

Судьба Халкидонскихъ опредѣленій *)

1. Послѣ обстоятельныхъ докладовъ, посвященныхъ историческому и догматическому изъясненію формулъ Халкидонскаго Собора, умѣстно коснуться вопроса о дальнѣйшей судьбѣ Халкидонскихъ опредѣленій — особенно въ новѣйшее время. Если тринитарное богословіе крѣпко утвердилось въ церковномъ сознаніи и рецидивы арианства и полуаріанства всегда были связаны съ уходомъ отъ основной традиціи, то этого, къ сожалѣнію, нельзя сказать о темахъ христологіи. Халкидонскія рѣшенія оказались болѣе трудны для безоговорочнаго ихъ принятія — особенно здѣсь трудно было то ученіе о единствѣ двухъ природъ въ личности Господа Иисуса Христа, которое было съ такой силой и глубиной выражено на Халкидонскомъ Соборѣ. Достаточно взять въ руки «Точное изложеніе Православной Вѣры» св. Іоанна Дамаскина, чтобы обратить вниманіе на то, что христологическая тема занимаетъ у него почти въ три раза больше мѣста, чѣмъ тема тринитарная: на тринитарное богословіе у него приходится 8 главъ, тогда какъ на вопросы христологіи отведено 29 главъ.

Это, конечно, достаточно объясняется необходимостью дополнительныхъ разъясненій, относящихся къ темамъ христологіи, — но вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно подчеркиваетъ и большую трудность въ реценціи Халкидонскихъ опредѣленій.

Вмѣстѣ съ тѣмъ приходится отмѣтить и тотъ фактъ, что отвергнутыя Церковью ученія Аполлинарія, Несторія и монофизитовъ продолжали и продолжаютъ и сейчасъ, явно или тайно, жить въ сознаніи церковныхъ людей, твердо стоящихъ на линіи церковной традиціи. Съ особой силой эти ученія ожили въ XIX и XX вѣкахъ, которые вообще отмѣчены своеобразнымъ догматическимъ «ренессансомъ», — остротой и напряженностью въ разработкѣ догматическихъ темъ.

Еще недавно въ *Revue Thomiste* (1949, III.) Н. Diepen обвинилъ въ скрытомъ несторіанствѣ францисканскаго богослова Déodale de Basly (особенно за его книгу *Théologie de l'Assumptus Homo*) Намъ не зачѣмъ входить въ обсужденіе этой полемики (1). Я упомянулъ о ней только для того, чтобы показать, насколько и нынѣ еще живуча несторіанская позиція. А что сказать о безчисленныхъ трудахъ англиканскихъ и протестантскихъ богослововъ XIX и XX вѣковъ, въ которыхъ вопросы христологіи разбираются такъ, какъ если бы вся работа церковной мысли V-VII вѣковъ осталась или неизвѣстной, или

*) Рѣчь на торжественномъ Собраніи Богословскаго Института, посвященномъ 1500 лѣтію Халкидонскаго Собора.

вѣрнѣе — непонятой? Ни въ одной части догматическаго богословія не буйствуетъ съ такой силой богословскій рационализмъ, какъ именно въ христологіи. И еще недавно P. L. Couchoud (въ своей книгѣ «Le Dieu Jesus») заявилъ, что онъ никакъ не можетъ допустить «le complexe *insoluble* Homme Dieu»... По истинѣ тѣни Аполлинарія, Несторія, Евтихія вновь обрисовались на горизонтѣ и смущаютъ и запутываютъ богословствующие умы.

Разумѣется, оживленіе отвергнутыхъ Церковью ученій нельзя сводить просто къ невѣдѣнію всей богословской работы, заполнявшей нѣсколько вселенскихъ соборовъ.

Нельзя сводить его и къ одному богословскому рационализму, вообще къ близорукому мудрствованію современныхъ богослововъ. Не надо вѣдь забывать, что Халкидонскія опредѣленія **намѣтили только грани**, въ предѣлахъ которыхъ богословію надлежало и надлежитъ разрѣшать различные вопросы, связанные съ христологіей. И даже больше: сами эти опредѣленія ставятъ новые вопросы, и это надо осознать съ полной силой. Нельзя поэтому преуменьшать значеніе всѣхъ богословскихъ «контroversъ», относящихся въ проблемѣ Богочеловѣчества Христа, — надо наоборотъ вдуматься въ внутреннюю діалектику богословскихъ разногласій, чтобы найти выходъ, отвѣчающій сути Халкидонскихъ опредѣленій.

Эти опредѣленія были прежде всего выраженіемъ того исконнаго сознанія, которымъ всегда жила Церковь, что Господь Иисусъ Христосъ въ единствѣ своей Личности соединилъ неразлучно, нераздѣльно, но и неслиянно божественную и человѣческую природу, т. е. что Господь Иисусъ Христосъ (говоря словами соборнаго опредѣленія) «былъ совершененъ въ Божествѣ, т. е. былъ истинный Богъ, но совершененъ и въ человѣчествѣ, т. е. былъ истинный Человѣкъ». Твердое и ясное выраженіе этой исконной вѣры въ Богочеловѣчество Христа составляетъ силу и славу опредѣленій 4-го Вселенскаго Собора, которыя были подлиннымъ откровеніемъ, — дѣйствіемъ Святого Духа, живущаго въ Церкви.

Двойство природы въ Господѣ надо при этомъ понимать такъ, чтобы не ослаблять единства въ Немъ, т. е. не превратить его въ мнимое единство, но съ другой стороны подчеркивая единство, надо не ослаблять и полноты божественной и человѣческой природы въ Немъ. Человѣческая природа въ Господѣ притомъ не явилась сразу въ полнотѣ, но подлежала «развитію» во времени. Господь былъ сначала младенцемъ, развивался, дѣйствовалъ, какъ человѣкъ, подвергался искушеніямъ, испытывалъ человѣческія переживанія, страдалъ, умеръ, воскресъ, — и это все относится къ Его человѣческому естеству.

А въ то же время Онъ, уже въ 12 лѣтъ, какъ свидѣтельствуемъ Евангеліе, говорилъ о Своемъ Отцѣ Небесномъ, т. е. имѣлъ божественное самосознаніе. Онъ совершалъ затѣмъ чудеса, недоступныя людямъ, и былъ единъ, — и тогда, когда подвергался искушеніямъ и когда совершалъ чудеса, когда страдалъ на крестѣ и когда свидѣтельствовалъ, что идетъ къ отцу Своему (Іоан. 16, 28). Единство въ Господѣ не оттѣсняло Его Божества, но и не поглощало Его человѣчества; въ таинственномъ Преображеніи Онъ еще до воскресенія явилъ

свою божественную силу, а въ Вознесеніи вознесъ человѣческую плоть на небеса. Какъ же понимать это единство обѣихъ природъ во Христѣ въ ихъ полнотѣ, не впадая въ несторіанское утверженіе двойственности во Христѣ?

Рѣшеніе, которое было впервые выдвинуто Аполлинаріемъ, было неприемлемо для церковнаго сознанія, такъ какъ оно покоилось на ущербленномъ понятіи человѣчества во Христѣ, но за то оно утверждало съ достаточной ясностью единство въ Господѣ. Но рѣшеніе Аполлинарія было прежде всего недопустимымъ **упрощеніемъ** богословской проблемы, ибо человѣчество Христа по Аполлинарію было неполно — въ Немъ духъ человѣческой былъ замѣщенъ Божественнымъ Логосомъ. Божественный Логосъ и былъ источникомъ и основой единства въ Господѣ, которое въ такомъ истолкованіи формально было яснымъ. Но по существу, эта ясность торжествовала **за счетъ** человѣческаго естества, и рѣшеніе, предложенное Аполлинаріемъ, было **мнимымъ** рѣшеніемъ проблемы. Какъ разъ то, что отличаетъ человѣка отъ другихъ живыхъ существъ на землѣ, разумный духъ въ немъ (*νοῦς, πνεῦμα, λόγος*) какъ разъ, по Аполлинарію, отсутствуетъ въ человѣческомъ естествѣ Иисуса Христа. Принципъ единства, конечно, здѣсь установленъ, но рѣшеніе Аполлинарія (и тѣхъ, кто сознавая это до конца или не сознавая, слѣдуетъ за нимъ) не просто отодвигаетъ вопросъ о соотношеніи Божественнаго и человѣческаго естества въ Иисусѣ Христѣ, но въ известномъ смыслѣ **упраздняетъ** самую проблему. Человѣческая природа Христа по Аполлинарію, лишена какъ разъ высшихъ своихъ функций, **по отношенію именно къ которымъ и возникаетъ** вѣдь вопросъ объ ихъ связи съ божественными свойствами Христа и объ ихъ «включенности» въ единство въ Немъ!

Но, по существу, на той же позиціи стоитъ и такъ наз. «кенотическое» богословіе, очень распространенное въ англиканскомъ и нѣмецкомъ богословіи, нашедшее нѣкоторые отзвуки и у части русскихъ богослововъ (2). По своему существу кенотическое богословіе есть то же аполлинаріанство, только повернутое на 180°. Этими словами я вовсе не хочу ослабить значеніе самой идеи кенозиса (внесенной въ богословіе апост. Павломъ), не хочу равнымъ образомъ устранить идею кенозиса при разрѣшеніи христологической проблемы. Но въ кенотическомъ богословіи, при объясненіи богочеловѣческаго единства во Христѣ, умаляется уже не человѣческая, а божественная природа (3). И здѣсь единство Христа мыслится за счетъ ущербленія божественной уже природы, т. е. и въ аполлинарійствѣ и здѣсь единство мыслится такимъ образомъ, что торжествуетъ (въ единствѣ) либо божественное только, либо человѣческое начало.

Конечно, тайна Богочеловѣка, какъ тайна единственная и **неповторимая**, остается въ своей сущности закрытой для насъ. Можетъ быть, кто-нибудь скажетъ, что именно потому надо просто принять Халкидонское опредѣленіе и отказаться отъ всякаго богословствованія на эту тему? Но это было бы рѣшеніемъ лукавымъ и недостойнымъ, ибо безъ богословствованія нельзя вѣдь уяснить себѣ подлинное значеніе Халкидонскаго Откровенія. Само опредѣленіе IV Собора вовсе не за-

крываетъ проблемъ, а наоборотъ оно ихъ какъ разъ и ставитъ. Важно однако то, что тайна сочетанія двухъ природъ въ единомъ Лицѣ, дѣйствительно, единственна и неповторима, и въ этомъ смыслѣ она не можетъ быть, безъ особыхъ оговорокъ, переносима ни на что. Въдъ сущность Халкидонскаго догмата вовсе не состоитъ (какъ это нерѣдко утверждаютъ, вульгаризируя содержаніе догмата) въ общемъ ученіи о возможности нераздѣльнаго, но и неслияннаго сочетанія двухъ природъ, а состоитъ она въ сочетаніи ихъ въ единомъ Лицѣ Сына Божія. Это часто забываютъ, хотя, конечно, понятно, что величавыя перспективы, которыя открываются Халкидонскимъ догматомъ, невольно влекутъ къ расширенному ихъ истолкованію. Достаточно вспомнить «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» Владиміра Соловьева, гдѣ тема о сочетаніи двухъ естествъ ставится внѣ ихъ личнаго, неповторимаго сочетанія въ Иисусѣ Христѣ, а получаетъ значеніе общей метафизической концепціи. Простое сопоставленіе этой концепціи съ подлиннымъ церковнымъ ученіемъ могло бы сразу показать, насколько непозволительно и фантастично было то метафизическое истолкованіе Халкидонскихъ опредѣленій, которыя мы находимъ у Влад. Соловьева. Но чутье у него было правильное — Халкидонскій догматъ дѣйствительно имѣетъ ближайшее отношеніе къ антропологии, но и къ общей метафизикѣ. Но при извлеченіи изъ Халкидонскихъ опредѣленій того, что можно примѣнить къ общей метафизикѣ, нужно все же отчетливо помнить, что дѣло идетъ о сочетаніи двухъ природъ въ единомъ Лицѣ Господа и что это сочетаніе, какъ оно установлено въ Халкидонскихъ опредѣленіяхъ, единственно и потому и неповторимо. Сами же по себѣ увлекательныя построенія Вл. Соловьева важны и цѣнны потому, что они ставятъ на первый планъ Халкидонскій догматъ; если концепція Соловьева, сама по себѣ, просто невѣрна и слишкомъ связана съ роковой (не для него одного) идеей «всеединства», то тема, затронутая Соловьевымъ, имѣетъ все же первостепенное значеніе и еще ждетъ своей надлежашей разработки.

2. Если мы обратимся теперь хотя бы къ бѣглому анализу христологическихъ построеній въ новое время, то можно съ увѣренностью сказать, что ни въ одной области догматики съ такой роковой и губительной силой не проявился философскій и богословскій рационализмъ, какъ именно въ области христологии. Трудна, неизслѣдима и тайна св. Троицы, но здѣсь все же дѣло идетъ о томъ, что находится внѣ міра и надъ міромъ. Но въ христологии утверждается не простое нахожденіе «рядомъ» человѣческой и божественной природы, сферы намъ имманентной и намъ трансцендентной, но и ихъ единеніе въ единствѣ Лица. И поскольку въ XIX и XX вѣкахъ чрезвычайно выросла и углубилась наука о душѣ человѣка, поскольку психологія и донинѣ еще стремится, какъ стремилась раньше, объяснить высшее изъ низшаго, духовное изъ душевнаго, постолько развитіе психологіи не могло не отразиться на трактовкѣ въ богословіи христологической темы.

При этомъ надо имѣть въ виду, что развитіе психологіи все рѣзче и глубже вскрываетъ нѣкую загадочную парадоксальность въ человѣ-

ческой душѣ, имущую какъ разъ отношеніе къ вопросамъ, затрагиваемымъ въ христологіи. Съ одной стороны **всѣ** человѣческія переживанія, отъ самыхъ простыхъ до самыхъ сложныхъ и глубокихъ, **всегда включены въ какую либо индивидуальную психическую систему, въ систему того или иного «я».**

Эта принадлежность всего психическаго къ тому или иному «я» имѣетъ впрочемъ лишь формальный характеръ: изъ факта наличности «я» во всякомъ переживаніи ничего нельзя извлечь для сужденія о природѣ «я», ни объ отношеніи «я» къ самимъ психическимъ состояніямъ. Но все же по выраженію одного нѣмецкаго психолога (Oesterreich): «Es gibt keine ichose Zustände», т. е. нѣтъ психическихъ состояній, не связанныхъ ни съ какимъ «я». Это одна сторона въ свойствахъ души, но есть и другая — все болѣе выясняющаяся, — нѣкая какъ бы **безличность** или внѣличность многихъ нашихъ переживаній. Какъ только что было указано, нѣтъ никакихъ переживаній, не связанныхъ ни съ какимъ «я» — но есть много психическихъ моментовъ, хотя и включенныхъ въ систему я, **но совершенно не** определяемыхъ «я» — безличныхъ или внѣличныхъ и въ своемъ происхожденіи и въ своемъ «смыслѣ». Съ начала XX вѣка какъ то особенно стали (и справедливо) подчеркивать различіе того, что я могу назвать «моимъ», что «отъ меня», и того, что я только нахожу «во мнѣ», т. е. что «не отъ меня». Наличность въ душѣ переживаній, включенныхъ въ нашъ внутренній міръ, но не порожденныхъ нами самими, **очень ослабляетъ самое понятіе личности.** Личность въ человѣкѣ ущерблена, умалена именно въ своемъ «личномъ» и становится скорѣе формальнымъ обрамленіемъ ея психическаго состава, чѣмъ ключемъ къ пониманію ея содержанія. А между тѣмъ понятіе личности имѣетъ основоположное значеніе какъ разъ для уясненія Халкидонскаго догмата. Правда, въ немъ идетъ дѣло о лицѣ Спасителя, но поскольку въ Господѣ наличествуетъ человѣческая природа въ ея полнотѣ и совершенствѣ, постолько всѣ ограниченія, какія сейчасъ выступаютъ въ пониманіи личности въ каждомъ изъ насъ, не могутъ быть оставлены безъ вниманія въ истолкованіи Халкидонскаго догмата. Тутъ особенно обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ Халкидонскомъ опредѣленіи развиваются два понятія, обычно связанные тѣсно другъ съ другомъ — понятія личности и ея природы — или «ипостаси» и ипостазлируемой ею природы. То, что при наличіи двухъ природъ въ Господѣ, Его ипостась остается единой, не просто ставитъ труднѣйшій вопросъ о томъ, какъ можно говорить о полнотѣ человѣческой природы, когда она не имѣетъ своей собственной юсобой ипостаси, — но не менѣе существенно и то, что въ Халкидонскомъ догматѣ какъ бы ослабляется связь момента личности и (ея же) природы. Эти два понятія, немислимые одно безъ другого, все же «какъ то» раздвигаются, обозначая этимъ нѣкое существенное осложненіе въ самомъ понятіи личности. Мы не можемъ сейчасъ входить въ анализъ этого ⁽⁴⁾, ибо намъ должно обратиться къ тому, что непосредственно связано съ Халкидонскимъ догматомъ.

3. Понятіе «ипостаси» очень долго въ богословской терминологіи стояло близко къ понятію «сущности» (οὐσία) — и только послѣ Никейскаго собора, особенно у каппадокійскихъ великихъ богослововъ

окончательно отделилось от понятия «сущности». По смыслу тринитарного догмата Богъ единъ въ Его «сущности» и троиченъ по ипостаси. Но нѣкая словесная близость понятій ипостаси и сущности осталась въ языкѣ; поскольку «ипостась» получила значеніе «самостоятельности» какого либо бытія (τὸ μὲν ἕαυτοῦ), постольку это можно было примѣнять даже къ матеріальнымъ вещамъ. Въ силу этого нерѣдко говорятъ, что въ понятіи «ипостаси» есть акцентъ на «физическомъ моментѣ»⁽⁵⁾, въ немъ во всякомъ случаѣ не чувствуется съ достаточной ясностью **психологическій** моментъ, который сильнѣе выраженъ въ терминѣ *πρόσωπον* (лице). Болотовъ замѣчаетъ по этому поводу: «личное самосознаніе не было для психологіи той эпохи существеннымъ признакомъ самостоятельнаго духовнаго бытія; въ понятіи «ипостаси» на первомъ планѣ стоитъ моментъ «бытія самого себѣ», «бытія для себя», а не принципъ самосознанія. (Лекціи т. IV. стр. 294). Въ Халкидонскомъ опредѣленіи понятіе ипостаси призвано раскрыть единство двухъ природъ во Иисусѣ Христѣ; по формулѣ посланія папы Льва Великаго, легшаго въ основаніе Халкидонскаго опредѣленія, «въ Иисусѣ Христѣ нельзя исповѣдывать ни челоуѣчества безъ истиннаго божества, ни божества безъ истиннаго челоуѣчества». Исповѣданіе единства во Иисусѣ Христѣ было всегда безспорно для церковнаго сознанія, но богословское раскрытіе этого единства не могло быть принято Церковью ни въ Аполлинаріевской, ни въ Несторіевой формулировкѣ. Въ Халкидонскомъ опредѣленіи Церковь рѣшительно осудила всякое **раздѣленіе** двухъ природъ, которое вносили Несторій, но какъ же надо мыслить ипостасированіе въ единой ипостаси двухъ столь глубоко различныхъ природъ, какъ божеская и челоуѣческая, безъ того, чтобы одна изъ нихъ не оказалась неполной (какъ было у Аполлинарія, или какъ по иному, въ противоположномъ смыслѣ, это утверждаетъ такъ наз. кенотическое богословіе)? Это и есть новая проблема, поставленная со всей силой Халкидонскимъ опредѣленіемъ: въ трудности разрѣшить этотъ вопросъ, поставленный Халкидономъ, и лежитъ объясненіе того, почему послѣ Халкидонскаго собора христологическіе споры не затихли, а въ новое время даже вновь разгорѣлись.

Церковь все же указала путь для разрѣшенія основной проблемы, принявъ ученіе Леонтія Византійскаго о «воипостасеніи»; согласно этому ученію, челоуѣческая природа въ Иисусѣ Христѣ, хотя и не имѣетъ своей особой ипостаси (ибо тогда было бы два отдѣльныхъ бытія во Христѣ Иисусѣ), но находитъ «свою» ипостась въ ипостаси Слова Божія: «Челоуѣчество Спасителя, училъ Леонтій Византійскій, отъ начала существовало не въ своей особой ипостаси, но въ ипостаси Слова». Или по изъясненію св. Іоанна Дамаскина «Плоть Бога Слова не получила бытія въ своей особенной ипостаси и не стала ипостасію иной, по сравненію с ипостасію Бога Слова, но въ ней получивъ ипостась, стала принятой въ ипостась Бога Слова, а не существующей самостоятельно».

Что это ученіе намѣчаетъ путь для надлежащаго разрѣшенія проблемы единства во Иисусѣ Христѣ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣній, но что не всѣ трудности разрѣшаются на этомъ пути, этого тоже нельзя не признать. Можетъ даже казаться, что въ ученіи Леонтія Визан-

тійсаго — по иному, чѣмъ у Аполлинарія, но все же челоѳическое естество, не имѣя собственной (отдельно) ипостаси, но находящее себя въ ипостаси Слова Божія, все же тѣмъ самымъ оказывается неполнымъ. Этотъ упрек⁽⁶⁾, на нашъ взглядъ невѣренъ, но онъ съ перваго взгляда кажется естественнымъ и какъ бы обоснованнымъ. За всѣмъ этимъ скрыта не столько метафизическая, сколько психологическая тема, — и оттого всѣ отклоненія отъ церковнаго ученія въ этой точкѣ и движутся по линіи психологической, — метафизическая же сторона обычно и не затрагивается.

По справедливому замѣчанію Болотова (Лекція т. IV, стр. 294) «Халкидонское опредѣленіе обязываетъ насъ разсматривать лицо Богочелоѳика, какъ единое «Я» съ единымъ самосознаніемъ». Это, конечно вѣрно, но сама терминологія здѣсь постоянно создаетъ новыя, часто мнимыя трудности. Тотъ же Болотовъ (*Ibid*, стр. 295) пишетъ, напр., такъ: «въ абсолютно первичный моментъ своего бытія челоѳичество было воспринято личнымъ Логосомъ, — и на основѣ Его божественнаго самосознанія должно было засвѣтиться и челоѳическое сознаніе Христова». Все хорошо здѣсь въ этой формулѣ — кромѣ послѣдняго указанія, которое ограничиваетъ челоѳическое естество только сознаніемъ, т. е. лишаетъ его самосознанія⁽⁷⁾. Между тѣмъ, при наличіи высшихъ духовныхъ функцій въ челоѳической природѣ Христа (что Церковь утверждала противъ Аполлинарія) неизбѣжно въ потокъ сознанія должно было реализоваться и самосознаніе. Гораздо лучше вводить въ эту тему другія слова Болотова (*Ibid*, стр. 295): «челоѳичество Христа, говоритъ онъ, озаряется самосознаніемъ, центръ котораго лежитъ въ божествѣ Логоса». Эти слова, хоть нѣсколько расплывчаты, все же не исключаютъ во Христѣ и челоѳическаго самосознанія, которое по мысли Болотова, принадлежитъ къ единому самосознанію Христову, **центр** котораго связанъ съ божествомъ Логоса.

Тутъ умѣстно указать весьма важное расхожденіе греческой и латинской терминологіи. Латинскому термину *persona* (который выступаетъ на первый планъ въ письмѣ папы Льва Великаго) соответствовали два греческихъ термина, связанныхъ при томъ съ разными побочными ассоціациями, а именно: *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*.

Такъ какъ еще недавно терминъ *ὑπόστασις* употреблялся съ отѣнкомъ *οὐσία*, то для Запада греческое исповѣданіе единой ипостаси во Христѣ могло звучать, какъ монофизитское утверженіе, а для грековъ латинская тринитарная формула о *tres personae* звучала савелліанствомъ. Если латинскіе писатели переводили *persona* черезъ *πρόσωπον*, то для грековъ все равно терминъ *persona* звучалъ слишкомъ внѣшне («*persona*» первоначально означало «маска», потомъ «носитель маски» — актеръ, потомъ «носитель какихъ либо обязанностей» или въ юридическомъ отношеніи — «носитель» какихъ либо правъ). По словамъ св. Григорія Богослова «латиняне» (*οἱ Ἰταλοὶ*) «по бѣдности языка» не умѣли отличать *ὑπόστασις* отъ *οὐσία* и въ силу этого при реальномъ единствѣ вѣры возникало кажущееся разногласіе». Все же къ концу IV-го вѣка въ греческой богословской терминологіи *ὑπόστασις* признается эквивалентнымъ *πρόσωπον* и слѣдовательно эквивалентнымъ и латинскому термину *persona*.

Къ этимъ терминологическимъ указаніямъ прибавимъ еще одно — оно будетъ небезполезно для насъ въ дальнѣйшемъ. Мы имѣемъ въ виду то, что въ европейскихъ языкахъ латинскій терминъ **раздваивается**: такъ, въ французскомъ языкѣ существуетъ рядомъ *personne* и *personnalité*, въ нѣмецкомъ языкѣ *Person* и *Persönlichkeit*, въ англійскомъ — *Person* и *Personality*. Само это раздвоеніе, не до конца еще дошедшее въ этихъ языкахъ, отмѣчаетъ разные моменты въ понятіи личности. Русскій языкъ этого удвоенія въ себѣ не имѣетъ, но мы несомнѣнно движемся къ утверженію его. Любопытно отмѣтить, что самая замѣчательная книга по метафизикѣ, появившаяся въ XX-мъ вѣкѣ и принадлежащая В. Штерну — носитъ название «*Person und Sache*». Слово *Person* здѣсь обнимаетъ всѣ живыя существа, обладающія, по терминологіи В. Штерна, «автотеліей», т. е. охраняющія свое «особое» существованіе, — и оно противопоставляется слову «*Sache*», т. е. всему, что можетъ быть названо «вещью», въ чемъ нѣтъ никакой «автотеліи». Но у растений, животныхъ, которые суть «особи», индивидуумы, или скажемъ инымъ словомъ: «существа», мы все же не предполагаемъ «личность» (*Persönlichkeit*), т. е. внутренняго самосознанія. Можно было бы сказать о нихъ, что у нихъ есть «ипостась» (сила, источникъ самостоятельнаго бытія), но нѣтъ «личности». Тутъ будетъ кстати указать и на то, что въ греческомъ текстѣ Халкидонскаго опредѣленія говорится въ одномъ мѣстѣ и объ ипостаси и о личности, словно это два близкихъ, но все же неоднородныхъ понятія. Вотъ это мѣсто: послѣ утверженія о двухъ природахъ во Христѣ, здѣсь говорится о томъ, что «свойства каждой природы сохраняются и что они соединяются въ одно лицо и одну ипостась. (*εις ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*). Это «и» сближаетъ достаточно *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно тѣмъ самымъ не отождествляетъ ихъ.

Изъ приведенныхъ указаній позволительно сдѣлать выводъ, что въ самой терминологіи, которая взята для разрѣшенія проблемы единства во Христѣ, не достигнута та кристалльная ясность, которая, напр., свойственна тринитарному догмату.

Самъ догматъ, формулированный на Халкидонскомъ Соборѣ, безусловно ясенъ, но въ терминологіи его были и остаются зачатки новыхъ вопросовъ. Халкидонскій догматъ, будучи безспорнымъ, требуетъ все же такого истолкованія, при которомъ изъ его терминологіи не вытекаютъ бы реальныя или мнимыя затрудненія. Особенное значеніе имѣетъ здѣсь двойственность терминовъ *ὑπόστασις* и *persona*: если латинскій терминъ *persona*, такъ сказать, устраняетъ возможность разногласій, то греческая терминологія ихъ тѣмъ болѣе допускаетъ, что въ немъ дѣйствительно отмѣчается два аспекта, двѣ стороны въ понятіи личности. Одинъ аспектъ (*ὑπόστασις*) больше выражаетъ объективную основу самостоятельнаго бытія, а другой аспектъ (*πρόσωπον*) больше подчеркиваетъ стяженность внутренняго міра, его самосознаніе. Тутъ то заключался и заключается источникъ глубокихъ расхожденій въ истолкованіи именно этого внутренняго міра — особенно въ связи съ ростомъ и углубленіемъ (съ начала XIX в.) психологическаго знанія. И если тайна единенія двухъ природъ во Христѣ связана съ Его личностью, то то, что въ Его Личности внутренній міръ освѣщенъ само-

сознаніемъ, это какъ разъ и опредѣляетъ ту проблематику, которая выросла изъ самого Халкидонскаго опредѣленія. Чтобы утвердить единство двухъ природъ во Христѣ и въ Его личности, надо настолько приблизиться къ внутреннему міру Господа, чтобы избѣжать повторенія аполинарианства, несторианства, монофизитства. Это то и опредѣляетъ, какъ намъ кажется, діалектику въ развитіи христологическихъ построений въ нынѣшнемъ богословіи. Не входя въ подробности, намъ все же нужно выдѣлить тѣ объективные моменты, которые опредѣлили эту діалектику, которая только тогда можетъ дойти до своего благополучнаго конца, когда надлежаше будутъ раскрыты и правильно освѣщены тѣ неясные пункты, которые не есть слѣдствіе просто терминологической путаницы, но таятъ въ себѣ нѣкоторыя частичныя истины, превращающіеся въ ереси лишь съ того момента, когда они свою частичную истинность выдаютъ за всецѣлую.

4. Вернемся къ приведенному уже нами различенію въ личности того, что въ ней **отъ нея**, за что она чувствуетъ свою отвѣтственность, и того, что хотя и есть въ ней, **но не стъ нея**, и за что она не несетъ свой отвѣтственности. Прежде чѣмъ углублять это основное для всей нашей темы различеніе, надо все же указать, что очень часто оказывается, что то, что первоначально переживалось нами, какъ намъ названное или пришедшее извнѣ, потомъ, при свѣтѣ покаянія, можетъ осознаться нами, какъ все же исходившее отъ насъ самихъ, отъ нашей собственной глубины, которой мы въ свое время не владѣли, которой мы въ себѣ не сознавали. Такъ, порывы страстей, властно завладѣвающихъ нашей душой, долго могутъ казаться намъ, какъ нѣкое «навожденіе», какъ дѣйствіе чуждыхъ намъ стихійныхъ силъ, которымъ мы просто не смогли оказать должнаго сопротивленія, — но позже намъ можетъ открыться съ уничтожающей ясностью, что эти страсти исходили отъ нашего собственнаго существа. Наша «глубина» можетъ долго оставаться закрытой отъ нашего самосознанія, а позже намъ можетъ стать яснымъ, что въ «стихійныхъ силахъ» дѣйствовало наше собственное существо. Эта **внутренняя сопринадлежность** глубины нашей и той сферы души, которая освѣщена самосознаніемъ, есть во всякомъ случаѣ **безспорный фактъ**. Этимъ не зачеркивается возможность настоящихъ *obsessions* («одержимости»), но здѣсь важна онтологическая близость, сопринадлежность къ одному цѣлому глубинъ души, не освещенныхъ свѣтомъ самосознанія, и той (эмпирической, т. е. до конца освѣщенной самосознаніемъ) сферы души, которая какъ будто отдѣлена отъ «глубины» души. Совершенно недопустимо, поэтому, настолько раздвигать «глубину» и эмпирическую сферу души, чтобы, опираясь на это, толковать тайну сочетанія во Христѣ Иисусѣ двухъ природъ⁽⁸⁾. При такомъ истолкованіи къ человѣческой природѣ Христа относится лишь эмпирическая сфера души, а божественная природа относится къ «глубинѣ» той же (!) души. Но, какъ только что было указано, эти двѣ сферы души сопринадлежатъ одному и тому же «я». Если можно (въ извѣстномъ смыслѣ и должнѣ) ⁽⁹⁾ различать два «я» въ человѣкѣ — «я» глубинное и «я» эмпирическое, то ихъ **никоимъ образомъ нельзя отрывать одно отъ другаго**: это абсолютно недопустимо. То, что современные богословы, имѣющіе въ виду «охранить» человѣческую при-

роду во Христѣ Иисусѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дать мѣсто и божественному Логосу, используютъ для этого указанное различіе (но не раздвиженіе) глубиннаго и эмпирическаго «я» — это есть чистое недоразумѣніе. Къ человѣческой природѣ Христа надо отнести не только его эмпирическое (человѣческое) самосознаніе, но и его **глубинный (тоже человѣческій) міръ**. Какъ нельзя, съ точки зрѣнія психологіи, отрывать самосознаніе отъ сознанія⁽¹⁰⁾, такъ нельзя отрывать и глубинный составъ души отъ эмпирическаго.

Но что же такое сама человѣческая личность съ двумя аспектами «я», съ самосознаніемъ и творческой активностью? Что можемъ мы извлечь изъ современныхъ напряженныхъ разысканій въ сферѣ психологіи, чтобы освѣтить ея «сущность», ея «тайну»? И прежде всего — можно ли считать ея непроницаемой, замкнутой въ себѣ? Въ текстѣ Халкидонскихъ опредѣленій, въ терминѣ «ὀψότασις» этотъ моментъ «закрытости» не имѣетъ никакихъ основаній, ибо въ этомъ понятіи «ὀψότασις» нѣтъ **этого** момента, а самостоятельность (τὸ καθ' ἑαυτὸ) не надо понимать абсолютно — иначе пришлось бы включать въ систему христіанства совершенно несоединимый съ нимъ абсолютный плюрализмъ. Даже у Лейбница, монады, хотя и не имѣютъ «оконовъ», но за то закрываютъ въ себѣ весь міръ и образуютъ живую систему⁽¹¹⁾. Между тѣмъ ссылка на «непроницаемость» ипостасей часто встрѣчается при обсужденіи всей проблематики о человѣческой природѣ во Христѣ Иисусѣ⁽¹²⁾.

Фактически — и это легко усмотрѣть даже при бѣгломъ погруженіи въ соотвѣтственные факты — надо **отказаться совершенно** отъ этого ученія «непроницаемости» человѣческой личности. Уже реальность и серьезность различія въ составѣ личности того, что **отъ нея**, и того, что **не отъ нея**, заставляетъ насъ признать, что понятіе личности въ точномъ и подлинномъ смыслѣ слова можетъ быть приложимо **только къ Богу**, какъ **Абсолютному Существу**, ибо только въ Немъ все отъ Него Самого — нѣтъ въ Немъ ничего извнѣ пріходящаго. **Богъ есть чистая «aseitas» (a se)**, — въ человѣкѣ же личность, т. е. начало личности (τὸ καθ' ἑαυτὸ), какъ особаго бытія, всегда ущерблено, умалено, неполно. Этимъ опредѣляется **развитіе** личности, т. е. постепенность проникновенія начала личности въ ея «природу». Въ личности человѣческой можно видѣть лишь «образъ» Абсолютной Личности, «по образу» которой построена личность въ человѣкѣ⁽¹³⁾.

Остановимся прежде всего на томъ разложеніи понятія личности, которое связано съ трансцендентализмомъ, т. е. ученіемъ о надъиндивидуальныхъ моментахъ въ высшихъ процессахъ души. Опыты построения системы антропологіи на основѣ трансцендентализма любопытны въ томъ отношеніи, что здѣсь особенно подчеркивается значеніе трансцендентальной функціи въ жизни личности. «Могущество личности, читаемъ мы напр. у Гессена, который далъ наиболѣе законченное ученіе о человѣкѣ на основѣ трансцендентализма, **коренится не въ ней самой**, не въ природной мощи ея психофизическаго организма, но въ тѣхъ духовныхъ цѣнностяхъ, къ которымъ личность должна пріобщиться».

«Личность, писал онъ же, обрѣтаетъ себя только черезъ работу надъ сверхличными задачами» (14).

Иначе говоря, личность становится «сама собой» — не изъ себя, а изъ приобщенія къ міру цѣнностей — вѣчныхъ, сверхиндивидуальныхъ. **Внѣ этого личность пуста**, она не можетъ ничего извлечь изъ самой себя, — и наоборотъ она находить себя, т. е. раскрывается въ своемъ своеобразіи, лишь приобщаясь къ высшему міру.

Еще острѣе и конкретнѣе выступаетъ то же самое въ разнообразныхъ данныхъ социальной психологіи и социальной философіи, вскрывающихъ зависимость личности отъ социальной среды. Различные токи, идущіе отъ социальной среды, отъ національной стихіи, уловимые и неуловимые, не просто проникаютъ въ отдѣльную личность и пронизываютъ ее, но они оказываются просто **составной частью отдѣльной личности**. Замкнутость внутренняго міра отдѣльной души оказывается во многомъ **мнимой**. «Я» неотдѣлимо отъ нѣкоего «мы» (семья, социальная среда, національная стихія), и въ соотвѣтствіи съ этимъ «мы» и формируется наше «я». Уже въ ученіи кн. С. Трубецкого о «соборной природѣ нашего сознанія» съ чрезвычайной мѣткостью была описана эта включенность отдѣльнаго я въ «соборное» цѣлое (для С. Трубецкого это цѣлое — есть всечеловѣческое и потому и «соборное» сознаніе). Это ученіе было давно уже выдвигается въ русской философіи — напомнимъ еще разъ ученія Чаадаева, Пирогова, отчасти Л. Толстого о «міровомъ» сознаніи, на основѣ котораго только и возможна индивидуализація психическаго міра. Но съ наибольшей силой и убѣдительностью это построеніе было развито С. Л. Франкомъ (въ книгахъ «Непостижимое» и еще ярче въ неопубликованной, посмертной книгѣ его «Человѣкъ и реальность»).

Намъ нѣтъ надобности умножать эти указанія на современныя психологическія построенія, — я привелъ ихъ только для того, чтобы подчеркнуть, что старое понятіе о личности, какъ замкнутомъ въ себѣ цѣломъ, живущемъ своей особой жизнью, **не можетъ быть удержано**. Неудивительно, что такъ часто теперь встрѣчаются построенія въ духѣ чистѣйшаго номинализма въ этой области, т. е. съ признаніемъ того, что понятіе личности просто не соотвѣтствуетъ никакой реальности — не только метафизической, но и психологической, что вся реальность внутренняго міра сводится на нѣкій «потокъ сознанія» (выраженіе Джемса), ограниченный лишь сферой психологической жизни. *Principium individuationis* сводится здѣсь почти на нѣтъ или же исчерпывается (по теоріи Фехнера, Вунда) реальностью «гребня» міровой психической волны, начало и конецъ которой неотдѣлимы отъ всего «океана» психическаго бытія. Это, конечно, невѣрно, въ личности есть все же неустраняемая **стяженность** всего психическаго содержанія къ его «центру» («я») — и это нельзя назвать ни случайнымъ, ни поверхностнымъ. Тутъ есть дѣйствительно нѣкая глубокая тайна въ томъ, что въ человѣкѣ есть моментъ личности, — тѣмъ болѣе, что **ни изъ психическаго бытія человѣка нельзя объяснить стяженность его къ «я»**, ни обратно. «Природа» (психическая) въ человѣкѣ и моментъ «личности» крѣпко, неотдѣлимо связаны одно съ другимъ — **но одно изъ другого невыводимы**.

Этим бросается свѣтъ на то различіе «ипостаси» и «природы», которое лежитъ въ основѣ Халкидонскаго опредѣленія, и которое съ другой стороны связано съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, который присущъ нашей «природѣ», «единой» у всѣхъ. Къ человѣчеству именно потому и не приложима категорія «подобосущія», а приложима лишь категорія «единосущія», носителемъ котораго является общая всѣмъ природа — «ипостась» же есть полюсь индивидуальности, неповторимости и **неразложимости** въ личности человѣка⁽¹⁵⁾.

Личность зависитъ, конечно, прежде всего, отъ Бога, Который ее творитъ, призываетъ къ бытію, — но личность связана безчисленными нитями и со всѣмъ космосомъ — и съ тѣмъ, что въ космосѣ надъиндивидуально (трансцендетально), и съ тѣмъ, что обрадуетъ сферу «соціальнойности», и съ тѣмъ, что мы называемъ «природой» (до-человѣческое бытіе въ мірѣ). Личность въ человѣкѣ даже не просто ущерблена, умалена, но она вообще есть **больше потенціальность, чѣмъ реальность**. Однако личность все же въ своемъ развитіи становится все болѣе «хозяйномъ» своей природы, **но она все же не есть собственникъ ея**. Личность дѣйствительно «хозяйствуетъ» въ себѣ самой, ей присущъ даръ свободы — столь безмѣрной, что человѣкъ можетъ вступать, подобно древнему Израилю, въ борьбу съ самимъ Богомъ, но личность не есть все же собственникъ всѣхъ своихъ даровъ. Тутъ есть просвѣтъ въ самую тайну личности — и здѣсь нельзя не вспомнить замѣчательныхъ изысканій Вл. Соловьева въ его предсмертныхъ статьяхъ о «Теоретической философіи».

Но если разложеніе понятія личности такъ упрямо развивается въ современной философіи, стоящей подъ знакомъ имперсонализма, то это все же есть неправильное истолкованіе сложности понятія личности. Въ личности неустранимо проявляется вѣдь и то, что охраняетъ ея своеобразіе, и то, что закрѣпляетъ ее въ вѣчности — какъ это выражено съ такой силой въ христіанскомъ благовѣстіи о воскресеніи. Метафизическое ядро есть именно въ нашей **личности**, а не въ человѣческой природѣ — только все же тайна личности связана **вовсе не съ ея закрытостью и даже не ея самосознаніемъ** (всю трудность анализа котораго превосходно вскрылъ Вл. Соловьевъ въ упомянутыхъ статьяхъ), а съ тѣмъ, что есть ея основное «ядро», **что и соотвѣтствуетъ понятію ипостаси**. Потому то въ примѣненіи къ Халкидонскому догмату и получается капитальное значеніе идея «воипостасенія», т. е. включенности одной ипостаси въ другую (примѣры чего даны между прочимъ въ изобиліи въ живой природѣ и о чемъ въ русской литературѣ писалъ въ свое время съ большой тонкостью Н. К. Михайловскій въ статьяхъ «Борьба за индивидуальность»).

Но всѣмъ сказаннымъ расчищается почва и для уясненія и новой рецепціи великаго содержанія Халкидонскаго опредѣленія. Всѣ тѣ блужданія новѣйшихъ христологическихъ построеній XIX и XX вѣковъ, о которыхъ мы упоминали выше, связаны либо съ ученіемъ о самозамкнутости внутренняго міра, либо съ односторонними анализами самосознанія. Въ цѣляхъ большей тщательности анализовъ нужно было бы различать понятіе ипостаси отъ понятія личности, какъ внутренняго міра — и если **неразложимо** понятіе ипостаси, какъ метафизической ос-

новы бытія (τὸ καθ' ἑαυτὸ), то понятіе личности (взятое какъ обозначеніе внутренняго міра, психическаго бытія, стяженнаго вокругъ «я») не только допускаетъ понятіе развитія, измѣненія, кризиса, извращенія и т. д., но и оказывается зависимымъ — и отъ трансцендентальной, и отъ социальной сферы и отъ дочеловѣческой природы. Это различіе ипостаси, какъ объективнаго момента и основъ личности, и внутренняго міра, какъ субъективной внутренней сферы, ни въ малѣйшей степени не разскаеть, не отодвигаетъ одно отъ другого. Но если къ моменту «ипостаси» примѣнимо понятіе «воипостасенія», съ чѣмъ связана вся тайна Боговоплощенія, какъ сочетанія двухъ природъ въ Единой Личности Господа, то въ внутреннемъ Его мірѣ это единство вовсе не устраняетъ стяженности въ человѣческомъ самосознаніи всѣхъ движениій человѣческой природы — хотя это человѣческое самосознаніе, по удачному выраженію Болотова, само принадлежитъ къ единой Личности Господа, въ центрѣ самосознанія котораго находится Божественное самосознаніе Логоса.

Не входя въ дальнѣйшее углубленіе этихъ указаній, мы можемъ закончить нашъ анализъ тѣмъ, что подчеркнемъ, что чѣмъ дальше будетъ развиваться система христіанской антропологии, тѣмъ яснѣе будетъ выступать для насъ руководящее значеніе Халкидонскихъ опредѣленій. Ихъ огромное значеніе для пониманія человѣка, а также и проблемъ метафизики должно становиться все яснѣе и яснѣе, и тѣмъ самымъ все болѣе и болѣе будетъ выступать передъ нами величіе и правда того Откровенія, которое было дано Отцамъ Халкидонскаго Собора закрѣпить въ своихъ опредѣленіяхъ.

Прот. В. Зѣньковскій.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Послѣдователь Déodale de Basly нѣкто Seiller (тоже французскаенецъ) выпустилъ нѣсколько этюдовъ въ защиту D. d. B. (La psychologie humaine du Christ et d'unicité de Personne и др.).

2) Я имѣю въ виду построенія М. М. Тарѣва и о. С. Булгакова.

3) «Ипостась Логоса, читаемъ у о. С. Булгакова («Агнецъ Божій» стр. 257), переставая быть для Себя божественной ипостасью, становится ипостасью человѣческой... Самосознаніе Богочеловѣка осуществляется черезъ **человѣческое самосознаніе**». «Вѣчное, ипостасное самосознаніе Логоса... существуетъ лишь, какъ «подсознаніе», вѣрнѣе, какъ» сверхсознаніе». (Агнецъ Божій, стр. 262). «Бнѣ кенозиса (единство) является онтологическимъ non sens (Ibid. стр. 263).

4) Опытъ раскрытія этого сдѣланъ мной въ изданномъ по нѣмецки этюдѣ «Das Bild des Menschen in Ostkirche. Die Grundlegend. Orthodoxen Anthropologie». Stuttgart, 1951.

5) Это особенно часто относятъ къ Леонтію Византійскому. См., напр., у о. С. Булгакова: «Агнецъ Божій, стр. 82.

6) Напр., у о. Сергія Булгакова — Агнецъ Божій, стр. 90.

7) То же у о. С. Булгакова (Агнецъ Божій, стр. 262); «вѣчное ипостасное самосознаніе Логоса существуетъ лишь, какъ подсознаніе или «сверхсознаніе...»; «Его **самосознаніе** осуществляется черезъ **человѣческое сознаніе**» стр. 257). См. объ этомъ дальше.

8) См., напр., книгу Sanday. Christologies ancient and modern, гдѣ развивается этотъ взглядъ.

9) См. объ этомъ мою старую работу: «Проблема психической причинности». Кіевъ, 1914 г.

10) Надо однако отмѣтить **сложность** понятія «самосознаніе», которое **лишь частично** опредѣляется сознаниемъ. Есть въ нашемъ же (человѣческомъ) самосознаніи глубина, независимая отъ сознанія. См. объ этомъ въ моемъ этюдѣ «об іерархическомъ строеніи души». (Труды Пражск. Науч. Института).

11) Развитіе лейбнецианства рѣшительно отвергло тезисъ о томъ, что монады «не имѣютъ оконъ». Таковы построенія Лотце, Тейхмюллера, въ русской литературѣ — Козлова, Лоссаго, Лопатина, Аскольдова.

12) Напр. мы встрѣчаемъ это въ прекрасной (едва ли не лучшей изъ современныхъ книгъ, посвященныхъ христологіи) книгѣ P. Galtier «L'unité du Christ» Ваучене 1939; см. напр., стр. 288.

13) Это есть главное положеніе замѣчательной въ философскомъ и богословскомъ отношеніи книги проф. Несмѣлова «Наука о человѣкѣ». (Особенно т. I).

14) Сюда примыкаютъ въ русской литературѣ построенія Чаадаева, Самарина, отчасти Толстого и Пирогова.

15) Развитіе всѣхъ этихъ понятій и ихъ діалектическое соотношеніе даны въ моемъ этюдѣ, вышедшемъ на нѣмецкомъ языкѣ: «Das Bild d. Menschen in d. Ostkirche».