

ИПОСТАСНО-СУЩНОСТНАЯ ДИАЛЕКТИКА ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О БОГОВОПЛОЩЕНИИ

Аннотация. Статья посвящена богословскому обоснованию православного учения о воплощении и вочеловечении Второй Ипостаси Святой Троицы, которое является несущим стержнем всей православной теории и практики. На основании комплексного осмысления Священного Писания, широкого круга ключевых святоотеческих и догматических христианских источников выясняется сущностная логика православного теологического подхода, его способ и результаты сопоставляются с альтернативными богословскими линиями (несторианской, монофизитской, римо-католической, протестантской и др.). По мнению автора, кардинальный метод ортодоксальной христологии базируется на диалектической взаимосвязи категорий «сущность» и «ипостась», которые были четко определены и глубоко продуманы уже в восточной патристике IV в. для адекватной интерпретации Божественного Откровения.

Ключевые слова: Троица; Боговоплощение; Богородица; христология; сущность; ипостась; воипостазирование, ипостасное соединение; сложная ипостась; сущностное соединение; диалектика; обожение.

Сведения об авторе: Борозенец Тарас Анатольевич, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры истории и философии ФГБОУ ВО «Югорский государственный университет», клирик Знаменского храма г. Ханты-Мансийска, иерей, руководитель дискуссионного клуба «Слово» при Ханты-Мансийской епархии.

Контактная информация: 628001, г. Ханты-Мансийск, ул. Анны Коньковой, д. 2; тел.: 8(952)692-85-00; e-mail: tary_bary@mail.ru

Сошествие Сына Божия в мир, Его воплощение – сердцевина всего домостроительного попечения Пресвятой Троицы о спасении человеческого рода, а через него и в нем – и всей твари. Оно есть крайнее выражение любви Творца к своему творению, предельная явленность естественного Ему образа жертвенного существования, апогей светоносной мощи Его кенозиса. Оно есть абсолютный смысл – всесовершенный логос онтологической структуры всего тварного сущего во всем богатстве его становления – процессе утверждения себя в бытии через актуализацию своих богоданных потенций в причастии Бытию истинному, то есть абсолютно самобытному и самодостаточному. Боговоплощение есть абсолютный Синтез, включающий в Себя и в Себе снимающий все трагические противоречия и разрывы исторического пути твари.

Божественное Слово, вторая ипостась Пресвятой Троицы, воплотилось по воле Отца от «Духа Святого и Марии Девы (см.: Св. Иоанн Дамаскин 1998: 121). С согласия Пресвятой Девы Марии по слову Господню, сказанному ей Архангелом Гавриилом, на нее сошел Святой Дух, очистил ее от первородного греха¹, наследованного Ею от своих родителей и

¹ В этом положении вероучение Православной Церкви о Божией Матери (см. прекрасную по своей целостности и глубине работу «Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери», составленное свят. Игнатием Брянчаниновым. СПб., 1868) кардинально расходится с католическим догматом, провозглашенным папой Пием IX в 1854 г. через объявление особой буллой (без Собора). Он гласит: «Учение, которое содержит, что преблагословенная Дева Мария от первого момента своего зачатия по особой благодати и особенной привилегии Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Искупителя человеческого рода, была сохранена от всякого пятна первородного греха, есть учение Богооткровенное и потому должно быть твердо и решительно исповедуемо всеми верными».

Как видим, здесь утверждается, что Дева Мария, хотя и была зачата своими праведными родителями, Иоакимом и Анной, естественным образом (то есть не безмужним образом, как зачатие Иисуса Христа), однако, Она уже в самом зачатии своем была освобождена от какой-либо причастности первородному греху в силу будущих крестных заслуг Христовых. Для прояснения смысла этого догмата следует также заметить, что передаваемый по наследству от родителей детям первородный грех рассматривается здесь не как онтологическое несовершенство, выражающееся прежде всего в растленности, смертности и, в связи со всем этим, удобопреклонности твари ко греху (православный взгляд), но как юридически понимаемая вина, лишаящая человека сверхъестественной благодати и, при этом, не нарушающая первозданного бытийного совершенства человека.

наделил ее силой, необходимой для восприятия, зачатия, ношения в утробе и рождения божественного Младенца. Пресвятая Дева таким образом была приурочена к зачатию и рождению Сына Божия силой Духа Святого, сошедшего на нее по воле Отца и по ее свободному согласию. И тогда, также исполняя волю Отца, единосущный Ему Сын, ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего, творчески образовал из человеческой природы Св. Марии свою человеческую природу во всем ее совершенстве – состоящую из тела и разумно-свободной души. Поэтому воплощение Сына Божия по сути своей есть вочеловечение, то есть восприятие не только человеческого тела, но и души, одаренной и разумом, и свободой (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 122–123). В акте воплощения Сын Божий воспринял в свою божественную ипостась всю человеческую природу, неслитно присоединив ее к своей *исконной* божественной природе, от века находящейся в Нем.

Зачатие и последующее рождение Христово произошло не по образу обычного человеческого зачатия и развития плода – не посредством мужского семени и не путем

Фактически здесь утверждается реальная возможность спасения еще до прихода Спасителя, еще до Христа, за счет заслуг, которых Он еще не совершил, и без какого-либо свободного и всегда связанного с великим трудом подвига добродетели со стороны твари – почти что автоматически. Ведь, по сути, весь подвиг Божией Матери заключается только в том, что Она сохранила изначально – от зачатия – данную Ей непорочность, не совершив никакого греха, что, в общем, было вовсе не трудно сделать, учитывая то, что Она вовсе не имела в Себе никаких личных препятствий для этого и изначально обладала всей полнотой спасающей благодати. В сравнении с учением Православной Церкви, католичество крайне умаляет подвиг Божией Матери, тем самым унижая Ее достоинство, непревосходимое никакой тварью. Ведь насколько выше и совершеннее должен казаться подвиг Божией Матери, если мы, в согласии со всеми св. отцами, будем утверждать, что Пресвятая Дева не соделала совершенно никакого греха, при этом перенося всю тяжесть последствий первородного отпадения от Бога прародителей человеческого рода, унаследованных Ею от своих родителей? Пресвятая Богородица не согрешила ни в чем – ни в мысли, ни в слове, ни в деле, ни в каком-либо чувственном движении – не потому, что Она от своего зачатия была избавлена Богом от причастности любым последствиям греха, но потому, что, живя во всецелой причастности им, как и каждый человек, Она в подвиге своей свободы силой безграничной любви к Богу не допустила им привести Ее к совершению греха, не позволила плоти восторжествовать над своей душой.

Кроме того, католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии имплицитно подразумевает некое несопоставимое выделение, вплоть до отделения, Божией Матери из всего человеческого рода. Отделяя Богородицу от всего остального потомства Адамова, католики тем самым подрывают весь смысл подготовленной домостроительной истории Ветхого Завета, которая принципиально заключалась в том, что человеческий род из поколения в поколение взрастил Избранную от всех родов для воплощения Сына, Ту, которая стала прекраснейшим и совершеннейшим Цветом на древе всего человечества. По сути, этим догматом отрицается также единство природы человеческого рода: ведь если Дева Мария настолько особенна по своей природе, то тогда вовсе нельзя говорить о Ее полновесной тождественности человеческому роду по его растленной природе. Тем самым подвергается сомнению само воистину спасительное воплощение Христово от подлинного представителя всего падшего человеческого рода, принципиально подразумевающее восприятие на Себя Тем, Кто воплощается, всех последствий греха. Если от тленного человечества отделяется Божия Мать, то тогда вместе с Нею от него должен быть отделен и Сам Сын, воплотившийся от Нее, что равнозначно полному отрицанию спасения кого бы то ни было, кроме Св. Марии.

Поскольку согласно римо-католическому учению изъятие Девы Марии от последствий первородного греха произошло в силу будущих крестных заслуг Христа, то становится ясным, что сам этот догмат всецело зиждется на юридически (законнически) понимаемой концепции спасения, таким образом являясь административно-магическим по способу своего осуществления.

В своих фундаментальных теологических основаниях еретичность католической мариологии, как, впрочем, и всей сотериологии, исходит из еретичности католической триадологии. Ведь утверждать догмат о непорочном зачатии Девы Марии, в том виде, в каком это делают католики, можно только тогда, когда мы подспудно считаем, что для очищения Св. Марии было недостаточно действия Святого Духа в момент Благовещения, и что предварительно требуется некое более могущественное по своей действенности Ее очищение и освящение силой более могущественного Субъекта – Сына Божия. Таким образом, в римо-католической мариологии мы имеем дело с умалением Личности Святого Духа по отношению к Личности Сына. По сути своей, католическое учение о Божией Матери, с присущим ему духом юридического магизма, является всецелым воплощением триадологического иерархизма – пресловутого *Filioque*, – как и все католическое видение сущего (его онтология, антропология и сотериология).

Сравнительный анализ православного и католического учений о Божией Матери см., напр: Огицкий, свящ. Максим Козлов 1995: 98–101; Зноско-Боровский Митрофан, прот. 1992: 39–41.

постепенного оформления зародыша через прибавления, но одномоментно-творческим образом от Святого Духа (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 122).

Согласно богодухновенному учению Православной Церкви, в результате вочеловечения Сына от Духа Святого и Пресвятой Богородицы был образован Богочеловек Иисус Христос как гармоническое единство абсолютно совершенных и тождественных себе божественной и человеческой природ. «Тот, Кто был по природе совершенным Богом, Тот же самый сделался по природе совершенным человеком..., соединившись ипостасно, неслитно и неизменно, и нераздельно, не изменив природы своего божества в сущность Своей плоти, ни сущности Своей плоти – в природу Своего божества...» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 123).

Каков же образ этого всесовершенного по своей гармоничности двуединства божественной и человеческой природ во Христе? Как его можно мыслить?

Соединение двух абсолютно различных природ во Христе создается по образу ипостасного единения. «Ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы их разности и присущие им естественные свойства. Ипостась же в отношении самой себя не имеет никакой ипостасной разности, ибо на нее переносятся разности каждой из входящих в соединение природ – разности, которыми каждая из них отделяется от вещей одного с ней вида» (Св. Иоанн Дамаскин 1999: 106). Ипостасное единство означает, что единство это всецело конституируется ипостасью, в нашем случае – именно божественной ипостасью Сына. По учению святых отцов, ипостась (лицо, персона) есть индивид², то есть некий уникальный самосуший деятель, субъект, в Котором получает свою всецело конкретную актуализацию сущность (природа) как единое обще-видовое потенциальное содержание ряда лиц³. Таким образом, ипостась Сына, как абсолютно уникальный субъект, силой из-Начала сущего в Нем божества воспринимает⁴ в Себя человеческую природу, сотворяя ее из человеческой природы Богородицы. При этом человеческая природа не только нисколько не умалается, но, напротив, именно в этом единстве обретает свой истинно совершенный статус, то есть конституируется во всей своей всецелостности и неущербной полноте.

«И если уничижение человека и величие божества взаимно соединились, то в этом единстве нет никакого превращения. Ибо как Бог не изменяется чрез милосердие, так и человек не уничтожается через прославление. Каждое из двух естеств, в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слово, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлечит страданию. И как Слово не отпало от равенства в славе со Отцем, так и плоть не утратила естества нашего рода» (Деяния 1996: 234).

² Согласно Иоанну Дамаскину, «одно есть сущность, другое – ипостась... сущность показывает вид общий и вмещающий в себе однородные лица..., лицо же обозначает неделимое (то есть индивид)» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 128). О содержании понятий сущности и ипостаси в их сопоставлении у св. Отцов см. мою статью «Рационально-філософський вимір пізнання в патристиці» // Синопис. 2000. 3, 34–37.

³ Именно к такому, и ни к какому иному, пониманию ипостаси подводит нас и сама доступная нам очевидность. Ведь для любого нормального человека, обладающего здоровым восприятием реальности, должно быть очевидным существование как его собственной природы, так и всех прочих природ во множестве уникальных образов бытия. Если же есть уникальный образ существования, то должно быть ясно, что в своем бытии он конституируется определенным принципом уникальности, созидающим его в его нетождественности природе как принципиально общему сущему. Сам же этот принцип уникальности, придающий абстрактно потенциальной сущности ее конкретно-уникальный лик, есть не что иное, как ипостась.

⁴ Потому что «как природы могут соединяться между собой ипостасно, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней иметь свое существование. И то, и другое мы видим во Христе. В самом деле, в Нем и природы: божественная и человеческая, – соединились, и одушевленная плоть Его получила свое бытие в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и имеет ту же ипостась» (Св. Иоанн Дамаскин: 1999: 107).

Само это неслитно-нераздельное, неущербное сосуществование двух различных, вплоть до противоположности, природ во Христе обуславливается божественной ипостасью Сына. Ведь ипостась как начало самосущей уникальности по самой своей сути принципиально не приемлет слитности различного, смешения нетождественного, но, напротив, обеспечивает неущербное самотождественное существование всему, что в ней есть, также не допуская в себе при этом никакой раздельности, никакого раскола. Совмещенные в ипостаси реальности независимо от их числа, всегда сосуществуют единым образом, ибо ипостась есть также начало единства, объединяющее все, что в ней есть. Это с необходимостью следует из существенной для нее уникальности.

Как видим, применяемое в христологии строгое различие сущности и ипостаси как принципиально-несводимых и таким образом трансцендентных, при всей их нераздельности, друг другу реальностей неизбежно заставляет утверждать неущербно гармоничное сосуществование двух различных природ во Христе, Который поистине есть Богочеловек. И напротив, неразличение ипостаси от сущности, ее отождествление с сущностью, необходимо должно привести к противоположным результатам.

Если ипостаси нет как уникально-специфической реальности, а есть только сущность, которая и является единственным субъектом воплощения, то его результатом будет или одна сложная природа как некое слитное единство, состоящее из соединившихся природ и им не тождественная, или только одна простая природа (или божественная, или человеческая), полностью поглотившая или вытеснившая другую при воплощении.

В первом случае соединение божества с человечеством дает нечто третье – некую сложную природу, качественно новую в сравнении с соединяющимися простыми в своей целостности природами и, следовательно, кардинально отличную от них. Здесь нет воплощения, в котором бы сохранялись как воплощаемое, так и воплощающееся, но есть всецелое переформирование как божественной, так и человеческой природ в некое нетождественное им самопротиворечивое новообразование, нечто среднее между божеством и человечеством. Представление об этом абсурдно-фантастическом существе становится возможным лишь в силу логического произвола, полностью игнорирующего недопустимость для разума слияния природ с противоположными существенными различиями⁵.

Во втором, логически более последовательном, варианте монофизитства, отрицается сама возможность реального соединения Бога с человеком в одно существо как абсолютно противоположных по своим существенным свойствам. Если же и говорится о каком-то единстве Бога с человеком во Христе, то не в абсолютно-буквальном, но лишь в относительно-неполном переносном смысле: «или в смысле достоинства, или в отношении к одинаковой воле, или равночестности, или благоизволению...» (Св. Иоанн Дамаскин 1999: 134), но никак не по образу реально-ипостасного соединения. Здесь Христос есть только Бог⁶, или только человек⁷, но никогда – не Богочеловек. Здесь есть только призрак воплощения, и не более.

⁵ «Совершенно невозможно, чтобы из двух природ образовалась одна сложная природа или из двух ипостасей – одна ипостась. В самом деле, невозможно, чтобы противные существенные различия находились в одной природе, ибо их дело отделить друг от друга те природы, которым они присущи. С другой стороны, невозможно, чтобы то, что однажды существовало само по себе, имело другое начало своего ипостасного существования, ибо ипостась есть именно существование само по себе» (Св. Иоанн Дамаскин 1999: 107; Св. Иоанн Дамаскин 1998: 125).

⁶ Так, Евтихий совершенно сливал два естества во Христе, так что признавал в Нем не только одно Лицо, но и одно естество, и то божественное. Он учил, что человечество во Христе поглощено божеством при ипостасном соединении и утратило все свойственное естеству человеческому, кроме видимого образа. И потому во Христе явилось и жило на земле собственно Слово под видом только плоти, и божество Слова и страдало, и было погребено, и воскресло (см. Eutich. In Concil. Chalcedon. act. 1, p. 91–93 apud Binium; Leo Ep. ad Flavian. In Concil. Chalcedon. act. 11, p. 165, ed. Bin.).

⁷ Так, совершенно отвергали божество в Иисусе Христе и считали Его простым человеком в век апостольский Коринф и Ефион, во втором веке – Карпократ, Феодот и Артемон с последователями, в третьем веке – Павел Самосатский. Этой же ереси, многократно осужденной древнею Церковью, в новейшие времена

Представленные здесь как первый, так и второй варианты монофизитского по своему типу⁸ осмысления богочеловеческого единства во Христе суть неизбежные предельные выводы из отождествления ипостаси с сущностью. Фактически здесь происходит абсолютизация сущности, что неизбежно означает нигилистическую редукцию к ней всего, что ею не является, а именно ипостаси⁹. Ведь сущность по сути своей есть, как и ипостась, начало самотождественного единства. Но все дело в том, что она есть начало единства общего; она есть некая *обобщенная (абстрактная) самотождественность*, в отличие от ипостаси, которая есть *тождественность уникально-конкретная*. И потому всякая сущность, если она осмысливается как доминирующая субъектность, абсолютно во всем определяющая жизнь всякого сущего, обязательно будет стремиться «обобщить» все, с чем бы она ни соприкасалась, то есть свести все различное и нетождественное с собой к некой единой общности и тождественности – или поглощая или поглощаясь в этом

придерживались социиниане и рационалисты, а сейчас – представители так называемой «исторической школы» современного религиоведения и многие другие (см. об этом: Макарий (Булгаков) 1857: 34).

⁸ Об исторически более древних формах монофизитского богословия см.: Lebon J. Le monophysitisme severien. Louvain, 1909, p. XXI; La christologie du monophysitisme syrien: Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, S. 425–580; Sellers R. V. The Council of Chalcedon. London, 1953, 256–273.

⁹ С подобной редукцией ипостасного бытия к бытию природному мы встречаемся в католической теологической мысли, послужившей исходным теоретическим основанием всей западноевропейской цивилизации, включая и ее современный этап, являющийся максимальной степенью «развития» принципов, изначально заложенных в этой традиции. В схоластике ипостась (персона) мыслится, прежде всего, как некое отношение, порождаемое сущностью внутри самой себя. «Правильно будет сказать, – пишет Фома Аквинат, – что имя “лицо” (persona) прямо означает отношение, а косвенно – сущность; но отношение не как таковое, а как выраженное посредством ипостаси... В Боге ипостась выражена как отличающаяся от другого через отношение, и таким образом, отношение как таковое входит косвенно в понятие “лица”» (S. Thomae Aquinatis. Summa theologica, Ia, qu. 29, a 4). Персона, по сути, является здесь проявлением процесса внутрисущностной дифференциации. Тем самым ипостась лишается своей собственной субстанциональности, своей специфически-трансцендентной сущности, всецело подчиненно обуславливаясь сущностью в своем бытии. Ипостась есть реальность относительная, в отличие от сущности как реальности абсолютной.

Конечно, здесь нет абсолютно полной редукции ипостаси к сущности: ипостасное бытие не является всецело тождественным бытию сущностному. Но тем не менее явно налична тенденция к осязаемому умалению роли ипостаси в сравнении с сущностью, очевидно стремление все возвести к сущности и вывести из нее. Фактически в католичестве поистине всецело самосущим и самодостоточным центром всего бытия является только сущность; все же «не сущностное» сущее – лишь результат ее эманулирующего действия.

Такое односторонне сущностное видение реальности проявляется во всех областях ее осмысления в католичестве, а шире – во всей традиции западноевропейской жизни. Подход, выпячивающий сущность и подчеркивающий во всем ее ведущую роль, наложил свой неизгладимый отпечаток на весь облик западной цивилизации, неизгладимый настолько, что отсутствие его означало бы фактически смерть Запада как специфического социально-культурного типа – смерть как его перерождение в свою полную противоположность, то есть в православно-восточный тип мысли и бытия.

В католичестве примат сущности над ипостасью дает себя знать, начиная с триадологии и заканчивая политико-общественным измерением существования человека, то есть фактически является для Запада фундаментальным принципом отношения ко всему сущему – Богу, человеку и миру. Примат сущности по отношению к Богу дает католическое Filioque, то есть утверждение умаленного статуса Святого Духа как выражение внутренне присущего иерархизма в бытии Бога – как между лицами Троицы, так и в их отношении к божественной сущности. Примат сущности по отношению к человеку дает папство как олицетворение преобладания абстрактно-формальной власти юридических законов над конкретно-субстанциальным самовластием совести. Следует заметить, что папство понимается у нас не только в его узко конфессиональном смысле, но, прежде всего, в смысле универсально общественном. Ведь эгоцентрический индивидуализм, как основа современного либерального порядка, есть, по сути, не что иное, как абсолютизированный папизм – папизм, раздутый до поистине вселенских (католических) масштабов, в пределах которых каждый человек является полновластным владыкой как самого себя, так и других, или, во всяком случае, при реальной невозможности фактически полностью достичь такого статуса, так себя представляет, и исходя из этого иллюзорного представления стремится к достижению идеала полноты своего произвола. Примат сущности по отношению к миру дает редукцию всего богатства его содержания в теоретико-гносеологическом плане к голой рациональной схеме, поддающейся расчету и формалистическому описанию, а в экзистенциально-практическом отношении – мир сводится к пассивному подручному материалу, к среде пребывания человека. В своем неразрывном единстве, накладываясь друг на друга, оба эти плана отношения к миру конституируют современный, объективированный, потребительски-эксплуататорский, инструментально-техногенный тип существования человека в мире.

новообразовании. Если же такое «обобщенное» соединение признается невозможным в силу кардинальных существенных различий контактирующих природ, то тогда обобщенно-тождественное единство сохраняется путем или полного уничтожения слабейшей из них природой сильнейшей, или путем недопущения какого-либо их соединения друг с другом как абсолютно чужеродных.

Исходя из этой, в корне антиправославной точки зрения, вполне понятно, что само имя Христос будет здесь обозначением не ипостаси, ибо ее просто нет, но только лишь сущности, которая вроде бы только и может существовать в реальности (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 124).

В отличие от ипостасно-гармоничного образа единства природ во Христе сущностный образ единства, понимается ли он как сложная природа или как природа простая – божественная или человеческая, – входит в непримиримое противоречие с самой идеей Боговоплощения – полностью отрицает воплощение Бога в тварном модусе бытия, а значит отрицает и всю мистерию нашего спасения. Ведь само понятие воплощения подразумевает единение и сосуществование различных и несводимых реальностей – воплощающегося и воплощаемого. И это неслиянное единство божественной и человеческой природ со всей предельной ясностью выражается в имени Спасителя – Христос. Будучи единым, имя Христос (Мессия, помазанник) прямо указывает на Его природную двусоставность. Имя Христос означает двуединство Бога и человека – Того, Кто помазует, и того, кто помазуется; Того, Кто освящает, и того, кто освящается. «Словом же *Христос* называем имя ипостаси, которое понимается не как что-либо одного рода, но как служащее для обозначения двух естеств. Ибо Сам Он помазал Себя: помазывая Свое тело Своим божеством – как Бог; будучи же помазываем – как человек; ибо Сам Он есть это и то. Помазание же человечества – божество» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 124).

Имя Помазанник не только указывает на неслиянное единство природ в Иисусе, но также на высочайшую степень такого единства – на всецелое взаимопроникновение божества и человечества в Его ипостаси. Так же как священное миро всецело срастворяется со всем телом человека в Таинстве Миропомазания, или благодатный елей – в Таинстве Елеосвящения, так и божество всецело пронизывает всю человеческую природу при воплощении Сына Божия.

Единый и единственный образ бытия Христа – Его уникальная ипостась – не терпит никакого разделенного, расколотого сосуществования своих природ, так же как не терпит она и никакого слияния их, никакого редуцированного применения их друг в друга. Поэтому в единой и уникальной ипостаси Христа допустимо только единое нераздельно-неслиянное, взаимопроникновенное сосуществование двух Его природ, что в своем результате дает взаимное общение и обмен энергийными свойствами между этими сущностями.

Такой тип отношения между божественной и человеческой природами во Христе можно охарактеризовать как отношение реально-символическое. Во Христе Бог есть Знамение и Символ человека, а человек – выражение и символ Бога – «велия есть благочестия тайна: Бог *явися* во плоти» (1 Тим. 3: 16). Благодаря полному взаимопроникновенному единству божественной и человеческой сущностей и совершенного взаимообмена их энергий в Спасителе, Бог всецело является в человеке и через него, а человек абсолютно является в Боге и через Него. «И Слово плоть бысть, и вселися в ны, и *видехом славу* Его, славу яко единородного от Отца, исполнь благодати и истины... Бога никтоже виде нигдеже: единородный Сын, сый в лоне Отчи, той *исповеда*» (то есть явил) (Ин. 1: 14, 19).

Понятно также, что если во Христе есть только одна природа и вовсе нет ипостаси, то в Нем не может быть места ни для какого неслиянного взаимопроникновения природ и взаимообмена их свойств. Ибо в этом случае просто отсутствуют субъекты для взаимного проникновения и обмена. Здесь просто некому проникать друг в друга, взаимообмениваясь своими энергиями, ведь, по сути, есть только одна единственная сущность и более ничего. Во Христе, осмысляемом по образу сущностного единства, нет места для символа, нет

места для взаимопроникновенного общения, нет места для любви как всецелой самоотдачи и взаимовыразимости.

По мысли святых отцов, гармоничная двуприродность Христа обосновывается гармоничной трехипостасностью Пресвятой Троицы, ибо взаимопроникновенно-неслиянное сосуществование божественной и человеческой природ во единой ипостаси Христа есть отображение такого же взаимопроникновенно-неслиянного сосуществования Отца, Сына и Святого Духа во единой божественной сущности. «И подобно тому как три ипостаси Святой Троицы и неслитно соединены, и нераздельно разделены и исчисляются, и число это не производит в Них разделения или различения, или отчуждения и рассечения, ибо мы знаем единого Бога, Отца и Сына и Святого Духа¹⁰; *таким же самым образом* и естества Христа, хотя они и соединены, но соединены неслитно; хотя они и проникают друг в друга, но не допускают как изменения, так и превращения одного в другое» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 132).

Таким образом, если во Христе гармоническое сосуществование Его природ конституируется тем, что они существуют в единой ипостаси и притом божественной, то в Пресвятой Троице неслиянно-неразрывное взаимопроникновение трех ипостасей конституируется тем, что Они суть ипостаси единой и нераздельной божественной природы. Если во Христе всецело сохраняется Его неущербная двуприродность в силу единого для сосуществующих природ образа бытия, то есть единой ипостаси, то в Боге совершенная троичность ипостасного взаимопроникновения реализуется в силу абсолютного единства божественной сущности для всех ее ипостасей. Во Христе – ипостасное единство природ; в Боге Троице – сущностное единство ипостасей.

Так как Пресвятая Троица имеет одну единственную природу, то здесь нет, да и не может быть проблемы слияния природ, ибо ей просто не с чем сливаться. Однако здесь может быть поставлена проблема возможности слияния или, напротив, разделения ипостасей Троицы в силу Их различимой множественности.

Слияние ипостасей в Боге в некую едино-сложную ипостась представляется совершенно невозможным и абсурдным в связи с его радикальным противоречием самому смыслу ипостасности. Ведь каждая ипостась есть принципиально уникальное и несводимое ни на что иное сущее: «существует сама по себе, имея свойственную ей особенность, то есть свой отличный от других образ бытия» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 131).

Но не означает ли эта несводимая самостоятельность существования уникальных ипостасей их принципиально разделенного по отношению друг ко другу сосуществования? Ведь видим же мы во всем тварном универсуме, что все сущие существуют отдельно именно в связи с тем, что каждое имеет свой собственный образ бытия – свою собственную ипостась. Значит, ипостась есть принцип не только различающего единства, но и разделения для всего существующего.

Однако все это верно лишь по отношению ко всем тварным сущим, но ни в коем случае не по отношению к сверхсущему Абсолюту. В Боге нет и быть не может никакого разделения между ипостасями Отца, Сына и Духа Святого, в силу Его природы, которая абсолютно проста и таким образом принципиально не допускает в себе какого-либо разделения. Существенно единая и неделимая божественная сущность не может быть разделена, не может быть распределена по частям между тремя ипостасями, которые ею обладают. Следовательно, Три божественные ипостаси принципиально не могут иметь отдельного способа своего бытия, Они абсолютно «обречены» на неразрывно-неслиянное событие Друг в Друге.

Совсем иная ситуация наблюдается в тварном и, следовательно, не абсолютном бытии. Для природы тварного сущего в силу ее изначальной относительности свойственна множественно-сложная разделенность. В силу этой принципиальной допустимости, и даже,

¹⁰ «Должно же знать, что число свойственно тому, что различается между собою; и невозможно, чтоб было исчисляемо то, что ни в каком отношении не различается; но поскольку предметы различаются, по этой причине они и исчисляются» (Св. Иоанн Дамаскин. 1998: 139).

более того, изначальной заданности разделенно-сложного типа существования относительного сущего, и получается, что тварные ипостаси действительно суть не взаимопроникновенные, но отдельные друг от друга образы бытия твари.

Всегда разделенные ипостаси тварного сущего не просто пассивно воплощают в себе существенную разделенность своей природы, но, более того, они всецело конституируют эту разделенность. Ведь ипостась есть начало всецелой актуализации, принадлежащей ей природы: если природа сложна и разделяема, то обладающая ею ипостась актуализирует ее именно как сложную и разделяемую (тварь), если же проста и неразделяема, то как простую и неразделяемую (Бог).

Взаимопроникновение ипостасей Троицы также может быть обосновано, если Бог будет рассматриваться не в сущностном, но ипостасном аспекте. Единый Бог есть Троица ипостасей, Он есть Отец, Сын и Дух Святой, которые всецело единосущны друг другу, то есть имеют абсолютно единотождественное общее содержание. В единосущной Троице Отец есть Исток для Сына и Святого Духа: для Сына как Родитель, для Духа Святого как Изводитель. Именно потому, что Они непосредственно происходят от Него как от абсолютной ипостаси, Они также имеют свой ипостасный статус в абсолютной степени. Отец порождает Сына и изводит Святого Духа абсолютно тождественными Себе по сущностному содержанию и отличающимися лишь своим положением по отношению друг ко другу – по образу своего бытия.

Но каково же может быть это соотносительное положение ипостасей в Боге? Как его можно мыслить?

Совершенно ясно, что здесь, то есть в Боге, не может быть никакой рядоположенности ипостасей, что предполагает Их внешнее положение по отношению друг к другу. Между божественными ипостасями может быть только лишь «внутриположенность» как взаимопроникновенное единое сосуществование. Отец не может родить Сына и извести Святого Духа *вне* Себя в связи со своей существенной абсолютностью. Обладая всесовершенной божественной сущностью, вмещающая ее в Себе как способ ее бытия, ипостась Отца – абсолютно беспредельна. Поэтому вне Ее ничего нет и быть не может. Она везде. В силу этого ипостаси Отца при произведении из Своей сущности ипостасей Сына и Святого Духа остаются производить Их только в Себе же. Таким образом ипостаси Сына и Святого Духа получают свое абсолютное бытие только в божественной ипостаси Отца, в Котором Они вечно пребывают. Как такие же, как и Отец по Своему сущностному содержанию, абсолютные ипостаси Сына и Святого Духа совершенно совпадают с Ним по Своим беспредельным пределам. При этом абсолютном «накладывании» друг на друга божественные ипостаси вовсе не сливаются в некое неразличимое тождество, ибо между Ними всегда сохраняется неизгладимое различие по образу их происхождения. Отец от века никак не происходит и не начинается, не рождается и не исходит, Он есть только от Себя Самого и более ни от кого. Сын от века происходит и начинается, рождаясь от Отца. Дух Святой от века происходит, исходя от Отца через Сына.

Итак, полагание Отцом Сына через Его рождение и Святого Духа через Его изведение, конституирует нераздельное взаимопроникновенное единство божественных ипостасей, при всецелом сохранении их несводимой уникальности по отношению Друг ко Другу.

Воплощение есть дело всей Пресвятой Троицы, ипостаси которой существуют абсолютно единым, хотя и несводимым образом. Поэтому в данном смысле можно говорить о том, что воплощается вся Пресвятая Троица: Отец воплощается как Изводитель, Сын – как Исполнитель, Дух Святой – как Помощник и Завершитель. В силу этого результат боговоплощения – Иисус Христос – просто не может всецело не выражать и не отображать модус бытия Троицы, который состоит в совершенном взаимопроникновении¹¹.

¹¹ «Мы убеждены, что Они [то есть ипостаси] не могут быть удалены или разлучены – Одна от Другой, и что Они – соединены и неслитно проникают – Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслитно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть есть совершенная ипостась, и имеет свойственную Ей особенность, то есть различный образ

И это не просто некое подобие, некая аналогичная параллель между способом бытия Пресвятой Троицы и Христа. Неслиянное взаимопроникновенное единство двух природ во Христе есть не просто внешний образ неслиянно взаимопроникновенного единства божественных ипостасей Троицы. Ведь воплощение как неслиянное соединение божественной и человеческой природ есть дело любви всей Пресвятой Троицы. Оно есть действие всей Пресвятой Троицы: Отца, Который изволяет, Сына, Который совершает, и Духа Святого, Который завершает мистерию спасения и обожения твари. А значит, ипостасный способ взаимопроникновенного единства природ во Христе есть прямое и непосредственное следствие из способа сущностного взаимопроникновенного единства божественных ипостасей. Да и может ли быть иначе, если воплощение совершается второй ипостасью Пресвятой Троицы, нисколько при этом не оставляющей своего совершенно взаимопроникновенного единства с прочими божественными ипостасями¹², и таким образом несущей в Себе всю мощь этого абсолютного единства и тем самым сообщающей эту мощь своей человеческой природе, а в ней и через нее и всей твари?

По самой своей сути вся монофизитская христология имеет своим историческим истоком арианство, являясь логическим развитием и выражением изначально присущего ему ошибочного отождествления ипостаси с сущностью. Фактически арианство было первой монофизитской ересью. Отрицание троичности лиц в Боге, через утверждение представления о Нем как о принципиально едином во всех аспектах (как сущностном, так и ипостасном) существе, неизбежно приводило Ария, а вкупе с ним и всех прочих монофизитов, к утверждению во Христе только одной природы – или человеческой, или божественной. Невыделение ипостасного начала в Боге, который является творящим Истоком всего сущего, неизбежно приводило их к невыделению этого начала и в твари, произшедшей от Него.

бытия, однако Они соединены как *сущностию*, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отеческой ипостаси, и как суть, так и называются единым Богом; *таким же самым* образом и в божественном и таинственном, и превосходящем всякий ум и понимание Домостроительстве [то есть в Самом Христе – Т. Б.] исповедуем, хотя два естества единого из Святой Троицы Бога – Слова и Господа нашего Иисуса Христа: как божеское, так и человеческое, соединившиеся – одно с другим *ипостасно* объединенные, но одну сложную ипостась, соделанную из двух естеств... два естества и после соединения сохраняются в целости, в единой сложной ипостаси, то есть в едином Христе, и что они, как и природные их свойства, существуют поистине, будучи, конечно, соединены неслитно, и нераздельно, как различаясь, так и будучи исчисляемы» (Св. Иоанн Дамаскин. 1998: 131).

¹² Воспринимая в себя человеческую природу Христа, человеческая личность тем самым неслиянно соединяется с Его Личностью – в силу ее единосущия с Ним по человечеству, так же как Он Сам соединяется с Отцом и Духом – в силу единосущия Им по божеству. Воспринимая в себя человеческую природу Христа, человеческая личность через это проникает в Личность Сына Божия, Которая, в свою очередь, проникает в личность человека. Существовая в божественной ипостаси Слова, человеческая личность воипостасирует в себя не просто Его человеческую природу, но Его обоженную человеческую природу, то есть природу, всецело пронизанную Его божеством – в силу неразрывно-взаимопроникновенного единства божественной и человеческой природ в воплотившейся ипостаси Пресвятой Троицы.

Таким образом, верующий соединяется со Христом по образу сущностного соединения, которое всецело конституирует неслиянное соединение его ипостаси с божественной ипостасью Сына, а через Нее и с ипостасями Отца и Духа Святого, то есть со всей Пресвятой Троицей. Ведь божественная ипостась Слова всегда – до, в момент и после своего вочеловечения – пребывает в ипостасях Отца и Святого Духа, так же как и Они в Ней – в силу своего абсолютного единосущия. И потому проникновение человеческих ипостасей в божественную ипостась Сына через причастие Его обоженной человечности необходимо приводит к их проникновению в ипостаси Отца и Духа Святого, то есть все пребывающие в Сыне человеческие личности всецело вовлекаются во внутренне-сокровенную жизнь всей Пресвятой Троицы.

Но проникают по причастию, а не всесовершенно самодостаточным образом, что привело бы к полному исчезновению человека путем потери своей человеческой природы через ее всецелое поглощение божественной. Таким образом, через взаимопроникновенное единение со Христом мы так же взаимопроникновенно соединяемся с Отцом и божественным Духом, ибо все Они совершенно взаимопроникновенно едины между Собой. «Яко Аз во Отце Моем, и вы во Мне, и Аз в вас... аще кто любит Мя, слово мое соблюдет: и Отец мой возлюбит его, и к нему придем и обитель у него сотворим» (Ин. 14: 20, 23). Тем самым человеческие ипостаси как бы соделываются обителью ипостасей Пресвятой Троицы и в меру естественной для себя относительной причастности Богу сами становятся обоженными ипостасями.

И напротив, православное восприятие Бога как Троицы лиц – Отца, Сына и Святого Духа, – наряду с единой божественной сущностью, необходимо влекло за собой созерцание всего творения, преимущественно, и прежде всего, как ипостасной данности и только потом уже сущностной. Бог, имея абсолютно-ипостасный образ Своего бытия, создавая человека и весь мир по этому своему бытийному образу, просто не мог сообщить им иной образ существования, кроме ипостасного. В этом богообразном происхождении – абсолютное теологическое обоснование уникального бытия ипостаси, ее руководящего места как в онтологической структуре всего сущего, так и в процессе его обожения.

Таким образом, сущностное богочеловечество Христа и троичность Лиц в Боге соотносятся между собой не по образу внешней аналогии, но по образу аналогии причинно-следственной – по образу реально-символического единства. Боговоплощение есть предельно-реальное проявление единотроичной любви Божией. Оно есть Сама Любовь в ее предельно-беспредельной выраженности.

Поэтому догмат о Пресвятой Троице и догмат о Боговоплощении, как и все прочие основывающиеся на них догматические определения, в действительности сводятся только лишь к одному единственному догмату «Бог есть Любовь», неслиянно нераздельными аспектами которого являются как все догматические, так и все канонические постановления Православной Церкви. Все Священное Предание, вся жизнь Церкви Христовой во всем неисчерпаемом Богатстве своего содержания есть только воплощенность в твари Абсолютно-божественной ипостасной Любви, а значит – Абсолютной Истины, Абсолютного Блага, Абсолютной Красоты.

Какова же сотериологическая значимость православного понимания Христа как взаимопроникновенного двуприродно-ипостасного единства? Насколько это важно и актуально для всего домостроительства человеческого рода? Почему для Православной Церкви избавление человека, как, впрочем, и всей твари, от греха, тления и смерти неразрывно связано именно с таким осмыслением Личности Богочеловека?

Для православного богословия воплощение во всей сверхмыслимой полноте своего смысла имеет абсолютное по своей важности значение, ибо относится к самой сути домостроительства Божия по отношению к спасению Своего творения; более того, оно само есть это Домостроительство. Ведь Христос как воплощенный Бог и воплощающий человек в их неразрывно-неслиянном единстве и есть по своему человечеству Дом, или Храм, который на протяжении всей истории возводит и в который в конце веков вселяется Бог – вселяется раз и навсегда неслитно-непреложным ипостасным образом. Вселяется, чтобы силой Своего божества омыть человеческую природу от всех ее несовершенств, принесенных в нее грехопадением первых человеческих личностей, нисколько при этом не нарушая свободы человека, не насилуя его.

Само понятие об исцелении человеческой природы путем ее освящения природой божественной предполагает, во-первых, четкое и ясное различие этих природ, во-вторых, возможность несмешиваемого, неслиянного, непреложного их единения, и в-третьих, наличие субъекта, осуществляющего это гармоническое соединение Бога и человека во едином образе жизни.

Именно наличие несводимого к природе и таким образом трансцендентного ей субъекта, актуализирующего в себе как божественную, так и человеческую природы в их абсолютном совершенстве, обосновывает спасение человека путем восстановления его природы силой природы божественной в божественной же ипостаси Сына.

Во Христе как богочеловеческом единстве не было и быть не может какой-либо иной ипостаси кроме божественной ипостаси Сына, как бы мы это пребывание ни понимали, – ни наряду с Ней, ни вместо Нее.

Ипостась как уникально-самосуший образ бытия сущности, как ее субъект является для сущности единственным принципом ее всецелой актуализации, началом, сообщающим ей направляющий импульс-интенцию и уникально преломляющим разворачивание всех ее энергий. Сущность со всеми исходящими из нее энергиями живет всецело благодаря ипостаси, реально ее осуществляющей, ибо без ипостаси сущность осталась бы без центра

конкретного способа своей уникально-актуальной реализации и тем самым полностью превратилась бы в некую чисто потенциальную абстракцию. Со своей стороны, ипостась также существует благодаря тому, что есть сущность. Ведь в ней нет ничего, чего бы не было в сущности, кроме нее самой как чистой субъектности. Ипостась состоит из сущности, содержа ее в себе, и поэтому сущность для ипостаси есть ее содержание, всецело обуславливающее пределы возможностей своей ипостаси – определяющее ее потенциальную и актуальную мощь.

Поэтому если бы Христос был человеческой ипостасью, и только, то Он был бы не в силах воспринять и удержать в своей ипостаси божественную природу в связи с тварной ограниченностью и полной немощью человеческого естества (пусть даже человеческая природа берется в своем первозданном совершенстве, а не в своем болезненно-ущербном состоянии – после грехопадения, – в котором она фактически была во время пришествия Христова) в сравнении с абсолютно-всесовершенным божественным естеством.

Невозможно восприятие более совершенной природы ипостасью силой изначально принадлежащей ей менее совершенной природы. И это будет тем более верно, если речь идет, как в нашем случае, о возможности воспринимающего соединения со всесовершенной природой Абсолюта тварной и относительной по своей природе человеческой ипостаси.

Фактически возможно лишь обратное – восприятие менее совершенной природы ипостасью с природой, более совершенной, – восприятие Сыном Божиим человеческой природы.

Для ипостаси Сына Божия вполне возможно беспредельной силой своей божественной природы усвоить Себе менее совершенную человеческую природу, – что Он и совершает, – но ни в коем случае не какую-либо человеческую ипостась. Воипостазирется только сущность, ипостась же есть принципиально воипостазлируемая реальность. Прежде всего, в силу своей существенной уникальности и, следовательно, несводимой уникальности по отношению как к сущности, так и к иным ипостасям.

Ведь даже если воипостазирование совершает Сама всемогущая божественная ипостась, то Она всегда совершает это только силой и энергией своей природы, ибо ипостась сама по себе не имеет каких-либо иных сил и энергий, кроме только природных. Любая природа, какой бы ипостаси она ни принадлежала, не в силах воипостазировать ипостась, с какой бы природой она ни была, в силу запредельности ипостаси как таковой для действия природы. Такое положение является выражением кардинальной трансцендентности сущности и ипостаси.

Уникальность как существенное свойство ипостаси также предполагает ее трансцендентную запредельность по отношению ко всем прочим ипостасям. В силу своей кардинальной уникальности ипостась никак не может быть воспринята иной ипостасью, обладающей такой же степенью нередуцирующейся уникальности. Воспринята может быть лишь сущность, которая по самой сути своей никогда не существует сама по себе, но всегда существует в ипостаси, являясь принципиально во-ипостасной реальностью. Этот воипостасный статус сущности является абсолютным гарантом ее специфического модуса бытия как общего, ее конституирующим иным.

Природа как принципиально общее сущее – со-общаема, тогда как ипостась как принципиально уникальное сущее – несообщима, хотя и участвует в со-общении сущностей, и даже всецело конституирует сам процесс этого сообщения. Если сущность участвует в со-общении как со-общающееся, как объект сообщения, и таким образом является всецело вовлеченной в это отношение, то ипостась принимает участие в со-общении как со-общающее, как субъект. Являясь центральным субъектом отношения сообщимости, трансцендентным истоком ее актуализации, ипостась таким образом находится «вне» и «над» кардинально сущностной сферой «сообщения» и, следовательно, неподвластна каким-либо попыткам ее абсорбировать (сообщить и воспринять), ибо они могут производиться только существенно запредельными ей иными ипостасями силой принадлежащих им природ, еще более трансцендентных для нее.

Именно эта запредельность ипостаси, ее недоступность для каких-либо попыток свести ее к чему-то иному – к сущности или к иной ипостаси – конституирует самое возможность общения как между ипостасями, так и между сущностями, в котором каждая из них ведет себя в соответствии со своим естеством. В своем предельном развитии общение ипостасей есть не что иное, как объединение их сущностей. Полное общение ипостасей возможно и осуществляется только через их сущности, то есть как сообщение и восприятие одной ипостасью сущности другой – в результате их взаимной самоотдачи, – то есть как сообщение всего их сущностного содержания друг другу – в результате любви. При этом сами субъекты этой экстатической самоотдачи полностью и всегда сохраняют свою самоидентичность, без чего сама самоотдача была бы невозможной.

Именно таким предельно абсолютным, и потому единственным, типом самоотдачи была самоотдача Сына Божия, движимого любовью к своему падшему и страдающему творению, в ответ на которую тварь в лице Приснодевы ответствовала предельно жертвенным и потому уникально-неповторимым подвигом верности и любви. В результате такого экстатического снисхождения Бога и смиренного воспарения человека к Нему и образовался Богочеловек Иисус Христос. Как Богочеловек, как плод взаимно максимальной самоотдачи Бога и твари Христос есть единственный и неповторимый в своем роде. Это означает, что Он не относится к какому-либо общему виду, «ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, состоящего как из божества, так и человечества, пребывающего в божестве и человечестве, Который Один и Тот же – совершенный Бог и совершенный человек» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 126).

Пресвятая Дева Мария в полном послушании и доверии к Богу предоставляет Ему без остатка всю свою человеческую природу¹³, для того чтобы она могла быть воспринята в

¹³ Собственно, этот предельный характер самоотдачи святой Марии Богу является полным обоснованием, с человеческой стороны, приснодевства Пресвятой Богородицы, то есть всегдашней веры Православной Церкви в то, что «хотя Христос-Спаситель произошел от нас по плоти, воспринял единосущное нам естество человеческое, но произошел не так, как происходят все люди, а сверхъестественным образом: Он воплотился и вочеловечился «от Духа Свята и Марии Девы», так что Пресвятая Матерь Его и до рождения, и в рождении, и по рождении Его пребыла Девой, и есть Приснодева» (Православное исповедание ч. 1, отв. на вопр. 39).

Пресвятая Дева настолько интегрально вовлечена в жертвенное служение Богу, что просто не может не являть в Себе предельную степень всестороннего совершенства – *целомудрия*, одним из главных существенных свойств которого как раз и является девственность, понимаемая не только в физиологическом, но прежде всего и преимущественно в своем духовно-нравственном смысле.

Предельным по своей абсолютности основанием для веры Церкви в Приснодевство Богородицы является божественность Воплотившегося, все действия которого в силу Его абсолютного совершенства могут носить лишь позитивно-созидательный характер. Бог просто не может ничего разрушать, Он может только лишь творить, сохранять и взращивать. И потому своим зачатием, и пребыванием в утробе Св. Марии, своим исхождением из Ее чрева в своем рождении, Христос несколько не нарушил Ее изначальной физиологической целостности, и, более того, всем этим Он всецело конституировал девственность Богородицы. Понятно также, что степень благодарно-преданной самоотдачи Богу со стороны Божией Матери после рождения Спасителя могла только увеличиться и, следовательно, у Нее не было и быть не могло даже помысла о возможности рождения других детей. Для тех, кто познал Бога, нет и быть не может другой радости, кроме как быть только с Ним, жить лишь только Им и всецело только в Нем, полностью забывая все без исключения земные радости. И в наибольшей мере это относится к Божией Матери, к Той, которая возлюбила до конца и жила до конца одним только Богом и Христом Его. В первом правиле VI Вселенского Собора говорится: «Двумя стами богоносных Отец (на Эфесском Соборе) изложенное учение, яко несокрушимую благочестия державу, согласиём запечатлеваем, единаго Христа Сына Божия и воплотившагося проповедаю, и безсеменно родившую Его, непорочную Приснодеву исповедаю собственно и истинно Богородицею» (Кн. прав. св. Апост., св. Собор, и св. Отец, с. 62). Как видим, догмат о непорочном Приснодевстве Богородицы всецело связан, основывается, коренится в догмате о воплощении самого Сына Божия, то есть всецело им конституируется, и потому всякий, кто отвергает православное учение о Божией Матери, тем самым отказывается исповедовать во Христе Его божество, и тем самым отрицается от Спасителя как Богочеловека, обрекая себя на вечную погибель.

«Новую показа тварь, явлься зиждитель нам от него бывшим, из безсеменных прозяб утробы, и сохранив ю, яко же бе нетленну: да чудо видяще воспоем ю, вопиюще: радуйся, цвете нетления, радуйся,

ипостась Сына силой Его божественной природы, что Он и совершает. Отныне Сын, оставаясь самим собой по своей ипостаси, становится чем-то новым по своему сущностному содержанию, в сравнении с тем, чем Он был до своего воплощения, – кроме того, что Он был Богом и всегда есть Бог, Он становится еще и человеком, причем становится на века, в силу абсолютной непреложности своих действий.

Сын Божий воспринимает в Себя человеческую природу в том состоянии, в котором она оказалась у Той, от Кого Он ее приемлет, то есть в состоянии тленности и смертности. Ибо святая Мария, неотделимая от всего человеческого рода как его совершеннейшее произращение, безропотно несла в Себе крест всех последствий грехопадения прародителей человечества.

Воспринимает, чтобы, как не терпящий никакого несовершенства, силой всесовершенного божества усовершенствовать несовершенную человеческую природу: как Сама Нетленность и Вечность – Он обессмертил в Себе растленную грехом человеческую природу, изгладив из нее все проявления тленности и тем самым всецело ее исцелил; как Сама Безгрешность и Святость не только не допустил удобопреклонную ко греху человеческую природу впасть во зло, но напротив сообщил ей всецелую направленность к единому только благу, таким образом стяжав абсолютную праведность для человека¹⁴.

Все это стало возможным только потому, что растленная грехом человеческая природа со-существовала вместе с божественной природой в ипостаси Сына Божия. У Христа, Который есть совершенный Бог и совершенный человек, не было, нет и быть не может иной ипостаси, кроме ипостаси Сына Божия. Ведь только всесовершенная божественная ипостась могла стать субъектом для всецелого уврачевания человеческой природы. Это было совершенно не под силу для любой человеческой ипостаси, крайне ослабленной в своем природном несовершенстве. Только божественная ипостась, являясь руководящим началом для энергийного разворачивания сущности, не могла дать позволения на противоестественную для человеческой сущности актуализацию – грех. Напротив, с самого момента Своего вочеловечения ипостась Сына стала для человеческой природы единственным источником только всецело благой ее актуализации, которая происходила в полном гармоничном согласии с актуализацией Его божественной природы. Тем самым божественная ипостась Сына полностью преобразила человеческую природу, восстановив ее в первозданном догреховном состоянии и обновив ее в предельном совершенстве.

Отныне, начиная с вечно-актуального события вочеловечения Сына Божия и проживания Им всей человеческой жизни вплоть до самой смерти включительно, омытая во Христе от греховной скверны, тления и смерти, обновленная человеческая природа, может быть сообщима всем человеческим ипостасям, а через них и всей твари. Может и должна быть сообщима всем, но не всем реально сообщается, ибо в своем фактическом осуществлении это сообщение зависит не только от Того, Кто сообщает, но и от того, кто принимает, – от свободной воли человека. Только при условии свободного согласия, которое есть не что иное, как всецелая устремленность и, таким образом, самоотдача каждой конкретной человеческой личности, возможно обновление ее природы путем свободного восприятия в себя пронизанной божеством человеческой природы Христа.

венче воздержания,... радуйся, ангельское житие являющая,... радуйся, любы, всякое желание побеждающая. Радуйся, невесто невестная» (Акафист Пресвятой Богородице. Икос 7).

В связи со всем вышесказанным любые попытки усомниться в приснодевстве Божией Матери и тем самым поставить под сомнение Ее целомудрие, проистекающее из божественности Рожденного Ею Господа нашего Иисуса Христа, всегда осуждались Православной Церковью как безумные, еретические, святотатственные, богохульные и нечестивые.

¹⁴ «Ибо Он вочеловечился, дабы нам быть обоженными; Он сделался явным через плоть [свою], дабы мы постигли мысль о незримом Отце; Он потерпел оскорбление от человеков, дабы мы унаследовали нетление» (Athanasios d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe / Ed. Par Ch. Kannengiesser (Sources chretiennes, № 199). P., 1973, p. 458; см. также: PG 26, 1077; 25, 192.

При невозможности и недопустимости преобразования конкретной человеческой ипостаси напрямую, путем насильственного вторжения в ее жизнь, что было бы равнозначно отрицанию ее самосущего самовластия, ее свободы, Христос, тем не менее, предоставляет для каждого человека вполне реальную возможность его спасения путем дарения ему своей обоженной человеческой природы, которая при условии добровольного приятия ее человеческой ипостасью становится для нее неиссякаемым источником силы и крепости, необходимых и достаточных для противоборства всем искушениям лукавого и неуклонно-непреложного восхождения к Богу. Отдавая Свою человеческую сущность человеку, Христос тем самым обновляет и укрепляет его ипостась, соделывая ее полноправным сотрудником в деле ее же спасения, и таким образом созидает ее как совершенно свободную¹⁵.

Следует подчеркнуть, что существование во Христе одной только человеческой природы, без какой-либо человеческой ипостаси, отнюдь нельзя расценивать как свидетельство некоего умаленно-ущербного статуса человечности в Богочеловеке. Напротив, наличие во Христе только человеческой природы при отсутствии человеческой ипостаси всецело только и конституирует бытие, благобытие и вечнобытие всех человеческих ипостасей¹⁶. Единственность ипостаси Христа, и притом божественной, обосновывает отличное от Нее бытие всех прочих как человеческих, так и нечеловеческих ипостасей и тем самым конституирует саму возможность их общения и соединения посредством свободной взаимной самоотдачи своих природ – посредством любви.

Допущение же во Христе еще одной – уже человеческой ипостаси – неминуемо должно будет привести к утверждению о существовании в Нем двух центров и источников Его деятельности и, следовательно, двух способов Его бытия¹⁷. Существование же двух

¹⁵ Поскольку свобода есть личностная актуализация природной воли, то она таким образом является действием существенно-ипостасным по своему характеру. В связи с этим неискоренимым ипостасным аспектом человеческой свободы мы выходим на еще одно обоснование необходимого отсутствия человеческой ипостаси в вочеловечившемся Христе. Христос потому и не воспринимает, не создает в Себе еще и человеческой личности, ибо это сразу же привело бы к нарушению и отрицанию ее свободы. Ведь свободу кого бы то ни было нельзя создать, нельзя запрограммировать, к ней можно лишь призывать и помогать в ее осуществлении. А это, разумеется, предполагает строгую различимость по ипостасям субъектов, живущих утверждением своей свободы.

¹⁶ См.: Преп. Максим Исповедник. *Ambigua*, PG. 91, 1084B–C, 1116B, 139b–140a; Св. Григорий Богослов. *Or.* 38, п. 3, PG. 36, 313 С.

¹⁷ Собственно, в этом и заключалась ересь Нестория, который, как и прочие еретики, исходил из отождествления ипостаси и сущности, но уже с акцентом не на сущности, но на ипостаси, таким образом сводя не ипостась к сущности, но сущность к ипостаси. Такая позиция необходимо влекла за собой утверждение во Христе существования не просто двух различных природ, но, более того, совершенно разделенных между собой, в силу того что каждая из них должна принадлежать своей собственной отдельной ипостаси. Если во Христе есть две природы, то должны быть и две ипостаси, к которым эти природы по сути сводятся. А раз во Христе необходимо мыслить наличие двух ипостасей, то они необходимо будут существовать совершенно раздельно по своему образу бытия. Ведь когда из двух ипостасей каждая обладает только своей собственной сущностью, то они вовсе не имеют ничего такого, что бы их могло соединять. Исходя из таких в корне ошибочных суждений, Несторий совершенно разделял два естества в Иисусе Христе – до того, что допускал в Нем два лица. Из всего этого он делал вывод, что «Бог Слово ипостасно не соединился с естеством человеческим, и не рождался от Девы Марии, а родился от нее простой человек – Христос, с которым Бог Слово соединен был только внешним образом, нравственно, – в котором обитал как во храме, как прежде обитал в Моисее и других Пророках, и который, следовательно, был только Богоносец, а не Богочеловек, равно как Пресв. Дева – только Христородица, а не Богородица» (*Nestor. Deincarn. Serm. 1, n. 10 // Mar. Merc. ed. Garn. T. II, p. 5; cf. p. 118; Cyrill Alex. Epl. AdCler. Constantinopol. VIII; на русском языке см. об этом, напр.: Макарий (Булгаков) 1857: 36*).

Если для Православной Церкви еретичность богословских взглядов Нестория не подвергается сомнениям, то для протестантской теологии это, мягко говоря, не вполне очевидно. Более того, для протестантской богословской историографии наиболее характерно «посмертное оправдание» Нестория, в своих истоках восходящее к Лютеру и Кальвину. Например, известный протестантский теолог и «историк догматов» Ф. Лоофс считает, что Несторий стоит ближе к древней церковной традиции и Новому Завету, чем «позднейшая ортодоксия» (см.: *Loofs 1914: 126*). См. также книги, в которых высказываются в целом такие же мысли: *Bethune-Baker 1908: 197–211; Braaten C. E. Modern Interpretation of Nestorius. Church History, vol.*

способов бытия во Христе фактически означает Его полное отрицание как кого-то единого, означает Его раздвоение и раскол. Если во Христе есть не только божественная, но и человеческая ипостась, то тогда необходимо придется говорить не об одном, но уже о двух Христах: об одном – имеющем только человеческую природу, ибо человеческая ипостась просто не в силах воипостазировать божественную природу; и о другом – который как божественная ипостась, обладая божественной природой, обладает также и человеческой, но обладает не в полной мере в силу ее принадлежности также и человеческой ипостаси. Как видим, здесь нельзя будет говорить собственно о совершенном воплощении Бога в человеке, то есть о полном восприятии человеческой природы в божественную ипостась, т. к. в этом случае у божественной ипостаси не может быть всецелого обладания этой человеческой природой.

Христос пришел не ради создания иной, новой человеческой личности, но ради спасения и обожения существующих, уже существовавших и имеющих существовать человеческих личностей. Именно потому Он и не воспринял – не сотворил в Своей божественной ипостаси еще и человеческую ипостась, но только лишь человеческую природу. Сын Божий воипостазировал только человеческую природу, чтобы обожить ее в Себе и затем сообщить ее всем человеческим ипостасям, желающим получить избавление от греха, тления и смерти. Слово преобразует в Себе только человеческую природу, чтобы человеческие ипостаси могли совершенно свободно воспринять ее в себя и воспользоваться святой плотью для своего собственного преобразования; для того, чтобы каждая человеческая личность могла всецело полноправно участвовать в своем собственном спасении, чтобы это не было каким-то механистически-необходимым актом. Спасение есть не односубъектный акт божественной воли, но принципиально двухсубъектный акт сотрудничества между божественной и тварной волями, оно есть дело общения всецело свободных в своем самоопределении личностей – Бога и человека. Не общения внешне отстраненного – посредством своих энергий, но общения как интимно-проникновенного взаимообмена сущностей – обмена всем своим личностным содержанием. Лишь в результате так понимаемого общения – по сущности – божественной и человеческих личностей, только и становится возможным их соединение, нисколько не умаляющее ни одну из сторон, но, напротив, обогащающее каждую из них и тем самым утверждающее их во всей полноте их уникального содержания, только и становится возможной любовь как абсолютно всесовершенная самоотдача и самопожертвование.

Таким образом, именно ради сохранения полной свободы человеческих личностей, во Христе есть только человеческая природа в ее неслиянно-проникновенном единстве с божественной природой, но нет человеческой ипостаси, ибо только так конституируется свободно-синергетический характер соединения человека с Богом, только так создается любовь.

Допущение во Христе некоей новой, до Него не бывшей, человеческой ипостаси, означало бы умаление свободного достоинства всех прочих человеческих ипостасей. С одной стороны, это означает сомнение, вплоть до отрицания автономно-свободной активной роли человеческих ипостасей в осуществлении своего спасения. С другой стороны, если понадобилось новое творение в божественной ипостаси Слова еще и человеческой ипостаси, то, следовательно, необходимо эту новосозданную человеческую ипостась сообщать всем прочим человеческим ипостасям для их спасения, так же как необходимо сообщать преображенную человеческую сущность. Однако это совершенно немыслимо, а следовательно, и невозможно в силу принципиальной несообщимости ипостасей как таковых. Само допущение этой возможности неизбежно влечет за собой замену всех ветхих и грешных человеческих ипостасей на одну новую и обоженную, что означает не что иное, как полное уничтожение в пределе всех тварных личностей и

32, 1963, р. 265. Все это убедительно показывает, что современная протестантская теология в основном разделяет еретические посылки несторианства и что ее христология действительно многим обязана Несторию, чего отнюдь нельзя сказать о Православии.

сохранение «на их костях» только одной человеческой ипостаси Христа. Идя этим путем, мы, фактически, приходим к варианту некоего христианизированного индуизма, в котором всецело бытийно утверждается и есть только божество в трех Его ипостасях и полностью в Нем пересозданная и всецело от Него зависящая одна человеческая ипостась с ее тварной природой, все же прочие, «необожженные» в воплощении тварные ипостаси – абсолютно аннигилируются, как вытесняемые из существования обоженной человеческой ипостасью. Если в классическом индуизме абсолютно-абстрактная сущность как совершенное Ничто всецело поглощает и аннигилирует всякое относительно-конкретное сущее, то в его около христианской версии – абсолютно конкретная ипостась Божества, творчески воспринимая в Себя конкретную ипостась человека, поглощает и аннигилирует все прочие ипостаси относительно тварного сущего, путем всемерного насаждения и утверждения только своей человеческой ипостаси. Понятно, что в этой перспективе никакой речи о спасении и обожении твари во всем многообразии ее ипостасей быть не может, здесь можно говорить лишь о творении заново одной единственной человеческой ипостаси, которая собственно и наследует все блага Богообщения.

Все это ставит под сомнение самое непреложную животворную мощь божественной воли. Ведь если нельзя было спасти первозданную тварь, но можно было ее только заново сотворить, то это означает ее всецело неисправимую испорченность и растленность, что предполагает слабость и несовершенство ее первозданной бытийной структуры по отношению ко злу (хаосу, деструкции), а следовательно – немощь и несовершенство Самого ее Творца, Который вынужден после первой неудачной попытки творения предпринять следующую.

Причем нет совершенно никаких оснований предполагать, что эта попытка будет более удачной, чем первая, и что Богу не останется ничего иного, как снова и снова пересозидать нового человека или даже все творение, находясь в вечной борьбе с силами хаоса и деструкции. Как видим, получается вполне манихейская картина сущего – еще одна принципиальная идея, содержащаяся в учении о мнимо полном воипостазировании человека как с его природой, так и с ипостасью в божественную ипостась Сына.

Таким образом, воплощение как совершенно полное соединение Бога и человека, Бога и твари возможно лишь при его осуществлении в единой и единственной ипостаси, и притом только божественной. Иного варианта, истинного осмысления боговоплощения во всей его содержательной полноте, а следовательно, и всей тайны спасения и обожения твари нет и быть не может¹⁸.

Как сложная ипостась Христос неслиянно объединяет в Себе две природы и тем самым соединяется посредством каждой из них со всеми простыми ипостасями, вмещающими только одну из этих природ. Так, через свою божественную природу Он соприкасается с Отцом и Духом, а через свое человечество – со своей Матерью, всеми людьми и прочей тварью¹⁹.

Как неущербное единство божества и человечества Христос является абсолютным залогом соединения твари и Творца, ибо Он – всемогущий Начаток этого соединения. Он есть связующее звено между ними, и потому стержневая Ось, Сердцевина всего сущего. Посредник – не отдаляющий, но, напротив, предельно, вплоть до взаимопроникновения, приближающий отдаленнорасстояющиеся концы. Путь – низводящий небо на землю, и возводящий землю на небо. Врата – входя через Которые, человек делается участником

¹⁸ О том, что единство человека и мира с Богом достигается через Воплощение Бога Слова, в котором, по сути, реализуется конечная цель всех тварных существ, см. Ambigua, PG 91, 1308D–1312A, а также прекрасные работы Thunberg 1985; Thunberg 1965; Ursvon Balthasar 1947; Елифанович 1996.

¹⁹ «В том отношении, в каком различаются друг от друга два естества Христа, то есть в отношении сущности, Он... соприкасается с краями, то есть насколько дело идет о божестве, то и с Отцом и Духом, а насколько – о человечестве, то и с Матерью и всеми людьми. А в каком отношении естества Его соприкасаются, в том Он... различается от Отца, и от Духа, и от Матери, и от остальных людей; ибо естества Его соприкасаются через ипостась, имея одну сложную ипостась, в отношении к которой Он различается и от Отца, и от Духа, и Матери, и нас» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 128).

Божьего естества, становится созерцателем и собеседником Лиц Пресвятой Троицы. Он – Мост Жизни – висящий над пропастью вечного небытия и смерти, чистейшая Река – как ручеек узкая в своем истоке, и как океан необъемлемая в своем Завершении. В общем, Он есть Всеединство, ибо только в Нем – поистине все, а вне Него – абсолютное ничто.

Итак, в Боговоплощении сконцентрировано все содержание и смысл нашей веры. Ибо оно есть квинтэссенция обожения, основание синергии божественных и человеческих личностей, гарант гармонического сочетания их свободных энергий. Как было показано, воплощение как неущербное соединение двух совершенных природ – божественной и человеческой – во единой ипостаси Сына имеет своим обоснованием строгое различие двух несводимых реальностей – сущности и ипостаси. Именно существование трансцендентной по отношению к сущности ипостаси обусловило самое возможность гармоничного взаимопроникновенного соединения божественной и человеческой природ во Христе, создало все необходимые условия для сообщения обоженной человеческой природы всем человеческим личностям, если они свободно этого пожелают. Поэтому вся антимонофизитская борьба Православной Церкви за неущербную двуприродность Спасителя была в своей основе борьбой за ипостась как несводимо-уникальный центр и источник самобытности всего сущего – как Бога, так и твари (См.: Св. Иоанн Дамаскин 1998; 1999; 1997).

Именно этим пафосом универсального утверждения ипостасного бытия сущностного содержания в Боге, в человеке, в космосе пронизано все Священное Предание, весь православный образ жизни; именно о нем с предельной ясностью свидетельствует Православная Церковь устами «шести сот тридесати святых отец» на IV Вселенском Соборе в Халкидоне: «Последующе божественным Отцем, все единогласно поучаем исповедывати единаго и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в божестве и совершенна в человечестве: истинно Бога и истинно человека, тогожде из души и тела: единосущна Отцу по божеству, и единосущна тогожде нам по человечеству: по всему нам подобна, кроме греха: рожденна прежде век от Отца по божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству: единого и тогожде Христа, Сына, Господа, едиnorodного, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (никако же различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совокупаемого): не на два лица разсекаемого или разделяемого, но единого и тогожде Сына, и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, якоже древле Пророцы о Нем, и якоже Сам Господь Иисус Христос научи нас, и якоже предаде нам символ Отец наших»²⁰.

Литература

- Священное Писание Ветхого и Нового Завета (Синодальный перевод, любое издание).
Св. Иоанн Дамаскин. 1997. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис.
Св. Иоанн Дамаскин. 1998. Точное изложение православной веры. М.: Братство св. Алексия.
Св. Иоанн Дамаскин. 1999. Диалектика. М.: Екклесия Пресс.
Деяния Вселенских Соборов. 1996. Т. I–II. СПб.: Паломник.
Игнатий Брянчанинов, свт. 1868. Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. СПб.
Макарий (Булгаков), архиеп. 1857. Православно-Догматическое Богословие. Т. I–II. СПб.: Б. и.
Борозенець Т. А. 2000. Рационально-філософський вимір пізнання в патристиці // Синопис 3, 34–37.
Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. 1995. Православие и западное христианство. М.: Отчий Дом.

²⁰ В символе веры свт. Афанасия Александрийского также говорится: «Есть православная вера, да веруем и исповедуем, яко Господь Иисус Христос, Сын Божий, Бог и человек есть, – Бог, от существа Отца прежде век рожденный; и человек, от существа Материя во времени рожденный; совершенный Бог и совершенный человек, от души словесныя и человеческия плоти состояй. Иже аще Бог есть и человек, обаче не два, но един есть Христос, един не слиянием естеств, но единством ипостаси» (Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп. 1857: 38).

Зноско-Боровский Митрофан, прот. 1992. Православие, Римо-Католичество, Протестантизм и сектантство. Сравнительное богословие. М.: Издание Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Епифанович С. Л. 1996. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис.

Bethune-Baker. 1908. Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence. Cambridge.

Loofs F. 1914. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge.

Urs von Balthasar. 1947. Liturgiecosmique. P.

Sellers R.V. 1953. The Council of Chalcedon. L.

Thunberg L. 1965. Microcosm and Mediator: The Theological Antropology of Maximus Confessor. N.Y.

Thunberg L. 1985. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. N.Y.

T. A. Borozenets
Khanty-Mansiysk, Russia

HISTORY-ESSENTIAL DIALECTICS OF ORTHODOX EXERCISE OF GOD

Abstract. The article is devoted to the theological substantiation of the Orthodox doctrine of the incarnation and incarnation of the Second Hypostasis of the Holy Trinity, which is the core of all orthodox theory and practice. On the basis of complex comprehension of Holy Scripture, a wide range of key patristic and dogmatic Christian sources, the essential logic of the Orthodox theological approach is revealed, its method and results are compared with alternative theological lines (Nestorian, Monophysite, Roman Catholic, Protestant, etc.). In the author's opinion, the cardinal method of orthodox Christology is based on the dialectical interrelation between the categories of essence and hypostasis, which were clearly defined and deeply thought out already in the eastern patristic of the 4th century for an adequate interpretation of the Divine Revelation.

Keywords: Trinity; The Incarnation; Theotokos; Christology; essence; hypostasis; vypoostazirovanie, hypostasis connection; complex hypostasis; essential connection; dialectics; deification.

About the author: Taras Anatolievich Borozenets, candidate of philosophical sciences, candidate of theology, Associate Professor of the Department of History and Philosophy of the State Philosophical University of Ugra «Ugra State University», cleric of the Znamensky temple in Khanty-Mansiysk, priest, head of the Discussion Club «Slovo» at the Khanty-Mansiysk eparchy.