

## Нѣсколько богословскихъ вопросовъ, связанныхъ съ Халкидонскимъ догматомъ

(Докладъ, прочитанный на собраніи Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ, посвященномъ 1500-лѣтію Халкидонскаго Догмата).

Къ Халкидонскому вѣроопредѣленію можно подходить различно. Прежде всего оно имѣетъ великое религіозно-догматическое значеніе, но оно имѣетъ и чисто научный, формально-богословскій смыслъ. Истина, открывающаяся въ догматахъ, опредѣляетъ всю жизнь церкви. Наука призвана дать болѣе точное рacionalesное опредѣленіе истинѣ, систематически изложить и изяснить ея содержаніе. Тѣмъ самымъ наука удовлетворяетъ законную любознательность христіанъ и выковываетъ оружіе противъ ересей, которыя можно преодолѣть только точнымъ и углубленнымъ познаніемъ истины.

Наиболѣе существенное содержаніе Халкидонскаго постановленія выражено Соборомъ въ слѣдующихъ словахъ: «Итакъ, слѣдуя св. отцамъ, мы всѣ согласно учимъ исповѣдывать Одного и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа; Того же самаго совершеннымъ по божеству и Того же Самаго совершеннымъ по человѣчеству; Того же Самаго воистину Богомъ и воистину человѣкомъ, изъ разумной души и тѣла, Единосущнымъ Отцу по Божеству и Того же Самаго, Единосущнымъ намъ по человѣчеству, во всемъ намъ подобнымъ, кромѣ грѣха... Единого и Того же Христа, Сына, Господа, Единороднаго — познаваемымъ въ двухъ природахъ неслитно, непревращенно, нераздѣлимо и неразлучно...»

Халкидонскій догматъ торжественно подтверждаетъ намъ, что Христосъ есть Сынъ Божій, истинный Богъ, ставшій поистинѣ Человѣкомъ. Слѣдовательно, одинъ и тотъ же Христосъ, нашъ Господь и Спаситель, есть подлинно Богъ и Человѣкъ... Религіозное значеніе этого ученія огромно, ибо вся наша вѣра въ спасеніе покоится именно на убѣжденіи, что Христосъ есть и Богъ, и Человѣкъ. Спасеніе одинаково невозможно если Христосъ есть только Богъ или только Человѣкъ (1).

Представимъ себѣ, что Христосъ былъ бы просто человѣкомъ. Можемъ ли человѣкъ, хотя бы и безгрѣшный, спасти все человѣчество, т. е. объять въ своемъ существѣ всѣхъ людей, преодолѣть въ себѣ и

искупить всѣ ихъ немощи и грѣхи, преобразить ихъ въ себѣ, явить идеальный образъ человѣка, совершенную любовь, истину и святость, соединить всѣхъ съ Богомъ и между собою. — Очевидно, это невозможно никакому человѣку, особенно же ослабленному грѣхомъ, каковы всѣ люди. Только Богъ, родившійся Человѣкомъ среди падшаго человечества, могъ сообщить своей человѣческой природѣ всеобъемлющую силу спасенія.

Съ другой стороны, если спасеніе есть существенное и всестороннее очищеніе и преображеніе человѣка и превращеніе падшаго человечества въ новую тварь, то спасеніе могло совершиться только черезъ самого человѣка, изнутри его природы. Кто-то долженъ былъ, исходя отъ ветхаго Адама, стать новымъ Адамомъ, родоначальникомъ обновленнаго человечества. Поэтому Спаситель, будучи Богомъ, долженъ былъ быть и человѣкомъ.

Однако, соединеніе во Христѣ Божества и человечества, очевидное изъ Новаго Завѣта и утверждаемое Халкидонскимъ Соборомъ не могло не вызвать недоумѣнія. — Во-первыхъ, возможно ли такое чудесное соединеніе? Не является ли оно мнимымъ? Не должно ли существенно ограничить его смыслъ? Во-вторыхъ, если оно дѣйствительно, то какъ это возможно? Какъ изъяснить и обосновать его?

Возможность соединенія во Христѣ Бога и человѣка отрицалась или ограничивалась цѣлымъ рядомъ ересей, какъ отрицается и сейчасъ невѣрующими или полувѣрующими. Отеческое богословіе успѣшно защищало вѣру въ богочеловѣчество Христа. — Прежде всего Церковь не могла не видѣть въ Богочеловѣчии историческаго факта. Свидѣтельства самого Христа и Апостольской Церкви, сохраненныя Писаніемъ и Преданіемъ, можно перетолковывать, но смыслъ ихъ ясенъ для непредвзятаго ума: — Слово стало плотію (Іо. I, 14), Сынъ Божій родился отъ жены (Гал. IV, 4), отъ сѣмени Давида (Рим. I, 3) и 'сталъ Еммануиломъ (Мат., I, 23); Господь Богъ стяжалъ Церковь Своею кровью (Дн. 20, 28), ибо былъ распятъ Господь Славы (I Кор. II, 8), Начальникъ жизни (Дн. III, 15), сошедшій съ небесъ Сынъ Человѣческой (Іо., III, 13). И для священномученика Игнатія Богоносца, ученика апостоловъ, «Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть Богъ во плоти, въ смерти истинная Жизнь, отъ Маріи и отъ Бога, Сынъ Человѣческой и Сынъ Божій»... (Ad Polic., с. 3)... Замѣчательно, что древняя Церковь съ такой силой переживала фактъ нашего спасенія, что самый этотъ фактъ служилъ для нея очевиднымъ доказательствомъ истинности боговоплощенія, ибо если спасеніе людей совершилось и совершается, въ то время, какъ оно невозможно безъ того, чтобы Спаситель нашъ былъ воистину Богомъ и Человѣкомъ, то Христосъ и есть Богочеловѣкъ. На этомъ построены знаменитый «сотериологическій аргументъ», который отцы направляли противъ гностиковъ, аріанъ, аполлинаристовъ, несторіанъ и другихъ еретиковъ.

Богочеловѣченіе не противорѣчитъ божественному достоинству и не нарушаетъ различія между Божествомъ и человечествомъ. — Сотворивъ міръ, Богъ Своей творческой и промыслительной силой и Премудростію сталъ пребывать въ міръ и въ каждой твари. Божественный

Логось, черезъ Который все сотворилъ Богъ-Отець и Который нераздѣленъ отъ твари, не осквернилъ Себя, лично воспринявъ въ Себя сотворенную Имъ же безгрѣшную человѣческую природу (2). Если Богъ есть любовь, то естественно, что Сынъ Божій пришелъ спасать на землю заблудившагося и погибающаго человѣка. Боговоплощеніе не только не позорно для Бога, но, напротивъ, даже крестная смерть прославляетъ безпредѣльную и животворящую любовь Божию, ради которой Христось приноситъ жертву искупленія (3)... Тварь не чужда Богу: она сообразна Богу, и человѣкъ былъ изначально, уже въ раю, призванъ къ совершенному Богообщенію; во Христѣ, во ипостасномъ соединеніи Бога съ человѣкомъ, оно лишь завершается.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, божественная и человѣческая природа во Христѣ не смѣшиваются и не превращаются одна въ другую. Болѣе того: взаимное проникновеніе и какъ бы сраствореніе божественнаго и человѣческаго во Христѣ имѣетъ свою мѣру, поскольку даже совершенная человѣческая природа, будучи тварной, существенно ограничена и не можетъ быть равна божественной природѣ. Такимъ образомъ, идея боговоплощенія не приводитъ насъ къ тому абсурдному и религиозно недопустимому выводу, который могъ бы заключаться въ томъ, что абсолютный божественный Духъ отождествляется или хотя бы только уравнивается съ ограниченной, тварной сущностью человѣка.

На вопросъ, какъ возможно, чтобы Христось былъ вмѣстѣ Богомъ и человѣкомъ православное богословіе отвѣчаетъ, во-первыхъ, ученіемъ о возможности для Бога быть въ тѣснѣйшемъ отношеніи съ тварью, во-вторыхъ и главнымъ образомъ, ученіемъ о единствѣ личности во Христѣ, несмотря на двойство въ Немъ природъ.

Первое ученіе мы отчасти уже затронули. Богъ фактически находится въ единеніи съ тварью; во Христѣ это единеніе лишь достигаетъ предѣльной полноты; въ этомъ единеніи нѣтъ ничего недостойнаго Бога или противорѣчиваго. Надо къ этому прибавить что и Писаніе, и православное Преданіе всегда стояло на той точкѣ зрѣнія, что Богъ не является плѣнникомъ Своего запредѣльнаго для твари всесовершенства или абсолютности: Онъ можетъ, продолжая оставаться Самъ въ Себѣ абсолютнымъ, снисходить къ твари въ Своихъ творческихъ идеяхъ и энергіяхъ, въ Своемъ словѣ, богоявленіяхъ, откровеніяхъ, благодати (4). Боговоплощеніе есть лишь совершеннѣйшее изъ снисхожденій Божіихъ къ твари: — Премудрость Божія, по выраженію ап. Павла, «сдѣлалась для насъ премудростію отъ Бога» (I Кор. I, 30), «полнота Божества обитала въ человѣкѣ тѣлесно» (Кол. II, 9), Слово Божіе открылось въ человѣческомъ словѣ, Тотъ, Кто былъ Образомъ Божіимъ открылся въ человѣческомъ образѣ.. Но не будемъ болѣе задерживаться на этой темѣ, чтобы долѣе остановиться на ученіи объ единствѣ Христовой ипостаси.

Во Христѣ одна ипостась или личность и двѣ природы или сущности (5). Мы должны, слѣдовательно, различать личность отъ сущности и допускать возможность сочетаній въ одной личности двухъ разныхъ природъ.

Время не позволяетъ особо остановиться на понятіи сущности въ

патристикъ. Подъ вліяніемъ греческой философіи мы находимъ у отцовъ два смысла понятія сущности: — одно, соответствующее аристотелевской «первой сущности», которое лучше переводить русскимъ словомъ «существо»; оно означаетъ существо, взятое въ его вещномъ, самостоятельномъ бытіи; другое понятіе сущности означаетъ существенно необходимое содержаніе и совокупность необходимыхъ свойствъ каждаго существа. Существомъ можно назвать каждаго человѣка, обладающаго человѣческой природой или сущностью, общей у всѣхъ людей; существомъ можно назвать (и это будетъ болѣе точно) и все человѣчество въ его многоличномъ единствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ связи съ ученіемъ о Пресв. Троицѣ въ IV в. возникла въ патристикѣ идея единого, хотя и многопостаснаго единосущнаго существа. Такъ Богъ есть единое трипостасное существо, обладающее единой сущностью. Отцы относили идею единосущія и къ человѣчеству (6). Вы могли обратить вниманіе, что въ послановленіи Халкидонскаго Собора говорится объ единосущіи Христа съ человѣчествомъ.

Перейдемъ теперь къ понятію личности. — Въ греческой философіи не было хоть сколько-нибудь яснаго понятія личности. Все направленіе мыслей греческихъ философовъ влекло ихъ къ общему, а не къ особому и индивидуальному. Наболѣе совершеннымъ, цѣннымъ, устойчивымъ въ бытіи казалось имъ именно общее, а не личное. Справедливой извѣстностью пользуется изрѣченіе одного изъ самыхъ первыхъ греческихъ мыслителей Анаксимандра въ которомъ юнь объявляетъ стремленіе имѣть свое особое бытіе своего рода грѣхомъ. Однако, греческая философія знала, конечно, фактъ индивидуальнаго бытія, но она объясняла его или устойчивостью бытія конкретныхъ сущностей, которымъ и приписывала способность жизнѣдѣтельности (7), или формально опредѣляла индивидуальное, какъ особо окачественное подлежащее (у стоиковъ). Характерно при этомъ, что начало индивидуации традиціонно усматривалось греческой философіей въ матеріи, т. е. съ точки зрѣнія самихъ древнихъ философовъ, въ началѣ болѣе низкомъ, едва ли ни отрицательномъ.

Отцы Церкви не могли, очевидно, опереться на эллинскую философію въ ихъ ученіи о личности... Терминологически слово «лицо» стало употребляться въ смыслѣ личности сперва на Западѣ (съ III вѣка), затѣмъ и на Востокѣ (съ конца IV вѣка). Слово «ипостась» сперва имѣло широкое значеніе чего-то реальнаго; съ середины IV вѣка оно стало употребляться въ смыслѣ личности главнымъ образомъ въ триадологіи; послѣ Халкидонскаго Собора оно стали употреблять въ томъ же смыслѣ и въ христологіи и вообще въ богословіи.

Въ патристикѣ пользуется наибольшей извѣстностью ученіе о личности у Леонтія Византійскаго и св. Іоанна Дамаскина. У перваго очень цѣнно ученіе о «воипостазированіи» (о чемъ я скажу нѣсколько словъ ниже), но перспектива, въ которую ставитъ Леонтій Византійскій свое ученіе заимствована имъ изъ греческой философіи, и она вредитъ ему (8). Приблизительно то же можно сказать и объ ученіи св. Іоанна Дамаскина; мы находимъ у него много замѣчательныхъ мыслей, но полнаго ученія о личности у него все же нѣтъ (9). У другихъ отцовъ мы

встрѣчаемъ отдѣльныя опредѣленія и характеристики. Я постараюсь дать вамъ сейчасъ общій синтезъ отеческаго ученія оъ ипостаси.

Личность или ипостась есть особый образъ бытiя каждаго существа (10). Она ни коимъ образомъ не есть часть существа, которая отдѣлялась бы отъ всего остального его содержанiя въ особую область (11). Она есть лишь особое начало бытiя, которое обнимаетъ собой все существо, все проникаетъ въ немъ собой, все дѣлая личнымъ и актуальнымъ или, иначе говоря, принадлежащимъ данной личности. Въ этомъ отношенiи ипостась есть начало, соотвѣтствующее сущности, которая тоже не есть часть существа, но образъ оъбъективного или общезначимаго его существованiя (12).

Ипостась есть начало бытiя и жизни (13). Это значить, что безипостасное не можетъ существовать: оно есть лишь оъвлеченная возможность. Безличнаго въ дѣйствительности нѣтъ: все принадлежитъ какой-то личности. Ипостась есть носительница бытiя; она есть субъектъ жизни — тотъ, кто живетъ (14). Это не значить, что бытiе или жизнь возникаетъ изъ личности или творится ею изъ ничего, но по глубочайшей мысли христанскаго богословiя каждое существо, каждый индивидуумъ долженъ имѣть свое средоточiе, носителя своего бытiя, того, кто обладаетъ и управляетъ своимъ существомъ. Личность есть именно начало и средоточiе всего въ существѣ. По самому происхожденiю слово «ипостась» есть то, что стоитъ подъ, подставка, основанiе (15); она есть какъ бы точка опоры бытiя всего существа и всего его содержанiя. Ипостась можетъ произойти отъ другой ипостаси (и только отъ нея, а не отъ безличнаго), но разъ возникнувъ, она есть «самосущее», «самоосновное» (16). Такъ и Христось поворить, что Онъ имѣеть «жизнь въ Себѣ», хотя и имѣеть ее отъ Отца (Io. V, 26)... Тѣмъ самымъ ипостась, въ логическомъ аспектѣ, есть и подлежащее всего того, что можетъ быть высказано о данномъ существѣ (17)... Юаннь Дамаскинъ пишетъ, что, строго говоря, есть только ипостась, сущность же имѣеть въ ней бытiе, т. е. подлинный субъектъ бытiя есть только ипостась (18). Отсюда и убѣжденiе оцтовъ, что, если какая либо природа не имѣеть собственной ипостасности, то она должна быть «воипостазирована», т. е. принадлежить другой ипостаси, чтобы быть подобно человѣческому тѣлу, ипостазированному духовной личностью человека, или подобно человѣческой природѣ Христа, ипостазированной личностью Сына Божiя (19).

Ипостась обладаетъ своей сущностью. Она есть носительница всѣхъ акциденцiй и начало всей жизнедѣятельности существа (20). Она есть начало свободы, движенiя, дѣйствiя (21), начало разума и мысли (22). Въ личности, какъ началѣ жизни, должно несомнѣнно различать активную и пассивную сторону. Личность актуализируетъ и опредѣляетъ конкретное содержанiе жизни и данное состоянiе существа. Жить и дѣйствовать такъ или иначе, быть въ томъ или иномъ состоянiи зависить — въ предѣлахъ возможностей, даруемыхъ природой, — только отъ личности. Въ то же время личность есть и средоточiе всѣхъ переживанiй даннаго существа: только личность переживаетъ, воспринимаетъ, познаетъ, чувствуетъ.

Если ипостась есть основа бытія и жизни, носительница всѣхъ свойствъ существа и самой сущности, то понятно, что православное богословіе и въ триадологіи и въ христологіи, какъ это любятъ подчеркивать и католическіе ученые (23), всегда обращаетъ вниманіе прежде всего на личность Бога Отца, Сына и Св. Духа, въ Которыхъ и созерцаеть, въ живомъ, конкретномъ обликѣ, всѣ ихъ божественныя совершенства, во Христѣ же и человѣческія свойства.

Ипостась есть начало внутренняго единства всякаго существа; она есть начало тождества. Еще задолго до Халкидонскаго Собора отцы постоянно подчеркивали, что будучи Богомъ и Человѣкомъ, Христосъ есть «одинъ и тотъ же». Халкидонскій Соборъ опредѣлилъ то, что дѣлаетъ Христа однимъ и тѣмъ же въ двухъ природахъ, какъ Его ипостась. Личность есть недѣлимое въ себѣ, конкретная недѣлимость (24); она сообщаетъ единство всему, что есть въ ипостазированномъ ей существѣ, ибо все въ немъ ей принадлежитъ; даже сущность едина, потому что ипостасна. Вообще, ипостась есть начало цѣльности, цѣльное въ себѣ. Въ ней объединяется, какъ въ своемъ носителѣ и центрѣ управленія всѣ свойства акциденціи и дѣйствія существа (25). Поэтому личность есть начало, такъ называемаго, общенія свойствъ, которое состоитъ въ томъ, что двѣ природы, заключенныя въ одну ипостась, какъ бы обмѣниваются своими свойствами (26). Такъ въ человѣкѣ тѣло можетъ стать «одухотвореннымъ», а душа переживаетъ состоянія тѣла, какъ свои собственные. Такъ и во Христѣ человѣкъ пріобрѣтаетъ силы и совершенства Божества, а Богъ живетъ образомъ человѣку. Общеніе природъ возможно и безъ ипостаснаго ихъ единства, но при единствѣ личности оно становится полнымъ, естественнымъ и необходимымъ.

Если ипостась есть средоточіе многоединаго существа, то она сама не можетъ не пріобрѣсти извѣстной множественности; это приводило отцовъ къ идеѣ «сложной ипостаси» (27); еретическое пониманіе этой идеи заключалось въ томъ, что ипостась есть ничто иное, какъ только сумма двухъ природъ, что она какъ бы складывается изъ нихъ, но такъ какъ существованіе безипостасной природы онтологически невозможно, то Несторій и приходилъ къ выводу, что Христосъ обладаетъ сложной ипостасью или «лицомъ соединенія», которое есть сочетаніе ипостасей божественной и человѣческой природы Христа въ нѣкой общій обликъ, составленный изъ божественныхъ и человѣческихъ Его свойствъ, «Лицо соединенія» есть только сочетаніе разнороднаго, но не единое само-тождественное средоточіе бытія Христова (28). Такое ученіе было отвергнуто Церковью: простое соединеніе двухъ лицъ не можетъ образовывать одной личности, но лишь соотношеніе двухъ; отождествленіе двухъ лицъ къ тому же, такъ же онтологически невозможно, какъ безличность сущности. Феодоръ Мопсуетскій былъ болѣе логиченъ, чѣмъ Несторій, когда предлагалъ понимать соединеніе Бога и человѣка во Христѣ по подобію брака (29), но такое соотношеніе никакъ нельзя назвать единствомъ ипостаси, ибо мужъ и жена не являются однимъ лицомъ... Слѣдовательно сложность ипостаси, о которой говорятъ отцы, можно понимать только какъ причастіе одной личности къ бытію разныхъ природъ, ипостазированныхъ ею; не столько ипостась сама по себѣ сложна, сколько сложно или множественно и многообразно ея бытіе.

Такъ и ипостась Христова живетъ и божественной и человѣческой жизнью во всей ихъ сложности, какъ бы «усложняя» такимъ образомъ самое себя.

Два лица не могутъ отождествляться въ юдно (30), потому что личность есть особое, исключительное, единственное, неповторимое, недѣлимое (31). Какъ самоотождественность, личность не можетъ стать другой личностью или двумя личностями подобно тому, какъ математическая точка не можетъ быть раздѣлена надвое. Однако, въ личности, какъ таковой, нѣтъ никакой юграниченности: она не есть ни вещь, ни сущность, ни часть существа, ни какая-либо способность; она есть только первоначало и первооснова бытія и въ качествѣ такового открыта всему сущему (32). Поэтому каждая личность можетъ приобщаться жизни всѣхъ, она можетъ быть въ другихъ ипостасяхъ (какъ Сынъ Божій пребываетъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ), она можетъ жить жизнью другого (какъ Христосъ жилъ и живетъ нашей жизнью). Но все же личность всегда остается собой, не смѣшиваясь съ другими.

Ипостась есть «само» (αὐτό) — самосущее, самобытное, самоосновное, самоцѣльное, самовидѣнное и т. д. (33). Та же мысль выражалась ютцами тѣмъ, что лица отличны по числу: ихъ можно считать, какъ разныя единицы (34). Впрочемъ, Василий Великій очень мудро указалъ, что лучше не считать, а именовать ипостаси, т. к. единицы всѣ одинаково безличны, въ именахъ же выражается безусловное своеобразие каждой личности... Въ качествѣ начала независимаго бытія личность есть носительница самостоятельности и свободы: если она не творитъ свою жизнь, то она во всякомъ случаѣ можетъ опредѣлять ее. Въ качествѣ особаго, исключительнаго ипостась рѣшительно отлична отъ сущности, которая есть по-преимуществу общее, объективно-юбщезначимое, соединяющее, повторяющееся. Если ипостась можетъ все объединить въ себѣ, то только «для себя», субъективно; объективно же или существенно она объединяется съ другимъ черезъ свою природу.

Каждая ипостась опредѣляется своимъ особымъ личнымъ свойствомъ (35). Триадология юткрываетъ намъ, что личное свойство ипостаси опредѣляется ея отношеніемъ къ другимъ ипостасямъ, какъ бы ея особымъ мѣстомъ или назначеніемъ въ общемъ бытіи, что тѣсно связано съ происхожденіемъ юдной ипостаси отъ другой. Очевидно, въ личныхъ отношеніяхъ съ предѣльной глубиной выражается своеобразие каждой личности; всѣ остальные личные свойства или внѣшни или болѣе или менѣ случайны или схожи у многихъ лицъ. Въ высшей степени важно различать ипостась, какъ таковую отъ ея свойствъ, даже ютъ ея особыхъ, личныхъ свойствъ. Ипостась обладаетъ свойствами, опредѣляется ими въ жизни, выражаетъ себя въ нихъ, но не отождествляется съ ними, будучи ихъ носительницей и началомъ ихъ существованія (36). Отождествленіе личности съ ихъ свойствами приводитъ или къ тому, что личность оказывается какимъ-нибудь актомъ ея жизни (напр., самосознаніемъ, свободнымъ воленіемъ), или индивидуальнымъ характеромъ, или къ тому, что личность отождествляется съ ея отношеніемъ къ другой личности, къ чему склоняется схоластическое богословіе, предлагая ютождествлять, напр., ипостась Бога-Отца съ отцовствомъ, ипостась Сына Божія съ сыновствомъ и т. д... Очевидно, что

отношеніе не можетъ быть началомъ или основой бытія: оно само предполагаетъ свою основу, т. е. того, кто находится въ отношеніи съ другимъ; отношеніе есть дѣйствіе, или соспояніе, но не ипостась... Мнѣніе многихъ философовъ и психологовъ, что личность есть самосознаніе или свобода или особый характеръ индивидуальности, — поверхностно, ложно и несомвѣстимо съ отеческимъ взглядомъ, что воля и разумъ относятся къ природѣ, а не къ личности, и что личность есть не выраженіе, а основа индивидуальнаго бытія.

Логически каждую данную личность лучше всего опредѣляетъ черезъ ея особое назначеніе въ отношеніи другихъ, черезъ имена или личные мѣстоимѣнія (я, ты, онъ, кто, но не оно или нѣчто, что-то) <sup>(37)</sup>. Всякая попытка опредѣлить личность общимъ понятіемъ всегда приведетъ къ недоразумѣніямъ, ибо общія понятія относятся къ сущностямъ, а не къ личностямъ. Само общее понятіе личности есть лишь отвлеченное обобщеніе нашего ума: въ дѣйствительности есть только множество особыхъ, единичныхъ лицъ, а не «личность-вообще». Извѣстно какъ бл. Августинъ смущался возможностью существованія родового понятія личности <sup>(38)</sup>, но абстракцію не должно принимать за реальность.

Вліяніе греческой философіи на древнихъ отцовъ и учителей Церкви было столь велико, что они иногда давали ипостаси опредѣленія, изъ которыхъ можно заключить, что они отождествляли ее съ индивидуумомъ. Такъ Василій Великій и Леонтій Византійскій иногда писали, что ипостась есть сущность плюсъ личные свойства; Іоаннъ Дамаскинъ что она есть «низшій видъ» или «описанная» т. е. ограниченная сущность <sup>(39)</sup>. Отождествленіе личности съ индивидуумомъ совершенно невозможно, т. к. тогда Богъ есть три индивидуума, т. е. есть три Бога, а не Юдинъ Богъ, Христосъ же тогда одинаково отдѣленъ и отъ Пресв. Троицы и отъ человѣчества. Будучи безусловно особой личностью, Христосъ не имѣетъ никакой своей особой, ограниченной отъ Пресв. Троицы сущности и ограниченіе человѣческой сущности Христа отъ сущности другихъ людей лишь относительно: Христосъ не только подобосущенъ, но и единосущенъ всему человѣчеству... Подлинный голосъ христіанскаго богословія мы находимъ тамъ, гдѣ отцы и учителя настаиваютъ на томъ, что ипостась не есть сущность, не есть индивидуумъ, но начало и основа индивидуальнаго бытія сущности. Личность относится къ сущности, какъ начало бытія и жизни къ ихъ содержанію, какъ основа всѣхъ свойствъ и дѣйствій къ нимъ самимъ, какъ особое и единственное къ общему, какъ субъективное къ объективному. Личность обладаетъ сущностью, осуществляется въ ней; сущность пребываетъ въ ипостаси <sup>(40)</sup>. Реальное содержаніе ипостаси въ ея сущности, поэтому безъ сущности юна пуста и ея нѣтъ; сущность же безосновна и безжизненна безъ личности; она становится чистой потенціей, т. е. теряетъ актуальное бытіе... Мы видѣли, что одна личность можетъ ипостазировать, т. е. содержать въ себѣ и животворить собой двѣ природы, которыя становятся тогда нерасторжимо соединенными въ одно существо. Сынъ Божій по воплощеніи не перестаетъ быть человѣкомъ, и у людей душа лишь временно разлучается съ тѣломъ. Способность личности воипостазировать чуждую природу основана, очевидно, на той открытости, внутренней безграничности, которая, какъ мы упоминали,

составляетъ отличительную черту личности; она можетъ усвоить себѣ и то, что не принадлежитъ ей собственной природѣ, и жить имъ. Однако, замѣчательно, что личность всегда имѣетъ особую связь съ одной изъ сущностей, которыя она ипостазируетъ, а именно съ высшей изъ нихъ (во Христѣ съ Божествомъ, въ человѣкѣ съ душой). Личность не становится между двумя природами, какъ средняя между ними сила, но, будучи укоренена въ высшей изъ нихъ, возвышаетъ ея низшую природу до высшей и низводитъ вмѣстѣ съ собой высшую природу въ низшую. Личность, какъ основа бытія, есть глубочайшее въ каждомъ сущемъ; естественно, что она связана съ наиболѣе глубокимъ, что только есть въ существѣ, съ высшей его духовностью. Въ противоположность греческой философіи православное богословіе видитъ въ личности высшую цѣнность и начало совершенства (41). Чѣмъ совершеннѣе существо, тѣмъ совершеннѣе личность... Ипостасное начало есть во всемъ сущемъ, даже въ матеріальныхъ вещахъ (42), но преимущественно оно выражено въ духовномъ.

Изъ всего сказаннаго о личности мы можемъ сдѣлать слѣдующіе выводы въ отношеніи хринологіи. — Если Христосъ не есть единая личность, какъ бы совершенно въ Немъ не были соединены двѣ природы, Онъ раздѣленъ на два субъекта: Сынъ Божій есть только Богъ, а Сынъ Человѣчскій — только человѣкъ. Во Христѣ тогда «два сына», въ чемъ и упрекали Несторія и его предшественниковъ по антиохійской школѣ отцы Церкви (43). Но мы исповѣдуемъ одного и того же Христа — Богочеловѣка, слѣдовательно въ Немъ есть единое средоточіе Его бытія — Его единая ипостась (44). Ипостась Христова не есть отдѣльная часть Его существа, но единое средоточіе всего его божественнаго и человѣческаго бытія (45). Одинъ и тотъ же Сынъ Божій живетъ всей полнотой божественной и человѣческой жизни, въ полнотѣ божественнаго и человѣческаго самоопредѣленія; Одинъ и Тотъ же переживаетъ все божественное и человѣческое и совершаетъ и претерпѣваетъ все, какъ Богъ и Человѣкъ (46). Личное свойство Христа одно — сыновство: какъ Богъ, Онъ есть предвѣчный ипостасный Образъ Отца; какъ Человѣкъ, Онъ есть тоже Сынъ Божій, усыновляющій въ Себѣ Богу все человѣчество (47). Ипостась Христова есть какъ бы Самъ Христосъ, но будучи открытой всему бытію, она ипостазируетъ, т. е. реализуетъ въ себѣ или усваиваетъ, прежде всего божественную природу, въ которой извѣчно существуетъ, затѣмъ и свою человѣческую природу, рожденную отъ Богородицы. Въ извѣстномъ смыслѣ и все вообще божественное и тварное сродно Христу, какъ Богу и Человѣку. Ипостась Христова есть, такимъ образомъ, средоточіе всего сущаго, всей вселенной. Замѣчательно, что всякая личность можетъ притязать быть въ свою мѣру средоточіемъ сущаго. Однако, соединеніе личности съ другими существами происходитъ не только въ личномъ планѣ, какъ личное приобщеніе кому-либо или чему-либо, но одновременно оно осуществляется въ природѣ и черезъ природу личности, становясь, тѣмъ самымъ, существеннымъ и неразрывнымъ единствомъ съ другими. Такъ и Христосъ соединенъ съ Богомъ и тварью и лично и природно.

Халкидонская хринологія запрещаетъ намъ какое бы то ни было смѣшеніе ипостаси съ сущностью или съ какой-нибудь духовной спо-

собностью: свободой, волей, самопознаниемъ, разумомъ), ибо Христось по ученію Ющовъ имѣеть не только двѣ сущности, но въ нихъ и двѣ воли, два образа самосознанія и свободы, хотя одинъ и тотъ же Христось и волишь и мыслить и, вообще, живетъ двуедино; именно «двуедино», а не просто двояко, поскольку богочеловѣческая жизнь Христа нераздѣльна, какъ и Его природа, на чемъ всегда настаивалъ св. Кирилль Александрійскій<sup>(48)</sup>. Напомнимъ и другую его любимую идею, что ипостась Христова, хотя и ипостазируетъ двѣ природы, но есть изначально и собственно ипостась Сына Божія, ставшая сама по воплощеніи ипостасью своей человѣческой природы<sup>(49)</sup>. Во Христѣ нѣтъ ничего средняго между Божествомъ и человѣчествомъ.

Постановленіе Халкидонскаго Собора оказывается, такимъ образомъ, оправданнымъ и религиозно и научно-богословски. Великое наследіе отеческаго богословія, одной изъ вершинъ котораго является Халкидонскій догматъ, требуетъ отъ насъ не только изученія, но и творческаго продолженія. Мы должны привести къ единству библейское и отеческое богословіе, уяснить и уточнить его содержаніе. Въ частности, и вопросъ о структурѣ сущаго, т. е. прежде всего о соотношеніи личности, сущности и жизни, долженъ быть окончательно уясненъ въ православномъ богословіи; значеніе его въ наукѣ огромно. Надѣюсь, что нынѣшнее собраніе будетъ шагомъ на пути осуществленія этой задачи.

С. Верховской

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

- 1) См., напр., Пала Левъ Вел. Посл. къ Флав. С. 5.
- 2) Ср. св. Афанасій Вел. *De Incarn.*, с. 41, 42.
- 3) Ср. Ю., XIII, 31-32; I Ю. IV, 9-10; Рим. V. 8.
- 4) Все ученіе Церкви о Божественномъ Логосѣ и Премудрости, а также и о Св. Духѣ свидѣлствуетъ объ этомъ; особенно это ученіе было развито св. Григоріемъ Паламой.
- 5) Въ христіанскомъ богословіи ипостась означаетъ почти тоже, что и личность, а природа то же, что и сущность.
- 6) Это смущаетъ западныхъ богослововъ, которые настроены гораздо болѣе индивидуалистически, чѣмъ восточные.
- 7) Сущность, какъ начало жизнедѣятельности, именовалась греческими философами «природой».
- 8) См. особенно его *Contra nestor. et eutychn.*
- 9) См. его философскія главы и Точное изложеніе Правосл. Вѣры.
- 10) См. св. Василій Вел., *De Spir. Sancto*, cap. 16; Дидимъ, *De trinit.*, 1. I, с. IX, 1. II, с. 1, XII Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, 1. I, с. 8, 1. III, с. 5, *De duabus vol.*, P.G.T. XCV, col. 136; Феодоръ Абукара, *Opuscula*, disp. XXVIII. О значеніи Амфилохія Икон. въ этомъ вопросѣ см. К. Hall, *Amphiloch. v. Ykonium* и критику «Sallet, *La Théologie d'Amphiloché*», *Bulletin de Litterat. Eccles.* 1905.
- 11) Ср. Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, L. III, с. 6.
- 12) См., напр., Василій Вел., *Ep'ist.* XXXVIII, cap. 2-4.
- 13) См., напр., Афанасій Вел., *Ad Antioch.* P.G.T. XXVI, col. 796, *Decr. Nic.* Syn. n. 22, 25, *Ad Afros* n. 4, *Contra Arian.*, Or. IV. n: 1; Григорій Нис., *De com. not.*, P.G.T. XLV, col. 184; Кирилль Ал. *In. Io.*, L. V, с. 5; Леонтій Визант., *Con. Nest. et Eut.*, P. G. LXXXVI. col. 1280; Максимъ Исп., *Opusc. Theol. et pol.*, P.G. XCI, col. 261, 264; Анастасій Син., *Hodegos*, с. 9; Иоаннъ

Дам., De duab. vol., № 4, Dialect., с. 10, 11, 17, 18, 29, 44, 45, 65, 66, De Fide Orth. L. III, п. 9.

14) См. Иоаннъ Дам., Dialect., с. 5.

15) Ср. Иоаннъ Дам. Dialect., с. 43.

16) См. Василий Вел., Epist., CCXXXVI, п. 6; Григорій Бог., Orat. XXXIII, п. 16; Иоаннъ Дам., Dialect., с. 5, 30, 39, 43, 44, 66, De Fide Orth., L. I, с. 6, 7, L. III, с. 6; Theodorianos, Disput. cum Armen., P.G.T. CXXXVIII, col. 125. См. также Dict. de Theol. Cath., T. VII, col. 404.

17) Ср. Григорій Нис., Contra Eun., P.G. XLV, col. 308.

18) De Fide Orth., L. I, с. 8, L. III, с. 6, Dialect., с. 42:

19) Ср. Леонтий Виз., P.G.T. LXXXVI, vol. 1277, (Con. Nest: et Eutych.); Максимъ Исп., Opusc., theol. et pol., P.G.T. XCI, col: 150; Иоаннъ Дам., Dialect., с. 44, De Fide Orth., L. III, с. 9:

20) См. Иоаннъ Дам. Dialect., 42, 44, 66, De Fide Orth., L. III, с. 6; Suidas, Lexicon («ипостась»).

21) Григорій Нис., Orat. Catech., с. I; Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. I, с. 7, 8. Ср. определение Божіе: persona est naturae rationalis individua substantia.

22) Григорій Бог., Orat. XXXIII, п. 16; Григорій Нис., De com. not., P.G.T. XLV, col. 184:

23) Это, напр., одна изъ центральныхъ идей Th. de Régnon, въ его замѣчательной книгѣ Etudes de Theologie positive sur la Ste Trinité.

24) Въ этомъ находить свое оправданіе сближеніе между личностью и индивидуумомъ, ибо послѣдній, какъ «недѣлимое» и получаетъ свою ненарушимую цѣлостность отъ своей личности, которая является единымъ средоточіемъ его бытія.

25) Ср. Діонисій Алекс. Mansi, T. I, col. 1044; Афанасій Вел. Contra Apoll. L. I, п. 12; Епифаній Кипр., Haer., LXXVII, п. 29, Ancoratus (символь) Рустикъ, Disp. contra acephalos, P.L., T. LXVII, col. 1239; Иоаннъ Дам., Dialect., с. 37, 42, 65, 66; Suidas, Lexicon.

26) См. напр., Афанасій Вел., Ad Adelp. п. 3. Con. Eunom, Григорій Нис., L. V, col. 705, 697; Григорій Бог., Orat. XXXVIII, п. 13; Кириллъ Ал. IV-й анафем., Левъ Вел., Посл. Флав., с. 5, Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, с. 4, 7.

27) См. напр., Иоаннъ Дам., Dialect., с. 10, 41, 44, 48, 65, 66; De Fide Orth., L. III; с. R. 3-7; L: IV; с: 5; Левъ Вел., Посл. Флав., с. 3.

28) См. Nestorius, Le livre de Heraclide; монографіи Jug'e, Loofs'a.

29) De Incarn., frag. VIII, P.G.T. LXVI, col. 981:

30) Иоаннъ Дам., Dialect., с. 66.

31) Василий Вел., Epist. L. XXXVIII, P.G.T. XXXII, col. 328, Epist. CCXXXVI, п. 6; Adv. Eun. L. I, 10, L. II, п. 28. L. IV. Григорій Бог., Orat. XXXIII, п. 16. Леонтий Виз., Sal. argum. a Sev: object., P.G.T. LXXXVI, col: 1915; Con: Nest: et Eutych., ib., col. 1280; Иоаннъ Дам., De duab., vol., п. 4; Dialect. с. 10, 11, 29, 42 45, 65; De Fide Orth., L. I, с. 7, 8, L. III, с. 5.

32) Ср. Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. I, с. 8, 12, 14, L. III, с. 8.

33) Ср. Діонисій Алекс., Mansi, T. I, col. 1044, Григорій Бог., Orat. XXXIII, п. 16, Иоаннъ Дам., Dialect., с. 42. Ср. идею самоипостасности и самоосновности души Максима Исц. (по В. Давыденко «Святоот. ученіе о душѣ человѣка, 62, 129 стр.).

34) Григорій Бог., Orat. XXXIII, 16; Леонтий Виз. Contra Nest. et Eutych., P.G.T. LXXXVI, col. 1281, Иоаннъ Дам., Dialect. с. 5, 10, 16, 43, De Fide Orth. L. III, с. 6.

35) По Иоанну Дам., акциденціей, по Леонтію Виз., «неотдѣлимой акциденціей», по Тертуліану «species». Василий Вел. Epist. XXXIV, п. 3-4; Леонтий Виз., Solut. argum. a Severo object., P.G.T. LXXXVI, col: 1917; Иоаннъ Дам., Dialect., с. 13, 29, 30; De Fide Or., L. I, с. 8, L. III, с. 6.

36) Ср. Petavius; De Trinitate, L. IV, с. VIII, № 5-10.

37) Ср. Григорій Бог., Epist. L. I, P.G.T. XXXVII, col. 180; Иоаннъ Дам., Dialect., с. 8; De Fide Orth., L. III, с. 7.

38) De Trinit., L. VII, с. 4, 8, 9.

39) Василий Вел., п. 28, Epist. CCXXXVI, п. 6; Adv. Eun. L: I, п. 10, L. II,

L. IV, n. 1; Леонтий Виз., P.G.T. LXXXVI, Sol. argum. a Sev.object., col. 1915, 1280, 1281, 1301; Божій, 1917, 1921, 1928, 1945; Cont. nest. et eutychn., col. 1277, P.L.T. LXIV, col. 1343, Макс. Исп., Opusc. Theol. et pol., P.G.T. XCI, col: 153, 260; Иоаннъ Дам., De duabus in Christo, vol., n. 4; Dialect., c. 10, 11, 29, 44, 65.

40) См. напр., Василий Вел., Epist., CCXXXVI, n. 6; Adv. Eun., L. I, n. 10, L. 11, n. 27, L. IV, n. 1; Григорій Нис. Con. Eun., L. I, col. 320; De can. not., P.G.T. XLV, col: 18 2; Orat: Catech. Catech., c: 1; бл. Августинъ, De Trin., L. VIII, c. VI, № 11; Максимъ Исп., Opusc. theol. et pol. P.G.T., XCI, col. 153, 260; Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, c. 3, 4, 6, 9; D'alect., c. 30; Федоръ Абукира, Opusc. disp. 11; Suidas, Lexicon ὑπερστας Theorianos, Disp. cum Armen., P.G.T. SXXXIII, col. 132, 133.

41) Ср. Григорій Бог., Orat. XXXIII, n. 16, XXXIII, n. 8; Леонтий Виз., P.G.T. LXXXVI, col: 1915. (Solut. argum.), col: 1280: (Contra nest: et eutychn)

42) Это утверждается многократно Иоанномъ Дам., въ его Философ. главахъ (Діалектикѣ).

43) Діодоръ Тарсійскій, стараясь на словахъ не нарушать традиціонной вѣры въ единого Христа, тѣмъ не менѣе явно учитъ о томъ, что Сынъ Божій отличенъ отъ Сына Человѣческаго и только обитаетъ въ Немъ (P.G.T. XXXIII, col. 1559); божественное рожденіе относится только къ Сыну Божію, а рожденіе отъ Маріи только къ сыну Человѣческому (ib., col: 1560, 1561)... Феодоръ Мопсуестскій училъ, что обѣ природы во Христѣ личны, но, поскольку Сынъ Божій вселился въ Иисуса κατ'εἰδικόν изъ двухъ лицъ образовалось одно. (De incarn., frag. VII, VIII, P.G.T. LXI, col: 972-976, 1013), но это общее «лицо» есть лишь слѣдствіе сожителства двухъ субъектовъ, которые не перестаютъ быть двумя и въ соединеніи; общеніе свойствъ отрицается (ib., col. 981, 992-994, 998)... Ср. Григорій Бог., Посл., къ Клед. I и постановленіе Алекс. Соб. 362.

44) Ср. ученіе Тертуліана (напр. по Догматикѣ еп. Сильвестра, Т. IV, 69-70 стр.); Афанасій Вел., Tomus ad Antioch., n. 7; Григорій Бог., Orat. II, n. 23, XXXIX, n. 19; Иоаннъ Дам., Dialect., c. 66, De Fide Orth., L. III, c. 3, 7:

45) Ср. Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, c. 8.

46) См. Посл. ап. Варнавы и ученіе Климента Ал., у еп. Сильвестра. (Догмат., IV т., 63 стр.); Игнатій Богоп., Ad Pol's., c. 3; Иустинъ Муч. Dial., c. Tryph., c. 68; Ученіе Иринея Лионскаго у еп. Сильвестра (op. cit. IV. Т. 66-67); Постановл. Антиох. Соб. 266 г. и 272 г. (ib. 72 стр.); Афанасій Вел. Con. Apoll., L. 11, n. 2, 5; Григорій Нис., Con. Eun., L. V, P.G.T: XLV, col: 712; Ефремъ Сиринъ, Слово на Преображ. Госп., Твор. св. отц., XIII. Т. 158 In Psal., P.G.T. XXXIX col. 1232; стр.; Дидимъ, Епифаній Кипр. Ancor., P.G.T. XLIII, col: 234, Наег., XX, n. 4, LXXII, n. 29; Кирилл Ал., II, VI, VIII — объ анафем., Символь Соед.; Левъ Вел., Посл. Флав., c. 4. Иоаннъ Дам., Dialect., c. 17, 65, De Fide Orth., L. 11, c. 22, L: III, c: 3-8.

47) Ср. Лк. III, 23, 38, Гал. IV, 4-7; Иустинъ Муч., училъ, что Христосъ есть Слово по Божеству, по душѣ и по тѣлу. (Apol. II, 10).

48) Кирилл Ал., III, IV, XI, объ анафемѣ; ученіе Афанасія Вел., по Догматикѣ еп. Сильвестра (т. IV, 74 стр.); Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, c. 3, 7, 14-19. Ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ есть, какъ извѣстно, правосл. догматъ... Ср. также ученіе Діонисія Ареоп. о «богомужномъ дѣйствіи».

49) Кирилл Ал., De recta fide ad reginas I, P.G.T. LXXXVI, col. 1205, I, V, X, XII, анафем., Epist. XXVII, XLIV; Символь Единенія; Иустинъ Муч., Ар. I. 46, 11, 13; Посл. п. Дамасу II-го Всел., Соб., Василий Вел., Epist. CCLXI, n. 3; Кириллъ Іерус., Cot., c. 12, 26; Григорій Бог., Orat. II, 23, XXXVII, 2; Григорій Нис., Con. Eun. V, P.G.T. XLV, col. 705; Левъ Вел., Посл. Флав., c. 2; Иоаннъ Дам., Dialect., 44, 66, De Fide Orth., L. III, c. 7-9, 11; Афанасій Вел., De incarn., c. 1, 9, 15, 16, 44, 45.