-
женіемъ пророчески-первосвященническимъ, и, слѣдовательно, жизни
человѣчества въ Церкви включаетъ и совершившуюся жизнь Христа.
Во-вторыхъ, Христосъ соучаствуетъ въ собственной жизни че-
ловѣчества, ему сострадая, съ нимъ и въ немъ распинаясь, ал-
четъ, жаждетъ, въ темницѣ, гонимъ и поносимъ. То, что Онъ
единожды и на вѣчныя вѣки пережилъ и искупилъ какъ грѣхъ
человѣческой, Онъ сопереживаетъ какъ его страданіе. Конечно,
нѣтъ никакой рационально - логической возможности совмѣстить эти
какъ будто противорѣчащія и взаимно исключаящія одна другую

1) Новозавѣтное выраженіе о «последнихъ временахъ» (I Петра 1, 5, I Ио. 2, 18, I Кор. 10, 11, Евр. 1, 2 и др.) прежде всего относится къ эпохѣ послѣ Христа независимо отъ ея продолжительности и, слѣдовательно, имѣетъ не хронологическое, но онтологическое значеніе.

мысли: Христосъ во Славѣ на небесахъ одесную Отца въ прославленномъ челоѣчествѣ, и Онъ же здѣсь на землѣ страждущій. Однако, это не болѣе трудно, чѣмъ принять уже удостовѣренный Церковію и ею исповѣдуемый фактъ, что Церковь есть Тѣло Христово и Онъ живетъ въ немъ, притомъ не только въ грядущемъ свершеніи, но и здѣсь, въ Церкви воинствующей, живетъ таинственно, силою Своего искупительнаго подвига. Стало быть, пребываніе на небесахъ совместно съ жизнью Христовой въ Церкви, причемъ эта жизнь, конечно, не можетъ быть понята какъ пассивное, безучастное пребываніе, но какъ непрестанное дѣйствованіе, исполненное силы, любви и состраданія. Возникаетъ, такимъ образомъ, новая христологическая апорія, состоящая въ томъ, что дѣло Христово, о свершеніи котораго Онъ самъ свидѣтельствуетъ Отцу, еще продолжается въ мірѣ, является, слѣдовательно, не завершеннымъ. Т. обр., существуетъ еще не пережитое страданіе, хотя оно все уже изжито на крестѣ, и еще не совершившееся служеніе, хотя Первосвященникъ вошелъ уже съ жертвой во Святаѣ Святыхъ. Формальное противорѣчіе этой мысли прямому слову Христа: «совершишася», экзегетически можетъ быть устранено тѣмъ, что въ этихъ словахъ вообще свидѣляется о свершеніи Имъ того искупительнаго дѣла, для котораго Онъ посланъ въ міръ. Но это совершенное дѣло въ себѣ можетъ содержать, какъ послѣдствіе, дальнѣйшія свершенія. Оно является основаніемъ для новыхъ задачъ, ихъ открываетъ. Хотя оно уже есть рѣшительная побѣда: «мужайтесь, ибо Я побѣдилъ міръ» (Io. 16, 33), но эта побѣда одержана только въ сердцѣ міра, а въ яви его еще ждутъ скорби, и искушенія, и бѣды. Время міра еще не закончилось, но продолжается. И у с ѣ о е н і е побѣды и ея плодовъ требуетъ еще новыхъ достиженій, усилій, борьбы, особаго с л у ж е н і я . Служеніе пророчески-первосвященническое, какъ таковое, окончилось въ томъ смыслѣ, что побѣда одержана. Но отсюда начинается дальнѣйшее служеніе Христа на землѣ, несмотря на совершившееся Вознесеніе, однако уже не пророчески-первосвященническое. И это есть Ц а р с к о е с л у ж е н і е .

III. ЦАРСКОЕ СЛУЖЕНІЕ ХРИСТОВО.

1. Христосъ-Царь.

Вопросъ этотъ принадлежитъ къ числу наименѣе разъясненныхъ въ христологіи, и въ трактованіи его обычно обнаруживается растерянность и несогласованность. Одни (у насъ, напр., м. Мака-

рій) къ царскому служенію относятъ прежде всего чудеса Христовы, которыя на самомъ дѣлѣ совсѣмъ ему не принадлежать, и ужъ скорѣе должны быть отнесены къ пророческому служенію. Далѣе, къ царскому же служенію относятся и воскресеніе, и сошествіе во адъ, и вознесеніе, и вообще все прославленіе Христа, которое, какъ уже разъяснено, связано съ первосвященническимъ служеніемъ. И такимъ образомъ, чрезъ это ошибочное соотношеніе, царское служеніе истолковывается обычно даже совсѣмъ не какъ служеніе, но лишь какъ проявленіе Божественнаго всемогущества, дѣйствіе Небеснаго Царя и Бога, а не обнажившагося Своей Божественной славы Богочеловѣка. Вслѣдствіе этого остается неразъясненность и смѣшеніе уже въ самой постановкѣ проблемы. Въ Словѣ Божіемъ Богъ, дѣйствительно, именуется Царемъ, имѣющимъ Свое Царство («яко Твое есть Царство, и Сила, и Слава Отца и Сына и Св. Духа нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ»), непрестанно повторяется въ священническихъ возглашеніяхъ). «Пойте Богу нашему пойте, пойте царици нашему, пойте, ибо Богъ — царь всей земли» (Пс. 46, 7-8). Господь есть «Царь Израилевъ» (Ис. 44, 6, Соф. 3, 15), «Господь Святой, вашъ Творецъ Израиля, Царь вашъ» (Ис. 43, 15), «Царь народовъ, Царь вѣчный» (Іер. 10, 7, 10; 46, 18), «Царь Небесный» (Дан. 4, 34). Но это вѣчное царство Божіе, которое есть и сила Божія и слава, принадлежитъ вѣчности Божіей и выражаетъ общее и основное отношеніе Творца и Промыслителя къ творенію. Оно, дѣйствительно, есть основаніе царской власти и Богочеловѣка, которая однако пріобрѣтается Имъ и осуществляется лишь какъ достиженіе Его земного служенія: «да дѣся Ми всяка власть на небеси и на земли». И основаніемъ для этого дара является все Его земное служеніе, именно пророчески-первосвященническое. Эта связь наглядно показано въ Еф. 1, 20-23: Богъ державной силой Своей «воздѣйствовалъ во Христѣ, воскресивъ Его изъ мертвыхъ и посадивъ одесную Себя на небесахъ, превъше всякаго начальства и власти, и силы, и господства, и всякаго имени, именуемаго не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ, и все покорилъ подъ ноги Его и поставилъ выше всего, главою Церкви». Такимъ образомъ, въ царскомъ служеніи необходимо различать, съ одной стороны, уготовленіе, или, вѣрнѣе, предвареніе его въ земномъ служеніи Христа, а затѣмъ и его прохожденіе въ Его прославленіи. Это служеніе совершается не одновременно съ пророчески-первосвященническимъ, но послѣ него.

Христосъ родился въ міръ какъ Царь на престолѣ Давидовомъ, — Сыгъ Давидовъ, Сынъ Авраамовъ (Мѡ. 1, 1). Таково было и обѣтованіе архангела уже при Благовѣщеніи: «и дастъ Ему Господь престолъ Давида отца Его, и будетъ царствовать

надъ домоу Іакова во вѣки, и Царству Его не будетъ конца» (Лк. 1, 32-33). Это же обѣтованіе по существу дано было Богомъ Давиду вмѣстѣ съ обѣтованіемъ о рожденіи сына Соломона: «Я утвержу престолъ Царства его во вѣки... и будетъ непоколебимъ домъ твой и царство твое на вѣки предъ лицемъ твоимъ, и престолъ твой устоитъ во вѣки» (2 Ц. 12, 16) Ср. Пс. 131, 11-14. И это пророчество въ примѣненіи ко Христу находить себѣ подтвержденіе въ рѣчи ап. Петра въ день Пятидесятницы (Д. Ап. 2, 30). И соотвѣтственно тому Христосъ рождается въ міръ какъ «Царь Іудейскій» (Мѡ. 2, 2), которому волхвы приносятъ царственные дары, и объ этомъ же надпись была утверждена на крестѣ Его. — Это же обѣтованіе о воцареніи Потомка Давида или вообще мессіанскаго Царя и о вѣчномъ Царствѣ Его, можно сказать, пронизываетъ ветхозавѣтныя пророчества, — въ псалмахъ и пророческимъ книгамъ: Ис. 9, 6, 7; 60, 18 сл.; особенно Іез. 37, 21-7 («и соберу ихъ отовсюду, и приведу ихъ въ землю ихъ... сдѣлаю ихъ однимъ народомъ, и одинъ Царь будетъ Царемъ у всѣхъ ихъ... А рабъ Мой Давидъ будетъ Царемъ надъ ними и Пастыремъ всѣхъ ихъ... и рабъ Мой Давидъ будетъ княземъ у нихъ вѣчно»); Мих. 5, 2, Соф. 3, 15, Зах. 9, 9; Ис. 60, 18 сл.; Іер. 23, 5 («вотъ наступаютъ дни — говоритъ Господь — и возставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будетъ поступать мудро, и будетъ производить судъ и правду на землѣ»); Дан. 7, 14 («Ему — Сыну Человѣческому — дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вѣчное, которое не пройдетъ, и царство Его не разрушится»); псалмы 2, 19, 20, 44, 71, 109. Сюда же относятся и пророчества о мессіанскомъ царствѣ: Ис. 9, 6; 11; 32; 35. Дав. 2, 34-44, Пс. 2; 28; 44; 71; 88; 109. Сынъ о мѣ Давидовъ мѣ, царственнымъ Потомкомъ теократическаго Царя, многократно зовется Іисусъ въ народѣ (Мѡ. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30-31; 21, 9; Мр. 10, 47; Лк. 18, 38-39). Конечно, все внѣшнее несоотвѣтствіе царскаго званія убогой долѣ Того, Кто не имѣлъ гдѣ главу преклонить, было слишкомъ явно. Къ тому же политическая самостоятельность Іудей была уже давно утрачена, и званіе Сына Давидова въ народѣ превратилось лишь въ воспоминаніе или мечту. Тѣмъ не менѣе самъ Господь никогда не отрицалъ этого званія, къ чему имѣлъ бы неоднократный поводъ. Напротивъ, спрошенный Пилатомъ (Іо. 18, 37): «такъ Ты Царь?» Іисусъ отбѣчалъ утвердительно: «ты говоришь, что Я — Царь». Ср. Мр. 15, 2, Мѡ. 27, 11, Лк. 23, 3. При этомъ Онъ, правда, прибавляетъ, что «Царство Мое не отъ міра сего; если бы отъ міра сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня; но нѣтъ Царство Мое не отсюда» (Іо. 18, 36). И ученикамъ Своимъ Онъ нарочито про-

тивопоставлялъ Свое служеніе величію земной власти: «Сынъ Человѣческій не (для того) пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для спасенія многихъ» (Мѡ. 20, 28, ср. 22, 25-27). Есть только одно событіе, въ которомъ Господь явилъ Свое царственное величіе и въ дни земного служенія: это — царскій Входъ Господень въ Іерусалимъ, каковой Церковію празднуется въ качествѣ двенадсятаго праздника, т. е. относится къ числу основныхъ и знаменательныхъ событій жизни Христовой. Однако самостоятельный смыслъ этого Входа и все его значеніе остается какъ бы затеряннымъ между событіемъ воскрешенія Лазаря и наступленіемъ страстей¹⁾. Между тѣмъ этотъ торжественный Входъ Царя Кроткаго во Святый Градъ по отношенію къ грядущему Царству Христову имѣетъ значеніе его ознаменовательнаго предваренія на землѣ, совершенно аналогично тому предваренію, каковымъ явилось Преображеніе Господне въ отношеніи къ Его прославленію, вхожденію въ Славу. И какъ лучи Славы Его возсіяли здѣсь на землѣ, на горѣ Фаворской, такъ и пришествіе Царства Его явлено было на землѣ же, во Святомъ Градѣ. То прославленіе Христово, которое включается въ Его вольную страсть («ны нѣ прославися Сынъ Человѣческій»), въ предвареніи предоткрывается въ двухъ этихъ событіяхъ, изъ которыхъ одно, Преображеніе, начало, «исходъ въ Іерусалимъ», а другое — уже самый входъ въ него, — на страданіе, но этотъ входъ ведетъ къ славѣ и царству. Поэтому событіе Входа Господня въ Іерусалимъ, по Евангелію, вообще является е д и н с т в е н н ы м ъ внѣшнимъ проявленіемъ «царскаго служенія» Христа на землѣ, Который его сокрывалъ въ униженіи. Здѣсь же этотъ Входъ сопровождается нарочитой преднамѣренностью. Христосъ, который ранѣе уклоняется отъ царскихъ почестей и немедленно удаляется на гору одинъ, «узнавъ, что хотятъ придти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ» (Іо. 6, 15), теперь самъ у с т р о я е т ъ для Себя царскій Входъ. Онъ посылаетъ двоихъ учениковъ въ ближнее селеніе привести ослицу и молодого осла для этого Своего Входа, чтобы, возсѣвъ на нее, войти въ Іерусалимъ. Господь самымъ дѣломъ явно примѣнялъ здѣсь къ Себѣ пророчество Захаріи (9, 9, ср. Ис. 62, 11) о входѣ мессіанскаго Царя: «ликуй отъ радости, дщерь Сіона, торжествуй, дщерь Іерусалима: — се Царь твой грядетъ къ тебѣ,

1) Даже и въ собственномъ тропарѣ праздника мы читаемъ: «общее воскресеніе прежде Твоя страсти увѣряя, изъ мертвыхъ воздвигль еси Лазаря, Христе Боже. Тѣмъ же и мы яко отроци, побѣды знаменіе носяще, Тебѣ, побѣдителю смерти, вопіемъ: осанна въ вышнихъ, благословенъ грядый во имя Господне». Здѣсь сопоставляется Лазарево воскрешеніе съ грядущей побѣдой надъ смертью въ воскресеніи, но о самомъ событіи праздника ничего не говорится, оно остается въ догматической тѣни.

праведный и спасающий, кроткій, сидящій на ослицѣ и на молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной». И именно въ смыслъ этого пророчества и въ такомъ именно свѣтѣ изображается это событіе не только въ Евангелии Мѣ. 21, 4-5, но и у Іо. 12, 15-16, причемъ послѣдній замѣчаетъ: «ученики Его сперва не поняли этого, но когда прославился Іисусъ, тогда вспомнили, что такъ было о Немъ написано, и это сдѣлали Ему». Торжественный Входъ Господа сопровождался множествомъ народа, стеченіе котораго, по свидѣтельству Іо. 12, 9, 17-18, было подготовлено еще потрясшимъ всѣхъ чудомъ воскрешенія Лазаря и желаніемъ видѣть какъ Воскресившаго, такъ и воскресшаго. И впечатлѣніе отъ этого шествія было таково, что «потрясая весь градъ, глаголя: кто Сей?» (Мѣ. 21, 10); обостренная же враждою и страхомъ дальнорочность фарисеевъ говорила имъ: «вотъ міръ (весь) пошелъ за Нимъ» (Іо. 12, 19). Іо. въ это чисто іудейское шествіе еще включаетъ и участіе эллиновъ, — очевидно, изъ прозелитовъ, пришедшихъ на праздникъ; они также хотятъ видѣть Іисуса, что и совершается при торжественномъ самосвидѣтельствѣ Іисуса, съ глаголомъ съ неба объ Его прославленіи (Іо. 12, 20-31).

Іисусъ былъ встрѣченъ народомъ по царски, какъ «Сынъ Давидовъ», т. е. Царь Іудейскій: «осанна Сыну Давидову!» Правда, на вопросъ, Кто это, говорили между собою: «Сей есть Іисусъ, Пророкъ изъ Назарета Галилейскаго» (Мѣ. 21, 11). Однако это было здѣсь лишь обозначеніемъ Лица, ранѣе имъ извѣстнаго какъ Пророка, а теперь встрѣчаемаго уже какъ Царя. Именно объ этомъ говорятъ восклицанія народа при этой встрѣчѣ. Поучительно ихъ сопоставленіе у разныхъ евангелистовъ:

Мр. 11, 10: «Осанна! Благословенъ Грядый во имя Господне. Благословенно грядущее царство отца нашего Давида! Благословенъ Грядый во Имя Господне! Осанна въ вышнихъ!»

Мѣ. 21, 20: «Осанна Сыну Давидову! Благословенъ Грядый во Имя Господне! осанна въ вышнихъ!»

Лк. 19, 38: «Благословенъ Грядый, Царь во Имя Господне, миръ на небесахъ и слава въ вышнихъ!» (съ явнымъ созвучіемъ пѣсни ангельской, славящей рожденіе во градѣ Давидовѣ Спасителя, — Христа Господа: 2, 11-14).

«Благословенъ Грядый во Имя Господне» есть прямое примѣненіе текста месіанскаго псалма 117, 26, который литургически исполнялся, видимо, въ вечернюю службу Пасхи; сюда же относится и употребленіе пальмъ при обхожденіи алтаря, причемъ ими махали при восклицаніяхъ: осанна — спаси нынѣ! Народъ примѣнилъ здѣсь этотъ месіанскій текстъ, вмѣсто или помимо его прямого литурги-

ческаго употребленія, къ самому Мессіи, Который принялъ такое его употребленіе, какъ, впрочемъ, и самъ Онъ примѣнялъ его къ Себѣ, раньше и позже рассматриваемаго событія. До него этотъ текстъ пророчески примѣненъ Имъ въ скорбномъ обращеніи къ Іерусалиму, Лк. 13, 15: «се оставляется домъ вашъ пустъ. Сказываю же вамъ, что вы не увидите Меня, пока не придетъ время, когда скажете: «благословенъ Грядый во Имя Господне». П о с л ѣ же него въ концѣ обличительной рѣчи у Мѡ. 23, 38-39. Первое во всякомъ случаѣ можетъ быть еще отнесено къ царскому входу въ Іерусалимъ, второе же лишь къ грядущему апокалиптическому, — въ предѣлахъ земной исторіи, слѣдовательно къ 1000-лѣтнему царству, или же къ эсхатологическому явленію Христа Царя въ Славѣ Его. Во всякомъ случаѣ, при томъ и другомъ истолкованіи текста и пониманіи соотношенія Лк. 13, 15 и Мѡ. 23, 38-39, остается безспорнымъ, что текстъ, примѣненный къ торжественному входу Господню въ Іерусалимъ, относился и къ грядущему, славному, входу: первое событіе опрозрачивается для второго, будучи его земнымъ, историческимъ предвѣстіемъ, и въ этой чертѣ также подтверждается апокалиптически-эсхатологическое, таинственное значеніе послѣдняго.

Народъ встрѣчалъ Іисуса съ царскими почестями, съ постиланіемъ одеждъ предъ Нимъ (ср. 4 Ц. 9, 13 и I Мк. 13, 51) и съ восклицаніями «Осанна», что уже означало здѣсь не только молитву о благословеніи, но и привѣтствіе, которое обращено было къ Сыну Давидову, т. е. къ Мессіи (это отождествленіе составляло тогда обычное ученіе книжниковъ: Мр. 12, 35). Но, что для насъ здѣсь есть самое важное, въ эти восклицанія включалось и прямое привѣтствіе Царя и Царства: «благословенно грядущее (1) царство отца нашего Давида, благословенъ Царь, грядущій во Имя Господне!»

Это былъ входъ Царя и встрѣча Царя. Господь былъ привѣтствованъ, какъ имѣющій, во имя Божіе, возстановить «престолъ Давида, Отца Своего» (Лк. 1, 32). И Господь не отвергалъ этой встрѣчи, но принималъ. И когда первосвященники и книжники слышали даже изъ устъ дѣтей тотъ же царскій привѣтъ: «осанна сыну Давидову», они, «вознегодовавъ», обратились ко Христу «и сказали Ему: слышишь-ли, что они говорятъ?» Отвѣтъ былъ данъ Господомъ ссылкой на пс. 8, 3 (Мѡ. 21, 15-16), причемъ еще прибавлено: «если они

1) Грядущее — ὁ ἐρχόμενος, — хотя обычно имѣетъ оттънокъ будущаго времени, однако здѣсь, въ сопоставленіи со стоящимъ рядомъ: благословенъ грядущій во Имя Господне, что несомнѣнно, относится къ входящему во градъ Христу, тоже получающъ оттънокъ настоящаго времени: приходящее, хотя и въ соединеніи съ значеніемъ будущаго времени.

умолкнуть, то камни возопіють» (Лк. 19, 40). Это былъ уже прямой вызовъ вождямъ іудейскаго народа, для которыхъ оставался лишь послѣдній, рѣшительный выборъ: или и имъ также пойти за Христомъ, или же выступить противъ Него. Но въ характерѣ этого выбора уже не было сомнѣнія (что и явствуетъ изъ того, что Христосъ, «когда приблизился къ городу, то, смотря на него, Онъ заплакалъ о немъ и сказалъ: «о если бы ты хотя въ сей твой день узналъ, что служить къ миру твоему» и далѣе: Лк. 19, 41-44). Грядущая судьба Іерусалима была уже ясна(1).

Войдя въ святой городъ, который склонился въ этотъ день предъ Нимъ, какъ своимъ Царемъ, Господь скоро его и оставилъ, явивъ Свое призваніе, какъ Мессіанскаго, теократическаго Царя, очищеніемъ храма чрезъ изгнаніе торжниковъ изъ него (Мѡ. 21, 12-13, Лк. 19, 45-6, у Мр. 11, 15-17 — на слѣдующій день) и рядомъ обычныхъ исцѣленій (Мѡ. 14-15). Это очищеніе храма, особенно въ данномъ контекстѣ, явилось также проявленіемъ мессіанскаго авторитета.

Однако эта царственная слава быстро прекратилась, подобно тому какъ скоро погасло и Ѣзавское сіяніе, и за ней пачинается недѣля страстей Христовыхъ. Входъ Господа въ Іерусалимъ явился лишь ознаменовательнымъ предвареніемъ будущихъ свершеній, лежащихъ за страданіями и воскресеніемъ. Однако, не совершилась бы вся полнота Богоявленія, намъ во Христѣ бывшаго, если бы на землѣ не сверкнули лучи славы Его въ Преображеніи, и не показано было бы явленіе царства Его въ Царскомъ Его Входѣ. Послѣдній явился пророчествомъ о грядущемъ, онъ имѣетъ значеніе апокалиптическое и эсхатологическое, и его значеніе можетъ быть вполнѣ понятно, лишь будучи поставлено въ общій контекстъ ученія о царскомъ служеніи Христовомъ.

Воцареніе Христа на землѣ связано съ Его воплощеніемъ, Онъ родился уже какъ Іудейскій Царь, которому ищутъ поклониться вѣщіе волхвы («гдѣ есть родившійся Царь Іудейскій?» Мѡ. 2, 2). И какъ полнота Его служенія въ воплощеніи совершается въ Его крестной смерти, то именно на крестѣ имѣемъ мы и надписаніе, содержащее это именованіе: «Царь Іудейскій», какъ и шествіе на пропять начинается торжественнымъ Входомъ Царя Іудейскаго. Боговоплощеніе есть уже начинающееся наступленіе Царствія Христова, которое содержитъ въ себѣ и Царствіе Небесное или Божіе (хотя съ

1) Поэтому нельзя считать всецѣло измышленнымъ обвиненіе со стороны іудеевъ противъ Христа передъ Римскими властями, что Онъ «изыываетъ Себя Христомъ Царемъ» (Лк. 23, 2), — «всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ кесарю» (Іо. 19, 12). Не понимая Его царства и ослѣпленные ненавистью къ Нему и его ученію, они только и могли представить Его вѣззати какъ политическаго претендента.

нимъ и не вполне тождественно), почему и проповѣдь «Евангелія Царствія» открывается одинаковымъ благовѣстіемъ Предтечи и Христа: «приблизилось Царствіе Божіе». Царствіе Небесное (= Божіе) есть одновременно и имманентное, и трансцендентное, и историческое понятіе. Какъ имманентное, оно есть духовно-религіозное, — жизнь въ Богѣ: «блажены нишіе духомъ, ибо ихъ есть Царствіе Небесное». Оно достигается, «нудится» усиліемъ и есть его увѣичаніе, какъ «правда, миръ и радость о Духѣ Святомъ». Какъ трансцендентное, Царство Божіе приходитъ чрезъ дѣйствіе Бога въ мірѣ и надъ міромъ: «наслѣдуйте Царствіе, уготованное вамъ отъ созданія міра» (Мѡ. 25, 34). И оно же есть исторически-апокалиптическое: 1000-лѣтнее царствованіе святыхъ со Христомъ, Его пришествіе во славу. Понятіе Ц. Б. многогранно, оно не вмѣщается даже въ рамки одной христологіи, но переходитъ и въ пневматологію (какъ и въ общую тріадологію). Однако его пришествіе въ міръ начинается и существенно связано съ воцареніемъ Христовымъ, которое именно и подлежитъ теперь нашему разсмотрѣнію, причемъ здѣсь мы должны, прежде всего, различить два образа Его воцаренія, или, что тоже, царскаго Его служенія: до Его прославленія въ Воскресеніи и Вознесеніи, и послѣ него.

2. Образъ воцаренія Христа.

Въ дни земного служенія Его царствованіе ограничивалось Его духовной властью надъ людьми, въ чемъ бы она ни проявлялась: въ словахъ и дѣлахъ, въ ученіи и чудотвореніи. Короче сказать, оно сливается съ Его пророческимъ служеніемъ, «явленіемъ силъ Его» (Мѡ. 11, 20-3, Лк. 10, 13, Мѡ. 13, 54, Лк. 4, 36, 5, 17 и др.). Это непосредственное дѣйствіе его прямо на душу есть царство не отъ міра сего, которое не нуждается въ помощи меча и даже прямо отвергаетъ ее, какъ и вообще земную власть (Лк. 22, 25-27, Іо. 18, 36). Неотразимость образа Христова и слова Его есть та единственная власть, которою Онъ воцаряется въ душахъ, и только этою властію воцарился Онъ, Царь кроткій, и въ Святомъ Градѣ въ тѣ краткіе часы, въ которые Онъ оставался Царемъ въ Іерусалимѣ. Однако и н о й власти, — власти отъ міра сего, Онъ отрицался, и она явилась для Него новымъ и уже послѣднимъ искушеніемъ отъ князя міра сего, дѣйствовавшимъ черезъ послушныя свои срудія: «если Онъ Царь Израилевъ, пусть теперь сойдетъ со креста, и мы увѣруемъ Ему» (Мѡ. 27, 42, Мр. 15, 32, Лк. 23, 37). Но Онъ оставался беззащитенъ въ рукахъ враговъ Своихъ, испивая чашу, которую даѣтъ

Ему Отецъ. И это-то послушаніе явилось Его побѣдой надъ міромъ, воцареніемъ надъ нимъ, почему и надпись на крестѣ свидѣтельство-вала объ этомъ: «Царь Іудейскій». Это относится не къ царству Божію въ мірѣ и надъ міромъ, какъ Вседержителя, Творца неба и земли, но къ Богочеловѣческому царству, учреждаемому на землѣ подвигомъ Богочеловѣка. Это есть исполненіе обѣтованія о теократическомъ царствѣ Мессіи, даннаго въ пророчествахъ и прообразахъ Ветхаго Заветъа. Это — царство Божіе въ мірѣ, а не надъ міромъ, хотя и приходящее свыше, не отъ міра сего. Это — сила и правда Боговоплощенія, въ которомъ соединилось небо и земля, Божеское и Человѣческое. Богъ — по н о в о м у воцаряется надъ міромъ, — въ человѣкѣ и чрезъ человѣка въ Богочеловѣкѣ. И въ этомъ воцареніи, подобно какъ и въ воскресеніи, мы имѣемъ двусторонній актъ: Богочеловѣкъ Своимъ послушаніемъ Отцу побѣждаетъ міръ и становится д о с т о и н ѣ власти надъ этимъ міромъ, которой Онъ совлекся въ униженіи Своемъ. И Богъ-Отецъ даетъ Ему эту власть, уже не только какъ Единородному Сыну, предвѣчно имѣющему во Св. Троицѣ и царство, и силу, и славу, но какъ истощившемуся непреложно и зракъ раба пріявшему Богочеловѣку. Какъ Богъ-Отецъ воскрешаетъ Христа, но и Христосъ самъ воскресаетъ, такъ и власть Сыну дается Отцемъ, но и берется Имъ. «Д а д е с я Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мѣ. 28, 18), возвѣщаетъ Воскресшій, и это сообщеніе власти тождественно съ воскресеніемъ, есть само воскресеніе: «Благодаря Бога и Отца... который избавилъ насъ отъ власти тьмы и поселилъ въ Ц а р с т в о возлюбленнаго Сына Своего» (Кол. 1, 12-13). Но, съ другой стороны, «подобный Сыну Человѣческому» (Откр. 1, 13), т. е. Христосъ, свидѣтельствуешь о Себѣ: «побѣждающему дамъ сѣсть на престолъ Моемъ, какъ и Я п о б ѣ д и л ѣ и с ѣ л ѣ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Его» (3, 21). И голоса вокругъ престола Божія свидѣлствуютъ: «Достойны Агнецъ закланный принять и силу, и богатство, и премудрость, и крѣпость, и честь, и славу, и благословеніе» (5, 12). (Сюда же относится и Фил. 2, 9-10). Власть надъ твореніемъ дается Отцомъ Христу и берется, усваивается Имъ, какъ с л ѣ д с т в і е Его первосвященническаго служенія.

Однако, эта даваемая Христу власть имѣетъ быть еще осуществлена Имъ, подобно пророческому и первосвященническому служенію, съ тѣмъ, однако, отличіемъ, что и первое, и второе совершаются Христомъ въ дни Его земного служенія, (хотя послѣднее и переходитъ за его предѣлы), между тѣмъ какъ для царскаго служенія здѣсь полагается только основаніе, и само оно начинается и совершается лишь п о с л ѣ отшествія Христа изъ міра, т. е. послѣ Возне-

сенія. И эта 'черта' придаетъ «царскому служенію» особо таинственный характеръ. Христось — Царь въ мірѣ, но Онъ не царствуетъ въ немъ въ полнотѣ Царствія Божія, а еще лишь воцаряется въ немъ. Его царское служеніе въ мірѣ еще продолжается и теперь, въ отличіе отъ другихъ служеній, которыя закончились и дѣйственны лишь въ своихъ плодахъ. Царство Христово въ мірѣ доселе еще остается царствомъ не отъ міра сего, хотя оно и имѣетъ въ полноту времени совершенно преодолѣть міръ, «прийти» въ него. Это окончательное его пришествіе лежитъ на самой грани этого міра, и потому приобретаетъ трансцендентно-эсхатологическій характеръ. Оно начинается во Второмъ Пришествіи Христовомъ Христось возвращается въ міръ какъ Царь «тогда скажетъ Царь — ὁ βασιλεὺς (Мѡ. 25, 34), «сѣдѣющій на престолѣ славы Своей» (35). Это эсхатологическое свершеніе имѣетъ для себя еще историческое или, что тоже, апокалиптическое, предшествованіе и приготовленіе. Воцареніе совершается въ борьбѣ за царство, въ противоборствѣ силъ Христовой со стороны князя міра сего, силъ антихристовыхъ. Такое противоборство было бы невозможно въ отношеніи къ власти Бога-Творца надъ твореніемъ. Однако здѣсь рѣчь идетъ именно о царствѣ Христа-Богочеловѣка въ мірѣ, и Онъ дѣйствуетъ здѣсь не Божескимъ всемогуществомъ и не властію міра сего, «не воинствомъ и не силою, но Духомъ Моимъ» (Зах. 4, 6). (Соотвѣтственно этому говорится, что и беззаконника «Господь Иисусъ убьетъ духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего», 2 Сол. 2, 8, т. е. силою духовною). Воцареніе Христа въ мірѣ есть трагедія противоборства и раздѣленія свѣта и тьмы, основная тема одинаково какъ Іоаннова Евангелія, такъ и его же Апокалипсиса, при всемъ различіи обѣихъ книгъ ихъ объединяющая). Такое воцареніе опредѣленно предугадывается въ Словѣ Божіемъ. Основной текстъ здѣсь, конечно, есть I Кор. 15, 22-28: «затѣмъ конецъ, когда Онъ предастъ Царство Богу и Отцу, когда упразднитъ всякое начальство и всякую власть и силу, ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ Своихъ подъ ноги Свои. Послѣдній же врагъ истребится смертью. Потому что все покорилъ подъ ноги Его; когда же сказано, что все покорено (Имъ), то ясно, что кромѣ (самого) Покорившаго Ему все. Когда же все покорить Ему, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему Ему все, да будетъ Богъ все во всемъ». Этотъ текстъ, настоящій сгук interpretum, представляетъ собою стяженно апокалипсисъ исторіи и эсхатологію. Онъ дѣлается понятенъ, и все становится на свое мѣсто, если мы будемъ исходить изъ основ-

ной предпосылки относительно царскаго служенія Христова, именно, что воцареніе Его совершается во всей исторіи, которая увѣнчивается эсхатологіей. И въ самой послѣдней дали ея упраздняется даже и само царство Христово для того, чтобы уступить мѣсто царству Отца, а съ нимъ и всей Св. Троицы, Царству Небесному (Божьему), когда уже снята будетъ грань между Богомъ и отпадшимъ, противоборствующимъ Ему, міромъ, такъ что «будетъ Богъ все во всемъ» (1). На основаніи этого текста можно утверждать продолжающееся служеніе Богочеловѣка въ мірѣ и послѣ Вознесенія, и не взирая на одесную Отца Сѣдѣніе, слѣдов., оно остается еще незаконченнымъ. Чрезъ царское служеніе оно переходитъ уже за грани личнаго прославленія Христа, которое тѣмъ самымъ остается еще не полнымъ, а состояніе творенія ограниченнымъ, доколѣ не станетъ Богъ во всемъ, не упразднится послѣдній врагъ — смерть и не будетъ все покорено Богочеловѣкомъ волѣ Отца. Однимъ словомъ, и прославленіе остается незавершеннымъ, пока продолжается еще воцареніе Христово, доколѣ царство Христово, совершивъ свое дѣло, не уступить мѣста Царствію Божію.

Совершающееся царское служеніе Христа основывается на совершившемся уже Его первосвященническомъ служеніи: «Онъ, принеши одну жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Бога, ожидая затѣмъ, доколѣ враги Его будутъ положены въ подножіе ногъ Его» — пс. 2, 8 (Евр. 10, 13). Ср. Евр. 2, 8-9, толкованіе текста пс. 8, 5-7 о сынѣ человѣческомъ, который здѣсь отождествляется съ Сыномъ Человѣческимъ: «Когда же покорить Ему все, то не оставилъ ничего непокореннымъ Ему. Нынѣ же еще не видимъ, чтобы все было Ему покорено. Но видимъ, что за претерпѣніе смерти увѣнчанъ славой и честию Іисусъ» (и далѣе).

Эта общая мысль о совершающемся въ исторіи воцареніи Христа (2) и царскомъ Его служеніи раскрывается въ Откровеніи, какъ ея апокалипсисъ, т. е. открытіе сокровеннаго, внутренняго содержанія исторіи. Въ небесномъ видѣніи Сидящаго на престолѣ и

1) Лишь при этомъ христологическомъ пониманіи текста, въ призывеніи къ незавершившемуся еще царскому служенію Богочеловѣка, устраняется тринитарно-субординаціонистическое пониманіе 1 Кор. 15, 22-8, которое иначе становится неизбежнымъ.

2) Ветхозавѣтные прообразы этого совершающагося воцаренія можно видѣть въ двухъ теократическихъ царствованіяхъ Давида и Соломона, изъ которыхъ первое полно борьбой и побѣдой надъ врагами его, второе же раскрываетъ его въ славѣ, премудрости и силѣ (конечно, въ лучшую его эпоху).

Держащаго въ десницѣ Своей книгу, — историческихъ судьбъ Церкви и съ нею человѣчества и всего міра, — «никто не могъ ни на небѣ, ни на землѣ, ни подъ землею раскрыть эту книгу, ни посмотрѣть ее» (Откр. 5, 3), но, по слову одного изъ старцевъ, «вотъ левъ отъ колѣна Іудина, корень Давидовъ побѣдилъ, (чтобы) раскрыть эту книгу и (снять) семь печатей ея» (5), «Агнецъ, какъ бы закланный, имѣющій семь роговъ и семь очей, которые суть семь духовъ Божіихъ, посланныхъ на всю землю» (6). И когда Онъ беретъ книгу, совершается всеобщее поклоненіе, и слышатся голоса: «достоинъ Агнецъ закланный принять силу и богатство, и премудрость, и крѣпость, и честь, и славу, и благословеніе» (12), и этому вторять голоса «всякаго созданія, находящагося на небѣ, и на землѣ, и подъ землею, и на морѣ, и все, что въ нихъ» (13). Это есть воцареніе Агнца на землѣ, или начало царскаго Его служенія.

Царство Агнца есть не только Его личное достоинство и служеніе, но и царственность, которая сообщается Имъ народу Своему, особое царственное достоинство и харисма народа Божіяго, «царственного священства» (1 Петр. 2, 9), со-царствованіе съ Нимъ въ Его царствѣ, (какъ объ этомъ говорится и въ Откр. 20, 4, 6 о царствованіи со Христомъ въ первомъ воскресеніи и 1000-лѣтнемъ царствѣ, также и 22, 5 — въ небесномъ Іерусалимѣ). Подобнымъ же образомъ и первосвященство Христа распространяется на «народъ святой» (1 П. 2, 9), «царство священниковъ» Исх. 19, 6, «священниковъ Господа» Ис. 61, 6, «домъ духовный, священство святое» (1 П. 2, 5), — «содѣлавшаго насъ царями и священниками Богу и Отцу Своему» (Откр. 1, 6). (Характерно и это соединеніе и какъ бы отождествленіе царственного и священническаго достоинства, соответствующее соединенію обоихъ служеній во Христѣ). Соответственно этому въ 5, 10 воцареніе Христа включаетъ въ себя и искупленныхъ кровію Его: «Ты содѣлалъ насъ царями и священниками, и мы будемъ царствовать на землѣ». Съ открытіемъ печатей начинается земная исторія, которая совершается одновременно въ духовномъ и человѣческомъ мірѣ, при царскомъ водительство Христовомъ. Послѣ семи печатей (гл. 6-8) и семи трубъ (9), слѣдуетъ (10, 1) явленіе «другого Ангела сильнаго» (крѣпкаго *ισχυρόν* — «Святый Крѣпкій», — Сынъ), который клянется, что «времени уже не будетъ» (10, 7), но «совершится тайна Божія, какъ благовѣствоваль Онъ рабамъ Своимъ пророкамъ». Въ этомъ явленіи «другого Ангела» трудно не видѣть, если не прямо самого Христа (ср. его описаніе: 10, 1-3), то, по крайней мѣрѣ, Его особливаго вѣстника, запечатлѣннаго Его образомъ. Седьмой ангелъ уже возглашаетъ совершающееся воцареніе

Христа, какъ наступленіе новой, завершительной эпохи, хотя исторія еще и не сразу заканчивается (11, 18). «Раздались на небѣ голоса, громко говорящіе: «царство міра содѣлалось (царствомъ) Господа нашего и Христа Его, и будетъ царствовать во вѣки вѣковъ» (11, 15), и старцы, поклоняясь Богу, говорятъ: «благодаримъ Тебя, Господи Боже Вседержитель, сый, бывшій и грядый, что Ты пріялъ силу великую и воцарился» (17). Здѣсь говорится о воцареніи, какъ о новомъ событіи, совершающемся въ исторіи, въ неопредѣленныхъ выраженіяхъ, которыя приближаются однако уже къ I Кор. 15 и говорятъ о царствіи, «его же не будетъ конца». — Въ 12 гл. съ явленіемъ жены, облеченной въ солнце, описывается и война въ небѣ Михаила и ангеловъ его противъ дракона и аггеловъ его, которые были низвержены на землю. И снова громкій голосъ съ неба возглашаетъ: «нынѣ настало спасеніе, и сила, и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низверженъ клеветникъ братій нашихъ» (12, 10). Но и послѣ этого еще продолжается исторія, раскрываемая въ дальнѣйшихъ главахъ съ ихъ символикой звѣрей (гл. 13 слл.) (1), причемъ земныя видѣнія чередуются съ небесными (гл. 14). Послѣднія свершенія предваряются пѣснію Моисея, друга Божія, основателя ветхозавѣтной теократіи, которая поется семью ангелами: «велики и чудны дѣла Твои, Господи Боже Вседержителю, праведны и истинны пути Твои, Царю святыхъ! Кто не убоятся Тебя, Господи, и не прославить имени Твоего? Ибо Ты единъ святъ. Всѣ народы придутъ и поклонятся предъ Тобою, ибо открылись суды Твои» (15, 3-4). Послѣ 7 чашъ и явленія блудницы-Вавилона, звѣри и цари съ осьмымъ звѣремъ во главѣ «будутъ вести брань съ Агнцемъ, и Агнецъ побѣдитъ ихъ, ибо Онъ есть Господь господствующихъ и Царь царей» (17, 14, Ср. I Тим. 6, 15). Борьба эта сопровождается страшными катастрофами. И послѣ сего снова слышатся гласы хвалы: «аллилуія, ибо воцарился Господь Богъ Вседержитель. Возрадуемся и везвеселимся и воздадимъ Ему славу, ибо наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила себя» (19, 6-7). И далѣе описывается явленіе Сидящаго на бѣломъ конѣ, который «былъ облеченъ въ одежду, обогрѣнную кровію. Имя Емя: Слово Божіе... На одеждѣ и на бедрѣ Его написано имя: Царь царствующихъ и Господь господствующихъ» (19, 13, 16).

1) Мы совершенно отказываемся здѣсь отъ задачи истолкованія Апокалипсиса во всей сложности его литературнаго построения съ чередованіемъ символовъ и видѣній, тѣмъ болѣе, что здѣсь нельзя достигнуть большаго, чѣмъ гипотетическія построения. Мы выделяемъ лишь символы безспорнаго значенія, сохраняющіе силу и при разныхъ истолкованіяхъ отдѣльныхъ видѣній.

Послѣ этой битвы и скованія сатаны слѣдуетъ первое воскресеніе: «они ожили и царствовали со Христомъ 1000 лѣтъ» (20, 4). «Они будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать съ Нимъ тысячу лѣтъ» (6). Затѣмъ снова выступаютъ оболыщенные освобожденнымъ сатаною народы, Гогъ и Магогъ, но здѣсь исторія уже переходитъ въ эсхатологію, — суда и всеобщаго воскресенія (20, 11-15) и, на грани будущаго вѣка, происходитъ сошествіе съ неба новаго Іерусалима, въ которомъ будетъ обитать Богъ съ людьми (21-22). И таинственная книга заканчивается новымъ самосвидѣтельствомъ Христа: «Я есмь корень и потомокъ Давида», т. е. Царь, на что отвѣтствуетъ призывомъ Церковь: «ей, гряди, Господи Іисусе» (22, 20).

Образы Апокалипсиса явственнѣе раскрываютъ основную мысль, намѣченную въ Новомъ Завѣтѣ, относительно царскаго служенія Господа Іисуса Христа, именно, что оно совершается въ исторіи, — и не только какъ внутреннее выявленіе силы совершившагося искупленія, но и какъ новое, активное дѣйствіе «какъ бы закланнаго Агнца». И это воцареніе Агнца осуществляется въ борьбѣ Агнца съ противящимися Ему силами, — сначала въ ихъ сплетающихся взаимодѣйствіи, а затѣмъ и въ конечномъ раздѣленіи добрыхъ и злыхъ силъ, какъ трагическое свершеніе, которое лишь въ конечномъ итогѣ своемъ содержитъ торжество сходящаго съ неба новаго града на новую землю подъ новымъ небомъ. Эта трагедія заполняетъ при этомъ всю исторію, отъ восшествія Господа на небо и до самаго ея конца. Воцареніе Христово совершается длительной и напряженной борьбой, — слѣдовательно, оно является продолжающимся и до самаго конца исторіи еще не завершающимся Его служеніемъ, именно Царскимъ служеніемъ Христа на землѣ. При этомъ, согласно таинственнымъ образомъ Апокалипсиса, Христосъ для этой борьбы снова сходитъ съ неба на землю, и въ ней соучаствуютъ тѣ, кто Ему служатъ и дѣлаютъ Его дѣло: съ одной стороны, «убіенные за слово Божіе и за свидѣтельство, которое они имѣли» (6, 9), — они вопіютъ о себѣ: «доколѣ, Владыка святыи и истинный, не судишь и не мистишь живущимъ на землѣ за кровь нашу»? (10); съ другой стороны, они же, вмѣстѣ съ непоклонившимися звѣрю, имѣютъ часть въ воскресеніи первомъ и воцаряются на землѣ (20, 4-5). Такъ какъ борьба продолжается съ растущимъ напряженіемъ до самаго конца исторіи, то отсюда слѣдуетъ, что и царское служеніе Христа является тоже еще продолжающимся и не оконченнымъ. Весь Апокалипсисъ, т. е. раскрытіе подлиннаго содержанія исторіи, и есть это совершающееся воцареніе.

То, что въ Откровеніи изображается преимущественно въ аспек-

тѣ историческомъ, это же самое по существу, хотя и въ иныхъ образахъ и въ иномъ разрѣзѣ, изображается въ аспектѣ преимущественно эсхатологическомъ въ такъ назыв. Маломъ Апокалипсисѣ Евангельскомъ, — въ рѣчи Христа о концѣ міра, а также и нѣкоторыхъ текстахъ апостольскихъ посланій. Если Откровеніе относится къ тому: «чему надлежитъ быть вскорѣ» (1, 1), т. е. къ будущему, со стороны содержанія послѣдняго, то цѣль Малаго Апокалипсиса есть увѣщательная, — предварять о скорбяхъ и испытаніяхъ, которыя ждутъ вѣрныхъ, вмѣсто ожидаемаго ими мессіанскаго царства, начиная съ паденія Іерусалима, которое символически сливается съ концомъ міра: «будьте готовы» (Мѡ. 24, 44), «берегитесь, чтобы кто-нибудь не прельстилъ васъ» (24, 4).

Впрочемъ, ближайшій анализъ даже и Евангельскаго Малаго Апокалипсиса (Мѡ. 24-25, Мр. 13, Лк. 21, 6 сл.) показываетъ, что и здѣсь, хотя и въ рѣзкомъ эсхатологическомъ освѣщеніи, содержится, дѣйствительно, апокалипсисъ, т. е. раскрытіе исторіи съ нѣкоторыхъ ея сторонъ, въ опредѣленномъ освѣщеніи. Соответственно главной своей задачѣ, — призванія христіанъ къ мужеству, бодрствованію и терпѣнію въ испытаніяхъ, здѣсь показуется, главнымъ образомъ, весь трагизмъ исторіи. Это дѣлается въ отвѣтъ на молчаливый, здѣсь хотя прямо и не поставленный, но неоднократно выражавшійся учениками вопросъ о мессіанскомъ царствѣ, какъ земномъ торжествѣ послѣдователей Мессіи. Мать сыновей Зеведеевыхъ (Мѡ. 20, 20-21), какъ и сами они (Мр. 10, 35), просятъ дать сѣсть имъ по правую и по лѣвую сторону «въ Царствѣ Твоемъ». Здѣсь, конечно, разумѣется мессіанское царство, согласно распространеннымъ іудейскимъ представленіямъ того времени. Господь отвѣтствуетъ: «чашу Мою будете пить, и крещеніемъ, которымъ Я крещусь, будете креститься, но дать сѣсть у Меня по правую сторону и по лѣвую не отъ Меня, но кому уготовано Отцомъ Моимъ» (20, 23). И даже послѣ Воскресенія, предъ Вознесеніемъ, ученики еще оказываются способны спрашивать Его (Д. А. 1, 6): «не въ сѣ ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю»? Господь открываетъ ближайшимъ четыремъ ученикамъ, что не царство и слава, не покой и праздность ихъ ожидаютъ, но самыя горестныя и трудныя испытанія. Исторія Церкви, въ предѣлахъ общей исторіи, есть не идиллія, и не покой достигнутаго царства, но трагедія, борьба и раздѣленіе, т. е. то самое, что показано и въ Откровеніи св. Іоанна, причемъ однако, соответственно общей цѣли, вниманіе останавливается здѣсь преимущественно на мрачныхъ чертахъ. Впрочемъ, и здѣсь указано проповѣданіе Евангелія всѣмъ народамъ, т. е. вселенское торжество Церкви, какъ условіе, предшествующее наступленію кон-

ца. На молчаливый вопрос учениковъ объ уже пришедшемъ царствѣ Господь отвѣчаетъ пророчествомъ о н а ч и н а ю щ е й с я лишь трагедіи воцаренія. Таковъ главный и основной смыслъ эсхатологическихъ рѣчей, которыя трудны для пониманія въ подробностяхъ, отчасти и въ виду того, что онѣ изложены на апокалиптическомъ языкѣ эпохи съ употребленіемъ ветхозавѣтныхъ пророческихъ эсхатологическихъ образовъ (Ср. Ис. 13, 9-40; 24, 10-21; 34, 4, Іоиль 2, 30-31, ср. Д. А. 2, 19-20). Кромѣ того, онѣ отличаются естественнымъ въ пророчествахъ и, до извѣстной степени, преднамѣреннымъ смѣшеніемъ разныхъ плановъ, переходящихъ одинъ въ другой. Мы здѣсь имѣемъ предъ собою какъ бы рядъ параллельныхъ горныхъ цѣпей, уходящихъ въ даль, но сливающихся въ общей перспективѣ въ одинъ причудливый образъ, въ разныхъ ракурсахъ всѣ ихъ въ себѣ соединяющій. Можно однако выдѣлить основныя мысли. Прежде всего останавливаетъ вниманіе соединеніе и даже сліяніе (въ вопрошеніи учениковъ) двухъ событій: разрушенія храма Іерусалимскаго съ взятіемъ Іерусалима и «кончина вѣка» съ пришествіемъ Христовымъ (Мѡ. 24, 3). Это соединеніе происходитъ изъ самосознанія, свойственнаго Ветхозавѣтной церкви: конецъ храма и Іерусалима сливается въ немъ съ кончиной вѣка и есть какъ бы его прообразъ. Въ дѣйствительности же, исторически, онъ является лишь границею новой исторической эпохи. Но Господь не возражаетъ противъ такого смѣшенія, напротивъ, отвѣчая сразу на оба вопроса, говоритъ о томъ и о другомъ, одновременно и въ перемежку: 4-14 и 15-22; снова 23 сл. Наряду съ тѣмъ, что относится непосредственно къ Іерусалиму и храму (Мѡ. 24, 15-22, Мр. 13, 14-20, Лк. 21, 20-24), здѣсь уже намѣчается характерный переходъ къ христіанской исторіи: «Іерусалимъ будетъ попранъ язычниками, доколѣ не окончатся времена язычниковъ (24), т. е. предуказывается время всеобщаго торжества христіанства, чѣмъ наносится рѣшительный ударъ ложной іудейской мессіанской апологетикѣ. При этомъ Спаситель предваряетъ о тѣхъ трагическихъ испытаніяхъ, которыя предстоитъ человѣку пережить въ исторіи ранѣе конца (ибо надлежитъ всему сему быть, но это еще не конецъ», Мѡ. 24, 6). Конецъ приходитъ лишь послѣ проповѣданія Евангелія во свидѣтельство всѣмъ народамъ (14). Эти испытанія суть искушенія отъ ложныхъ ученій, разныхъ поддѣлокъ христіанства, умноженіе беззаконія и охлажденіе любви, страшныя потрясенія въ духовномъ мірѣ, которыя обозначены на языкѣ ветхозавѣтной пророческой символики (24, 29). Далѣе говорится о явленіи знаменія Сына Человѣческаго, а затѣмъ и Его самого, «грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою» (30), причемъ посланные Имъ ангелы съ трубою громогласно

«собрать избранных Его» (31). Но есть-ли это уже конец? Экзегетически въ этомъ можно сомнѣваться, ибо дальше говорится какъ будто объ еще продолжающейся исторіи: образъ смоковницы (32) съ ея распускающимися вѣтвями говоритъ лишь, что «близко лѣто. Такъ и вы, когда вы увидите все сіе, знайте, что близко, при дверяхъ» (33). «Когда же начнетъ это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, п. ч. приближается избавленіе ваше. Такъ и вы, когда увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царствіе Божіе» (Лк. 21, 28, 31). Близко, но, значитъ, еще не пришло, такъ что исторія какъ будто продолжается и по с л ѣ явленія въ небесахъ знаменія Сына Человѣческаго и Его самого. Въ такомъ случаѣ не на-прашивается-ли это на сопоставленіе съ тѣмъ духовнымъ событіемъ, которое въ Откровеніи (20) символизируется какъ «первое воскресеніе»? Конечно, такое сопоставленіе также не имѣетъ для себя очевидности, уже въ силу неясности этихъ пророческихъ текстовъ, однако оно находитъ для себя основаніе въ томъ, что и по с л ѣ обоихъ сопоставляемыхъ событій исторія еще продолжается, по крайней мѣрѣ, согласно прямому свидѣтельству Евангелія. Трудность текста ещѣ усиливается дальнѣйшими словами: «истинно говорю вамъ: не пройдетъ родъ сей, какъ все сіе будетъ; небо и земля преидутъ, но словеса Мои не преидутъ» (34-5, Мр. 13, 30-31). Къ чему относятся эти слова: къ паденію-ли Іерусалима и храма, совершившемуся, дѣйствительно, чрезъ 40 лѣтъ, въ предѣлахъ жизни даннаго поколѣнія, или же ко всему, что сказано выше въ 23 главѣ, т. е. въ отношеніи уже не къ одному поколѣнію, но ко всему человѣческому роду? Однако и въ томъ и другомъ случаѣ рѣчь идетъ о событіяхъ еще въ предѣлахъ исторіи, ранѣе конца. Конецъ же, какъ событіе въ предѣлахъ историческаго времени, Христомъ прямо не предсказывается, а только указывается вообще. Это явствуетъ изъ прямыхъ словъ Спасителя, которыми далѣе продолжается Его рѣчь: «О днѣ же томъ и часѣ никто не знаетъ, ни Ангелы небесные, (ни Сынъ; Мр. 13, 22), а только Отецъ Мой одинъ» (36) (Ср. и Д. А. 1, 7). Какъ бы ни истолковывать х р и с т о л о г и ч е с к и это повѣдѣніе Сына, остается безспорнымъ, что здѣсь свидѣлствуется нѣкая «невозможность» пророчествованія объ этомъ, доступнаго для человѣческаго вѣдѣнія, а слѣдовательно, и неизбежное отсутствіе такого прямого пророчества о концѣ, какъ событіи, даже и въ этой эсхатологической рѣчи. Эта невозможность можетъ имѣть для себя разное истолкованіе: она означаетъ или невѣстимость въ человѣческое эмпирическое сознаніе того, что ему трансцендентно, или же ненужность для него этого знанія. Или же, наконецъ, — что является наиболѣе важнымъ, — само наступле-

ніе конца зависить и отъ чловѣческаго участія и дѣла, совершаемаго на основѣ чловѣческой свободы, которая не должна быть парализована или даже только аффицирована этимъ непосильнымъ и ненужнымъ для нея вѣдѣніемъ (подобно тому какъ въ невѣдѣніе заключена для чловѣка и его личная смерть). Поэтому трансцендентное свершеніе конца представляется эмпирически столь же неожиданнымъ, какъ наступленіе потопа во дни Ноевы, или ниспаденіе огня въ дни Лота(1) (Мѡ. 24, 37-39, ср. Лк. 17, 26-30), такъ что возможны оказываются «наглые ругатели», выражающіе невѣріе и въ самое пришествіе Его (2 П. 3, 3-4). И отсюда, именно изъ этой не извѣстности конца, при его несомнѣнности, какъ нѣкоего трансценза, дѣлается общее заключеніе: «итакъ, бодрствуйте, потому что не знаете, въ который часъ Господь вашъ придетъ» (24, 42, 44; 25, 13). И далѣе слѣдуетъ приточное подтвержденіе той же мысли: 24, 45-51) (о вѣрномъ и невѣрномъ рабахъ), 25, 1-12 (о десяти дѣвахъ), 24, 14-30 (притча о талантахъ, заключающая въ себѣ призывъ именно къ земному, историческому дѣланію, къ умноженію своихъ талантовъ), и все это завершается приточнымъ изображеніемъ Страшнаго Суда, однако не въ отношеніи къ времени наступленія, но къ его содержанію. Параллель эсхатологическимъ главамъ Мѡ. у Мр. 13, въ общемъ имѣетъ тотъ же планъ и то же содержаніе, съ нѣкоторыми деталями, имѣющими практически-увѣщательное значеніе: въ частности о гоненіяхъ и помощи Духа Св. (11-13), съ общимъ увѣщательнымъ выводомъ: «бодрствуйте» (35-7). Въ общемъ тоже и Лк. 21, 5-36, съ особеннымъ удареніемъ на гоненія и помощи Божіей въ нихъ: 12-19.

Къ Евангельскому Апокалипсису нѣкоторыя частныя черты присоединяются отдѣльными текстами апостольскихъ посланій. Сюда относятся, прежде всего, 2 Сол. 2, 3-12, о беззаконникѣ, какъ личномъ явленіи богоборства и антихристіанства, о наличіи въ «последнія времена», т. е. уже въ христіанскую эпоху, людей невѣрія, грѣха и порока: 2 Тим. 3, 1-9, 1 Тим. 4, 1-3, 2 Петр. 3, 3-4. Эти тексты, примѣняемые авторами отчасти къ явленіямъ изъ жизни современности, также имѣютъ прежде всего увѣщательное значеніе, — предостереженія, призванія къ твердости и исповѣдничеству. Особое значеніе имѣютъ здѣсь тексты I Кор. 15, 22-23 и I Сол. 4, 14-17. Въ первомъ изъ нихъ говорится о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ: во Христѣ «всѣ оживутъ. Каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, потомъ Христовы, въ пришествіе Его. А затѣмъ конецъ» и т. д. Въ

1) Стихи 40-41 естественнѣе отнести къ контексту 15-22, къ разрушенію Іерусалима («тогда» — во всей его многозначности и неопредѣленности), нежели въ развитіе общей мысли о неожиданности.

этомъ до конца неясномъ и таинственномъ текстѣ какъ будто можно различить два воскресенія: сначала «Христовыхъ», — въ пришествіе Его», а затѣмъ, очевидно, и всеобщее воскресеніе мертвыхъ, съ умолчаніемъ о томъ, слито-ли это по времени въ единый актъ, или же здѣсь различаются два акта, а можетъ быть, и два событія, аналогичныя первому и второму воскресенію Апокалипсиса, причѣмъ первое ставится въ связь съ пришествіемъ Господа, которымъ еще не заканчивается исторія, подобно тому, какъ и въ Маломъ Евангельскомъ Апокалипсисѣ. Также и въ I Сол. 4, 15-17 говорится о встрѣчѣ сходящаго съ неба Господа на воздухъ и пребыванія съ Нимъ: «мы живущіе, оставшіеся до пришествія Господня, не предупредимъ умершихъ, потому что самъ Господь при возвѣщеніи, при гласѣ Архангела и трубѣ Божіей, сойдетъ съ неба, и мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде, потомъ мы оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ въ срѣтеніе Господа на воздухъ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ». Здѣсь также говорится о «Христовыхъ» («мертвые во Христѣ»), какъ о тѣхъ, которымъ приписывается встрѣча Христа на воздухъ чрезъ восхищеніе на облакахъ. Этимъ совершается и выдѣленіе ихъ изъ среды всего человѣчества, еще ждущаго своего воскресенія. Опять и тутъ возникаетъ вопросъ: не указывается-ли и здѣсь то различеніе, которое имѣемъ мы въ Апокалипсисѣ между первымъ и вторымъ воскресеніемъ? не различаются-ли и здѣсь два разные апокалиптическихъ плана, которые въ ракурсѣ сливаются въ одно, всеобщее, воскресеніе мертвыхъ?

Итакъ, царство Христово есть Его богочеловѣческое служеніе. Это не власть Бога надъ твореніемъ, трансцендентно, надмірно правящая, «промышляющая» міромъ. Это есть міру имманентное служеніе Богочеловѣка, который въ Своемъ воплощеніи созлекая Своей божественной власти надъ міромъ, и, получивъ ее отъ Отца по воскресеніи силою Своего спасительнаго подвига, осуществляетъ ее, покоря Себя міръ и враговъ Своихъ, чтобы предать царство Отцу, продолжающимся служеніемъ, именно царскимъ, чрезъ совершающееся воцареніе. Это послѣднее содѣлывается не властью Божіею всемогущества, но чрезъ внутреннее покореніе міра, борьбой съ противными силами, побѣдой чрезъ убѣжденіе. Это воцареніе Христово, согласно свидѣтельству Слова Божія, совершается двояко: чрезъ Христово человѣчество, или Церковь, и самимъ Христомъ лично. Послѣднее также двояко: чрезъ дѣйствіе Христа въ исторіи и въ послѣднемъ Его пришествіи, за которымъ слѣдуетъ кончина вѣка.

Христосъ дѣлаетъ причастнымъ къ Своему царскому служенію Свое человѣчество, содѣлывая насъ «царствующимъ священствомъ», «царями и священниками». Воцаряясь въ насъ, Онъ воцаряется въ

міръ, чрезъ насъ созидає царство Свое. Это воцареніе въ насъ и чрезъ насъ есть, прежде всего, дѣйствіе Его слова въ душахъ нашихъ, — дѣло «пророческаго служенія», власть духовная, царство не отъ міра сего, дѣйственная проповѣдь Евангелія, каковая непосредственно указывается Христомъ въ Его заповѣди ученикамъ, именно въ связи съ принятіемъ Имъ власти: «дана Мнѣ всякая власть на небѣхъ и на землѣ. Итакъ, идите научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мѡ. 28, 29). Проповѣданіе Евангелія Царствія по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ (Мѡ. 24, 14), составляетъ предусловіе этого воцаренія. Но это завоеваніе душъ, покореніе ихъ Евангелію Царствія должно выражаться, не можетъ не выражаться въ жизни и дѣлахъ. Каждый, по слову апостола (1 Кор. 3, 10-15), с т р о и т ъ, не на другомъ основаніи, кромѣ положеннаго, которое есть Іисусъ Христосъ, но каждый с м о т р и, что строить. Строить-ли кто на этомъ основаніи изъ золота, серебра, драгоценныхъ камней, дерева, сѣна, соломы, каждаго дѣло обнаружится, ибо день покажетъ, потому что въ огнѣ открывается, и огонь испытаетъ дѣло каждаго, каково оно есть. У кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду. А у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ; впрочемъ самъ спасется, но такъ какъ бы изъ огня. Это огненное испытаніе, на образномъ языкѣ апостола, есть критерій послѣдняго, всеобщаго свершенія, отрывающагося, какъ дѣло всего человѣчества, на Страшномъ Судѣ. Однако нѣтъ оснований разсматривать это дѣло лишь въ свѣтѣ личныхъ судебъ, личнаго возмездія или «награды», оно сохраняетъ и свое объективное, сверхличное, всечеловѣческое, историческое значеніе: «дѣло устоитъ», а тѣ, у кого сгоритъ, «потерпятъ уронъ», и, если спасутся сами, то какъ бы изъ огня, лишенные участія въ общемъ дѣлѣ человѣчества, какъ нѣкіе его изгой. Аналогичное значеніе имѣетъ 2 Кор. 5, 1-4. Здѣсь говорится о небесномъ жилищѣ, домѣ нерукотворенномъ т. е. софійной славѣ нашего божественнаго первообраза, въ которую мы стремимся облечься, какъ наше небесное жилище. Однако и при этомъ мы подвергаемся опасности, чтобы «и а м ѣ и о дѣ т ы м ѣ не оказаться нагимъ», — ибо мы, «находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ с о в л е ч ь с я, но о б л е ч ь с я, чтобы смертное поглощено было жизнью». Здѣсь устанавливается прямое и положительное соотношеніе между земнымъ жилищемъ, «хижиной», и небесной славой, въ которой смертное не упраздняется, но поглощается жизнью, возводится къ небесной славѣ. Поэтому и «всѣмъ намъ должно явиться предъ судилищемъ Христовымъ, чтобы каждый получилъ (совершенное) съ тѣломъ соответственно сдѣланному имъ, — доброе или ху-

дое» (2 Кор. 5, 10). Богъ, призвавъ насъ во Христѣ къ Своему царству, даровалъ намъ въ преизбытокъ благодать «во всякой премудрости и разумѣніи, открывъ намъ тайну Своей воли по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ, въ устроеніе полноты времени, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ» (Еф. 1, 10, Ср. Еф. 4, 10). Отъ Главы-Христа «все тѣло, составами и связями будучи соединяемо и скрѣпляемо, растетъ возрастомъ Божиимъ» (Кол. 2, 19). Въ общей перспективѣ царскаго служенія совершенно невозможно понимать человѣческія «дѣла», т. е. соцарствование со Христомъ, соучастіе въ Его царскомъ служеніи, лишь трансцендентно-эсхатологически, въ смыслѣ основанія для «награды» или вообще для личныхъ судебъ той или иной души. Это соучастіе сливается нераздѣльно и съ его исторически-апокалиптическимъ значеніемъ, какъ дѣла Божія на землѣ и въ исторіи чрезъ людей. Христосъ говоритъ о дѣлахъ, которыхъ будутъ больше сотворенныхъ Имъ самими (разумѣются, очевидно, дѣла въ дни Его земного служенія), къ которымъ призваны послѣдователи Его Духомъ Святымъ. Этими указывается всеобщее участіе человѣчества въ дѣлахъ Божіихъ. Каковы эти дѣла въ предѣлѣ, каково общее дѣло человѣчества, умолчано въ пророчествахъ, это вѣрено творческому человѣческому вдохновенію въ исторіи, ибо люди будутъ научены Духомъ Святымъ. Богъ заключилъ въ невѣдніе, какую долю участія въ дѣлѣ Своемъ Онъ отдаетъ самому человѣчеству, однако Слово Божіе указываетъ, какова будетъ послѣдняя и общая задача и побѣда этого царствования Христа: «послѣдній врагъ истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26, ср. 15, 53-56). «Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ» (57). И Господу угодно было даровать намъ часть въ этой побѣдѣ, какова бы ни была эта часть.

Послѣ боговоплощенія вся человѣчность человѣческаго рода есть Христова, и все доброе въ ней принадлежитъ Христу. Онъ дѣйствуетъ въ человѣчествѣ не только впечатлѣніемъ Своего ученія и Своего Образа, силою убѣжденія, но и самъ, Своей непосредственной силой, нѣкимъ внутреннимъ понужденіемъ, ибо крестившійся во Христа облчается въ Него (Гал. 3, 27), и живетъ въ немъ Христосъ (2, 20), «кто во Христѣ, тотъ новая тварь» (2 Кор. 5, 17, Гал. 6, 15). Христосъ живетъ въ Своемъ человѣчествѣ, въ немъ и чрезъ него воцаряясь, въ царскомъ Своемъ служеніи. Въ мѣру этого воцаренія преодолевается и Вознесеніе въ его значеніи какъ удаленія Христа изъ міра, въ которомъ однако, Онъ, по обѣтованію Своему, присутствуетъ «всегда, нынѣ и присно». Это преодоленіе совершается, съ одной стороны, чрезъ присутствіе Христа въ мірѣ, въ Его цнѣн-

шейся крови и водѣ, въ Св. Граалѣ(1), а съ другой стороны въ Св. Евхаристіи, чрезъ которую Христосъ сообщаетъ Себя причащающимся. Этому таинственному Его присутствію въ мірѣ и человечествѣ отвѣчаетъ и таинственное же единство Его человечества съ нашимъ, основывающееся на томъ, что Христосъ принявъ человеческое естество не въ частной обособленности, но въ цѣлостной всеобщности, какъ Новый Адамъ. Поэтому не только Его знающіе въ этой жизни, но и Его не знающіе и даже — странно сказать — Его отрицающіеся, Ему причастны и Ему подвластны. Исторія человечества послѣ Христа есть не только исторія христіанскаго человечества, но и Христова человечества. Христова сила, совершаемая Духомъ Святымъ, связуетъ воедино всю человеческую исторію и дѣлаетъ ее апокалипсисомъ, т. е. откровеніемъ Христовымъ. И дѣла этого человечества, разрозненныя и противорѣчивыя, въ синтезѣ своемъ включаются въ дѣло Христово. Согласно притчѣ о Страшномъ Судѣ, Христосъ соживетъ съ каждымъ человѣкомъ и со всѣмъ человечествомъ, которое и будетъ судимо какъ цѣлое, «всѣ народы», — во всемъ его общемъ дѣлѣ, сообразно личному каждому въ немъ участію. Это со-бытіе со Христомъ (дѣйствіемъ осыняющаго Его Св. Духа) не упраздняетъ личной человеческой свободы, не дѣлаетъ человѣка слѣпымъ орудіемъ. Однако внутренней силой Его человечество Христово направляетъ пути свои и интегрируетъ дѣла свои въ общее дѣло, пролагаетъ чрезъ нихъ путь къ преобразованію міра или къ концу этого эона. Это интегрированіе своеобразныхъ и какъ будто самозаконныхъ человеческихъ дѣлъ въ единое цѣлое, въ исторію, вообще всегда есть дѣйствіе Промысла Божія. Однако оно ощутительно мѣняется послѣ боговоплощенія, совершаемое уже не только извнѣ, какъ бы трансцендентно, надъ человѣкомъ, но и изнутри, имманентно, въ самомъ человѣкѣ, какъ дѣйствіе Христа, живущаго въ человечествѣ. Началомъ, объединяющимъ все человечество — вѣдомо или невѣдомо, и вообще недозвѣдомо, — является тутъ не только природное единство человечества въ Адамѣ, которое уже само по себѣ устанавливаетъ единство его исторіи съ ея закономерностью и цѣлеустремленностью, но и богочеловѣческое единство его въ Новомъ Адамѣ, во Христѣ. Онъ даетъ человечеству какъ бы новую природу («новая тварь»). Дѣйствіе Христа не исчерпывается личнымъ христіанствомъ и личной жизнью во Христѣ отдѣльнаго человѣка, но включаетъ въ себя и природную жизнь человечества, ибо все оно измѣнилось въ судьбахъ своихъ, стало инымъ самого себя вслѣдствіе боговоплощенія, ибо Христосъ есть Царь всего человѣче-

1) См. мой очеркъ «Святой Грааль» (Путь, 1931).

ства, имѣющій судить его за дѣла его. Приточная рѣчь о Страшномъ Судѣ, гдѣ Судія свидѣлствуетъ о томъ, что Христось живетъ во всякомъ человѣкѣ, и можетъ быть какъ то вѣдомъ и доступенъ тоже всякому человѣку, судимому Христомъ, въ общемъ подтверждаетъ эту общую мысль, что вся человѣческая исторія послѣ Христа, во всей ея изломанной и причудливой діалектикѣ, есть въ сущности своемъ христіанская исторія, связанная со Христовой Церковію, какъ своей внутренней цѣлепричинностью. Объ этомъ именно и свидѣлствуетъ Апокалипсисъ, изображающій судьбы народовъ какъ единое связанное тѣло (такъ же какъ и ветхозавѣтная философія исторіи у пророковъ: Исаи, Іереміи, Даніила и др.).

Но не превращаемъ-ли мы этимъ силу Христову какъ бы въ природную силу? Не натурализуемъ-ли ее? Таково естественное сомнѣніе и недоумѣніе, при этомъ въ насъ возникающее. Однако, что же собственно представляетъ собою эта «природная» сила? Физическій или метафизическій принципъ? Силу-ли, включенную въ механизмъ міра, или же особо окачественную, новую энергію жизни, хотя бы она и осуществляла себя чрезъ дѣйствіе силъ природныхъ? Что представляетъ собой въ этомъ смыслѣ хотя бы сила всеобщаго воскресенія, которая прямо обосновывается въ Словѣ Божіемъ на силѣ Христова воскресенія («какъ во Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ оживутъ» I Кор. 15, 22)? Воскресенію подлежатъ всѣ человѣки, независимо отъ личнаго отношенія ко Христу каждаго изъ нихъ, — и знавшіе, и не знавшіе Его въ земной жизни, и вѣровавшіе, и невѣровавшіе въ Него. Они воскреснутъ, по смыслу апостольскаго ученія о всеобщемъ воскресеніи, не силою новаго творческаго акта Божія всемогущества, но силою ихъ внутренней связи со Христомъ, первенцемъ изъ мертвыхъ, причемъ однако въ данномъ случаѣ эта внутренняя связь имѣетъ не личный, но природный характеръ. Ибо всѣ воскреснутъ, просто въ силу факта человѣчности своей, которая, содѣлавшись Христовой, получила отъ Него и силу воскресенія. Но если все природное человѣчество воскреснетъ во Христѣ, — и это не вызываетъ сомнѣній относительно натурализма, въ этой мысли въ извѣстномъ смыслѣ также содержащагося, — то почему же оно не можетъ быть связано съ Нимъ и въ исторической жизни своей? Ибо и жизнь, и смерть, и воскресеніе соединены между собою, и нельзя выдѣлать изъ этой общей связи одно лишь воскресеніе, какъ такой внѣшній актъ, который не имѣетъ для себя никакого внутреннего обоснованія во всей человѣческой жизни, связанной со Христомъ, являясь какъ бы *deus ex machina* и заведомо превышая человѣческое естество. Разумѣется, воскресеніе совершается силою Божіею, дѣйствующею

въ челоуѣкѣ, «въ трубѣ архангела», но она дѣйствуетъ въ раскрытіе и осуществленіе того начала безсмертія, которое уже живетъ въ челоуѣкѣ чрезъ природную причастность его Христу въ Его вочеловѣченіи. И поэтому безсмертіе Христово является въ извѣстномъ смыслѣ законмѣрностью для челоуѣковъ въ ихъ воскресеніи, и эту же мысль мы должны въ извѣстной степени распространить и на всю челоуѣческую природную жизнь. Эта же мысль включается и въ еще болѣе общую идею, именно о томъ, что эсхатологія, конецъ міра и воскресеніе, не наступаютъ какъ *deux ex machina*(1), но подготавливаются исторіей, которая, какъ апокалипсисъ, въ извѣстномъ смыслѣ, сама входитъ въ эсхатологію, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трансцендируетъ въ нее. Эсхатологія предполагаетъ прерывность, трансцензъ, въ этомъ и состоитъ идея конца. Однако же, согласно какъ Евангельскому апокалипсису, такъ и Откровенію Іоанна, міръ долженъ созрѣть для конца, а исторія внутренне закончиться, совершивъ свое дѣло. Но это дѣло не есть, такъ сказать, только алгебраическая сумма безконечнаго ряда отдѣльныхъ личныхъ дѣлъ въ ихъ случайной хаотичности, но положительный интегралъ въ природной законмѣрности связаннаго ряда, и эта его законмѣрность есть Христосъ, «которымъ все, и мы Имъ» — (І Кор. 8, 6). Иными словами, въ исторіи челоуѣчества послѣ боговоплощенія, при всей напряженности борьбы свѣта и тьмы, христіанства и антихристіанства, при всей остротѣ ея діалектической антитетики, творится дѣло Христово, и заблуждаются тѣ, которые, задерживаясь вниманіемъ лишь на отдѣльныхъ моментахъ исторической трагедіи, ея раздирающихъ противорѣчійхъ, видятъ весь ея итогъ лишь въ явленіи антихриста, всеобщемъ паденіи и развращеніи, вообще сводятъ его даже не къ нулю, но къ отрицательной величинѣ. Во всякомъ случаѣ, не таково содержаніе Апокалипсиса съ его образами трагическаго противоборства, но и побѣды и воцаренія Христа на землѣ послѣ перваго воскресенія, какъ и схожденія небеснаго града въ концѣ. Исторія эсхатологически преодолевается только въ одномъ опредѣленномъ трансцендентномъ моментѣ, которымъ является дѣйствіе Бога надъ міромъ, — именно во всеобщемъ воскресеніи и преображеніи міра: «се творю все новое» (Откр. 21, 5), новое небо и новую землю (21, 1; 2 Петр. 3, 13), съ новымъ Іерусалимомъ, сходящимъ съ неба. Эта новая тварь, обновленіе которой есть оскѣненіе Духа Утѣшителя, конечно, есть въ извѣстномъ смыслѣ уже

1) Хотя въ Евангеліи мы и встрѣчаемъ уподобленіе пришествія Христова потопу, однако оно имѣетъ силу лишь въ отношеніи къ его неожиданно для тѣхъ, кто не умѣетъ наблюдать развертыванія смоковницы и приближенія хотя въ точности и не до вѣдомыхъ временъ и сроковъ.

сверх-міръ и сверх-исторія, сюда трансцендируетъ жизнь этого вѣка и этого міра, которая и является дѣйствительно новою: «не у явися, что будемъ». Однако и этотъ трансцензусъ, и это осѣненіе предполагаетъ для себя въ качествѣ своего объекта (или вмѣстилища) этотъ міръ, и эту землю, и эту исторію, хотя и въ пресображеніи, и въ этомъ смыслѣ между ними существуетъ прямая связь. Міръ долженъ созрѣть для своего конца, и дѣло Христово въ этомъ мірѣ, какъ бы мы его ни уразумѣвали, въ его предѣлахъ должно закончиться. Грань между исторіей и сверх-исторіей или концомъ, между апокалипсисомъ и эсхатологіей, въ новозавѣтныхъ пророчествахъ (какъ Евангельскомъ Апокалипсисѣ, такъ и Откровеніи Іоанна) почти неуловима, настолько одно переходитъ въ другое, они какъ бы въ одно сливаются въ перспективѣ. И однако она существуетъ, такъ что новое возникаетъ изъ стараго, подобно новому рожденію, съ новою жизнію. Поэтому ни историческій апокалипсисъ не долженъ поглотить или упразднить эсхатологію, ни эта послѣдняя — исторію: и та, и другая взаимно обусловлены, и неправильно отрывать одно отъ другого. Парусія, второе славное пришествіе Христово, стоитъ на самой грани эсхатологическаго трансценза: оно равно принадлежитъ и историческому апокалипсису, и эсхатологіи, какъ — «жизни будущаго вѣка». Въ разсужденіи о законмѣрности исторіи, которая есть ничто иное какъ Христово воцареніе, или царское служеніе Христово въ Его человѣчествѣ, мы не вносимъ ложнаго детерминизма, который былъ бы несомѣстимъ съ личной свободой и отвѣтственностью, — въ той однако ограниченной мѣрѣ, которая вообще присуща тварной свободѣ. Однако необходимо воздать должное тому истинному, въ послѣднемъ счетѣ, софійному детерминизму, который основывается на данной для твари природности ея бытія. Христосъ, когда Онъ воплотился, сталъ закономъ бытія природнаго человѣчества, его высшей внутренней природной дѣйствительностью, хотя и сокрытой, еще погруженной въ Ветхаго Адама, въ старый природный и человѣческій міръ. И эта дѣйствительность Христова человѣчества не зависитъ отъ свободнаго и личнаго ея пріятія или непріятія каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ. Своей свободой каждый отдѣльный человѣкъ, дѣйствительно, воленъ ее пріять или непріять, ибо онъ и призванъ къ этому выбору, но онъ не можетъ сдѣлать ее несуществующей, какъ онъ не можетъ самъ для себя сотворить свою собственную природу. Ибо свобода есть только модусъ бытія, но не его содержаніе: ничто въ себѣ есть пусто, не имѣющая для себя даже самостоятельнаго небытія, которое оно получаетъ лишь отъ природнаго бытія. Эта высшая природность творенія Христова внѣ христіанства остается неизвѣстной и неосознан-

ной, но отъ того она не становится недѣйствительной, хотя мы и не можемъ эмпирически ощутить и опознать міра и человѣчества, какъ тѣла Христова, за видимыми предѣлами Церкви. Мы знаемъ только, что все, лежащее и за этими предѣлами, в к л ю ч а е т с я въ область вліянія Церкви, въ ея исторію. Здѣсь свободное самоопредѣленіе человѣка совершается какъ бы въ сумеречной полутъмѣ, не въ отношеніи къ самому Христу, но всетаки къ началу Христову, — къ добру, совѣсти, Божеству(1). В с я исторія человѣчества послѣ Христа направляется по новой магистральной, въ силу такого динамическаго панхристизма. Въ отношеніи же къ призваннымъ, т. е. христіанамъ, это самоопредѣленіе совершается вполне сознательно и отвѣтственно, и это свидѣтельствуется на судѣ Христовомъ. Если поставить вопросъ о дѣйствіи Христа на землѣ во исполненіе царскаго Его служенія въ сязь съ догматомъ Вознесенія, то отсюда съ новой точки зрѣнія раскрывается, что Вознесеніе, какъ осуществляющее окончательное прославленіе Богочеловѣка, совершенно не означаетъ Его удаленія изъ міра съ прекращеніемъ связи съ нимъ. Именно, въ царскомъ служеніи Христовомъ, какъ продолжающемся и за предѣлами Вознесенія, эта нерасторжимая связь съ міромъ проявляется по своему и въ разныхъ отношеніяхъ. Прежде всего, это есть с и л а д у х о в н а я, какъ продолжающееся дѣйствіе пророческаго служенія Христа, — чрезъ Его ученіе и, главное, чрезъ Его святой образъ, печатлѣющійся въ сердцахъ и зовущій къ послѣдованію за Нимъ. Во-вторыхъ, это есть с и л а Б о ж е с т в е н н а я, какъ таинственная связь прославленнаго Христа съ человѣкомъ въ причащеніи и непрестанно продолжающемся оспященіи стихій міра чрезъ присутствіе въ немъ Св. Даровъ, Тѣла и Крови Христовыхъ. Въ третьихъ, связь эта есть и п р и р о д н о - ч е л о в ѣ ч е с к а я, осуществившаяся чрезъ изліяніе крови и воды изъ боку Христова, чрезъ которое Христосъ въ Своемъ земномъ состояніи незримо пребываетъ со Своимъ человѣчествомъ, состраждетъ съ нимъ и его никогда не оставляетъ въ его земномъ пути. Наконецъ, въ четвертыхъ, это есть связь э н е р г е т и ч е с к а я. Христосъ, принявшій въ Своемъ человѣчествѣ всего ветхаго Адама, есть его имманентная закономерность, не только въ порядкѣ свободно благодатномъ, но и природномъ. Христосъ в е д е тъ Свое человѣчество, несмотря на противоборство и сопротивленіе его, въ которомъ проявляется свобода падшаго человѣка. Это д и н а м и ч е с к о е присутствіе Христа въ человѣчествѣ распространяетъ свое вліяніе и за предѣлы христіанска-

1) «Богъ открылъ мнѣ, чтобы я ни одного человѣка не почиталъ нечистымъ или сквернымъ... Богъ пелицепрiятенъ, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ прiятенъ Ему», — Петръ Корнилію (Д. А. Х, 28, 34-5).

го человѣчества, на в с е человѣчество, какъ вѣдущее, такъ и еще не-
вѣдущее Его: «Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ
враговъ подъ ноги Свои» (I Кор. 15, 25). Дѣйствіе Христово въ мірѣ,
какъ сказано, сливается здѣсь съ общимъ дѣйствіемъ Промысла Бо-
жія, ведущаго и блюдушаго міръ. Это есть необходимый постулатъ
христологін.

Т. о., личное дѣло спасенія вплетается въ общее дѣло человѣче-
ства, и изъ этихъ нитей субъективной свободы и объективной данно-
сти получается пестрая ткань исторіи съ ея узоромъ. Превышаетъ всѣ
человѣческія возможности оцѣнить и учесть, интегрировать и связать
всѣ дѣйствія человѣческой свободы или индивидуальности въ исторіи,
съ ея надмірными корнями на грани временъ и эмпирическими судьба-
ми, это есть дѣло сиотрѣнія Божія. Однако основныя слагаемыя
этого процесса, какъ и его телеологія, внутренняя цѣлепричинность,
намъ вѣдомы. Человѣческая исторія силою Христоваго движется въ на-
правленіи къ своему концу, который есть всеобщее воскресеніе и пре-
ображеніе твари, въ ней пролагается къ этому путь. Въ посясторон-
немъ мірѣ совершается все необходимое для его перехода въ поту-
стороннее бытіе. Общее дѣло историческаго человѣчества есть воца-
реніе Христово въ мірѣ, за которымъ Сынъ предастъ Свое царство От-
цу. Отсюда проистекаетъ и общее эсхатологическое заключеніе, отно-
сительно в р е м е н и Второго пришествія. О немъ и самъ Богочело-
вѣкъ отозвался незнаніемъ, насколько Онъ, по человѣчеству Сво-
ему, самъ включенъ былъ въ историческій процессъ, протекающій при
участіи человѣческой свободы и подготовляющій собою созрѣваніе
міровой смоковницы къ приближенію конца. Второе пришествіе Хри-
ста есть актъ не односторонній, но обоюдосторонній, какимъ было и
первое пришествіе Христа въ мірѣ. Для него должно наступить міро-
вое время чрезъ міровое свершеніе. И это время, въ числѣ другихъ
условій, опредѣляется и человѣческой свободой, въ зависимости отъ
нея оно можетъ сократиться и удлиниться, хотя и наступать по ве-
лѣнію Отца Небеснаго, который устанавливаетъ времена и сроки свер-
шеній. Въ этомъ смыслѣ Второе пришествіе является не только Бо-
жескимъ, но и человѣческимъ дѣломъ, которое имѣетъ совершиться на
путяхъ исторіи. Такова важность, серьезность и значительность чело-
вѣческой исторіи послѣ Христа на путяхъ къ Его воцаренію, которое
совершается въ насъ и чрезъ насъ. Исторія не есть пустой коридоръ,
который надо какъ-нибудь пройти, чтобы высвободиться изъ этого
міра въ потусторонній, она принадлежитъ къ дѣлу Христову въ Его
воплощеніи, она есть апокалипсисъ, стремящійся къ эсхатологическо-
му свершенію, богочеловѣческое дѣло на землѣ.

Этимъ полагается основаніе для апокалиптически-эсхатологической, имманентно-трансцендентной, религіозной оцѣнки общаго дѣла человѣчества въ мірѣ. Будучи по существу дѣломъ Христовымъ, историческое творчество человѣка должно раскрыть и проявить всю глубину и силу человѣчности, явить въ немъ подобіе образа Божія. Следовательно, все д о с т о й н о е человѣческое творчество, — «культура», призвано къ преобращенію въ Царствіи Божіемъ, какъ самооткровеніе истинной человѣчности, хотя бы въ непосредственной формѣ своей и было «соблюдаемо огню». И очеловѣченіе міра, съ господствомъ надъ нимъ во имя Божіе, къ чему призванъ человѣкъ по сотворенію, относится къ проявленію царственного служенія человѣка, по силѣ его участія въ царскомъ служеніи Христа, какъ бы далеко ни шли устремленія человѣка на этомъ пути, вплоть даже до человѣческаго участія во всеобщемъ воскресеніи, согласно «проекту» Н. Ѳ. Федорова. Надо только самымъ рѣшительнымъ образомъ отмежеваться отъ такого его пониманія, согласно которому при этомъ человѣческомъ воскресеніи совершенно устраняется дѣло Божіе, исторія отиѣняется и поглощается собой эсхатологію, и самое воскресеніе перестаетъ быть воскресеніемъ, а является лишь воспроизведеніемъ п о д о б і й человѣческихъ, нѣкихъ «роботовъ». Ибо для человѣка существенно соединеніе л и ч н а г о д у х а съ одушевленнымъ тѣломъ, которое только и собираются воскрешать механическіе воскресители, но духъ человѣческій послѣ смерти пребываетъ въ руцѣ Божіей. Поэтому одно только и м м а н е н т н о е воскресеніе невозможно, есть религіозный *non-sens*. Оно не можетъ быть совершено безъ Божественнаго акта, — возвращенія человѣческаго духа въ его тѣло, съ творческимъ возстановленіемъ способности души оживотворять тѣло. Однако это отнюдь не означаетъ, чтобы въ воскресеніи все отъ начала до конца должно явиться дѣломъ Божіимъ безъ всякаго участія человѣка. Напротивъ, и оно можетъ стать дѣломъ богочеловѣческимъ, въ которомъ и человѣчество Христово, живущее въ Церкви, во Имя Его осуществитъ все доступное человѣку на пути къ всеобщему воскресенію. И это увѣнчаетъ собой земное дѣло человѣчества. Такая мысль, если и не имѣетъ для себя эсхатологической н е о б х о д и м о с т и, то, во всякомъ случаѣ, выражаетъ собою одну изъ историческихъ возможностей на путяхъ зрѣлости человѣческаго рода въ его движеніи за предѣлы исторіи, въ борьбѣ съ послѣднимъ врагомъ — смертію также и человѣческими силами. Но эти возможности для человѣка не даны, а только заданы, ввѣрены его творческой свободѣ. Поэтому о нихъ нельзя догматизировать, а можно эти возможности лишь теоретически предусматривать, опредѣляя ихъ мѣсто при разумнѣйшмъ концѣ(1). Од-

1) Вопросы эсхатологіи, по плану этого сочиненія, отнесены къ даль-

мако и ранѣ конца Слово Божіе указываетъ намъ еще на таинственное явленіе Христа въ мірѣ и въ исторіи, причѣмъ это Его явленіе также относится къ Его воцаренію. Такое свидѣтельство мы имѣемъ въ пророчествѣ (Откр. 20) о первомъ воскресеніи, въ которомъ имѣютъ участіе только избранные. Они «жили и царствовали со Христомъ». Здѣсь это излагается какъ нѣкоторое с о б ы т і е въ ряду другихъ въ исторіи. Оно свидѣлствуетъ во всякомъ случаѣ о какой то особой и исключительной близости ожившихъ ко Христу. Уничтожать это событіе насильственной спиритуалистической экзегезой (вслѣдъ за бл. Августиномъ и Тихоніемъ), является ни богословски, ни экзегетически недопустимымъ, какъ насиліе надъ Словомъ Божіимъ, даже прямое ему противленіе ради предвзятой и односторонней богословской доктрины. Въ то же время въ исторіи еще не имѣется данныхъ для конкретнаго воспріятія и уразумѣнія этого пророчества. Оно содержитъ въ себѣ безспорное обѣтованіе, что на путяхъ Христова воцаренія въ исторіи будетъ цѣлая эпоха, когда присутствіе Христово на землѣ будетъ нарочито ощутительно для избранныхъ, какъ и Его личное участіе въ историческомъ свершеніи, именно какъ въ б о г о ч е л о в ѣ ч е с к о м ѣ процессѣ: «они царствовали со Христомъ» 1000 лѣтъ. Это личное участіе Христа въ исторіи, помимо 1000-лѣтняго царствія, выражается въ томъ таинственномъ явленіи Христа для окончательной битвы съ силами антихристіанства, «звѣремъ и лжепророкомъ», которое описывается въ Откр. 19, 11-21. Видѣніе начинается явленіемъ въ «отверстомъ небѣ» (11) Сѣдѣющаго на бѣломъ конѣ, за которымъ слѣдовали воинства небесныя на бѣлыхъ коняхъ, но далѣе описывается битва съ звѣремъ и царями земными и воеводами ихъ, очевидно, на землѣ. Таинственный смыслъ этого образа не поддается прямому истолкованію, но безспорна мысль, что это явленіе соотвѣтствуетъ и какому-то земному событію, происходитъ не только въ небесахъ, но и въ исторіи (не таково же ли было и явленіе Христа въ небесахъ апостолу Павлу, которое, будучи небеснымъ, т. е. трансцендентнымъ, принадлежитъ и исторіи и даже личной біографіи?). Воцареніе Христа на землѣ въ 1000-лѣтнемъ царствѣ станетъ совершенно явнымъ, какъ явно оно было Имъ показано въ царскомъ входѣ Его въ Іерусалимъ. Кривая исторіи, съ колебаніями отклоняющаяся вверхъ и внизъ, въ этомъ мѣстѣ пути поднимается вверхъ и встрѣчается съ небомъ, съ тѣмъ однако, чтобы снова рѣзко упасть внизъ, въ послѣднемъ возстаніи Гога и Магога, за которымъ видится уже конецъ и перерывъ кривой, *transcensus*. Пророчество это, — во-

нѣвшимъ его частямъ, и здѣсь затрагиваются только попутно, лишь въ связи съ христологіей.

преки господствующей доктринѣ, которую ошибочно было бы однако принимать за догматическое опредѣленіе Церкви, — относится къ еще неосуществившемуся будущему, такъ что мы не можемъ его для себя конкретно реализовать мыслию. По содержанію этого пророчества можно во всякомъ случаѣ установить, что во время «перваго воскресенія» стѣна, отдѣляющая міръ живыхъ и умершихъ, утончается и какъ бы устраняется, именно для душъ, ожившихъ и царствующихъ со Христомъ 1000 лѣтъ. Чрезъ посредство этихъ ожившихъ душъ и самъ Христосъ царствуетъ съ ними на землѣ. И это событіе, связанное еще со скованіемъ сатаны на 1000 лѣтъ, знаменуетъ важный шагъ на пути воцаренія Христова, и вообще принадлежитъ къ царскому Его служенію.

Но и этимъ не исчерпывается личное и прямое участіе Христа въ земной исторіи Его воцаренія. Какъ можно было убѣдиться при разборѣ эсхатологическихъ текстовъ, въ нихъ вообще остается извѣстная неясность относительно Второго пришествія Христа, парусіи. Именно неясно, является-ли оно уже концомъ, или же только однимъ изъ заключительныхъ событій въ предѣлахъ исторіи(1)? далѣе, остается открытымъ вопросъ, не является-ли это пришествіе, по крайней мѣрѣ, въ связи съ тѣмъ событіемъ, которое описывается въ Откровеніи какъ первое воскресеніе? Въ такомъ случаѣ Страшный Судъ соединяется въ одно событіе съ парусіей лишь въ общей эсхатологической перспективѣ, непосредственно же отдѣленъ отъ него: такое изображеніе въ ракурсѣ свойственно апокалиптикѣ. Если, дѣйствительно, разумѣть здѣсь событіе явленія Христа въ исторіи, то въ немъ надо видѣть одно изъ самыхъ рѣшительныхъ дѣйствій Его на пути къ воцаренію въ мірѣ. Если же понимать его преимущественно эсхатологически, какъ наступленіе конца, то въ такомъ случаѣ это Его явленіе, какъ «Царя», служить вмѣстѣ съ тѣмъ, и послѣднимъ, заключительнымъ звеномъ въ исторической цѣпи, Его подлиннымъ воцареніемъ, которое является непосредственно уже и «судомъ». Этимъ и завершается Его Царское служеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и Его прославленіе. Однако дотолѣ земное служеніе Христово, а стало быть, и Его кенозисъ въ этомъ служеніи, еще не прекратилось. Власть дана, но еще не оконча-

1) Подобнымъ же образомъ неясенъ и текстъ 2 Сол. 2, 8: «и тогда откроется беззаконникъ, котораго Господь Іисусъ убьетъ духомъ устъ Своихъ — и истребитъ явленіемъ пришествія Своего». По схемѣ Апокалипсиса пораженіе «звѣря» имѣетъ мѣсто не предъ концомъ міра, а лишь предъ 1000-лѣтнимъ царствомъ и первымъ воскресеніемъ, а предъ концомъ міра происходитъ возстаніе Гога и Магога. Впрочемъ, ничто не мѣшаетъ въ данномъ случаѣ понимать это пророчество и «духовно», т. е. видѣть въ «беззаконникѣ» носителя духа беззаконія, который и поражается духомъ Христовымъ, въ «явленіи пришествія Его», т. е. силой Христовой, дѣйствующей въ мірѣ.

тельно принята (подобно тому, какъ и прославленіе дано было предъ страданіями: «нынѣ прославился Сынъ Человѣческій»). Христось, воскресшій, вознесшійся и сѣдящій одесную Отца въ славѣ Божіей, еще продолжаетъ земное Свое служеніе. Земное воцареніе Христа есть путь чрезъ исторію къ царствію, «его-же не будетъ конца». Господь неизменно съ нами на землѣ. Его Вознесеніе и одесную Отца Сѣдѣніе не взяло Его отъ насъ, отъ нашей земной боли, отъ нашего страданія и нашего боренія. Сѣдящій во славѣ Св. Троицы, какъ Богъ въ небесахъ, Онъ таинственно пребываетъ соединенъ съ міромъ, остается съ нами, какъ со-человѣкъ, Богочеловѣкъ, въ еще продолжающемся воцареніи. Оно совершается «въ скорби и въ царствіи и терпѣніи во Іисусѣ Христѣ», при «соучастіи» (Откр. 1, 9) вѣрныхъ. Уничженіе Христово прошло чрезъ много ступеней на пути къ своему преодолѣнію чрезъ прославленіе. Оно въ сущности своей уже преодолено, но еще продолжаетъ изживаться въ томъ, что составляетъ послѣдствіе этого преодоленія, въ воцареніи Христа на землѣ, еще находящейся подъ тяжестью грѣха ветхаго Адама. Христось еще и понынѣ совершаетъ принятіе данной Ему власти вмѣстѣ съ человѣчествомъ и понынѣ проходитъ царское служеніе. Истинный Богъ, Онъ, царствуя въ насъ и надъ нами на землѣ, воцаряется для вѣчнаго Своего Царства, о которомъ всегда молимся Отцу:

Да прійдетъ Царствіе Твое,
и вызываемъ къ Сыну:

Ей, гряди Господи Іисусе!

О г л а в л е н і е

КЪ ЧИТАТЕЛЮ	ВВЕДЕНИЕ	I-II
ДИАЛЕКТИКА ИДЕИ БОГОЧЕЛОВЧЕСТВА ВЪ СВЯТООТЕЧЕСКУЮ ЭПОХУ		7—111
I. ПРОБЛЕМА ХРИСТОЛОГИИ. Аполлинарий Младший, епископъ Лаодикийскій		9—30
(Общее значеніе Ап. въ христологиі 9-10, христологическая проблема у Ап. 10-11, ученіе Ап. о соединеніи естествъ 12-14, — и единствѣ лица 14-15, составъ Богочловѣка 15-17, вѣпостась во Христѣ 18-20, трихотомизмъ у Ап. 20-22, подлинный смыслъ доктрины Ап. 23-25, ученіе о небесномъ чловѣкѣ 26-29, выводы 28-30).		
II. АНТИНОМИЯ ДВУЕДИНСТВА ВЪ ХРИСТОЛОГИИ		30—94
A. Христология единства (монизмъ)		31—47
Св. Кириллъ Александрійскій. (Общее значеніе св. К. 31, черты его богословія 32-33, полемическое самоопредѣленіе 33-4, анафематизмы «12 главъ» 35-6, единство Христа, какъ истина сотеріологическая 36-7, ученіе о соединеніи естествъ 37-8, сравненія 38-9, «одинъ изъ двухъ» 39-40, апорія монизма 40-1, отношенія «природъ» у св. К. 42-45, страданія Христа 45, кенозисъ 46, общій характеръ богословія св. К. 45-7).		
B. Христология двуединства (дифизитство)		48—67
Антіохійское богословіе. Общій характеръ 48-51; а) Діодоръ Тарсскій 51; б) Феодоръ Мопсуестійскій 51-56 (ученіе о вселеніи Логоса въ чловѣка 51-3, характеръ соединенія 53-4, павось чловѣчности въ системѣ Ф. М. 54-6); в) Несторій 56-63 (споръ о Богородицѣ 56, понятіе лица у Н. 57; трактатъ Н. Гераклида 53, ученіе о «присоединѣніи» 59-60, communicatio personarum 61-2); г) Блаж. Феодоритъ 63-67 (его мѣсто въ исторіи 63-4, Эранистъ 64-67, Ф. на Халкид. соборѣ 67).		
III. ХАЛКИДОНСКІЙ СИНТЕЗЪ		68—94
а) Догматическое посланіе папы Льва I Великаго 68-73 (ученіе Евихія 68-69, посланіе п. Льва 69-70, его сотеріология 70, соединеніе естествъ 71, понятіе лица у п. Л. 72-3); б) Халкидонское опредѣленіе 73-81 (догматическій синтезъ, не богословскій 73-4, вѣдущія исторія собора 74-7, догматическое чудо 77, Халкид. формула и ея характеръ 77-9, ея антиномія 79, ея значеніе 80-1); в) Ученіе Леонтія Византійскаго о воцлостасированіи 81-84 (Л. В. полемизмъ 80-1, его Аристотелизмъ въ ученіи о сущности и вѣпостаси 82-83, понятіе		

воупостасированія 84-5, челоуіческаа природа у Л. В. 85, анализъ иден воупостасированія 86, ея христологическое приуіиеніе 87, недоумініа 87-8, проблема богочелоуічества у Л. В. 89, неудача его построеній 90, общіеіе свойства 91, Богомужная энергіа у Ареопагита 91, и св. Іоанна Дамаскина 92-4).

IV. ДОГМАТЬ О ДВУХЪ ВОЛЯХЪ ВО ХРИСТЪ

94-111

а) Моноеслитство и днеслитство 94-104 (моноеслитство въ отношеніи къ монофизитству 94-5, двѣ «энергіи», у св. патр. Софронія 95-6, двѣ «воли» 96-7, ученіе св. Максима о воляхъ 97-99, отношеніе между двумя волями 99-100, природная и «гномическая» воля 100-1, соединеніе воли 101-2, ученіе о воляхъ у св. Іоанна Дамаск. 103-4); б) опредѣленіе VI все-ленскаго собора 104, (посланіе п. Агаѳена 104-5, выступленіе Макарія Антиох. 105-106, опредѣленіе собора 106-7, его анализъ 107-109, его мѣсто въ исторіи 103-110, исходъ патристической эпохи 110-11).

Глава первая.

СОФІА БОЖЕСТВЕННАЯ

112—140

1. Тварный духъ 112—117
(Самосознаніе и природа какъ основа личнаго духа 112-113, природа и міръ 113-114; жизнь тварнаго духа 114, духовность и плоть 115-116, душевность и духовность 116-117).
2. Божескій Духъ 117—124
(Упостась и усія во Св. Троицѣ 117-8, Трѣипостасная Личность 118-9, отношеніе Божественной Личности къ Своей природѣ 119-120, трѣипостасное раскрытіе Божественной природы 121-4).
3. Божественный міръ 124—130
(Природа какъ содержаніе жизни 124, положительное Вседниство 125, Усіа и Софіа 125-6, Богъ и Божество 126-27, любовь Бога въ самооткровеніи 127, образъ любви 128-9, реальность Божественнаго міра 129-130).
4. Божественная Софіа 130—140
(Премудрость Божія, какъ Логосъ 130-1, Премудрость какъ Слава 131-2, какъ Духъ Св. 133-4, жертвенность Сына въ мірѣ Божественномъ 134, Цѣломудріе 135, со-образность Божества и челоуіка 136, Логосъ — предѣльный Челоуікъ и Д. Св. Богочелоуічество 137-8, Отецъ и Богочелоуічество 139, путь аналогій 139, Тѣло Божества 140).

Глава вторая

СОФІА ТВАРНАЯ

141—159

1. Твореніе міра 141—153
(Міръ какъ дѣло Божіе 141-3, Богъ и міръ 143, панантеизмъ 144, Богъ въ твореніи 144-5, міръ какъ твореніе 145, Сное личто, какъ становленіе 147, откровеніе Софіи въ твореніи 148, міръ какъ становящійся 149, твореніе міра какъ кснозисъ Божества 150, тронное самооткровеніе въ твореніи міра 151, Богъ Любовь и Творецъ 152-3).

2. Вѣчность и время	153—158
(Отношеніе времени къ вѣчности 153-4, время для Бога 155-6, становленіе Бога для міра 156-8).	
3. Человѣкъ	158—162
(Человѣчность міра 158-9, составъ человѣка 160, человѣкъ какъ образъ Христа 161, первообразъ человѣческихъ вѣпостасей 162).	
4. Образъ и подобіе	163—169
(Человѣкъ и животное 163, свобода духа какъ творческое самополаганіе 164-66, человѣкъ въ природѣ 166-8, грѣхопаденіе 168-9, подобіе 169-70, неразрушимость творенія 170-171, причина грѣхопаденія 171-2, характеръ искушенія 172-3, сила грѣха въ мірѣ 173-5, ея предѣлы 175, «падшая Софія» 176-9).	

Глава третья.

БОГОВОПЛОЩЕНИЕ	180—239
1. Богъ и міръ	180—191
(Сотвореніе міра 180, взаимоотношеніе Бога и міра 181-4, «предустановленность» міра и свободы 184-6, благодать 187, божество 188, открывшаяся религія 189-91).	
2. Основаніе боговоплощенія	191—205
(Предвѣчный совѣтъ Божій о боговоплощеніи 191-4, основаніе боговоплощенія 194-96, образъ Божій въ человѣкѣ 196-198, боговоплощеніе Второй вѣпостаси 198-99 и участіе Третьей 199-200, Дѣва Марія 200-202, усыновленіе Логоса человечеству 203, безсѣмное зачатіе 204, сыновство Іисуса 204-5).	
3. Богочеловѣчество	205—219
(Халкид. опредѣленіе 205-6, во-вѣпостасированіе 206-8, со-человѣчность вѣпостаси Логоса 209, поступать богочеловѣчества 210-11, составъ богочеловѣка 211-12, аполлиаріанство 212-14, свойство природы міра Логосу 214-15, боговоплощеніе Логоса въ отношеніи къ Св. Троицѣ 215-19).	
4. Двѣ природы во Христѣ: Софія божественная и Софія тварная.	219—239
(Соединеніе двухъ природъ 219, смыслъ отрицательныхъ опредѣленій въ Х-нѣ 220-1, ихъ положительное значеніе 221-222, софійность обѣихъ природъ 222-4, ихъ взаимоотношеніе 224-5, Дѣва Марія 225-28, человѣческая индивидуальность Христа 228-30, Его всечеловѣчность 230-2, образъ соединенія природъ 232-37, богомужная энергія 237, общеніе свойствъ 238-9).	

Глава четвертая.

ЭММАНУИЛЬ и БОГОЧЕЛОВѣкъ	240—350
1. Уличженіе Господа (кенозисъ)	240—275
(Значеніе боговоплощенія 240, сошествіе съ небесъ 241, Фил. 2, 6-8, — 242-4, Евр. 2, 10-17, — 245, кенозисъ 245-7, кенотическія ученія въ патристикѣ 247-8, постулаты кенозиса 248-9, жизнь Бога по Себѣ и для Себя 250-2, характеръ ке-	

нѣзиса въ отношеніи къ природѣ Божіей 252-4, къ вѣпостасному бытію Сына 254, въ единосушной жизни Бога 254-5, въ твореніи и промышленіи 255-7, *humanae saepe divini* 258, становленіе человѣческаго духа 259, человѣческая вѣпостась Господа 260-1, богочеловѣческое Его сознаніе 262-3, кеносизмъ какъ основа Халкид. догмата 264-5, образъ божественной жизни во Христѣ 265-7, кеносизмъ-алопеозъ 267-8, вдохновеніе человѣчества божествомъ 268-70, ослабленность человѣческаго естества 270-1, мысль VI всел. собора 272-4, VII всел. собора 275).

- 2. Соединеніе естествъ (общеніе свойствъ и богомужное дѣйство)** 275—291
(Общеніе свойствъ 275-7, какъ взаимоограниченіе 277-8, обоженіе человѣческаго естества 279, соотносительность божескаго и человѣческаго 280-1, невѣдѣніе и молитва 282-4, перихорисизмъ въ Богочеловѣчѣ 284-6, страдаетъ-ли божество 286-91).

3. Богочеловѣческое самосознаніе Христа 291—350

1. Сынъ Божій — Сынъ Человѣческій. (Богосознаніе въ человѣческомъ самосознаніи Христа 291-2, богосознаніе въ Иисусѣ какъ богосыновство 292-4, — какъ послушаніе Отцу 294-5, Сынъ Божій 295-6, Сынъ человѣческій 296, тексты 296-8, богочеловѣчность Христа 299-301, человѣческій образъ Христа 301-2, обусловленность самосознанія душевно-тѣлесностью 302-4, характеръ Евангелій 304-6, евангельскій образъ Христа 306-9, подвигъ вѣры и молитвы Христовъ 309-10, вопросъ о субординаціонизмѣ 310-12, кенотическое его истолкованіе 313-14, вѣпостасное богосознаніе Сына 314-16).
2. Боренія и искушенія (борьба духа и плоти въ Христѣ 310-17, афтартодокеты 318-20, тѣло Адама и тѣло Христово 320-22, искушаемость Христа 322-6, реальность искушенія 326-7, искушеніе отъ діавола 328-32, «незнаніе» Спасителя 332-4).
3. Сыновное послушаніе (іерархическое различіе вѣпостасей 223-5, «икономическій» субординаціонизмъ 336-40, богочеловѣческая жизнь 340, *oboedientia activa et passiva* 341-2, послушаніе въ смерти 342-4, участіе св. Троицы 344-5, тридневіе 35-6, воскресеніе 347, вознесеніе 348, кеносизмъ въ прославленіи 348-9, богочеловѣчность Христова самосознанія 349-50).

Г л а в а п я т а я .

ДѢЛО ХРИСТОВО 351—468

1. Пророческое служеніе Христово 351—363

(Богочеловѣческое дѣло 351, Христосъ — пророкъ и учитель 352, человѣчность пророчества 252-4, характеръ пророчествованія Христа 354-5, кенотическая его сторона 255-6, содержаніе проповѣди Христа 356-8, богословская ея сторона 358, эсхатологическая 359-62, дѣла, какъ пророческое служеніе 362-3).

2. Первосвященническое служеніе Христа 363—439

А). Христосъ - Первосвященникъ (библейскія основанія 364-6, грани въ общественномъ служеніи Христа 367-8, Преображеніе 369-72).

Б). Испушеніе (тексты 372-3, теоріи испушенія 373, основа-

нія искупленія 374-6, прийнятіє Христомъ всечеловѣческаго грѣха 377-8, человѣческая свобода въ искупленіи 379-80, са-отожествленіе Новаго Адама съ Вѣтхимъ 380-2, крестная любовь 382-3, троичная жертва 383, искупительное послушаніе Сына 384-5, Геосиманская ночь 385-6, прийнятіє грѣха міра 387-8, — всевременное — 389, образъ прийнятія грѣха 389-91, замѣстительная жертва 391-2, сущность искупленія 393, смерть Христа 394-99, участіє Св. Троицы 399-400).

В). Смерть Христова и сошествіе во адъ (смерть Христова и вочеловѣченіє 402-3, смерть какъ разъятіє челоуѣческаго состава 404-5, сошествіе во адъ 405, пребываніє во гробѣ 406-8).

Г). Прославленіє Христово (1. Воскресеніє Христа. Прославленіє и первосвященническое служеніє 408-10, воскресеніє и воскрешеніє 411-13, воскресшее тѣло Господа 413-415, сороковница до Вознесенія 415-417. — 2. Вознесеніє Христово. Вознесеніє у разныхъ евангелистовъ 417-18, Вознесеніє какъ прославленіє 418-19, Вознесеніє какъ актъ синергизма 420, значеніє Вознесенія 421, *dextera Patris* 422-3, тѣло Вознесенія 424-25, связь съ міромъ въ Вознесеніи 426, В. какъ раскрытіє отношенія между Богомъ и челоуѣкомъ 427-9, десятидневіє въ небесахъ 429-30, Вознесеніє и Пятидесятница 430-1, вѣчное первосвященство Христа 432, В. какъ прекращеніє кенозиса — 433, — и связь съ міромъ 434-6, прославленность и кенозисъ 436-8).

3. Царское служеніє Христово 433—463

1. Христость Царь 433—445

(къ постановкѣ проблемы 436-9, библейскіє тексты 439-40, Входъ Господа въ Іерусалимъ 441-4, царство Христа и бого-воплощеніє 444-5).

2. Образъ воцаренія Христа 445—463

(Духовная власть Христа въ земной жизни Его 445, данная Ему власть 446, ея эсхатологическій характеръ 447-8, образы Апокалипсиса 449-51, борьба за царство Христово въ исторіи 451, Малый Апокалипсисъ 452-5, другіє тексты 455-6, воцареніє Хр. чрезъ челоуѣчество 456-8, Христова челоуѣчность 458-60, исторія и конецъ 461-3, воцареніє и вознесеніє 463-464, общее дѣло челоуѣчества 464-5, первое воскресеніє 466-7, парусія и конецъ 467-8).

Отглавленіє 469—473