

НА ПУТЯХЪ ДОГМЫ (*)

(Послѣ семи вселенскихъ соборовъ).

Когда требуется начертать догматическій ликъ православія, оно опредѣляется прежде всего, какъ церковь 7-ми вселенскихъ соборовъ. Это опредѣленіе, конечно, отнюдь не исчерпываетъ всей догматики православія, но въ немъ выражается его отношеніе къ самому основному вопросу христіанской вѣры: кого Мы глаголють народы быти? (Лк. 9, 18). Есть живой и нерукотворный образъ Христа, запечатлѣнный въ Четвероевангеліи, и есть догматическая его же прорисъ, богомудро начертанная въ опредѣленіяхъ 7 вселенскихъ соборовъ. Они устанавливаютъ священную ограду и непреложную основу для церковнаго богословія въ вопросахъ христологіи. Ошибочно понимать соборы какъ нѣкіе священные оракулы, изрекавшіе каждый въ отдѣльности свое опредѣленіе. Напротивъ, соборы должны быть уразумѣваемы въ своей связи какъ единая комплексная величина, причемъ отдѣльныя ея части вовсе не равнозначны, хотя и включены въ общій догматическій смыслъ. Такъ, второй соборъ неравнозначенъ первому, третій, и особенно пятый, четвертому или шестому,

*) Актовая рѣчь въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ въ 1932 году. — Документированіе и полнѣйшее раскрытіе мыслей, здѣсь выраженныхъ, дается въ изслѣдованіи: «Диалектика идеи богочеловѣчества въ святоотеческую эпоху».

и свое особое мѣсто принадлежитъ седьмому собору. Если сравнить содержаніе ихъ догматическихъ опредѣленій, то опредѣленія однихъ изъ нихъ имѣютъ основное значеніе, какъ никейскаго или халкидонскаго, другихъ же лишь исторически-инструментальное, вспомогательное, какъ Кирилловскіе анаѳематизмы Ефесскаго собора или, тѣмъ болѣе, отверженіе «трехъ главъ» на V соборѣ. Кто же теперь будетъ, въ самомъ дѣлѣ, мѣрить свое православіе отношеніемъ къ ученію хотя бы Ивы Ефесскаго! Надо ясно различать и въ самихъ соборныхъ опредѣленіяхъ (не только каноническихъ, но даже и догматическихъ), что принадлежитъ историческому моменту во всей его діалектической односторонности (это относится, конечно, болѣе всего, къ III и особенно V вселенскимъ соборамъ), и что есть *κτῆμα εἰς αἰεί*, прозрачные догматическіе кристаллы, имѣющіе вселенскую, сверхъ историческую значимость. Таковы, конечно, Никейское опредѣленіе объ единосущи Отцу Сына *ὁμοούσιος*, Халкидонско-Константинопольское объ единствѣ впостаси при нераздѣльности и неслиянности двухъ природъ и волю.

Исторически догматы кристаллизовались изъ богословія эпохи съ ея проблематикой, являясь отвѣтами на эти вопрошанія. Поэтому они не могутъ быть поняты въ отрывѣ отъ богословія, въ свою очередь связаннаго и съ философіей эпохи. Слово ап. Павла: «подобаетъ разномысліямъ быти между вами да откроются искуснѣйшіе» — выражаетъ историческое становленіе догматовъ изъ вопрошаній недоумѣвающей, колеблющейся, провѣряющей, сомнѣвающейся, сверлящей богословской мысли, которой несвойственна неподвижность и спячка. Разсматриваемое съ человѣческой стороны, дѣло 7 вселенскихъ соборовъ было величайшимъ напряженіемъ и подвигомъ б о г о с л о в с т в о в а н і я, въ своемъ родѣ не имѣющаго се-

бѣ равнаго въ исторіи церкви. Однако есть коренное различіе между *догматомъ*, какъ кристаллизовавшеюся догматической истиной, и *богословіемъ*, какъ той общей атмосферой мысли, въ которой онъ отлагается. Догматъ есть вдохновеніе Духа Св., богословіе же есть дѣло человѣческой мысли, просвѣтляемой вѣрою и благодатію. Догматическое развитіе осуществляется творчествомъ богослововъ, среди которыхъ есть отцы и учителя церкви, есть и осужденные ею еретики. И тѣ и другіе богословски одинаково соучаствуютъ въ общемъ дѣлѣ догматическаго творчества и обычно даже другъ друга взаимно обусловливаютъ въ его діалектическомъ процессѣ. Съ этой точки зрѣнія тѣ и другіе одинаково суть богословы, которые обладаютъ различной степенью богословской одаренности и остроты мысли. Нелѣпо и ошибочно представлять себѣ дѣло такимъ образомъ, что одни, — именно учителя Церкви, обладали даромъ богословскаго ясновидѣнія, почему ихъ творенія иногда фактически приравниваются чуть-ли не догматамъ и даже Слову Божію, другимъ же, еретикамъ, усвоается только злая воля къ противленію истинѣ. Слѣдуетъ ясно различать церковную авторитетность отцовъ церкви отъ ихъ богословскаго значенія и не подмѣнять чисто богословской аргументаціи мнимо-непогрѣшительными текстами изъ отеческой письменности. Это само собою разумѣется въ церковноисторической наукѣ, но это часто забывается и фактически даже отвергается въ догматикѣ, которая, однако, столько же повинна исторической правдѣ, какъ и исторія. Догматы возникаютъ не изъ сопоставленія непогрѣшительныхъ отеческихъ текстовъ, каковая непогрѣшительность на самомъ дѣлѣ принадлежитъ единственно и исключительно Слову Божію, но изъ всего богословія эпохи съ его апоріями и проблематикой. И исторически догматика вселенскихъ со-

боровъ возникаетъ въ процессѣ богословскаго преодоленія апорій и діалектическихъ противоположеній, намѣчающихся въ мыслительной реализаціи основныхъ данностей христіанской вѣры, причемъ всѣ онѣ сводятся къ единой и всеобъемлющей евангельской истинѣ: Христосъ есть Сынъ Божій — Сынъ Человѣческой. Соединить несоединимое, приблизить разстоящееся, примирить противорѣчащее, понять это единство и какъ бы отождествленіе Бога и Человѣка въ Богочеловѣкѣ — такова эта трудность для богословствующаго разума, такова эта, въ богословіи именуемая х р и с т о л о г и ч е с к о ю , проблема, которой никакъ не могла миновать богословская мысль, и, если бы даже она была замолчана православною, то все равно она была бы обострена еретическими. Да такъ на самомъ дѣлѣ и было. Два имени, оба осужденныхъ церковію еретиковъ, означаютъ собою вѣхи въ развитіи христологической проблемы: пресвитеръ Арій и еп. Аполлинарій. Вопросаніе перваго относится къ божественной природѣ Господа, втораго же къ Его Богочеловѣчеству.

Сомнѣніе Арія относительно равнобожественности Сына, продолжающее собою ученіе евіонитовъ, Павла Самосатскаго, въ извѣстномъ смыслѣ динамическихъ монархистовъ, естественно и неизбежно возникло на пути усвоенія троичнаго догмата, который представляетъ собой подразумеваемое основаніе для всего евангельскаго благовѣстія, но противорѣчитъ одинаково и абстрактному іудейскому монотеизму, и, съ другой стороны, не менѣе абстрактному теизму Аристотеля, какъ и стоическому пантеизму, неоплатоническому эманатизму, вообще всѣмъ традиціямъ эллинскаго любомудрія: эллинамъ соблазнъ, іудеямъ безуміе. Какъ возможна и возможна-ли равнобожественность трехъ востасей предъ лицомъ разума, а также и по даннымъ Слова Божія? Антитрини-

тарное сомнѣніе Арія, если и не было преодолено спекулятивно, было обезсилено небеснымъ громомъ Никейскаго *ὁμολογίου*, каковая побѣда была закрѣплена въ догматическихъ формулировкахъ каппадокійскаго богословія. Мертвящее аріанское сомнѣніе фактически обогатило церковь несокрушимой оградой никейскаго символа. Аріанское сомнѣніе, впрочемъ, имѣло еще и другое остріе, космологическое: вопрошалось, какъ понимать отношеніе Бога къ сотворенному Имъ міру, или абсолютнаго къ относительному, вѣчнаго къ временному, Творца къ творенію? И не постулируется ли здѣсь нѣкое посредство между Богомъ и тварію? Этотъ вопросъ въ свое время остался по настоящему неразслышанъ въ богословіи, а потому и неотвѣченъ въ догматѣ, какъ остается онъ даже и до дне сего. Но онъ снова возвращается къ намъ, съ одной стороны, въ пантеистическихъ уклонахъ философіи, а съ другой въ софіологической проблематикѣ и построеніяхъ въ предѣлахъ церковной догмы. Каждая эпоха способна понести только ограниченный подвигъ, и достаточно было для Аѳанасіева вѣка уже Никейской побѣды надъ отрицающими единосущіе Отцу Сына Божія, чтобы ею и ограничиться въ догматическомъ творествѣ, оставивъ вѣкамъ грядущимъ проблемы софіологической космологіи. Но уже преодоленіе аріанскаго сомнѣнія объ единосущіи Отца и Сына съ необходимостью влекло за собой дальнѣйшее раскрытіе христологической проблемы: если Христосъ есть подлинно единосущный Сынъ Божій, то въ какомъ же смыслѣ Онъ есть и Сынъ Человѣчскій? что значать боговѣщія слова Евангелиста-Богослова: «Слово плоть бытъ»? Вся эта, собственно христологическая, проблематика полностью содержится въ ученіи еп. Аполлинарія (младшаго) Лаодикійскаго, который, будучи заклеимленъ, какъ еретикъ, въ то же время является едва ли не са-

мымъ тонкимъ и острымъ богословомъ всей христологической эпохи, наложившемъ на нее печать въ самомъ существенномъ, — именно въ проблематикѣ богочеловѣчества. Аполлинарій, въ значительной мѣрѣ непонятый своими современниками, и, быть можетъ, самъ не нашедшій адекватнаго выраженія для своей мысли, есть истинный зачинатель христологическаго богословія. Въ отношеніи къ нему самоопредѣляются позднѣйшіе богословы, продолжающіе его работу, его ученіе занимаетъ здѣсь ключевую позицію. Основнымъ его мотивомъ является стремленіе понять возможность и образъ соединенія божескаго и человѣческаго естества во Христѣ и выразить его въ богословскихъ понятіяхъ. Онъ исходитъ при этомъ изъ отрицательной аксіомы, въ дальнѣйшемъ подтвержденной церковью, о томъ, что въ полнотѣ своей человѣческое и божеское естество не можетъ соединиться, а потому имъ остается лишь переплестись между собою какъ бы отдѣльными частями. Это соединеніе ихъ онъ понималъ такимъ образомъ, что человѣческое тѣло и душа, «одушевленное тѣло», фактически соединяется съ Логосомъ въ качествѣ Духа (*πνεῦμα*). Если надлежащимъ образомъ понять здѣсь Аполлинарія, то въ сущности онъ предвосхищаетъ уже Халкидонскій догматъ, также утверждающій воспріятіе Логосомъ человѣческой природы безъ ея собственной вѣпости, каковою является для обѣихъ природъ самъ Логосъ. Эта основная мысль осложнена у него рядомъ другихъ мотивовъ, частью въ высшей степени цѣнныхъ, какъ напр., о небесномъ челѣкѣ и богочеловѣчествѣ, частью же недоразумѣнныхъ, какъ на примѣръ мысль о томъ, что челѣчность можетъ преодолѣвать въ себѣ удобопревражность только цѣною утраты свободы, чрезъ инструментальное подчиненіе ея неизмѣняющемуся *ἄτρεπτος* Логосу. Идея богочеловѣчества въ этомъ рудимен-

тарномъ видѣ, какъ она была выражена Аполлинаріемъ, къ тому же и оставшаяся непонятою даже до удивительности, своей парадоксальностью испугала современниковъ. Тѣмъ не менѣе, она уже поставила мысль передъ проблемой недомыслимаго соединенія двухъ природъ, относительно котораго доселѣ удовлетворялись неопредѣленнымъ и маловразумительнымъ понятіемъ «в о с п р і я т і я плоти». Теперь возникла труднѣйшая и мучительная проблема: что же значить это воспріятіе Богомъ человѣческой плоти, какъ уразумѣвать его основаніе и послѣдствія?

Отъ Аполлинарія, обнажившаго проблему двойства природъ и единства впостаси во Христѣ во всей остротѣ, исходитъ христологическая діалектика въ двухъ своихъ антитетическихъ, взаимно сопряженныхъ, а въ односторонности своей взаимно исключаютелыхъ началахъ, — единства и двойства, какъ въ тезисѣ и антитезисѣ. Тезисъ мы имѣемъ въ александрійской школѣ генотическаго богословія, исходящаго изъ е д и н с т в а Богочеловѣка, антитезисъ въ антїохійской школѣ, останавливающей свое вниманіе на началѣ д в о й с т в а въ Немъ же. Въ ряду первыхъ мы имѣемъ, въ качествѣ великаго основоположника, св. Кирилла Александрійскаго, причемъ генотическія тенденціи его богословія — уже съ еретическими уклонами — продолжаютъ въ пестромъ спектрѣ монофизитства. Вторые представлены блестящей плеядой богослововъ-антїохійцевъ, отъ Θεодора Тирскаго до блаж. Θεодорита, продолжаемой въ сущности и богословами диѳелитства, св. п. Софроніемъ и св. Максимомъ Исповѣдникомъ. Этому богословскому противоположенію соотвѣтствуетъ доктринальная окраска вселенскихъ соборовъ, III и V — съ рѣшительнымъ преобладаніемъ александрійскихъ тенденцій, IV и VI съ преобладаніемъ антїохійскихъ. При этомъ обѣ стороны одинаково

отрицаются аполлинариана, причемъ одна сторона, александрійская, въ немъ неизмѣнно заподозривается и въ немъ оправдывается, вторая же, антиохійская, отъ него неизмѣнно отталкивается, причемъ фактически обѣ онѣ одинаково, хотя и въ разномъ смыслѣ, запечатлѣны его духомъ, поскольку движутся въ руслѣ его проблематики. Именно, обѣ стороны спрашиваютъ одинаково вопрошаніемъ Аполлинарія: какъ возможно, какъ совершилось, къ чему привело соединеніе двухъ природъ во Христѣ? Св. Кириллъ установляющій александрійскую традицію, исходитъ изъ идеи поглощающаго генотизма или генотического смѣшенія. При этомъ въ самомъ св. Кириллѣ необходимо различать какъ бы два лика: отца церкви, который, повинувшись какъ бы нѣкоторому церковному инстинкту, неизмѣнно держится въ предѣлахъ православія, хотя и не всегда оправдываемаго его собственнымъ богословіемъ, — и богослова, представителя александрійской школы, на которомъ тяготѣетъ вся ея діалектическая односторонность и ограниченность, преодолеваемая сплошь и рядомъ лишь непослѣдовательностью. Согласно св. Кириллу, Христось — одинъ, составившійся и зъ ѣк дв у х ѣ п р и р о д ѣ . Различіе ихъ хотя и не устраняется чрезъ ихъ единеніе, но остается лишь *ἐν θεωρίᾳ μόνῃ*, и его не допускается различать н е въ одномъ лишь созерцаніи. Воплотившійся Логось не раздѣляется, но сочетаетъ обѣ природы воедино и какъ бы смѣшиваетъ *ἀναμιρνάς* однѣ съ другими свойства природъ (отсюда прямой путь и къ Евтихію, и къ Северу). Эта генотическая тенденція увѣнчивается мнимо-аѳанасіевской, въ дѣйствительности же аполлинаріевской формулой *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσορκημένη*, которую принялъ въ руководство св. Кириллъ. Она характерна не только общимъ монофизитскимъ привкусомъ, но и своей двусмысленностью, проистекающей изъ

терминологическаго, а далѣе и богословскаго неразличенія природы и лица-впостаси. Богословіе св. Кирилла и возникло, и развивалось полемически, а постольку и діалектически въ противоположеніи антїохійству: противъ раздвоенія здѣсь утверждалось единство, но какъ совмѣстить тѣснѣйшее единеніе человѣческой и божеской природы съ сохраненіемъ самобытности послѣдней и наоборотъ? Евангельскій образъ Сына Божія — Сына Человѣческаго представалъ предъ богословіемъ св. Кирилла, какъ безотвѣтная проблема, которою бл. Теодоритъ, можно сказать, богословски истязалъ своего противника. Какъ Богу можно приписать геѳсиманское бореніе и крестное истощаніе, голодь и жажду, невѣдѣніе и изнеможеніе, страданіе и крестную смерть? Для антїохійствующаго богословія отвѣтъ былъ ясенъ, — все это свойственно человѣку въ Богочеловѣкѣ, но для генотическаго пониманія не такъ легко давалось такое, конечно, мнимое преодолѣніе. Оставалось спасаться въ область «икономіи», которымъ тѣмъ самымъ становилось богословскимъ *asylum ignorantiae*. Подъ защитой икономіи можно было, въ качествѣ б о г о с л о в с к а г о отвѣта, соединять явныя противорѣчія и несовмѣстимости: «приписывать истощаніе Богу Слову, который не знаетъ превращенія или страданія, значить заключать и говорить нѣчто о человѣкѣ по домостроительному присоединенію къ плоти. Хотя Онъ и сдѣлался человѣкомъ, однако сущность таинства никоимъ образомъ не вредить Его природѣ. Онъ пребывалъ тѣмъ же, что и былъ, даже и отдаваясь человѣчеству для спасенія и жизни міра... мы не уменьшаемъ божественное Его естество и славу міра... мы не уменьшаемъ Его божественное естество и славу ради Его человѣчества и не отвергаемъ домостроительства» и т. д. Не трудно видѣть, что если обнажить это и подобныя рѣченія, каковыя имѣются

во множествѣ въ твореніяхъ св. Кирилла, отъ ихъ многословія, то они содержатъ явное и неприкрытое логическое противорѣчіе: подлинно вочеловѣчился, но не измѣнился, пребываетъ чѣмъ былъ, но истощается на крестѣ и под. Когда же изъ этого абстрактнаго разсмотрѣнія переходимъ къ конкретному, если напр., вплотную ставится вопросъ о вѣдѣніи или невѣдѣніи Христомъ дня Второго пришествія, то противорѣчивость мысли получаетъ уже наклонъ къ докетизму: «знаетъ самъ по существу, какъ Премудрость Божія, но ставится подъ уровень невѣдающаго челоуѣчества, домостроительственно совершаетъ то, что свойственно и другимъ». «Онъ не отстраняетъ отъ Себя казаться незнающимъ, ибо это приличествуетъ челоуѣку» и т. д. Допустить такія манифестаціи челоуѣчества для вида значитъ широко открыть дверь и монофизитству, и докетизму, въ сравненіи съ которыми предпочтительнѣе даже прямое аполлинаріанство, и это есть не случайное недоразумѣніе, но основная апорія генотического богословія, непреодолѣнная и по настоящему даже еще не осознанная въ фактическихъ предѣлахъ одного тезиса. Поэтому совершенно законно и неизбѣжно возникаетъ діалектическое ему противоположеніе — антитезисъ, въ образѣ антиохійскаго богословія, которое было въ догматической борьбѣ стилизовано противниками какъ «несторіанство», хотя фактически въ такомъ стилизованномъ видѣ никогда и не существовавшее. Антиохійство въ хринологіи выражаетъ проблематику двоиства природы во Христѣ и образа ихъ соединенія. Оно одинаково отталкивается какъ отъ аполлинаріанства, въ которомъ видитъ компромиссное и нерѣшительное упраздненіе челоуѣчества во Христѣ чрезъ его ущербленіе и умаленіе, такъ и отъ кирилловскаго генотизма, въ которомъ видитъ поглощеніе челоуѣчества Божествомъ. Особый источникъ вдохно-

веній антиохійскаго богословія есть паѳосъ библеизма, свойственный его экзегетическому стилю: оно непрестанно созерцало Евангельскій образъ Христа во всей его конкретности и считало себя повиннымъ богословствовать, исходя не изъ богословскихъ отвлеченныхъ понятій, но изъ Евангелія. Отстоять человѣческое естество во всей неумаленной самобытности его становится главнымъ богословскимъ дѣломъ антиохійства, откуда вытекаетъ потребность и богословски обосновать и защитить двойство, неслиянность и непоглощаемость природъ, ихъ между собою раздѣлить известной онтологической гранью. Таковою гранью является особая вѣпостась, присущая не только божескому, но и человѣческому естеству. Насъ эта мысль, конечно, отвращаетъ, но не нужно забывать, сколь примитивны и неуклюжи вообще были богословскія средства эпохи. Двойство природъ превратилось у нихъ въ двойство лицъ, и самыя понятія природы и вѣпостаси суть какъ бы косари и кухонные ножи въ качествѣ хирургическихъ инструментовъ. Известно, какой дорогой цѣной они оплатили свою тенденцію: двойство природъ превратилось у нихъ въ двойство лицъ. Они не умѣли и не хотѣли отдѣлить природу отъ вѣпостаси и допустить въ человѣческой природѣ Христа отсутствіе самостоятельной человѣческой вѣпостаси. Безъвѣпостасность ея для нихъ была равносильна отсутствію подлинной самобытности. Поэтому для нихъ оставался единственно открытымъ путь признанія сложной вѣпостаси, полученный чрезъ нравственное свободное согласіе и іерархическое соотношеніе обоихъ вѣпостасей, свойственныхъ обоимъ природамъ, *συνάφεια* — совмѣщеніе. Нужно, однако, сказать, что антиохійцы вообще никогда не останавливались на двойствѣ вѣпостасей, какъ послѣднемъ утвержденіи, напротивъ, оно постулировало для нихъ особую вѣпостась

е д и н е н і я, какъ результатъ нѣкоего нравственнаго достиженія. Можетъ быть, съ наибольшей полнотой, хотя и нѣмотствующимъ языкомъ, этотъ постулатъ выразилъ Несторій въ предсмертномъ своемъ «Гераклидѣ», написанномъ въ безвѣстности изгнанія. Конечно, богословски — и этотъ постулатъ невыполнимъ и остался невыполненъ, впрочемъ, въ такой же мѣрѣ, какъ остался невыполненъ и основной постулатъ александрійства о сохраненіи двойства природъ въ ихъ единствѣ. Богословски оказались одинаково правы и неправы обѣ стороны, какъ тезисъ и антитезисъ, еще ждущіе богословскаго синтеза. Антиохійцы не знали, что основной постулатъ ихъ богословія можетъ быть выполненъ и инымъ путемъ, нежели тотъ, который имъ представлялся какъ единственный, именно такъ, какъ это и было осуществлено церковью: человѣческая природа и на самомъ дѣлѣ не остается безъвпостасна. Она также имѣетъ для себя впостась, но это не есть особая впостась, но божественная впостась Логоса. Онъ въ Богочеловѣчности Своей впостасируетъ не только Свою божескую, но и Свою человѣческую природы, есть какъ бы д в а ж д ы - в п о с т а с ь единого Богочеловѣка. Именно этотъ отвѣтъ болѣе всего предчувствуется въ Гераклидовской *впостаси единенія*, — не даромъ Несторій изгнанія, свободный отъ полемическаго ожесточенія (его противникъ, св. Кириллъ въ то время былъ уже въ могилѣ) привѣтствуетъ посланіе папы Льва V. и тѣмъ самымъ уже вливается своимъ богословіемъ въ Халкидонское русло. Обѣ спорящія стороны въ христологической діалектикѣ остались непримиренными и непревзойденными, да и не могли примириться въ плоскости антитетики, — прямого противоположенія тезиса и антитезиса. Обѣ стороны приводили въ свою защиту библейскіе тексты, обѣ были одинаково правы и неправы, хотя и въ

разномъ. Богословская прѣ такъ и осталась неразрѣшенной. Внѣшнія же судьбы обѣихъ школъ были различны и какъ то мало соотвѣтствовали ихъ фактической вліятельности. Богословіе св. Кирилла, прославленнаго Церковію какъ *σφραγὶς τῶν πατέρων*, было признано какъ руководящая норма церковнаго ученія, причѣмъ на него ссылались одинаково какъ его сторонники, такъ и противники (особенно характерно въ Халкидонѣ), реальное же продолженіе его богословская школа имѣла лишь въ монофизитствѣ. Антіохійская же школа какъ будто терпѣла пораженіе за пораженіемъ: была анаѳематствована на Кирилловскомъ соборѣ въ Ефесѣ въ лицѣ Несторія и была осуждена и заклята въ лицѣ трехъ своихъ представителей (Теодора Мопсуестійскаго, Ивы Эдесскаго и блаж. Теодорита) и ихъ «трехъ главъ». И однако ея дѣйствительное вліяніе было гораздо жизненнѣе и значительнѣе александрійскаго: послѣ Кирилловской побѣды въ Ефесѣ антіохійство восторжествовало надъ своимъ главнымъ противникомъ св. Кирилломъ, капитулировавшимъ богословски въ уніональномъ посланіи къ Іоанну Антіохійскому 433 года. Послѣ «разбойничьяго» Діоскоровскаго собора, гдѣ было дано торжество александрійству въ уродливой формѣ евтихіанства, антіохійство снова получило реальное преобладаніе въ Халкидонѣ. Запрещенное на V вселенскомъ соборѣ, оно нашло своимъ тенденціямъ новое, хотя и въ видоизмѣненной формѣ, преобладаніе на VI вселенскомъ соборѣ. А въ сущности *обѣ* школы, сыгравъ свою историческую роль, одинаково сошли со сцены послѣ Халкидонскаго собора, изжили себя, потерявъ свой *raison d'être*. Однако было-ли здѣсь богословское ихъ преодоленіе или же лишь догматическое, вѣроучительное? Была ли одержана тою или иною изъ школъ богословская побѣда, доктринально рѣшившая вопросъ и этимъ рѣше-

ніемъ упразднившая другую школу? Безпристрастное изслѣдованіе должно сказать, что этого не было: обѣ школы стоятъ другъ противъ друга въ антитетическомъ противоположеніи, какъ да и нѣтъ, обѣ правы и обѣ неправы въ діалектической полярности своей. Не можетъ быть раздвоенія природъ при единствѣ вѣстаси въ Богочеловѣкѣ, говорить тезисъ александрійства; не можетъ быть двойства природъ безъ двойства вѣстасей, ибо для каждой природы предполагается наличие собственной вѣстаси, — говорить антитезисъ антиохійства. Есть - ли выходъ изъ этой антитетики, возможенъ-ли синтезъ, который бы ее превзошелъ и въ извѣстномъ смыслѣ «снялъ» (aufgehoben по Гегелевски)? Или же такой синтезъ вообще невозможенъ, и мы имѣемъ здѣсь предѣльную для разума а н т и н о м і ю, которая р а з с у д о ч н о выражается просто въ логическомъ противорѣчии, т. е. приводится къ абсурду, какъ это злорадствуя и утверждаетъ раціонализмъ? Богословскаго синтеза найдено не было, обѣ школы изжили себя, одна склоняясь подъ тяжестью анаѳематизмовъ V вселенскаго собора, другая подъ бременемъ монофизитскаго своего истолкованія, онѣ просто прекратили фактическое существованіе, оставивъ исканіе синтеза будущимъ временамъ вмѣстѣ со своею проблематикой. Однако то, что не дано было богословскому синтезу, въ извѣстномъ смыслѣ черезъ головы богослововъ было явлено, въ предвосхищеніе будущихъ достиженій богословія, божественному инстинкту истины, вдохновенію отцовъ IV вселенскаго Халкидонскаго собора. Его опредѣленіе явилось д о г м а т и ч е с к и м ъ синтезомъ обѣихъ школъ: не богословствуя и съ царственной небоязненностью онъ сказалъ свое да, а потому и свое н ѣ т ъ каждому изъ противоположныхъ утвержденій, антиномически соеди-

нивъ ихъ въ одномъ и томъ же опредѣленіи, причемъ отцы собора одновременно прославляли и св. Кирилла, и антїохійствующаго патр. Флавіана, и папу Льва Великаго, какъ единомудрствующихъ. Гордіевъ узелъ хринологіи оказался разрубленъ, хотя и не развязанъ.

Въ рукахъ провидѣнія мечемъ, разрубившимъ гордіевъ узелъ, явилось догматическое посланіе папы Льва Вел. къ Флавіану, которое вмѣстѣ съ уніональнымъ посланіемъ св. Кирилла 433 г., гдѣ, какъ извѣстно, глава александрійской школы самъ, хотя и противъ воли, антїохійствуетъ, легло въ основу халкидонскаго опредѣленія. Это посланіе великаго іерарха, блестящее стилемъ, антитетикой, лапидарностью, представляетъ собою славу Римскаго престола и обозначаетъ поворотъ въ сторону Халкидонскаго опредѣленія. Здѣсь уже выражена идея двойства природъ при единствѣ впостаси, которая составляетъ главное его достиженіе и фактически соединяетъ въ себѣ утвержденія обоихъ противоборствующихъ школъ. Однако, тотъ, кто ожидаетъ найти здѣсь богословскій синтезъ, исходъ изъ хринологической діалектики съ преодолѣніемъ ея антитетикой, въ дѣйствительности его не найдетъ. Папа Левъ вообще самъ находится в нѣ восточнаго богословія и съ латинской прямолинейностью и извѣстной догматической неискренности декретируетъ, не доказывая. Поэтому, при всемъ огромномъ значеніи посланія для исторіи догмы, движенія богословской мысли оно не означаетъ. Доктринальное опредѣленіе отыскивается ощупью, нѣкоторой религіозной (въ частности сотеріологической) очевидностью, которая еще не стала очевидностью богословской. «Для возданія должнаго нашему состоянію природа неповреждаемая соединилась съ природой, доступной страданію и, что требовалось для нашего спасенія, одинъ и тотъ же посредникъ между Богомъ и чело-

вѣкомъ, человѣкъ І. Христось и умереть могъ въ одномъ и не могъ умереть въ другомъ. Итакъ, въ цѣлостной и совершенной природѣ истиннаго человѣка родился Богъ, весь въ Своемъ, весь въ нашемъ», «съ сохраненіемъ свойствъ той и другой природы и сущности», однако, «при единствѣ лица, мыслимаго въ той и другой природѣ, именно лица Бога и человѣка», *Dei et hominis una persona*. То, что составляло предметъ мучительнаго вѣкового напряженія и неисходной трудности для богословія, здѣсь не боязненно, въ массивныхъ образахъ формулируется во всей своей антитетической обнаженности, и эта антиномія оказалась внѣдренной и въ самое опредѣленіе Халкидонскаго собора.

Халкидонская формула: «единый и тотъ же Христось въ двухъ природахъ», «при сохраненіи собственныхъ свойствъ каждой изъ нихъ», «соединяющихся въ одно лицо и въ одну вѣпостась, не раздѣляющуюся на два лица» представляетъ собой не богословскій, но догматическій синтезъ, хотя и существенно подготовленный всѣмъ предыдущимъ развитіемъ христологіи. Замѣчательно, что во внѣшней исторіи его происхожденія можно найти черты случайности: оно даже и возникло какъ бы помимо воли отцовъ собора, предпочитавшихъ остаться при посланіяхъ св. Кирилла и п. Льва и лишь подъ давленіемъ императорской власти составившихъ новое опредѣленіе. Практическій Римъ, — а не умозрительный востокъ, — вмѣстѣ съ имперской властью, непосредственно стимулировали это новое догматическое опредѣленіе, явившееся какъ бы помимо воли и сознанія его непосредственныхъ творцовъ, среди которыхъ численно преобладали александрійствующие, а не антioxійствующие. Это было догматическое чудо, въ такой мѣрѣ превышающее естественныя возможности догматическаго сознанія эпохи, что догмать

такъ и остается имъ не вмѣщеннымъ, какъ это съ полной ясностью вытекаетъ изъ дальнѣйшей исторіи, въ частности, изъ монофизитскаго ему противленія. Но духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, а Промыслъ избираетъ для своихъ цѣлей разные пути. Однако, Халкидонское опредѣленіе явилось догматическимъ приказомъ, который оказалось не подь силу осуществить тѣмъ, кто еще продолжалъ богословствовать. Соединивъ въ одной формулѣ александрійскій генотизмъ съ антиохійскимъ дифизитствомъ въ самомъ трудномъ вопросѣ о соотношеніи обоихъ природъ во Христѣ, божеской и человѣческой, соборъ отвѣтилъ лишь отрицательнымъ, а не положительнымъ опредѣленіемъ, четырехкратнымъ *н е* : нераздѣльно — несліянно, неизмѣнно-неразрывно, включивъ такимъ образомъ антиномію въ самое сердце догматическаго опредѣленія. Получилось своего рода Колумбово яйцо догматики, которое требовалось утвердить въ равновѣсіи на остріѣ антиноміи. Это богомудрое опредѣленіе представляетъ собою лишь ограду мысли, но не самую мысль, которая можетъ быть дана лишь положительнымъ опредѣленіемъ. Халкидонскій догматъ есть не только высшая норма вѣроученія, по которой должно мѣрять себя церковное сознаніе, но онъ данъ человѣческой мысли и какъ предѣльная *п р о б л е м а* богословскаго постиженія. Провидѣнію было угодно, чтобы догматъ этотъ возникъ не изъ богословія, но какъ бы *н а д ъ* богословіемъ, разныя школы котораго были для него лишь поводомъ, онъ высится какъ религіозный символъ для всѣхъ вѣковъ, и нашему времени онъ принадлежитъ не меньше, а даже и больше, чѣмъ эпохѣ своего возникновенія.

Тѣмъ не менѣе исторически онъ является взаимодействующей діагональю двухъ пересѣкающихся перпендикуляровъ, и фактически является побѣдой антиохійства надъ александрій-

ствомъ, послѣ кратковременнаго торжества послѣдняго въ Ефесѣ. И эту побѣду не обезсилило и то запоздалое торжество александрійства, которое дано было ему имп. Юстиніаномъ на V всел. соборѣ, потому что запрещенное и аеуматственное антиохійство снова торжествуетъ на VI всел. соборѣ, тогда какъ подлиннымъ вселенскимъ дѣломъ V всел. собора явилось лишь торжественное подтвержденіе четвертаго. VI вселенскій соборъ, вынесшій опредѣленіе о двухъ воляхъ и двухъ природахъ въ Христѣ, такъ же нераздѣльно, неслиянно, неизмѣнно, неразрывно соединенныхъ, въ сущности даетъ болѣе частное выраженіе Халкидонскаго опредѣленія: если въ послѣднемъ наличіе двухъ природъ констатируется какъ данность или фактъ, то здѣсь онѣ же выявляются въ дѣйствіи какъ актуальность. Послѣ Халкидонскаго собора напряженность богословской мысли вообще идетъ на убыль, и, въ частности, VI вселенскій соборъ (не говоря уже о пятомъ) является значительно менѣе подготовленнымъ богословски (*), и контроверза моноелитовъ съ православными (п. Софроній, преп. Максимъ Исповѣдникъ) является въ большой мѣрѣ схоластической и терминологической, причемъ самыя основныя понятія воли и энергіи такъ и остались безъ опредѣленія. Однако основная мысль догмата есть халкидонская, а постольку здѣсь мы имѣемъ новую побѣду антиохійства. Во всякомъ случаѣ рѣшительный бой за истину православія былъ данъ уже въ Халкидонѣ, и константинопольское торжество VI собора является въ значительной степени послѣдствіемъ Халкидонской побѣды (**). Халкидонскій догматъ былъ

*) То же самое приходится сказать и относительно VII собора по вопросу объ иконахъ.

**) Въ извѣстномъ соотношеніи къ Халкидонскому опредѣленію находится и канонъ VII вселенскаго собора объ иконопочитаніи, ибо догматически здѣсь идетъ рѣчь объ единомъ Богочеловѣческомъ ликѣ, свойственномъ единой вѣпостаси двухъ природъ, объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и человѣческомъ образѣ въ Богѣ.

и остается главной крѣпостью христологической догматики. Поэтому и вся полемика и сомнѣнія иновѣрія и инославія направляются въ эту сторону, отношеніе къ Халкидону выражаетъ собой характеръ богословскаго міровоззрѣнія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, степень его православія.

Итакъ, на вопросъ Христа: за кого вы почитаете Меня?, на который Петръ отвѣтствовалъ исповѣданіемъ своей релігіозной вѣры: «Ты Христосъ Сынъ Бога Живого», православіе даетъ догматическій отвѣтъ Халкидонской формулой: единая божеская вѣпостась въ двухъ природахъ, нераздѣльно, неслиянно, неизмѣнно и неразрывно соединенныхъ. Оба отвѣта, и вѣры, и догмы, конечно, тождественны по содержанію, съ той лишь разницей, что первый исходитъ отъ полноты вѣрующаго сердца, второй же отъ рефлектирующаго разума. Первому принадлежитъ религіозная самоочевидность непосредственнаго вдохновенія («не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой сущій на небесахъ»), второй же переводитъ ее на языкъ самоотчетной мысли, ему свойственна самоочевидность догматическая. Однако разница въ выраженіи истины идетъ еще и дальше: первый выраженъ на языкѣ всечеловѣческомъ, для всѣхъ доступномъ, второй же высказанъ богословски, для богослововъ, или, по крайней мѣрѣ, для богословствующихъ, на языкѣ эпохи, и въ извѣстномъ смыслѣ нуждается въ комментаріи или переводѣ. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь примѣнены выраженія, которыя имѣютъ условное, терминологическое значеніе, въ нихъ облечена, и ими, до извѣстной степени, закрыта и самая мысль. Въ частности здѣсь предполагается, что основныя понятія: вѣпостась, лицо, сущность, природа, употреблявшіеся въ христологическихъ спорахъ и примѣнявшіяся въ христологическихъ спорахъ Халкидона, для всѣхъ понятны, и значеніе ихъ было само собою

разумѣющимся и неизмѣннымъ, по крайней мѣрѣ, для своей эпохи. Историческая же дѣйствительность и здѣсь свидѣтельствуеетъ обратное: именно существовала величайшая неточность и даже разность въ пониманіи и употребленіи этихъ основныхъ терминовъ на протяженіи в с е й христологической эпохи, начиная еще отъ Никеи и кончая послѣхалкидонскими спорами. Странно сказать, но непріятіе Халкидонскаго догмата монофизитами, какъ теперь полагаетъ научное изслѣдованіе, больше всего покоилось на терминологическихъ недоразумѣніяхъ. Даже для своего времени одна и та же формула получала различное значеніе, въ зависимости отъ того или иного пониманія терминовъ. Поэтому, какъ ни странно, апологія Халкидонскаго догмата оказывалась въ значительной мѣрѣ и терминологической. Въ частности такъ велъ ее православный апологетъ и вмѣстѣ родоначальникъ восточной схоластики Леонтій Византійскій (вмѣстѣ со своимъ современникомъ и родоначальникомъ западной схоластики Боэціемъ). Оба они разъясняютъ, такъ сказать, ex professo терминологическія выраженія: природа и вѣпостась, и проистекающій отсюда смыслъ формулы: одна вѣпостась — двѣ природы, которыя употреблялись какъ сами собою понятныя, а на самомъ дѣлѣ плодили безчисленные недоразумѣнія. Схоластическіе эпигоны христологической эпохи становятся переводчиками, расшифровывающими темный и спорный смыслъ языка догматовъ. Каковъ же былъ этотъ шифръ? на какомъ языкѣ говорились эти столь неточныя сами по себѣ выраженія, какъ вѣпостась и природа?

Это шифръ взятъ изъ философіи Аристотеля (преимущественно изъ его *М е т а ф и з и к и*), и этотъ языкъ вообще свойствененъ античной философіи въ его двухъ главныхъ и мощныхъ руслахъ, — платонизма и аристотелизма. И в п о -

стась, и природа на языкѣ соборовъ имѣють то значеніе, какое они имѣють у Аристотеля. Каково же это значеніе? Въ христіанской догматикѣ эти выраженія употребляются исключительно въ примѣненіи къ духовному міру и къ отношеніямъ между Богомъ и человѣкомъ, въ античной же философіи они относятся вообще ко всей области природнаго міра, въ которой безъ различенія соединяются сущности духовныя и бездушныя, живыя и мертвыя. Какъ говоритъ Леонтій, а ему вторитъ и Дамаскинъ, понятіе сущности (она же и природа) объемлетъ: «и Бога, и ангела, и человѣка, и животное, и растеніе». Это есть общая абстрактная категорія для выраженія всѣхъ видовъ бытія. Однако по Аристотелю абстрактная сущность существуетъ не иначе, какъ будучи облечена въ конкретность чрезъ присоединеніе какаго-либо индивидуализирующаго признака, — акциденціи *συμβεβηκός*: не камень вообще, но гранитъ, известнякъ, алмазь и под., не человѣкъ вообще, но Петръ, Иванъ, или негръ, мулатъ и т. д. Подлинное бытіе принадлежитъ лишь конкретнымъ сущностямъ, которыя поэтому у Аристотеля и получаютъ наименованіе: п е р в а я сущность *πρώτη οὐσία*, напр. Петръ Великій, Александръ Македонскій, а о б щ а я природа: человѣкъ, или русскій, или камень, или духъ, — есть лишь абстракція конкретнаго, в т о р а я сущность (въ этой терминологіи чувствуется заостреніе разногласія между Платономъ и Аристотелемъ объ универсаліяхъ или идеяхъ). Итакъ, в постась есть только признакъ, свойство, акциденція, а сущность есть нѣкій агрегатъ свойствъ, образующій собою нѣкое цѣлое. Изъ этого опредѣленія уже слѣдуетъ для Леонтія Виз. основная онтологическая аксіома: нѣтъ природы безъвпостасной. Это значитъ лишь, что все въ природѣ конкретно, облечено индивидуализирующими признаками. По опредѣленію Л.

В. «характеръ впостаси заключаетъ въ себѣ понятіе акциденцій, будутъ ли онѣ отдѣлимы или неотдѣлимы. Впостась характеризуется фигурой, цвѣтомъ, величиной, временемъ, мѣстомъ, родителями, образомъ жизни и вообще всѣмъ, что къ этому относится, свойства же природы принадлежатъ тому, что относится къ самой сущности». Поэтому индивидуамъ или *ἄτομον* присуще самостоятельное бытіе по себѣ (*καθ'ἑαυτὸν*), различающееся и по ч и с л у . Въ это же физическое понятіе впостаси довольно неожиданно включается иногда и л и ц о *πρόσωπον* какъ равнозначащее (такъ и въ Халкидонскомъ опредѣленіи). Но это понятіе лица, переходящее уже въ духовную область, никогда не было углубляемо и не получало своего разъясненія въ античности, которой вообще чуждо философское понятіе л и ч н о с т и , иное нежели какъ атома — индивида. Однако мертвою аристотелевскою схемой здѣсь богословски облакается живой Евангельскій образъ, такъ что и сама она начинаетъ оживать и согрѣваться отъ него, по существу однако отнюдь не измѣняясь. Л. В. измыслилъ для нуждъ богословія, наряду съ простымъ и яснымъ, хотя и скуднымъ понятіемъ Аристотелевской «первой сущности», соединяющей въ себѣ природу съ индивидуальнымъ признакомъ или впостасію, еще понятіе с л о ж н о й природы, въ которой двѣ разныхъ природы сосуществуя индивидуализируются въ одномъ, общемъ для обоихъ впостасномъ признакѣ или, по его выраженію, въ немъ в о - в п о с т а с и р у ю т с я . Получается еще второй этажъ онтологически сложнаго бытія. Понятіе во-впостасированія подлѣжитъ логической критикѣ въ основномъ пунктѣ : на какомъ основаніи въ единомъ конкретно-впостасированномъ бытіи признаются двѣ различныхъ природы, а не одна, объемлющая въ себѣ с о в о к у п н о с т ь признаковъ

мнимыхъ двухъ природъ? Здѣсь совершается явное злоупотребленіе понятіемъ природа, совершенно изъ него самого неоправдываемое. Но эта вспомогательная логическая конструкція является для Леонтія Византійскаго мостомъ къ логическому пріятію Халкидонскаго догмата, который черезъ нее истолковывается уже такъ: хотя нѣтъ природы невпостасной, и при наличіи двухъ природъ во Христѣ человѣческая природа остается какъ будто невпостасной, однако на самомъ дѣлѣ она во-впостасируется во впостась природы Божественной. Такимъ образомъ достигается желанный результатъ: обѣ природы оказываются впостасны, причемъ одна природа имѣетъ свою собственную впостась, другая же лишь вовпостасирована въ эту чуждую для нее впостась. Нетрудно видѣть всю логическую произвольность этого заключенія, которое цѣликомъ держится на томъ предположеніи, что обѣ соединившіеся природы и въ этой сложности своей еще сохраняютъ свою раздѣльность и самобытность. Но это именно здѣсь и требуется доказать. Монофизиты болѣе послѣдовательно приходили къ заключенію, что обѣ природы существуютъ въ своемъ двойствѣ лишь до соединенія, а послѣ него онѣ образуютъ, хотя и сложную, но единую природу.

Такимъ образомъ, что же обозначаетъ, въ истолкованіи Леонтія Византійскаго и І. Дамаскина халкидонская формула: двѣ природы и единая впостась? Это значитъ принадлежность одного индивидуальнаго признака или свой тва, именно сыновства или рожденности отъ Отца, двумъ разнымъ совокупностямъ признаковъ или природамъ. Если сама халкидонская формула даетъ (по выраженію англійскаго богослова Вусе) лишь анатомію догмата, то Леонтій Византійскій его алгебраизируетъ: $A \ B + C$) и этимъ, конечно, не раскрывается, а скорѣе закрывается сущность догмата. И даже

формально можетъ быть здѣсь еще поставленъ вопросъ: почему именно А является общимъ признакомъ для В и С, а не какое нибудь N? И, съ другой стороны, почему именно А связано съ В и С? Но помимо этихъ формальныхъ недоумѣній, мы спрашиваемъ себя уже по существу такого метода: приемлемо ли для насъ это формально аристотелевское уразумѣніе основного христіанскаго догмата, какое дается намъ у Леонтія Византійскаго? Есть ли для насъ соединеніе двухъ природъ съ одною вѣщью механическое соединеніе свойствъ, аналогичное всякому другому соединенію, и въ этомъ смыслѣ вещьная категорія, въ которой совершенно не уловляется особый характеръ духа, живущаго въ разныхъ природахъ? На этотъ вопросъ мы можемъ отвѣчать только рѣшительнымъ и категорическимъ нѣтъ. Для насъ необходимо понятіе личнаго духа, мы мыслимъ въ категоріяхъ личности, тамъ, гдѣ античность, какъ и патристическая мысль, имѣютъ лишь категорію вещи. Рѣчь идетъ не объ алгебрѣ или даже только анатоміи, но объ единой личности, живущей двойной жизнью, божеской и человѣческой. Почему и какъ божеская вѣщность Логоса, Второе Лицо Св. Троицы, можетъ одновременно быть вѣщностью и человѣческою, въ чемъ есть не формальное, но реальное, внутреннее для этого основаніе? Словомъ, предъ нами встаетъ во весь ростъ проблема богочеловѣческой личности и богочеловѣческой жизни, т.е. проблема б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а, живой образъ котораго мы имѣемъ въ Евангеліи.

Несмотря на всю несоотвѣтственность логическихъ категорій античности для выраженія ученія о богочеловѣчествѣ Логоса, живя дѣйствительность Евангелія вынуждаетъ къ расширенію этихъ вещей категорій: такъ уже въ самомъ Халкидонскомъ догматѣ говорится объ вѣщности и ли лицѣ, какъ и въ богословіи ставится вопросъ,

по поводу Евангельскаго образа Христа, о конкретной, личной жизни Богочеловѣка. Мы знаемъ уже, что въ антитетикѣ александрійства и антиохійства все время стоялъ вопросъ о различеніи и обоихъ природъ въ Евангельскомъ образѣ Христа и объ отнесеніи однихъ проявленій жизни Христа къ Божеской природѣ, другихъ къ человѣческой, а иныхъ даже еще къ какой то «средней» категоріи. Обычная схема этого различенія опредѣлялась такимъ образомъ, что на долю человѣческаго естества относилось уничиженіе, на долю второго — чудеса и прославленіе: «одно сіяетъ чудесами, другое подвергается уничиженіямъ» (посланіе папы Льва V.). «Алкать, жаждать, утомляться и спать свойственно человѣку. Но пять тысячъ насытить пятью хлѣбами, но самарянкѣ подать воду живую, но ходить непогружающимися стопами по поверхности моря, но заставить улечься vzdымающіяся волны, запретить бурѣ, безъ сомнѣнія, свойственно Богу. И, чтобы не говорить многого, не одной и той же природѣ свойственно плакать отъ чувства жалости объ умершемъ другѣ и властнымъ словомъ вызвать его опять изъ четверодневнаго гроба; или висѣть на деревѣ и, обративъ свѣтъ въ ночь, заставить содрогнуться всѣ стихіи» (тамъ же). Въ этихъ словахъ папы Льва Великаго выражено обычное воззрѣніе, господствующее въ патристикѣ до св. Іоанна Дамаскина включительно. На долю же человѣческаго естества отнесена была и молитва, если только она не понималась какъ совершаемая только для вида. Нетрудно видѣть, что, одной рукой подписываясь подъ Халкидонскимъ догматомъ объ единовпостасной и двуприродной жизни Богочеловѣка, другою фактически это единство Богочеловѣка при нераздѣльности и несліянности природъ здѣсь отвергается, замѣняясь ихъ чередованіемъ во всей жизни и даже въ отдѣльныхъ поступкахъ (прослезился — по человѣческой при-

родѣ, воззвалъ къ жизни Лазаря — по божеству).
Черезъ это снова вкрадывается несторіанство, раздѣляющее природы, въ чемъ и обвиняли халкидонцевъ монофизиты. Но и раздѣленіе, и чередованіе можетъ относиться лишь къ Богу и Человѣку, но не къ единому Богочеловѣку, въ которомъ оба естества черездѣльно и несліянно присутствуютъ въ каждомъ жизненномъ Его актѣ.

Однако, помимо конкретнаго разумѣнія Евангельскаго образа, вопросъ о жизненномъ соотношеніи обоихъ природъ во Христѣ возникаетъ у Леонтія Византійскаго, а затѣмъ и у св. Іоанна Дамаскина и въ болѣе абстрактной формѣ, именно о взаимообщеніи (*κοινωνία* или *ἀντιδωσις τῶν ἰδιωματῶν*) природныхъ свойствъ — *communicatio idiomatum*, ученіе, занявшее важное мѣсто въ догматикѣ. Здѣсь ставится общій вопросъ: каково возможное вліяніе естества божескаго на человѣческое и человѣческаго на божеское? Первая часть этого вопроса разрѣшается легко и благополучно: божеское естество сообщаетъ человѣческому сверх-природныя, благодатныя свойства, давая ему силу превзойти себя, и это проникновеніе божества въ человѣческую жизнь называется *ο β ο ж е н і е θεώσις*. Но каково же будетъ обратное вліяніе человѣческаго естества на божеское, что также постулируется этимъ ученіемъ? Этотъ вопросъ въ сущности остается безотвѣтнымъ (у Дамаскина сказано лишь объ этомъ: что одно естество «не лишено участія въ другомъ») за отсутствіемъ догматическихъ данныхъ, а черезъ это снова вкрадывается непреодолимое несторіанство или же докетизмъ, т. е. до-халкидонская еще антитетика. Эта же мысль о *communicatio idiomatum* находитъ для себя выраженіе въ ученіи о единой, по выраженію Діонисія Ареопагита, б о г о м у ж н о й *θεολογική* энергіи. Эта въ высшей степени важная мысль, которая содержитъ въ себѣ зерно предѣльнаго

догматическаго обобщенія въ области хринологіи, первоначально явилась въ монофизитскихъ кругахъ, и ея остріе было направлено противъ халкидонскаго ученія о двойствѣ природъ въ сторону ихъ смѣсительнаго соединенія. Санкціонированная авторитетнымъ именемъ псевдо-Діонисія, она чрезъ Л. В. и св. І. Д. сдѣлалась достояніемъ и православной догматики. Эта чрезвычайно трудная и сложная мысль буквально только обронена псевдо-Діонисіемъ въ письмѣ къ монаху Гаю въ такихъ словахъ: «Онъ (Христосъ) не былъ человѣкомъ, какъ не былъ и не-человѣкомъ, будучи среди людей превыше человѣка, но будучи выше человѣка (оставался) истинно человѣкомъ. И въ общемъ дѣлая божеское какъ Богъ, а человѣческое не какъ человѣкъ, но какъ вочеловѣчившійся Богъ явилъ намъ нѣкую богомужную энергію». Какъ видите, здѣсь, собственно ничего новаго и не сказано, кромѣ словъ *ѳеандрическая* или *богочеловѣческая* энергія. Но бываютъ живыя творческія слова, которыя имѣютъ въ себѣ силу жизни, уже заключаютъ въ себѣ цѣлое богословіе, къ числу ихъ принадлежитъ и слово *ѳеандрической*, *богочеловѣческой*: единая жизнь двуприродная. Ни Леонтій Византійскій, ни св. Іоаннъ Дамаскинъ по существу не дѣлаютъ новаго шага въ развитіи этой мысли. При этомъ они не видятъ въ какой степени она не совмѣстима съ идеей чередованія природъ и съ ихъ пониманіемъ и чудесъ, и страданій, и молитвы, и истощанія въ Господѣ. Вообще это ученіе уже выводитъ за грани святоотеческаго богословія съ его застывшими физическими категоріями, хотя оно молчаливо подразумѣвается въ качествѣ нѣмого вопрошанія во всѣхъ его построеніяхъ, въ частности въ моноѳелитскихъ и диѳизитскихъ спорахъ и даже въ самомъ опредѣленіи VI вселенскаго собора о двухъ воляхъ и двухъ энергіяхъ. Если ихъ двѣ, то какъ

онѣ между собою координированы? Къ нимъ также примѣнено Халкидонское четверократное и е: нераздѣльно — несліянно, неизмѣнно — неразрывно. Этимъ, такъ сказать, обеспечивается самобытность человѣческой стихіи, какъ особой воли или энергіи въ Богочеловѣкѣ. Однако, отрицательное опредѣленіе и здѣсь недостаточно, требуется установить и положительное ихъ соотношеніе. По своему это пытается сдѣлать св. Іоаннъ Дамаскинъ, который устанавливаетъ, что если Хотящій одинъ, то и предметъ хотѣнія одинъ (посылка, изъ которой, какъ будто, слѣдуетъ скорѣе моноелитское заключеніе). Это соотношеніе ближайшимъ образомъ сводится къ тому, что божественная воля попускаетъ человѣческой хотѣть ей свойственнаго. «Плоть принимаетъ участіе въ дѣйствіяхъ Божества Слова, потому что божескія дѣйствованія совершались посредствомъ тѣла, какъ бы посредствомъ орудія, а также потому, что одинъ былъ дѣйствующій». (Признаніе орудійности тѣла, конечно, едва ли отвѣчаетъ общему смыслу догмата, утверждающему какъ разъ наоборотъ, именно самобытность обоихъ естествъ, въ частности и человѣческаго). Въ догматическомъ опредѣленіи VI собора это соотношеніе двухъ волей выражается въ томъ, что «человѣческая воля (во Христѣ) уступаетъ, не противорѣчитъ и не противодействуетъ, а слѣдуетъ и подчиняется» божественной, такъ что «Его человѣческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась», «и то, и другое естество производитъ свое въ общеніи съ другимъ». Здѣсь устанавливается, такъ сказать, іерархическій приматъ воли божественной надъ человѣческой съ сохраненіемъ въ то же время тварной человѣческой воли наряду съ божественной. Однако здѣсь простое соединеніе двухъ природъ, имѣющихъ одну общую вѣстасъ, которое въ Халкидонскомъ догматѣ возможно благодаря своеобразному вещ-

ному пониманію природы и впостаси, становится уже болѣе затруднительнымъ вслѣдствіе того, что явная а к т у а л ь н о с т ь присуща здѣсь и подлежащему и сказуемому, и волящему и волямъ.

Двѣ воли не могутъ быть такъ прямолинейно рядопологаемы, какъ двѣ природы и не могутъ быть соединены формальнымъ эн-впостасированіемъ. Будучи іерархически различны, онѣ нуждаются еще въ постоянномъ внутреннемъ единеніи, подлинно богомужномъ дѣйствѣ единого Богочеловѣка съ единой жизнью и дѣйствованіемъ, хотя оно и возникаетъ изъ сочетанія двухъ волей. Мы, конечно, не думаемъ здѣсь колебать догматическаго значенія опредѣленія VI собора, но мы констатируемъ, что оно уже непосредственно упирается въ проблему богочеловѣческаго единства, ѳеандрической энергіи. Это есть исходная, а вмѣстѣ и заключательная, всю христологию въ себя включающая проблема: Богочеловѣка и Богочеловѣчества, которую поставилъ себѣ еще Аполлинарій. Иными словами догматическое опредѣленіе и VI собора остается внутренне незаконченнымъ, оно постулируетъ дальнѣйшее его догматическое раскрытіе опредѣленіемъ не только о двойствѣ, но и о двуединствѣ волей, которое въ немъ едва намѣчено.

Остается еще VII вселенскій соборъ. Божественный инстинктъ истины, дѣйствовавшій въ немъ, привелъ его къ богомудрому утвержденію иконы и иконопочитанія. Однако, осталось безъ догматическаго опредѣленія то, что составляло для него догматическую основу. Между тѣмъ здѣсь въ дѣйствительности обнажилась уже одна изъ проблемъ догматики б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а, какъ нѣкоего единства въ двойствѣ, именно сила образа Божія въ человѣкѣ, а въ то же время и образа человѣческаго въ божествѣ, единство богочеловѣческаго образа. VII вселенскій соборъ есть

символическій указательный знакъ, обращенный къ будущему.

Творчество вселенскихъ соборовъ прерывается, не исчерпавъ своей проблематики, до того времени, когда вѣянію Духа Божія угодно будетъ снова призвать къ жизни мертвыя кости, лежащія на полѣ вѣковой кипучей борьбы. Нельзя думать, чтобы дальнѣйшія догматическія вопрошанія даже въ области хринологіи, послѣ вселенскихъ соборовъ стали уже ненужными и невозможными, напротивъ, они есть и н у д я т ь къ дальнѣйшему догматическому творчеству. Продолженіе догматическаго творчества эпохи 7-ми вселенскихъ соборовъ должно явиться живою связью между ними и современностью. Богомудрыя опредѣленія вселенскихъ соборовъ въ ихъ цѣломъ суть нѣкіе священные догматическіе миѳы или массивные символы, которые всегда нуждаются, такъ сказать, въ новомъ догматическомъ раскрытіи или переводѣ на богословскій языкъ современности. Мы уже не можемъ ихъ воспринимать именно такъ, какъ они даны были для своихъ современниковъ, на философско-догматическомъ языкѣ античности. Конечно, эта античная форма неслучайна, она промыслительно предуказана, какъ наиболее соответствующая для догматической символики (подобно тому какъ не случайно эллинскому генію въ философіи и искусствѣ дано было наложить свою печать на исторію христіанской догматики и культа). Но она роковымъ и неотвратимымъ образомъ не современна. Современная философія и психологія совершенно иначе воспринимаютъ основныя понятія: вѣстась и природу, для нихъ они срастворяются съ жизнью личнаго духа, съ ея глубиной и основой, и намъ совершенно невозможно оставаться въ области физическаго и вещнаго пониманія этихъ понятій, какимъ удовлетворялась патристическая эпоха. Мы не могли бы этого, даже если

бы хотѣли, но это и не нужно и даже фальшиво: каждая историческая эпоха имѣетъ свою собственную мысль и свой языкъ. До тѣхъ поръ пока привычныя формулы воспринимаются внутренно безусловно (что есть смерть для вѣры) или же остаются лишь достояніемъ исторіи, которая любитъ ихъ именно за эту ихъ архаичность, онѣ не нуждаются въ богословскомъ переводѣ на языкъ современной мысли. Но какъ только пробуждается богословская пытливость и религіозная мысль, онѣ такъ или иначе переводятся, и это есть творческое дѣло богословія эпохи. Этимъ отнюдь не колеблется и не умаляется ихъ авторитетъ и даже боговдохновенность.

Призваніе нашего времени есть ново-Халкидонское богословіе, которое воскрешало бы для насъ, а вмѣстѣ и продолжало творчество 7 вселенскихъ соборовъ во всей полнотѣ ихъ проблематики, послѣдняя же обобщается въ одной, поистинѣ Халкидонской, проблемѣ — б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а . Сынъ Божій — Сынъ Человѣческій въ е д и н с т в ѣ Своей богочеловѣческой жизни, или богомужной энергіи, въ истинномъ общеніи свойствъ, согласіи и соединеніи воли, — такова остается догматическая проблема хринологіи и для нашихъ дней. Къ четыремъ Халкидонскимъ не — должна она найти и формулировать и основное догматическое да, которое такъ и не было богословски найдено въ діалектикѣ александрійства-антиохійства. Надо чтить дѣло 7 вселенскихъ соборовъ, но лучше выражать это почитаніе не риторическими и обычно преувеличенными восхваленіями, но самымъ фактомъ, т. е. усиленнымъ и углубленнымъ проникновеніемъ въ ихъ творчество, — проблематику и достиженія, и посильнымъ продолженіемъ этого гигантскаго труда. Преданіе церковное есть живое и живущее, т. е. творчески продолжающееся и развивающееся какъ со стороны

его уразумѣнія, такъ и дальнѣйшаго раскрытія. Надо отличать формально-разсудочное и мертвое охранительство отъ подлиннаго храненія преданія. Подъ лежащей камень вода не течетъ, и догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ не должны для насъ превращаться въ такой камень, который существуетъ лишь для того, чтобы поражать имъ головы невѣрныхъ. Это есть седьмочисленное созвѣздіе на небѣ духовномъ, по которому мы должны направлять и свой собственный путь. Между тѣмъ, богословіе, зачарованное напряженнымъ творчествомъ эпохи 7 вселенскихъ соборовъ, устроило изъ него для себя родъ догматической подушки, на которой воинствующе заснуло въ позѣ вызывающей ортодоксіи. Въ частности въ области хринологіи мы наблюдаемъ о д и н а - к о в ы й застой, и прежде всего на востокѣ, гдѣ внутреннее оскудѣніе творческой мысли усиливается и внѣшними трагическими судьбами Византійской имперіи, подобнымъ нынѣшнимъ судьбамъ нашей родины. Но этотъ же застой наблюдается въ этой области и на западѣ, при всемъ догматическомъ «развитіи» и схоластическомъ цвѣтеніи католичества. Предметомъ догматическихъ опредѣленій западныхъ соборовъ послѣ церковнаго раздѣленія является что угодно, только не хринологія, которая почитается исчерпанной. Нѣкоторое догматическое движеніе возникаетъ здѣсь лишь съ реформации, которая до извѣстной степени разбудила и хринологическую мысль послѣ 1000-лѣтняго сна. Возникаютъ новыя проблемы и новыя идеи, при всей ихъ односторонности. Однако эти рожденные въ протестантизмѣ идеи остаются безъ отзвука въ церковномъ богословіи, да, кромѣ того, замираютъ и въ самомъ протестантизмѣ подъ вліяніемъ мертвящаго раціонализма новаго времени. Религіозное сознаніе современной эпохи зоветъ къ догматическому пробужденію, и оно дол-

жно избрать для себя точкой отправленія догматическое ученіе седьмерицы соборовъ, которые возглавляются двумя: Никейскимъ и Халкидонскимъ. Нашему времени нужно Никео-Халкидонское богословіе, догматическое ученіе о Богочеловѣкѣ въ Его Богочеловѣчествѣ, о Сынѣ Божіемъ, который есть и Сынъ Человѣческой, сошелъ съ неба и сталъ плотію, но и возсѣлъ во плоти одесную Отца. Это и есть самая очередная творческая задача нашей эпохи въ области хринологіи, на путяхъ догмы, послѣ семи вселенскихъ соборовъ.

Прот. С. Булгаковъ.