

ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

УТѢШИТЕЛЬ

О БОГОЧЕЛОВѢЧЕСТВѢ.

ЧАСТЬ. II.



YMCA PRESS.

1936.

Тяпографія В. Бейлинсонъ, Таллиннъ (Эстонія).
Printed in Estonia,

КЪ ЧИТАТЕЛЮ.

Книга объ Утѣшитель... Многое найдется здѣсь сказать для богослова, важное и нужное, забытое и неуведанное. Однако въ слова о Духѣ останутся бѣдны и мертвы, лишенные самого Духа, Его воздыханій неизреченныхъ и глаголовъ пророчесвенныхъ. И взываютъ тварь, молятъ Духа: ПРИДИ И ВСЕЛИСЯ ВЪ НЫ. Изнемогающе зоветъ, исгаещающе жаждетъ. Утѣшитель близъ, Онъ въ міръ, но не съ міромъ, — въ насъ, но не съ нами... Онъ неизмѣнно доступенъ и явно въдомъ въ дыханіи Своемъ, въ таинственномъ присутствіи Своемъ. Черезъ таинства Церкви даетъ Онъ намъ живое богообщеніе. Онъ хранитъ Ее и руководитъ Ею, Его силою Она для насъ есть высшая дѣйствительность, которая не отнимается и не отнимется отъ насъ, — радость на вѣки, свѣтъ вѣчности въ дольнемъ мірѣ: Духъ, сошедшій съ небесъ, ниспосланный Сыномъ отъ Отца, Отца и Сына являющій. Но съ Божескимъ съ насъ соединено — «нераздѣльно и несмѣнно» — человеческое, которое имѣетъ обожиться, стать богочеловѣческимъ. И какъ печально и даже страшно оно, это человеческое, какъ оно чуждается Духа и бѣжитъ отъ Него, боится и не хочетъ Его: и хранители священнаго огня, имѣющіе благочестіе храма, но чуждые благочестія творческой жизни, какъ и вовсе не въдающіе святыни, озлобленные ея хулители и отрицатели, порой исчуждые благочестія жизни и исканія творчества. Надменіе и ожесточеніе, фарисейское и саддукейское: бездушіе во имя духовности и хула на Духа ради плоти, согласно соединяются въ угашеніи духа и уничтоженіи пророчества: кустодія, хранящая суетное и ложное, застой, возводимый въ законъ жизни, и безрадостный прозаизмъ, эта проказа лжедуховности, — на одной сторонѣ, и дежоническое богоборство съ гуманистическимъ самообожаніемъ, житейское равнодушіе къ духовному и погруженіе въ плоть, — на другой. Огненные языки, вспыхивающіе во тьмѣ, озлобленно угашаются и безсильно гаснутъ. Ночь міра зіяетъ мракомъ пустоты, въ царствѣ зѣря и лжепророка. Но міръ и самъ уже содрогается отъ этой пустоты духовной, — и онъ жаждетъ вдохновенія, ищетъ пророчества, откровенія БОГОЧЕЛОВѣЧЕСКАГО о ЧЕЛОВѣЧЕСКОМЪ, о мірѣ и человѣкѣ. Знаетъ и

хранить Божеское, но не знает и не умеет найти Бого-человѣческое. И если Богъ не поможетъ, то не спасется человѣкъ... Но Богъ уже спасъ, ибо пришелъ въ міръ и сталъ Человѣкомъ. . И, вознесиши изъ міра, послалъ съ небесе Духа Св., даровалъ Пятидесятницу. Духъ Св. пребываетъ въ міръ, Онъ данъ намъ, и горе намъ, если мы не въ Духъ. Но молимъ и чаемъ новаго дара всеединной Пятидесятницы, новаго ответа на вопросы безотвѣтные, новаго творчества, новаго вдохновенія, жизнь преобразующаго, зовущаго ко встрѣчѣ Христа Грядущаго. Не имущіе Духа, мы жаждемъ Его и изнемогаемъ о Немъ. Безъ Него вся наша историческая эпоха содрогается смертною судорогой. Но таинственно орошаемые Духомъ въ таинствахъ, съ ними и въ нихъ чаемъ новаго таинства жизни, дара пришедшаго и съ нами пребывающаго Утѣшителя. И въ агоніи своей міръ знаетъ Утѣшеніе и чаеъ Утѣшителя, какъ Любовь Божію къ міру, и — любитъ Любовь.

Онъ любитъ Любовь въ дѣлахъ ея, съ дарахъ ея, которые суть дары Духа Св. И ненасытная любовь наша хочетъ любить и симу Любовь, — не только силу Ея, но и ликъ, вѣстасный ликъ, намъ невѣдомый, неявленный, неоткрытый. И любовь наша ищетъ отраженій этого лика, явленія его. Она ищетъ и — находитъ: въ вѣдомомъ и невѣдомомъ, земномъ и небесно-прославленномъ ликѣ Духоносицы, Богоневѣсты и Богоматери, Дѣвы Маріи, препрославленной Царицы Небесной, во Успеніи міра не оставившей, но, — какъ вѣстасная Любовь Божія, Духъ Св., — пребывающей въ міръ и вѣсть надъ міромъ. Наши очи слѣпы, чтобъ видѣть въ небесахъ эту Славу, и однако чаемъ Ея откровенія, Ея приближенія къ міру, ибо во Славѣ Грядущій Христосъ приблизится. Тогда явится полнота Богочеловѣчества: Иисусъ—Марія, Логосъ и Духъ Св., открывающіе Отца. Эта полнота откровенія обѣтована изнемогающему творенію. Высокими умы и очищеннымъ сердцемъ возстанемъ заигра съ зажженными свѣтами навстрѣчу ему, — Богочеловѣчеству.

УТѢШИТЕЛЮ, ДУШЕ ИСТИНЫ, ПРИДИ И ВСЕЛИСЯ
ВЪ НЫ!

ЕЙ, ГЯДИ, ГОСПОДИ ИСУСЕ!

И ДУХЪ, И НЕВѢСТА ГОВОРЯТЪ: ПРИДИ! И СЛЫШАВШІИ
ДА СКАЖЕТЪ: ПРИДИ! (Откр. 22, 17).

Ноябрь 1935 года.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.

Важнѣйшія изъ замѣченныхъ опечатокъ.

Страница	Строка	Напечатано	Надо читать
5	7 снизу	Самообожаніемъ	Самообоженіемъ
36	4 сверху	госу. ¹⁾ При этомъ онъ исповѣ- дуетъ, конечно, церковный дог- матъ о Св. Духѣ,	логіи, сотеріологіи, св. Аѳ. обходится, по су- ществу безъ ученія о Св. Духѣ,
42	11 снизу (прим. 2)	Ипполитомъ	Плотиномъ
50	11 снизу	7 членѣ	8 членѣ
54	6 сверху	oferata	operata
80	12 сверху	значеніи	значеніе
93	3 снизу и въ др. мѣстахъ	Фотія	п. Фотія
145	26 сверху	о Сынѣ же говорится	о Сынѣ же не говорится
162	20 сверху	произнесетъ	произнесенъ
165	17 сверху	значенія	ученія
168	22 сверху	Сына и Духа Св.	и отъ Сына
171	3—4 снизу	но не имѣютъ между собою никакого собственнаго со — нѣтъ границы со стороны взаимныхъ происхожденій	} исключить
191	4 сверху	ею	
199	29—30 сверху	сятница слова. И можно сказать, что истинный предметъ про- щальной бе-	сятница слова. И можно сказать, что истинный предметъ прощальной бе- сѣды Спасителя есть обѣтованіе Утѣши-
215	20 сверху	тасей... открывая осу-	исключить
309	28 сверху	не не одной	не одной
409	9 сверху	включается въ откровеніе Абсолютному міру	включается въ откro- веніе Абсолютнаго міру

ВВЕДЕНІЕ.

Ученіе о Духѣ Святомъ въ святоотеческой письменности.

I. ПЕРВОХРИСТИАНСТВО.

1. *Послѣапостольскій вѣкъ.*

Откровеніе о Третьей ипостаси, о Духѣ Святомъ, не какъ о дарѣ Духа Божьяго, но о Божественномъ Лицѣ, единомъ сущемъ Святыя Троицы, огненными глаголами запечатлено въ Евангеліи. Самъ Христосъ возвѣстилъ объ «иномъ Утѣшителѣ», котораго Онъ ниспослетъ отъ Отца послѣ Своего удаленія изъ міра, и имя этого Утѣшителя громогласно провозглашено Имъ же въ составѣ Имени Пресв. Троицы: «крестяще... во Имя Отца и Сына и Св. Духа». Эта крещальная формула и является общехристіанскимъ исповѣданіемъ вѣры въ ипостасное бытіе не только Отца и Сына, но и Св. Духа. Ученіе о Св. Троицѣ, и, въ частности, о Личности Св. Духа явлено въ Новомъ Завѣтѣ, какъ незыблемый догматъ вѣры, который невозможно отрицать или умалять перетолкованіемъ, и, какъ таковой, онъ всегда воспринимался Церковью. Пятидесятница явилась жизненнымъ откровеніемъ этого догмата. Дары Духа Св. изливались на христіанъ въ первенствующей церкви столь явно и въ такомъ изобиліи, что догматъ этотъ имѣлъ для нихъ полную самоочевидность, о которой и свидѣлствуетъ все содержаніе Дѣяній св. Апостоловъ, какъ и апостольскихъ писаній. Духъ Св. былъ самою жизнью для первенствующей церкви, и, если св. апостолы знали Христа въ земной жизни Его, то апостольская церковь, хотя и иначе, но не съ меньшей очевидностью, знала «самого Утѣшителя», живущаго въ ней. Это присутствіе Утѣшителя, Его дѣйствіе и дары, въ сво-

ей самоочевидности явны были не только внутри церкви, но и за ея предѣлами, для внѣшнихъ, напр. даже для Симона Волхва. И эта божественность благодатныхъ даровъ и подающаго ихъ Духа Св. имѣла для себя внутреннюю самоочевидность и имманентную достовѣрность, какой не имѣла для учениковъ Христа даже сама личность Господа Иисуса. Необходимо быть долгій путь приуготовленія учениковъ къ тому, чтобы они оказались способны къ исповѣданію, выраженному устами Петра: Ты — Христосъ, Сынъ Бога Живого, и устами Θомы: Господь мой и Богъ мой. Для этого требовалось (и требуется) особое прозрѣніе, отсутствіе котораго даже прощается Господомъ: «грѣхъ противъ Сына Человѣческаго простится», тогда какъ въ отношеніи къ Духу Св. въ первенствующей церкви человѣкъ предстоитъ передъ нѣкоей божественной самоочевидностью, которую онъ можетъ отвергнуть уже не по немощи, недомыслию или недоразумѣнію, но по прямому произволенію, «солгать Духу Святому» (Д. А. 5, 3), — оказавъ противленіе Божеству, почему «хула на Духа Св. не простится ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ». Можно сказать, что вся книга Д. Ап. есть повѣствованіе о Духѣ Св., открывающемся въ Церкви, есть жизненное раскрытіе догмата о Св. Духѣ. И въ свѣтъ этой его самоочевидности, въ новозавѣтной письменности повѣствуется не о томъ, Кто Онъ, раздаятель даровъ, но какъ Онъ является и какіе дары раздѣляетъ.

По мѣрѣ того, какъ мы отходимъ отъ Пятидесятницы въ открывающуюся глубину исторіи и какъ бы удаляемся отъ источника свѣта, послѣдній становится все слабѣе. Однако и послѣ-апостольскій вѣкъ (т. наз. мужей апостольскихъ) находится еще въ блаженномъ вѣдѣніи обладанія. И онъ изобилуетъ дарами апостольскими, непосредственно воспринятыми въ первомъ поколѣніи христіанъ, остается еще духоноснымъ, харизматическимъ. А поэтому и въ его самосознаніи, насколько оно отражается въ писаніяхъ «мужей апостольскихъ», откровеніе Третьей вѣпостаси, какъ и самые дары Ея, имѣютъ характеръ фактической данности, для которой достаточно лишь быть констатированной безъ догматическаго истолкованія, что мы и находимъ въ ранней христіанской письменности. Она еще отражаетъ періодъ золотого дѣтства, хотя уже и убывающаго, близящагося къ концу. Для догматической рефлексіи, и тѣмъ болѣе для богословской спекуляціи, время еще не пришло. Все, что мы имѣемъ здѣсь, сводится къ фактическому засвидѣтельствованію вѣры въ

Духа Св. черезъ Его дары. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что прямого богословія о Св. Духѣ въ послѣапостольскій вѣкъ еще не существуетъ, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ посланія мужей апостольскихъ¹⁾.

2. АПОЛОГЕТЫ.

У апологетовъ мы находимъ также лишь изложеніе правила вѣры, дальше котораго они, по крайней мѣрѣ, въ пневматологіи не идутъ. Насколько можно говорить о ихъ богословіи, то оно сводится преимущественно къ логологіи: предъ ними стоитъ богословская проблема Логоса, какъ въ теологическомъ, такъ и космологическомъ аспектѣ. Оправдать свою вѣру, защитивъ ее отъ упрековъ въ многобожіи (по крайней мѣрѣ, въ двубожіи) и вмѣстѣ съ тѣмъ выявить силу Логоса въ мірѣ и человѣческой жизни (не безъ вліянія Филона и притомъ съ явнымъ смѣшеніемъ или отождествленіемъ предвѣчнаго Логоса и тварной Софіи) явилось ихъ естественной задачей. Поэтому, «вообще говоря, въ порядкѣ мыслей, господствующихъ у апологетовъ, не было мѣста для ученія о Св. Духѣ, и если они все таки говорятъ о Немъ, то въ этомъ нужно видѣть только слѣды вліянія общехристіанской традиціи, мало понятной имъ»²⁾. Таково, напр. упоминаніе у св. Іустина «Философа»³⁾, у Аинагора⁴⁾ и под. Въ попыткахъ ближайшаго опредѣленія соотношенія между Логосомъ и Духомъ получается неясность и смѣшеніе, такъ что, хотя Духъ у св. Іустина называется пророческимъ, но въ то же время «пророчествующіе были вдохновлены не инымъ чѣмъ, какъ Логосомъ Божіимъ»⁵⁾. Нарочитая задача апологетовъ сосредоточивала ихъ вниманіе на: хринологіи, сколь бы недостаточна ин была у нихъ и эта послѣдняя, и менѣе всего на пневматологіи.

Особое мѣсто среди писателей II вѣка занимаетъ св. Иринея, еп. Ліонскій, развивающій въ борьбѣ съ гностицизмомъ ученіе церковнаго позитивизма, основанное на *regula fidei*. Въ составѣ послѣдней нмѣется, конечно, и догматическое ученіе о Св. Духѣ, хотя ему посвящается, какъ и слѣдуетъ ожидать, лишь второстепенное вниманіе въ сравненіи съ вопросами

¹⁾ Изложеніе отдѣльныхъ авторовъ не считаемъ здѣсь необходимымъ, отсылая къ общимъ сочиненіямъ по исторіи догмы и патристикѣ (см. у Тиксера, Лабретона, Свита и др.). Самая идея Троичности не вполне выявлена, какъ это особенно явствуетъ изъ извѣстнаго мѣста въ *Пастырѣ* Эрма (Simil. V, 2, 5 и 6), гдѣ встрѣчаемъ мысль, что «Сынъ есть Духъ Святый», причемъ вмѣсто Троицы получается Двоица, Христосъ же остается внѣ ея какъ свидѣтель. Это мѣсто спорно въ пониманіи у разныхъ комментаторовъ.

²⁾ Проф. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. 1906, стр. 14.

³⁾ Apol. I, 13: «мы знаемъ, что Онъ сынъ истиннаго Бога, и поставляемъ Его на второмъ мѣстѣ, а Духа пророческаго на третьемъ мѣстѣ»... «Мы прославляемъ Творца всего чрезъ Сына Его І. Христа и чрезъ Св. Духа» (изъ еххаристической молитвы) и под.

⁴⁾ Христіане исповѣдуютъ «Бога Отца и Бога Сына и Духа и признають ихъ единство въ силѣ и различіе въ порядкѣ (τάξει)» (Suppl. с. 10).

⁵⁾ Ap. I, 32; ср. также сар. 35 и 37. Изъ проявленій догматической рефлексии, впрочемъ по существу неясное, отмѣтимъ опредѣленіе Св. Духа какъ *Премудрости* у Теофила (Ad. Autolicum 11, 10). Тоже, какъ извѣстно, и у св. Иринея Ліонскаго Adv. Haer. 4, 20, 3.

христологии¹⁾. «Духъ приводитъ къ Слову, а Сынъ приводитъ къ Отцу»²⁾. Духу Св. усвоается совершительная сила какъ при сотвореніи міра, когда Онъ былъ орудіемъ и рукою Отца (IV, гл. 20, I; V, 6, I), такъ и въ промышленіи о мірѣ. Спасеніе человѣка во Христѣ выражается тѣмъ, что Духъ животворящій возвращается ему³⁾, и въ немъ восстанавливается образъ Божій⁴⁾. При всей цѣнности этихъ сотеріологическихъ замѣчаній, тщетно стали бы мы и у богослова боговоплощенія, св. Иринея, искать богословія Св. Духа.

Этимъ исчерпывается въ краткихъ чертахъ то, что даетъ пневматологія двухъ первыхъ вѣковъ. Она твердо хранитъ *regula fidei*, заповѣданную Евангелиемъ и апостольской проповѣдью, въ полнотѣ живого церковнаго опыта и благодатной жизни. Духъ Св. есть для него благодатная дѣйствительность, непрестанно переживаемая въ общеніи церковномъ. Однако, богословская мысль еще не ставитъ передъ собой проблемы ученія о Св. Духѣ въ единствѣ и составѣ всей Пресв. Троицы и о мѣстѣ Его въ Ней. Словомъ, пневматологическая проблема еще не встаетъ въ сознаніи, какъ *тринитарная*, каковою она существенно является, ибо Св. Духъ, единъ сый Св. Троицы, можетъ быть уразумѣваемъ лишь въ связи этого пребожественнаго тріединства. Эту задачу II вѣкъ оставляеть не только неразрѣшенною, но и непоставленною вѣкамъ дальнѣйшимъ, начиная съ третьяго.

3. ПАТРИСТИЧЕСКІЙ ВѢКЪ ВЪ ПНЕВМАТОЛОГІИ.

Третьему вѣку суждено было, если не разрѣшить, то во всякомъ случаѣ поставить во всей широтѣ тринитарную проблему, а въ составѣ ея, въ частности, и пневматологическую: не только о томъ, что совершается Св. Духомъ въ міротвореніи и міропромышленіи, но и о томъ, что Онъ есть самъ по Себѣ и во Св. Троицѣ, какъ *Третья Ипостась*.

Догматъ о Св. Троицѣ предсталъ предъ богословской мыслью какъ спекулятивная проблема, притомъ исключительной труд-

¹⁾ «Третье положеніе правила нашей вѣры — Духъ Святой, Которымъ пророки пророчествовали, и отцы научались божественному, и праведники приведены были на пути праведности, и Который въ концѣ времени новымъ образомъ излился на человѣчество по всей землѣ, обновляя человѣка для Бога». («Доказательство апостольской проповѣди», Христ. Чт. 1907, май, стр. 669).

²⁾ Adv. Haer. 5, 36, 2. При опредѣленіи этого соотношенія между Словомъ и Духомъ одновременно встрѣчаются сужденія съ одной стороны, что «Духъ показываетъ Слово, и потому пророки возвѣщали Сына Божія», съ другой же, что «Слово даетъ образъ Духу, и поэтому Оно — самовдохновитель пророковъ» (Хр. Чт., 669). При этомъ Сынъ есть глава Духа, какъ Отецъ глава Сына (V, 20, 2).

³⁾ «Господь излилъ Духа Отца для воссоединенія и общенія Бога съ человѣкомъ, Бога полагая въ человѣкѣ чрезъ Духа» (V, 6, 6), и чрезъ то «человѣкъ получилъ усыновленіе, сдѣлался сыномъ Божиимъ, содержитъ въ себѣ Сына Божія» (III, 19, 1).

⁴⁾ Заслуживаетъ вниманія та черта антигностическаго богословія св. Иринея, что чрезъ нѣтіе Св. Духа образъ Божій возвращается не только душѣ, но и плоть получила образъ Божій: «Духъ Св. овладѣваетъ плотію» (V, 9, 3).

ности, превышающей всё до сихъ поръ существовавшія религіозно-философскія достижения и даже самую проблематику древняго міра. Здѣсь не на что было опереться при систематическомъ построеніи и богословской дедукціи троичнаго догмата, — начинающее богословіе было предоставлено своимъ собственнымъ силамъ. Но зато легко было оступиться и заблудиться въ лабиринтъ языческой философіи, при всемъ богатствѣ и разнообразіи ея системъ. Въ то же время и нельзя было обойтись безъ помощи этой же самой языческой философіи, которая была необходимою и незамѣнимою философскою школою для христіанскаго богословія, ея естественнымъ Ветхимъ Заветомъ. Это значеніе античной философіи, какъ богословской пропедевтики, оговнается изъ исторіи догмы, какъ и жизнеописаній отдѣльныхъ отцовъ Церкви. Античная философія явилась своего рода судьбой для христіанскаго богословія, и нельзя въ этомъ не видѣть высшей предустановленности и предъизбранія. Можно сказать, что, если вообще философія представляетъ собой необходимымъ умственную культуру для богословія, то античная философія именно въ этомъ отношеніи является единственной и наивысшей. Поэтому-то само собою, силою естественнаго сродства и отбора, подобно тому, какъ христіанское искусство приняло въ себя античное, его ассимилировавъ, такъ и христіанское богословіе восприняло античную философію, и такимъ образомъ возникли тотъ законный или незаконный, но во всякомъ случаѣ неустрашимый и неизбѣжный *μῆσις* или *κράσις* ! философіи и религіи, который такъ характеренъ для христіанскаго богословія (и даже зовется иногда «die acute Hellenisierung des Christenthums»). Это смѣшеніе въ высшихъ своихъ достиженияхъ является претвореніемъ языческой мысли въ христіанскую, новымъ творчествомъ, каковымъ въ сущности и является христіанское богословіе, разсматриваемое въ свѣтѣ исторіи философіи. Но это претвореніе не всегда одинаково достигается, и иногда возникаютъ, дѣйствительно, смѣсительныя построенія, въ которыхъ сквозь сладость христіанства ощущается терпкость и горечь язычества. Въ извѣстномъ смыслѣ бываетъ можно иногда дѣйствительно говорить объ эллинизациі христіанскаго богословія, о чрезмѣрномъ вліяніи и недолжномъ внѣдреніи въ него чужеродныхъ началъ. Таковой трудности была задача, которая предстала предъ христіанскимъ богословіемъ, начиная съ II вѣка, послѣ вѣка «апологетовъ». Это тоже была апологетика, но уже не отрицательная, состоящая въ устраненіи недоразумѣній, или отверженіи клеветъ, или точнѣйшаго изложенія «правила

вѣры», но положительная, имѣющая задачей преодоленіе и духовную побѣду надъ сильнымъ противникомъ, его конечное обращеніе въ христіанство: вмѣсто эллинизации христіанства обращеніе въ христіанство эллинизма, — задача, побѣдно разрѣшенная Церковію. «Ты побѣдилъ, Галилеянинъ!», — таково было признаніе исторіи устами запоздалаго романтика реставраціи античности. Однако эта побѣда достигается только въ *борьбѣ*, трудной и опасной, она дается не сразу и нелегко. И мы видимъ въ первыхъ творческихъ — и уже потому одному — благородныхъ и смѣлыхъ опытахъ христіанскаго Любомудрія не только побѣды, но и пораженія, и не только достиженія, но и неудачи. Языческая философія, дѣйствительно, иногда проникаетъ въ христіанское богословіе, не растворяясь въ немъ и, слѣдствительно, его собою окрашивая, а постольку и извращая, проявляя на него недолжное, чрезмерное вліяніе. Это вліяніе, конечно, остается тонкимъ и не примѣтнымъ для самихъ богослововъ. Оно обнаруживается, существенно всего, не въ опредѣленныхъ доктринахъ, но болѣе всего въ *проблематикѣ*, въ способѣ подхожденія къ вопросу, самой его постановкѣ, которая уже предопредѣляетъ дальнѣйшіе пути мысли. Въ проблематикѣ античная философія въ разныхъ направленіяхъ инфильтрируетъ христіанское богословіе. Послѣднее, какъ правило, не вводитъ въ свои построенія отдѣльныя философскія положенія или доктрины, какъ таковыя, однако, оно ихъ воспринимаетъ какъ нѣкоторыя само собою разумѣющіяся предпосылки, которыя незамѣтно включаются и въ самый составъ христіанской догматики. Это можетъ оцѣниваться двояко: съ одной стороны, естественно, что языческая философія является какъ бы естественнымъ пророчествомъ разума объ истинахъ христіанства, но съ другой мы имѣемъ здѣсь прямое философское вліяніе. Во всякомъ случаѣ въ разныхъ системахъ богословія мы можемъ констатировать наличие такого вліянія той или иной изъ философскихъ системъ. Болѣе всего это нужно сказать о *платонизмѣ*, который неустрашимо вошелъ въ христіанскую догматику, какъ ученіе о вѣчныхъ идеяхъ, софійныхъ первообразахъ міра въ Богѣ. Но и стоицизмъ и неоплатонизмъ, и аристотелизмъ окрашиваютъ собою разныя системы христіанскаго богословія, которыя поэтому даже и не могутъ быть надлежаще поняты внѣ отношенія къ этому вліянію.

Тринитарная проблема, а въ связи съ нею и пневматологическая, включаетъ въ себя нѣсколько отдѣльныхъ проблемъ, находящихся въ непрерывной связи. Это есть прежде всего вопросъ

о божественномъ тріединствѣ. Троичный догматъ, такъ, какъ онъ данъ въ новозавѣтномъ откровеніи, соединяетъ единобожіе, съ ветхозавѣтной исключительностью отрицающее всякое многобожіе, съ троичностью лицъ Св. Троицы, которыя всѣ равночестны и равнобожественны, — въ Своемъ Божествѣ равны между собою, причемъ каждое изъ нихъ равно по Божеству всей Св. Троицѣ въ Ея единствѣ и нераздѣльности. Единство и троичность, раздѣльноличность и равнобожественность трехъ лицъ, — такова та сторона троичнаго догмата, съ которой впервые встрѣчается религіозная философія въ христіанскомъ богословіи. Этотъ вопросъ впервые встаетъ передъ мыслью въ христіанскомъ догматѣ. Послѣдній далекъ отъ языческаго многобожія, отъ котораго такъ ревниво отрицался Израиль, будучи огражденъ отъ него первыми двумя заповѣдями Божіими, данными на Синаѣ. Конечно, языческій политеизмъ явно несостоятеленъ одинаково какъ предъ лицомъ философской мысли, такъ и религіознаго сознанія. Но одинаково чужды и враждебны христіанскому догмату оказался и абстрактный монотеизмъ, къ которому приводила іудейская догматика. Послѣдняя была, конечно, не въ силахъ справиться богословски со всѣмъ конкретнымъ ученіемъ о Богѣ, содержащемся уже въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завета. Поэтому іудаизмъ (какъ позднѣе и сродный ему богословски Исламъ) непримиримо противится троичному догмату, какъ проповѣди требожія, во имя монотеизма. Предъ христіанскимъ богословіемъ предстояла, нужно сказать правду, совершенно новая¹⁾ и исключительная по трудности задача, для которой въ античной философіи не имѣлось соответствующей готовой схемы, а развѣ только болѣе или менѣе подходящія средства для ея нахожденія.

Проблема троичности не исчерпывается только троичностью, какъ тріединствомъ и единосущіемъ Божества, но она еще включаетъ въ себя и различіе отдѣльныхъ ипостасей въ ихъ конкретномъ взаимоотношеніи, въ ихъ внутритроичной совмѣстности и взаимоопредѣленіи. Св. Троица, согласно троичному догмату, не есть божественное тріединство *in abstracto*, но совершенно конкретное тріединство Отца, Сына и Св. Духа, Первой, Второй и Третьей ипостаси. Троичное богословіе включаетъ

¹⁾ Можно, конечно, ссылаться на *vestigia trinitatis* и внѣ христіанства, въ частности на индійскую троицу. Не входя въ разсмотрѣніе того, какъ мало эта троица троична и насколько она отличается отъ христіанской, нужно во всякомъ случаѣ помнить, что *видимаго* вліянія индуизма въ античности и христіанствѣ не замѣчается (если не вдаваться въ оккультныя фантазіи).

въ себя учение о *каждой* изъ Божественныхъ въпостасей и ихъ соотношеніи. При этомъ троичность Божества въ единствѣ, какъ и въ различіи трехъ конкретныхъ въпостасей, должна быть показана не только какъ богооткровенный *фактъ*, имѣющій силу своею фактичностью, но и какъ *принципъ*, въ силу котораго Божество не является двоицей или четверицей, пятерицей и т. д., вообще языческимъ Олимпомъ, но именно троицей, въ своей полнотѣ и самозамкнутости себя исчерпывающей. Подобнымъ же образомъ и относительно отдѣльныхъ лицъ возникаетъ проблема объ ихъ собственномъ опредѣленномъ мѣстѣ въ Троицѣ и его значеніи для каждого изъ нихъ. Въ частности, въ пневматологіи общая доктрина троичности включаетъ въ себя и осложняется особой проблематикой Третьей въпостаси, Св. Духа. Троичное богословіе *in concreto* есть и патрологія, и христологія, и пневматологія. Для этихъ конкретныхъ аспектовъ тринитарной доктрины уже совершенно нѣтъ данныхъ или аналогій въ языческой философіи.

Итакъ, троичному богословію надлежало установить объ основныя стороны догмата: съ одной стороны, конкретное тріединство Божества, при которомъ оно, будучи тріединымъ абсолютнымъ субъектомъ¹⁾, включаетъ *три* равнобожественныхъ, раздѣльноличныхъ *субъекта* при соблюденіи ихъ божественнаго равенства; съ другой, — оно есть конкретное *взаимоотношеніе* трехъ лицъ Св. Троицы въ ихъ раздѣльноличномъ бытіи для себя и другъ для друга. Соединеніемъ обѣихъ частей доктрины опредѣляется и конкретная тріадологія, въ частности и пневматологія.

Въ такомъ составѣ тринитарная проблема осознается лишь начиная съ III вѣка и, собственно говоря, рѣшается и обсуждается въ патристическую эпоху лишь въ III, IV и V вѣкахъ, причемъ въ позднѣйшіе вѣка эти вопросы затрагиваются лишь мимоходомъ, или по другому поводу: все поле вниманія остается занято христологіей, а не пневматологіей, и эпигонское подведение итоговъ (у Дамаскина), конечно, не измѣняетъ этого сравнительнаго равнодушія къ пневматологической проблемѣ какъ таковой. Она становится въ центрѣ вниманія позднѣе, въ послѣпатристическую эпоху, съ IX вѣка, притомъ лишь въ односторонней и специально полемической постановкѣ, именно какъ вопросъ о *filioque*, съ его *pro* или *contra*. Поэтому по настоящему творческимъ вѣкомъ въ области пневматологіи являются

¹⁾ См. Главы о Троичности. «Правосл. Мысль», I.

III-IV-V вѣка патристики, и подведеніе итоговъ этой эпохи будетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и подведеніемъ общихъ итоговъ патристической пневматологіи.

* *
*

Нужно признаться, что третій вѣкъ патристики, несмотря на то, что онъ далъ самые значительные и опредѣляющіе опыты тринитарнаго богословія, проблемы *не* разрѣшилъ. Напротивъ, онъ даже уклонился отъ нея, ее подмѣнивъ или извративъ. Изъ проблематики Св. Троицы выпалъ основной элементъ ея, именно догматъ *разнобожественности и равночестности* всѣхъ трехъ лицъ Св. Троицы, будучи подмѣненъ противоположнымъ догматомъ ихъ *неравенства, неравночестности, неравнобожественности*. Вмѣсто ученія о Св. Троицѣ получилась доктрина *трехъ ступеннаго*, въ убывающемъ порядкѣ, раскрытія единаго Божества, причемъ каждое изъ послѣдующихъ лицъ содержитъ уже не всю полноту Божества и обладаетъ не всею его равночестностью, но лишь частичною и постепенно убывающею, такъ что можетъ возникнуть вопросъ даже и о самомъ существованіи троичности, которую отнюдь не является трехступенное откровеніе Божества. М. б., умѣстнѣе даже говорить въ данномъ случаѣ не о троичности, но объ единичности Божества, имѣющаго лишь трехступенную модальность, въ которой низшія ступени включаются и соподчиняются единой высшей монадѣ; въ качествѣ триадологіи получается замаскированная монадологія. Такая система триадологіи обычно называется латинскимъ терминомъ *субординаціонизмъ*, которымъ, можно сказать, поражены, прямо или косвенно, всѣ богословскія системы 2-го и нѣкоторыя 3-го вѣка.

Этотъ субординаціонизмъ находитъ свое приложеніе и во второй части тринитарной проблемы, въ ученіи объ отдѣльных лицахъ — просора, — въ просологіи, и, въ частности, въ пневматологіи. Если вся Св. Троица получаетъ субординаціонистическое истолкованіе, то становится ясно, что въ частности и Третья ипостась, Св. Духъ, понимается какъ *третья* по Божеству и послѣдняя; при этомъ въ сущности остается неизвѣстнымъ даже, почему именно она есть послѣдняя, почему нельзя продолжать это убывающее самооткровеніе Божества и далѣе, за предѣлы трехъ ипостасей. Этимъ подмѣномъ и извращеніемъ, въ сущности, упраздняется и самая проблема пневматологіи, а, слѣдовательно, отсутствуетъ и вся православная доктрина, и

остається только мѣсто субординаціонистическимъ ея суррогатамъ. Къ сожалѣнію; такой видъ пневматологіи только и знаетъ патристическая письменность III вѣка.

Въ этой неудачѣ патристической мысли въ отношеніи къ пневматологіи, кромѣ общей ея неискушенности въ послѣдней, вмѣстѣ съ трудностью и самой проблемы, повинны, несомнѣнно, и философскія вліянія античности. Какъ уже было указано, богословіе, при построеніи столь неимовѣрной трудности ученія какъ триадологія, не могло обойтись своими силами, не обращаясь къ помощи античной философіи, или, по крайней мѣрѣ, не пользуясь ею, какъ орудіемъ. Но это необходимое средство оказывалось въ то же время опаснымъ, а орудіе отравленнымъ или, во всякомъ случаѣ, непослушнымъ. Оно влекло пользующихся имъ значительно далѣе, чѣмъ слѣдовало, или даже не туда, куда слѣдовало идти. Незамѣтно мысль соскальзывала въ сторону или оказывалась окрашена въ цвѣта языческихъ философскихъ системъ. Получался *синкретизмъ* языческой философіи и христіанскаго богословія, который и представляютъ собою эти первыя системы христіанскаго умозрѣнія. Этотъ синкретизмъ медленно и трудно, — и отнюдь не до конца, — повдѣе преодолевается въ христіанскомъ богословіи.

Въ ранней триадологіи можно различить разные виды субординаціонизма, въ соотвѣтствіи преобладающему вліянію разныхъ философскихъ системъ древности въ тѣхъ или иныхъ богословскихъ построеніяхъ. Такъ мы имѣемъ въ западномъ богословіи *стоически* окрашенную доктрину Тертулліана, съ примыкающими къ нему Новаціаномъ и Ипполитомъ; въ восточномъ богословіи мы имѣемъ *неоплатонически* конструированную систему Оригена, наложившаго свою неизгладимую печать на все восточное (въ частности александрійское) богословіе; наконецъ, мы имѣемъ на Аристотелевскихъ дрожжахъ вскислое ученіе Арія и арианствующихъ его продолжателей — Македонія, Евномія, Аэція и под. Въ качествѣ реакціи субординаціонизму, однако же наряду съ нимъ, въ видѣ, такъ сказать, отрицательнаго субординаціонизма или его черной тѣни, можетъ быть поставленъ разныхъ родовъ модализмъ, питающійся — прямо или посредственно — вдохновеніями античности. Ближайшее знакомство съ этими разнообразностями субординаціонизма сдѣлаетъ сказанное болѣе убѣдительнымъ

I. ТЕРТУЛЛИАНОВСКИЙ СУБОРДИНАЦИОНИЗМЪ И СТОИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Прежде, чѣмъ обратиться къ анализу тринитарной доктрины III вѣка, нужно установить, что въ ней ставится двоякаго рода проблема: о Св. Троицѣ въ себѣ, въ вѣчномъ Ея бытіи безотносительно къ міру, — Троицѣ *имманентной*, и о Ней же въ отношеніи къ міру, — Троицѣ *икономической*. Онтологическая и космологическая постановка вопроса въ данномъ случаѣ не только другъ друга не исключаютъ, но между собою связаны. Однако, здѣсь мы имѣемъ тотъ случай, когда ученіе о Св. Троицѣ обсуждается съ преимущественнымъ акцентомъ въ сторону космологическую, преимущественно икономически. А такимъ преобладаніемъ космологическаго интереса уже многое предрѣшается въ самомъ характерѣ того или иного ученія. Нужно вообще сказать, что преобладающій космологизмъ въ пониманіи Св. Троицы естественно вяжется съ субординационизмомъ, болѣе того, онъ къ нему приводитъ. Въ частности и ученіе Тертулліана являетъ собою типичныя черты космологическаго пониманія Св. Троицы, или *икономическаго субординационизма*. Таковъ ея основной стиль, такова тема: понять Бога въ Его откровеніи въ мірѣ въ качествѣ Св. Троицы. Спекулятивно-богословская же постановка этого ученія, догматическое содержаніе котораго дается ветхоя новозавѣтнымъ преданіемъ, опредѣляется предпосылками, заимствованными изъ стоической философіи.

Послѣдняя представляетъ собою родъ философскаго *монизма* съ уклономъ къ религіозному, а далѣе этическому пантеизму. Едина, живая, разумная, огнеобразная субстанція есть духовнотѣлесное, матеріально-животворное начало, въ которомъ все тѣлесное духовно, а духовное тѣлесно¹⁾. Она имѣетъ въ себѣ начала собственнаго самоопредѣленія, свойства (*ποιότητες qualitates*), которыми конкретизируется въ своемъ бытіи, а также и возможность саморазличенія чрезъ отношеніе (*σχέσεις relationes*), отсюда возникающія. Сама по себѣ она безлична (*имперсонализмъ*, характерный для западнаго богословія, какъ исходное начало, обозначается уже здѣсь). Хотя *впостасное* самосознаніе и становится ей присуще, однако въ порядкѣ вторичнаго, производнаго опредѣленія, которому онтологически предшествуетъ субстанціальное, до-впостасное и внѣ-впостасное бытіе, — первенствуетъ субстанція. Она несетъ въ себѣ разумъ міра и все его богатство (*λόγος υπερταχολ*). Первовещество (*ἕλη*), окачествованное (*ποίησις*) формой, осуществляетъ эти начала въ бытіи. Въ нихъ субстанція раскрывается въ многообразіи міра, сохраняя однако свое единство. Въ этихъ общихъ очертаніяхъ стоицизмъ приближается къ классическимъ системамъ динамическаго и статическаго гилозонаизма или монизма, — къ Гераклиту и Пармениду, Спинозѣ и, м. б., Лейбницу. Религіозно этому монистическому пантеизму явственно оказывается свойственнымъ натуралистическій имманентизмъ, съ неслучайнымъ оттѣнкомъ антропоморфизма. Человѣкъ въ себѣ, выражая самосознаніе бытія, тѣмъ самымъ имѣетъ и богосознаніе: душа находитъ въ себѣ *certam animi notionem Dei*, а также и чрезъ міропознаніе человѣкъ

¹⁾ Стоицизмъ въ этомъ отношеніи стоитъ ближе всего къ религіозной философіи оккультизма, какъ она выражается въ теософскихъ и антропософскихъ ученіяхъ нашего времени, съ ихъ кореннымъ отождествленіемъ духовнаго и тѣлеснаго.

научается познавать мировой разумъ, *fatum*, и научается *amor fati*, какъ высшей мудрости.

Эта общая схема монистическаго натурализма, повидимому, мало соответствуетъ догматическому учению христіанства: здѣсь пантеистическій монизмъ, тамъ непреходимое разстояніе между Богомъ и тварью; здѣсь имперсонализмъ безкачественной, лишенной всякаго опредѣленія субстанціи, здѣсь конкретная тріупостасность Божества; здѣсь ученіе о всеобщей тѣлесности субстанціи въ Богѣ и мірѣ, тамъ ученіе о Богѣ какъ Абсолютномъ Духѣ и т. д. Тертуллианъ воспринимаетъ эти черты стоицизма, не только соответственные христіанству, но и рѣшительно ему несоответственные. Къ послѣднимъ надо отнести ученіе о тѣлесности субстанціи¹⁾, какъ и отсутствіе понятія о личности въ онтологіи Т. (даже какъ особаго термина, п. ч. *persona* имѣетъ у него значеніе лишь метониміи, заимствованной изъ театральнаго и судейскаго обихода²⁾). Какъ же, спрашивается, можетъ быть перекинутъ мостъ отъ стоическаго имперсонализма къ учению о тріупостасномъ Богѣ церковной догматики? Въ качествѣ спасительной доски здѣсь является идея *икономии*, т.-е. космологическое истолкованіе Св. Троицы, для которой, самой по себѣ, нѣтъ мѣста въ Абсолютномъ, но оно находится при опредѣленіи отношеній послѣдняго къ міру. При этомъ нужно имѣть въ виду, что сотвореніе міра совсѣмъ не является необходимостью для самого Абсолютнаго въ Его самораскрытіи. Оно есть — здѣсь мы имѣемъ гностическое вліяніе — *эманация проволы* Божества въ міръ, которая далѣе переходитъ въ «иконію» и выражается въ твореніи міра и человѣка. Съ началомъ этой эманациіи и *икономии* въ Божествѣ возникаютъ и *личныя* опредѣленія и, въ частности, Св. Троица. Богъ есть человѣкообразный духъ. Антропоморфизмъ у Т. имѣетъ столь же христіанское происхожденіе, — изъ идеи образа Божія въ человѣкѣ, сколько и стоическое, — изъ общаго религіознаго имманентизма. Въ силу послѣдняго человѣкъ имѣетъ *непосредственное* самопознаніе *rerum divinarum*, какъ тѣлеснодуховная субстанція, которая, будучи самодовольной и всеблаженной, одна сама для себя составляетъ и пространство, и міръ, и все (*Adv. Prax.* с. 5), при чемъ эта, по существу еще внѣ-личная или до-личная субстанція есть Богъ, соответствующій въ Писаніи Отцу: *Pater tota substantia est.* (9 с). Не существовало Троицы, не было и первой вѣпостаси, было Божество. «Богъ былъ одинъ (*solus*), однако и тогда Онъ не былъ собственно одинъ, ибо имѣлъ съ Собою Свой Разумъ, который Онъ имѣлъ въ Себѣ самомъ. Богъ — существо разумное, и Разумъ былъ въ Немъ *прежде*, затѣмъ уже отъ Него же (получило бытіе) и все. Этотъ разумъ есть Его самосознаніе (*sensus ipsius est*). Греки называютъ его Логосомъ» (5 с.). «Богъ не обладалъ Словомъ отъ начала (*non sermone a principio*), но разумомъ (*rationalis*) обладалъ прежде начала (*ante principium*)... хотя Богъ и не изглаголялъ Своего Слова, однако имѣлъ Его въ Себѣ съ самимъ разумомъ и въ самомъ разумѣ, обдумывая и распо-

¹⁾ «Все, что существуетъ, есть тѣло своего рода. Ничего нѣтъ безтѣлеснаго въ томъ, что имѣетъ бытіе» (*De carne*, II). «Субстанція каждой вещи есть тѣло» (*Adv. Herm.*, 35). «Кто будетъ отрицать, что Богъ есть тѣло, хотя Онъ и Духъ?» (*adv. Prax.* с. 7). «Тѣлесна душа человѣка, тѣлесны и ангелы» (*De resur. carn.*, с. 17).

²⁾ На русскомъ языкѣ изложеніе богословія Т. въ связи съ принципами стоицизма см. у Анастасія Орлова. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. 1908, гл. I. А. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній. Введеніе, III.

лагая, что имѣлъ въ скоромъ времени выразить черезъ Свое Слово» (ib.). Конечно, этотъ до-мірный и даже до-триничный разумъ есть только присущая Богу сила *ἐξουσία*, принадлежность, но не вѣстасное бытіе Сына. Когда же Богъ сказалъ: да будетъ свѣтъ, тогда Слово Его въ подлинномъ смыслѣ родилось отъ Него. «Тогда Слово пріемлетъ форму и Свое украшеніе, голосъ и звукъ», стало Сыномъ Единороднымъ (*unigenitus ut unus ex solo Deo genitus*), существующій въ раздѣльности отъ Него»¹⁾ (*Adv. Prax.* с. 7,26). Отсюда проистекаетъ совершенно аріански звучащее положеніе: «*было время, когда не было Сына*, Который сдѣлалъ Бога Отцомъ» (*Adv. Herm.* с. 3). Когда Богъ восхотѣлъ «субстанціи и виды» въ Немъ привести въ реальность, Онъ изнесъ (*protulit*) Слово, чтобы осуществить все — *universalia* — чрезъ того, при содѣйствіи кого оно обдуманно и предопредѣлено» (*adv. Prax.* с. V). Логосъ-Софія является здѣсь въ качествѣ посредника-демиурга (ибо Тертуліанъ раздѣлялъ общее философское и антично-философское убѣжденіе, что Божество не можетъ входить въ непосредственныя сношенія съ твореніемъ²⁾). Такое же назначеніе имѣетъ и Духъ Св., вмѣстѣ съ Логосомъ носящій названіе «*ministri et arbitri*» Отца (*adv. Prax.* 12, с. 3.), съ которыми Онъ совѣтуется и которые являются Его исполнительными органами, дѣйствующими «по Его власти и волѣ» (*Adv. Prax.* с. 15). Специфическое значеніе Духа Св. остается неполнымъ выяснено. Однако вполнѣ выяснено то заключеніе, которое слѣдуетъ изъ общихъ посылокъ субординаціонизма и являются характернымъ не только для самого Тертуліана, но и его продолжателей по этому пути. Это именно есть то положеніе, что Духъ Св. въ качествѣ Третьей Впостаси происходящій послѣ Сына, является *меньшимъ* Сына, поскольку отъ Него происходитъ. Субординаціонизмъ получаетъ трехстепенное выраженіе въ порядкѣ постепеннаго убыванія полноты Божества, и *третье* Лицо въ Св. Троицѣ истолковывается и какъ имѣющее третье мѣсто въ онтологической іерархіи Св. Троицы. Оно соучаствуетъ въ субстанціи Божества, как *gradus, forma* и *species unius substantiae* и является въ этомъ смыслѣ, вмѣстѣ съ Сыномъ, *consortes substantiae Patris*. Тертуліанъ поясняетъ ихъ соотношеніе также и злополучнымъ физическимъ сравненіемъ (излюбленнымъ въ патристикѣ): источника, ручья и рѣки. По смыслу этого сравненія Св. Духъ поставляется въ закономѣрную субординаціонистическую зависимость не только отъ Отца, но и отъ Сына (это именно и значить у него *a Patre per Filium*, одно изъ раннихъ выраженій западной филиоквистической доктрины). Ему отводится третье мѣсто, и Онъ мыслится по количеству Божественной субстанціи меньшимъ не только въ сравненіи съ Отцомъ, но и съ Сыномъ: *tertius enim est Spiritus a*

¹⁾ Къ этому моменту довременнаго изглаголанія Слова въ качествѣ идеальнаго прототипа вещей относятъ Тертуліанъ основной текстъ о Премудрости (Пр. Сол. VIII, 22 сл), полагая, т. о., начало той печальной традиціи, которая проходитъ черезъ все патристическое богословіе и свойственна одинаково какъ православнымъ его представителямъ, такъ и еретикамъ. Мы видимъ, что уже здѣсь, при первомъ своемъ появленіи, это истолкованіе имѣетъ не православный характеръ, п. ч. связано съ явно еретической логологіей Тертуліана.

²⁾ При этомъ онъ допускаетъ ошибку, которая далѣе становится *communis opinio* въ патристикѣ, именно, приравнивая Логосъ Софіи, дѣлаетъ Его самого софійнымъ основаніемъ міра, тогда какъ не Логосу, но именно Софіи принадлежить на самомъ дѣлѣ это посредствующее мѣсто между Богомъ и твореніемъ.

Deo et Filio sicut tertius a radice fructus ex fructice (adv. Prax. с. 8). Этому различію соотвѣтствуетъ и болѣе позднее возникновеніе Третьей ипостаси, — не предъ сотвореніемъ міра, какъ Логосъ, но лишь по вознесеніи Христа, причемъ Духъ Св. является продолжателемъ Его дѣла на землѣ, устроителемъ Его Церкви. Какъ Логосъ — Сынъ получилъ отъ Отца «свою форму и украшеніе», такъ и самъ Сынъ по Своемъ вознесеніи, «испросивъ у Отца, даетъ бытіе Утѣшителю» (adv. Prax., с. 25). Онъ «принялъ полученный отъ Отца даръ — Св. Духа, третье имя Божества и третью степень величія, истолкователя домостроительства» и «новаго пророчества» (монтанизмъ), «проповѣдника всецѣлой истины» (ib., с. 30).

Космологическій субординаціонизмъ настолько рѣзко выраженъ у Тертулліана, что онъ провозглашаетъ принципъ позднѣйшаго аріанства: было время, когда Логоса не было, и возникаетъ вопросъ: не есть-ли для него этотъ возникающій во времени Логосъ (а тѣмъ болѣе и Духъ Св.) *твореніе* Отца? Уклониться отъ этого, казалось бы, неизбежнаго вывода, помогаетъ Тертулліану стоическая философія съ ея монистическимъ имперсонализмомъ. Благодаря универсальности и единству субстанции «омоусіанство» — *unius substantiae* всѣхъ трехъ ипостасей заранѣе обезпечено, ибо, въ сущности, даже и нѣтъ иного мѣста для всего сущаго, какъ эта единая субстанція, которая обладаетъ къ тому же тѣмъ удобствомъ, что она легко дѣлится, такъ что Тертулліанъ можетъ сказать: *Pater tota substantia est: filius vero derivatio et portio* (adv. Prax. с. 9). Эта дѣлимость мыслится по типу внутренняго *distributio* или *distinctio* временно-пространственныхъ отношеній. Божество есть основная субстанція, которой Отецъ, Сынъ и Духъ суть различныя виды, — *unius substantiae, unius status et unius potestatis*. Надо не забывать того основнаго имперсонализма Божества, въ силу котораго всѣ ипостаси возникаютъ въ предѣлахъ этой безликой субстанции: *neq. Pater potuit esse ante Filium* (adv. Herm. с. 3); *tres unum sunt non unus* (adv. Prax. с. 35). Тройческія ипостаси суть лишь ипостасированныя (въ соотвѣтствіи постулату христіанской догматики) *поистѣс*, отдѣльныя *species* (здѣсь Тертулліанъ уже предвосхищаетъ основную теологему западнаго тринитарнаго богословія объ ипостасяхъ, какъ отношеніяхъ). Вслѣдствіе этой разницы въ признакахъ ипостаси, съ одной стороны, ими различаются, но въ то же время принадлежать единой субстанции, омоусійны: *tres autem non substantia, sed forma* (с. 2). Онъ обособляется какъ *alius, alius, alius*¹⁾, различаясь не только признаками, но и мѣрой субстанции, цѣлкомъ присущей только Отцу, и лишь въ убывающихъ частяхъ Сыну и Духу (солнце — лучъ — свѣтъ этого луча). Отсюда пронтекаютъ и другія послѣдствія: невидимость Отца и видимость Сына и т. д. Будучи лишь космологическимъ и икономическимъ, различеніе это имѣетъ, видимо, временный характеръ, возникаетъ съ началомъ времени и оканчивается съ его концомъ, такъ что, на основаніи этой мысли, становится проблематичнымъ самое существованіе икономической Троицы послѣ окончанія настоящаго міра. Эта-то идея дѣлимости единой субстанции при различіи возникающихъ отсюда частей или ипостасей и даетъ Тертулліану возможность уклониться отъ чисто-аріанскаго пониманія Сына какъ твари, сохраняя при этомъ всѣ (относительныя) удобства космологическаго субординаціонизма въ ученіи о

¹⁾ *Duos enim definimus Patrem et Filium et jam tres cum Spiritu Sancto.* (adv. Prax. с. 13).

Сынѣ, какъ деіумргѣ (и Духѣ, какъ его помощникѣ). Съ точки зрѣнія этого стоическаго монизма можетъ возникнуть общій вопросъ, есть-ли здѣсь вообще мѣсто для идеи *творенія*, т.-е. возникновенія тварнаго бытія отъ нетварнаго силою творческаго акта? Или же, вѣрнѣе, мы имѣемъ здѣсь рядъ состояній или различій всей той же единой субстанціи, начиная отъ возникновенія Троицы и кончая боговоплощеніемъ, какъ соединеніемъ не двухъ природъ, а скорѣе двухъ состояній *одной* метафизической природы. Въ частности здѣсь находимъ у Тертулліана идею богочеловѣчества, единенія божеской и человѣческой природы, какъ *соотвѣтствія* собственнаго видимаго образа Логоса до воплощенія (не забудемъ, что всѣ субстанціи и, въ частности, и Божество суть тѣла, имѣющія форму, и различіе между Отцомъ и Сыномъ здѣсь состоятъ лишь въ томъ, что Отецъ — невидимъ, а Сынъ — *visibilis ante carnem*) съ принятымъ Имъ человѣческимъ тѣломъ¹⁾.

Подводя общій итогъ тринитарной теологіи Тертулліана, слѣдуетъ сказать, что она совершенно не достигаетъ своей цѣли, — дать спекулятивное богословіе троичнаго догмата. Ни ея односторонне космологическое истолкованіе Св. Троицы, — съ рѣшительнымъ отрицаніемъ Бя имманентнаго, вѣчнаго бытія, ни ея субординаціонизмъ съ рѣзкимъ уклоненіемъ отъ равнобожественности всѣхъ трехъ ипостасей, не могутъ быть признаны удовлетворяющими запросамъ православнаго догматическаго сознанія. Что же касается въ частности ученія о Св. Духѣ, (къ которому Тертулліанъ, какъ монистъ, долженъ былъ бы имѣть, казалось, особое предрасположеніе), то оно есть слабѣйшая часть этой тринитарной доктрины, какъ по наименьшей ея продуманности и выработанности, такъ и по ея основному принципу: Третья ипостась низводится на послѣднее мѣсто въ смыслѣ полноты божественной субстанціи, благодаря ея происхожденію, — не непосредственно отъ Отца, но лишь чрезъ Сына и, такъ сказать, для Его нуждъ. Въмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь отражается та безпомощность и какъ бы недоумѣніе вообще въ отношеніи къ Третьей ипостаси, которое свойственно, до нѣкоторой степени, всему патристическому мышленію, въ особенности ранняго періода. Богословіе стоитъ передъ *фактомъ*, что Духъ Св. проповѣданъ въ церковномъ ученіи и явленъ въ жизни Церкви, и поэтому Его, такъ или иначе, во что бы то ни стало, надо включить въ догматическія схемы. Однако соотвѣтствующей спекулятивной идеи, какъ и богословской мотивировки для этого не находится. Отъ раннихъ логологовъ, не исключая и Тертулліана, получается впечатлѣніе, что наличие Логоса, Второй ипостаси, въ самораскрытіи Божества для нихъ дѣйствительно существенно, и они въ этомъ — каждый по своему — не только церковно-позитивно, но и богословски убѣждены и объ этомъ дѣйствительно богословствуютъ. Относительно же Духа Св. они сами *богословски* не знаютъ, что дѣлать, и какое отвести Ему мѣсто въ богослов-

¹⁾ Стоическая же философія оказалась чрезвычайно удобной для христологіи Тертулліана въ вопросѣ соединенія природъ во Христѣ, гдѣ Тертулліанъ является какъ бы отдаленнымъ провозвѣстителемъ Халкидонскаго догмата о двухъ природахъ въ одной ипостаси. Для этого догмата Тертулліанъ примѣнилъ готовую стоическую формулу соединенія субстанцій по типъ *μῆζος* или *κράσις* смѣшенія, какъ взаимнаго ихъ проникновенія, однако при сохраненіи каждой изъ субстанцій съ присущими ей свойствами. Впрочемъ, къ этой категоріи Тертулліанъ присоединяетъ еще другую, также стоическую категорію *σύνθεσις*, слѣзаніе, при которомъ не только сохраняются субстанціи, но и возникаетъ нѣкоторое новое изъ нихъ соединеніе: *aliud tertium est, quam utrumque* (adv. Prax., c. 27).

ской системѣ. Въ сущности можно сказать, что они и сами не убѣждены въ необходимости этого и, хотя подчиняются догмату, но могли бы и вовсе безъ этого обойтись въ своемъ, скорѣе бинитарномъ, чѣмъ тринитарномъ богословіи. Поэтому невольно является мысль, что при наличіи внѣшней необходимости они могли бы остановиться и на двоицѣ, какъ могли бы и остановиться даже и на Троицѣ, а пойти дальше... Однимъ словомъ, надо сказать, что собственно пневматологии даже и у монтаниста Тертулліана нѣтъ.

Космологическій субординаціонизмъ является принципомъ не только богословія Тертулліана, но есть и вообще богословская атмосфера вѣка. Въ частности, къ тринитарному богословію Тертулліана настолько приближается ученіе Ипполита, что слѣдуетъ кратко остановиться и на немъ, чтобы еще разъ на примѣрѣ убѣдиться, куда ведетъ внутренняя логика космологическаго субординаціонизма въ ученіи о Св. Троицѣ. Общая схема триадологии Ипполита совершенно напоминаетъ Тертулліановскую: Единый домірный Богъ ничего не имѣетъ Себѣ современнаго (Phil. X, 32). Онъ одинъ существуетъ, и въ началѣ никого кромѣ Него не было. Будучи одинъ, Онъ въ то же время множествененъ, все было въ Немъ (Софія?), и Онъ былъ все (с. Noet. IX). Этотъ единый Богъ, въ началѣ помыслившій въ Себѣ Логось, родилъ его изъ Себя не какъ звукъ, но какъ сокрытую мысль всего (Phil. X, 33). Логось есть внутренній умъ Отца и постольку составляетъ единую съ Нимъ сущность, есть Богъ (ib.). Въ определенное время, когда Богъ восхотѣлъ, Онъ явилъ Его міру, родилъ какъ вождя, совѣтника и соработника въ дѣлѣ творенія міра, сдѣлалъ Его видимымъ міру, издавъ слово (λόγος προφορικὸς) и предпославъ Его творенію. Съ этого времени Логось становится *πρόσωπον* и существуетъ какъ другой (ἕτερος) Богъ. Упостасій Логось становится виновникомъ всего бытія. Въ себѣ самомъ неся идеи, искони приносившіяся Отцу (Софія?), Онъ осуществляетъ ихъ въ твореніи, творить *все* (τὸ πᾶν). Предметомъ Его особой работы является человекъ. Онъ говоритъ людямъ черезъ пророковъ. Однако, «Логось, разсматриваемый самъ по себѣ, до вочеловѣченія не былъ еще «совершеннымъ Сыномъ» (с. Noet. с. XV), имъ Онъ становится лишь по соединеніи съ плотію. При этомъ Сыну свойственно стоически понимаемое единосущіе: «говоря другой, я не утверждаю, что два суть Бога: но (разумѣю двухъ) какъ свѣтъ отъ свѣта, воду отъ источника, лучъ отъ солнца» (ib. с. XI), причемъ «Сынъ во Отцѣ по силѣ и расположенію *δυνάμει καὶ διαθέσει*» (ib. с. УП), — опять таки понимаемыхъ въ смыслѣ стоическихъ *ἕξεις* или *ποιότητες*.

Сынъ собственно уже осуществляетъ космологическую функцію вполне, такъ что особой необходимости въ Третей упостаси нѣтъ, и Ипполитъ, еще болѣе, чѣмъ Тертулліанъ, не находитъ для нея опредѣленія въ своей системѣ. Она появляется только для догматической полноты, однако безъ своего особаго мѣста. Духъ Св. у Ипполита отождествляется съ благодатію (что вообще характерно и для позднѣйшей пневматологии). «Я говорю объ одномъ Отцѣ и двухъ лицахъ (*πρόσωπα*), о третьемъ же домостроительствѣ (*οἰκονομίαν*), — благодати Св. Духа. Отецъ одинъ, лицъ — два, ибо (есть) и Сынъ, третье же — Духъ Св.» (с. Noet. с. 14). Здѣсь самая упостасіость Св. Духа выражается очень неопредѣленно. «Согласное домостроительство сводится къ одному Богу, ибо единъ есть Богъ: повелѣвающий — Отецъ, повинующійся — Сынъ, сообщающій знаніе (?) *συνετιζων* — Св. Духъ. Отецъ надъ всѣми, Сынъ чрезъ все *διὰ πάντων*, Св. Духъ во всемъ

— ἐν πᾶσι» (ib.). Трудно понять такое опредѣленіе. Въ общемъ итогѣ у Ипполита, какъ и у Тертулліана, Троица космологически возникаетъ изъ единого Божества, причемъ собственно по настоящему возникаетъ только двоица (Отца и Сына), а къ ней прибавляется — безъ догматической необходимости — и Третья уполость, такъ что въ этой субординаціонистической тринитологіи пневматологія характерно отсутствуетъ¹⁾ .

Съ космологическимъ субординаціонизмомъ типа Тертулліано-Ипполитовскаго діалектически связано т. н. модалистическое монархіанство (Праксей, Ноэтъ съ школой, Савеллій), имѣющее также космологическую триадологію. Оба направленія и исторически развивались въ борьбѣ между собою, и догматически они между собою связаны какъ діалектическое противоположеніе, тезисъ и антитезисъ, въ предѣлахъ одной и той же общей идеи. Общая почва обоихъ направлений заключается въ ихъ космологизмъ въ пониманіи Св. Троицы, причемъ оба они исходятъ изъ понятія единой (стической) субстанціи Божества, которая лежитъ въ основѣ тринитарнаго процесса. Если Тертулліанъ исповѣдывалъ три неравныхъ уполости, однако *unius substantiae*, то для монархіанскаго модализма едinosущіе Св. Троицы (насколько вообще о ней здѣсь можно говорить), омоусіанство, было основнымъ догматомъ. Поэтому и самый терминъ *ὁμοούσιος* оказался надолго скомпрометированнымъ въ глазахъ православныхъ даже и послѣ Никейскаго собора, даващаго ему православное примѣненіе²⁾. Божество и у модалистовъ есть единая субстанція стиковъ, какъ и у Тертулліана. Существуетъ единое Божество (монада), которое отличается отъ Отца³⁾ и, очевидно, должна быть понята изначально имперсоналистически. Лишь въ дальнѣйшемъ самоопредѣленіи въ ней возникаютъ уполости, — она расши-

¹⁾ Заслуживаетъ упоминанія, что у Ипполита (м. б. вслѣдъ за св. Иринеємъ) Св. Духъ соединяется съ Премудростію — *Σοφία*: «все бывшее устроить чрезъ Слово и Премудрость, Словомъ творя, Премудростію украшая» (с. Noet. с. X). Особого примѣненія эта мысль у Ипполита не находитъ.

²⁾ Разлитой въ обществѣ субординаціонизмъ, въ общемъ, конечно, подготовлявшій почву для аріанства, становился удѣломъ не только богослововъ, но и іерарховъ. Объ этомъ говорить въ частности исторія Діонисія Александрійскаго въ его столкновеніи съ Діонисіемъ Римскимъ (*Athanasii, de sent. Dion., 13; Mg. ser. gr. t. 25. с. 50*). Къ субординаціонизму Тертулліана примыкаетъ и богословіе *Новаціана*, у котораго самое бытіе Св. Троицы обусловливается и исчерпывается мировымъ процессомъ, причемъ Сынъ, какъ «второе лицо послѣ Отца», «меньше Отца», а «Христосъ больше Утѣшителя» (ср. *Орловъ*, ц. с. 95—101).

³⁾ Впервые этотъ терминъ употребленъ гностиками — валентиніанами, примѣнявшими его при опредѣленіи отношеній эоновъ къ породившей ихъ Ахамоевъ и Демиургу, (*Irin. Haer. 1, 51*). У модалистовъ савелліанъ онъ имѣлъ широкое распространеніе въ смыслѣ *unius, eiusdem substantiae*. Конечно, здѣсь онъ получалъ модалистическое истолкованіе въ примѣненіи не къ тожеству природы *разныхъ* лицъ, но къ тожеству ихъ всѣхъ въ одной природѣ или субстанціи. (Наконецъ, онъ былъ опороченъ отцами Антиохійскаго собора 269 г., какъ «хитрость» Павла Самосатскаго). Изъ этого видно, между прочимъ, насколько еще само по себѣ было неточно и многосмысленно это слово, разъ оно могло одинаково покрывать столь разныя ученія, какъ гностиковъ, Тертулліана, Савеллія и, наконецъ, св. Афанасія. Никейскій соборъ, легализовавъ его, далъ ему и свое особое истолкованіе, введя его въ свой собственный догматическій контекстъ.

⁴⁾ *Athan. с. arian. 4, 13*.

дѣлалась (ἐκπλατύνθη) въ Троицу, причѣмъ этотъ выходъ изъ себя изначально молчашей монады описывается у Савеллія чертами, близкими къ Тертуллиану и Ипполиту. Она родила изъ себя логосъ, лучше сказать, сама стала логосомъ. Это глаголаніе монады есть твореніе міра¹⁾ Т. о. распространеніе монады въ тріаду есть процессъ существенно космологическій. Но, въ отличіе отъ субординационистовъ, модалисты не могли примириться съ различіемъ божественныхъ упостасей, которое, несмотря на единство и тождество субстанціи, омоусіанствомъ все-таки нарушалось. Объ этомъ же говорили также христологическія, въ частности сотеріологическія соображенія. Истиннымъ искупителемъ и спасителемъ можетъ быть только полный, неумаленный Богъ, ὁμοούσιος въ никейскомъ смыслѣ. Отсюда основной постулатъ богословія модализма: равнобожественность всѣхъ трехъ упостасей, и, въ частности, первой и второй. Однако для того, чтобы осуществить этотъ правильный постулатъ, нужно было имѣть четкое и ясное понятіе *упостаси*, введя его въ исходное опредѣленіе упостасіаго Божества, которое однако и у Тертуллиана, и у Савеллія, было понято какъ не-упостасное, безликое оно. Въ построеніи Тертуллиана *упостасность* Логоса и вообще космологическихъ опредѣленій Божества дается неясно и смутно, и недостаточно отличается отъ его самоопредѣленій, и лишь приспособленіе къ церковному догмату о трехъ упостасяхъ Св. Троицы заставляеть называть ихъ упостасіями. Но модалисты попытались найти иной выходъ изъ того же самаго положенія, — примѣниться къ церковному догмату чрезъ прямое и сознательное истолкованіе упостасей какъ *модусовъ* одного и того же, въ себѣ не-упостаснаго или сверхъ-упостаснаго Божества²⁾. Отсюда вытекають модалистическія построенія разныхъ оттѣнковъ. Въ однихъ монада послѣдовательно принимаетъ на себя и столь же послѣдовательно съ себя снимаетъ три опредѣленія: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., или же она въ себѣ содержитъ эти модусы, лишь выявляя ихъ соотвѣтственно развитію міра. Она не есть въ этомъ смыслѣ уже сначала Отецъ, а потомъ Сынъ, а вообще Отце-Сынъ или Сыно-Отецъ, причѣмъ съ концомъ мірового процесса прекращается и сама Св. Троица (также, впрочемъ, какъ у Тертуллиана). Такимъ образомъ, здѣсь мы имѣемъ попытку построить систему церковнаго тринитарнаго ученія, исходя изъ не-тринитарнаго, даже анти-тринитарнаго, унитарнаго богословія. Но въ сущности унитарно-стоическимъ является и богословіе Тертуллиана и Ипполита, съ той лишь разницей, что церковный тринитарный догматъ истолковывается въ обоихъ случаяхъ двумя противоположными богословскими построеніями тріупостасности, какъ раскрытія или осуществленія единой сущности. Оба направленія въ однокости своей представляютъ полуистины, но оба они одинаково чужды тринитарному догмату въ его полнотѣ, какъ имѣющему не только космологическое, но и онтологическое значеніе. Интересно, что положительныя и отрицательныя стороны обоихъ ученій распредѣляются полярно, такъ что тамъ, гдѣ на сторонѣ одного стоитъ плюсъ, на противоположной мы имѣемъ минусъ. Въ области тріадологіи: модалистическій монархизмъ обезпечиваетъ равнобожественность лицъ Св. Троицы (плюсъ), тогда какъ субординационизмъ ее упраздняетъ (минусъ); зато въ первомъ упраздняется раздѣльное и одновременное бытіе этихъ лицъ (минусъ), во второмъ же оно болѣе или менѣе устанавливается (плюсъ). Въ обла-

¹⁾ Иб., с. 11.

²⁾ Св. Василій В. называлъ это «выдумкой безупостасныхъ лицъ» (ер. 210).

сти христологии: въ модализмѣ обеспечивается полная божественность Логоса въ Богочеловѣкѣ (плюсъ), въ субординаціонизмѣ она имѣетъ лишь частичное примѣненіе (минусъ); зато въ первомъ Христосъ есть не только единая, но и единственная въпостась Божества, Сынъ или Сыно-Отець, на ряду съ которой иныхъ одновременно не существуетъ (минусъ), между тѣмъ какъ во второмъ Христосъ существуетъ наряду съ другими въпостасями, — все время съ Отцомъ и, начиная съ нѣкотораго времени, и съ Духомъ Св. (плюсъ). То и другое направленіе одинаково исповѣдуютъ омоусіанство, точнѣе, тауто-усіанство или гено-усіанство, т.-е. единую, единственную, самостоительственную усію, которая совсѣмъ не есть *единая усія треть* въпостасей Брѣб, вмѣстѣ и одновременно, но есть или совмѣстный источникъ, изъ котораго и въ которомъ возникаютъ и существуютъ разныя въпостаси, или же есть единая усія единого Божества въ трехъ модусахъ.

II. КОСМОЛОГИЧЕСКІЙ СУБОРДИНАЦИОНИЗМЪ ВЪ АРІАНСТВѢ.

Аріанство имѣетъ для себя предшественниковъ въ такъ называемомъ динамическомъ монархизмѣ, вожди котораго (Θεοδότης Кожевникъ и Θεοδότης Мѣняла и Ασκληπιδότης) были представителями унитаріанства въ триадологіи и, конечно, въ христологіи (гдѣ главнымъ ихъ вождемъ явился Павелъ Самосатскій, сдѣлавшій христологическіе выводы изъ унитаріанскаго богословія въ своемъ ученіи, что Христосъ былъ обыкновенный человѣкъ, въ котораго лишь вселилась Божія сила и премудрость). Антиохійская традиція аристотелическаго рационализма чрезъ Лукіана, учителя Арія, коснувшись и этого послѣдняго, основныя идеи котораго о Богѣ окрашены аристотелизмомъ. Онъ представляетъ въ богословіи прямую противоположность стоическому пантеистическому монизму. Богъ Аристотеля является совершенно трансцендентенъ міру въ своемъ самозаклученномъ божественномъ бытіи. «Богъ — училъ Арію, — *одинъ* въченъ, безпечаленъ, истиненъ, имѣетъ безсмертіе, мудръ, благу, властитель... непреложенъ, неизмѣненъ и благу». Онъ является самодовлѣющимъ существомъ, искони имѣющимъ собственный Логосъ и мудрость, и мыслится въ духѣ іудаистически-аристотелевскаго монотеизма. Въ такой установкѣ возникаетъ съ необходимостью старый, еще Филоновскій, вопросъ: какъ же можетъ мыслиться отношеніе этого трансцендентнаго Бога къ творенію, т.-е. каково *посредство* между Богомъ и міромъ? Арію, впрочемъ также, какъ и антиаріанскому православному богословію, была совершенно чужда софіологическая проблематика. Поэтому тамъ, гдѣ надо было спрашивать о божественномъ принципѣ или основаніи міра въ Богѣ, спорили о Божественномъ демиургѣ или Логосѣ и Его свойствахъ въ отношеніи къ самому Богу Творцу. Эта невѣрная проблематика одинаково свойственна и Арію, и св. Афанасію какъ, впрочемъ, и всему дальнѣйшему патристическому богословію, чуждому софіологіи, хотя фактически и постулирующему ея положенія въ своихъ дедукціяхъ¹⁾.

Асофіиное богословіе въ опредѣленіи отношеній Бога къ міру неудержимо склоняется къ субординаціонизму, какъ мы это уже видѣли и еще будемъ видѣть. Космологической проблематикой по преимуществу окрашено и богословіе Арія, спеціально же его христологія, которая всецѣло опредѣля-

¹⁾ См. Агнецъ Божій, гл. I—II.

ется именно космологическимъ, а не сотериологическимъ или какимъ либо инымъ аспектомъ. При этомъ онъ исходилъ изъ совершенно иныхъ онтологическихъ предпосылокъ, нежели ранѣе его Тертулліанъ и Оригенъ. Аристотелизмъ съ трансцендентностью и самозамкнутой самодовлѣмостью Божества совершенно не давалъ мѣста ни дѣлимости субстанціи, отождествляемой притомъ съ мировымъ бытіемъ, какъ въ стоическомъ богословіи Тертулліана. ни эманативному процессу, какъ въ неоплатоническомъ богословіи Оригена. Между аристотелевскимъ Богомъ-монадой и міромъ существуетъ hiatus, лежитъ онтологическая бездна, которая можетъ быть преодоленна лишь salto mortale. Его то и совершилъ Арія въ своемъ ученіи о твариномъ, сотворенномъ изъ несущаго (ἐξ οὐκ ὄντος) Сыиѣ. Не изъ божественнаго мѣона, въ себѣ опредѣлившагося тринчно, какъ въ стоическомъ и неоплатоническомъ субординаціонизмѣ, но изъ не-божественнаго и внѣ-божественнаго *υκονα*¹⁾ (οὐκ ὄν) *сотворенъ* Сынъ, который поэтому ни въ чемъ не подобенъ Отцу: Онъ Его не знаетъ въ точности и не видитъ въ совершенствѣ, Онъ превратенъ и измѣнивъ, во всемъ отдѣленъ и отчужденъ отъ сущности Отца²⁾. Какъ тварь, Сынъ возникаетъ во времени, а потому въ этомъ смыслѣ возникаетъ и Отецъ: «Богъ не всегда былъ Отцомъ, но было, когда одинъ былъ только Богъ, и не было еще Отца; впоследствии же сдѣлался Онъ Отцомъ. Не всегда былъ и Сынъ... и было, когда не было Слова; Его не было, пока не произошло. — Восхотѣвъ создать насъ (Богъ) сотворилъ Единого иѣкогого и наименовалъ Его Словомъ, Премудростію и Сыномъ, чтобы посредствомъ Его создать насъ». Итакъ, космологическое происхождение и назначеніе Сына здѣсь поставлено внѣ всякаго сомнѣнія, причемъ Онъ сотворенъ актомъ божественнаго произволенія, или хотѣнія, которое не имѣетъ въ себѣ необходимости, но скорѣе есть актъ божественнаго произвола. Правда, это твореніе, въ отличіе отъ всѣхъ, есть совершенное, оно предназначено стать орудіемъ творенія міра, мировымъ деміургомъ, а затѣмъ и вселиться въ человѣка и стать Христомъ. Для нашей цѣли иѣтъ нужды излагать здѣсь въ подробностяхъ общезвѣстную аріанскую ересь. Важно лишь указать эту внутреннюю логику космологическаго субординаціонизма, которая здѣсь, на почвѣ аристотелевскаго ученія о Богѣ, приводитъ къ богословскому абсурду, т.-е. къ окончательному разрушенію догмата Тринчности, съ замѣной его откровеннымъ унитаризмомъ, къ тому же изуродованнымъ догматической пристройкой, ученіемъ о твариномъ Сынѣ. Для этого субординаціонистическаго унитаризма характерно полное отсутствіе ученія о Духѣ Св., и даже хуже, чѣмъ простое отсутствіе, но замѣна его — въ угоду требованіямъ церковной догмы — ученіемъ еще о второй степени божественнаго творенія, именно о сотвореніи чрезъ Вторую ипостась Третьей, чрезъ Логосъ — Св. Духа. Ему и онтологически и космологически усвоается третье по достоинству мѣсто. По существу, Аріа, конечно, и не могла интересоваться пневматологическая проблема. Въ окончательномъ итогѣ, тѣ три ступени, на которыя раздѣляется у Аріа Св. Троица, оказываются онтологически разобщены между собою своимъ разносущіемъ. «Раздѣльны по естеству, разобщены, разлучены, чужды и неспричастны одна другой сущность Отца и Сына и Св. Духа и до безконечности во всемъ несходны между собою по сущ-

¹⁾ Объ этихъ понятіяхъ см. *Свѣтъ Невечерній*.

²⁾ Главный источникъ объ ученіи Аріа у *св. Аванасія*: противъ аріанъ, I—IV. По русски изложеніе аріанства см. у *Спасскаго* и у *Орлова*, ц. с.

ности и славами; по крайней мѣрѣ, Слово, что касается подобія славы и сущности, совершенно чуждо и тому и другому, и Отцу и Духу Св.»¹⁾.

Арианство получило въ слѣдующемъ поколѣніи продолжателей въ лицѣ Азція и Евномія²⁾, которые еще болѣе заострили доктрину, придавъ ей отталкивающе рационалистическую форму. При этомъ въ основной идеѣ субординационизма, въ частности въ примѣненіи къ пневматологіи, они остались вѣрны Арію, и, если Сынъ есть для нихъ тварь, то Духъ Св. есть тварь твари. Богъ *нерожденный* есть единъ и единственный, Сынъ есть порожденіе и твореніе, не существовавшее прежде и потому созданное изъ небытія, чуждое природѣ Отца; Духъ же есть третій по порядку и достоинству, слѣдовательно, третій и по существу³⁾.

Итакъ, въ арианствѣ, при всей его мертвенности, мы находимъ предѣльное заостреніе двухъ проблемъ: космологической, на которую слѣдовало отвѣтить софіологіей, — причемъ въ патристическую эпоху эта проблема осталась неразслышанной и неотвѣченной, — и тринитарно-субординационистской, въ которой поставленъ былъ вопросъ объ единосущи (омоусіанствѣ) вѣстасей, а вмѣстѣ съ нимъ и вся троичная проблема. Дальнѣйшее развитіе этой проблематики состоитъ въ томъ, что и въ постановку и въ самое обсужденіе послѣдняго вопроса вплетаются доктрина не космологическаго, или, точнѣе, не только космологическаго, но и онтологическаго субординационизма, именно въ ученіи Оригена, наложившаго свою печать на все патристическое богословіе.

III. ОНТОЛОГИЧЕСКІЙ СУБОРДИНАЦИОНИЗМЪ ВЪ УЧЕНІИ О СВ. ТРОИЦѢ У ОРИГЕНА.

Оригенъ, который является истиннымъ зачинателемъ восточнаго патристическаго богословія, несетъ въ своемъ ученіи слѣды явнаго вліянія неоплатонизма. Его основной трудъ «О началахъ» появился ранѣе Плотиниовскихъ Эннеодъ, и Плотинъ жилъ позже него. Однако, будучи ученикомъ Аммонія Сакка, основныя идеи котораго, по свидѣтельству Порфірія, излагалъ и Плотинъ, Оригенъ былъ напосенъ идеями неоплатонизма, и его нельзя разсматривать иначе, какъ въ связи съ Платиномъ, который выражаетъ собой высшее достиженіе эллинской философіи, да и вообще природнаго разума, не знающаго, или, по крайней мѣрѣ, не воспринявшаго откровенія. Изложимъ въ краткой схемѣ основныя моменты ученія Плотина⁴⁾. Оно исходитъ изъ противоположенія эмпирической множественности и ея онтологической основы въ трансцендентномъ Единномъ, которое лежитъ по ту сторону всякаго бытія, а потому не поддается и никакому положительному опредѣленію. Въ этомъ смыслѣ оно соответствуетъ абсолютному НЕ отрицательнаго богосло-

¹⁾ Athan. de Synod. n. 15.

²⁾ Съ евноміанствомъ борются въ своихъ антирретикахъ свв. Василій В. и Григорій Н., откуда мы и узнаемъ это ученіе.

³⁾ Естественное развитіе арианства въ дальнѣйшемъ приводитъ и къ духоборству, причемъ главой пневматомаховъ традиціонно выставляется Македоній (хотя исторически собственно объ его сужденіяхъ ничего не извѣстно). Вопросъ этотъ обсуждался и получилъ свое относительное разрѣшеніе на II вселенскомъ Константинопольскомъ соборѣ 381 г. (о чемъ ниже).

⁴⁾ Ср. изложеніе его отрицательнаго богословія въ моемъ *Святъ Невечернемъ*, 106—110. Ср. у Орлова, ц. с., 101 и сл., и у Спасскаго, ц. с. 87 сл.

вія, виражаєму поіую трансцендентностъ Абсолютнаго и бытію, и по-
 знанію. Мистически погруженностъ въ Абсолютное самъ Плотинъ испы-
 тавъ какъ видѣніе умнаго свѣта, при которомъ совершенно упразднилась
 противоположностъ субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, въ
 экстазѣ. Но въ то же время Единое изъясняется у него не только какъ
 абсолютно трансцендентное, но и *относительно* трансцендентное, что есть лишь
первое его опредѣленіе, необходимо влекущее за собой и дальнѣйшее раскры-
 тіе. Таковое самораскрытіе Единое находитъ въ самосозерцаніи или Умѣ.
 Въ вѣчности рождается этотъ Умъ, какъ *Λβυς*, внутреннее самооткровеніе
 Единаго, какъ его энергія, реальное проявленіе силъ и совершенствъ, содер-
 жащихся въ Единомъ, какъ Его образъ. Онъ есть *второй* Богъ и содержитъ
 уже въ себѣ переходъ отъ Единаго къ множественному, хотя еще и идеаль-
 ному, бытію. Оно получаетъ жизнь и реальностъ уже въ *третьемъ* образѣ са-
 мораскрытія Единаго чрезъ Умъ, именно въ Мировой Душѣ, какъ выра-
 женой энергіи Ума. Она, какъ стоящая уже на грани міра, есть низшее,
 третье начало по отношенію къ Уму. Т. о. получается субординація трехъ
 «начальныхъ вѣстасей», которыя объединены между собою вѣчностью сво-
 его взаимоотношенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и убывающимъ генезисомъ бытія.
 Получается своеобразный онтологическій субординаціонизмъ, поскольку
 «рождающее меньше рождаемаго». Всѣ три начала являются единосущными,
 но вмѣстѣ съ тѣмъ и неравными; они въ разной степени, въ убывающемъ
 порядкѣ осуществляютъ это единосущіе въ трехстепенности Единаго, Ума и
 Души. Съ этой стороны наблюдается аналогія съ принципомъ стоицизма,
 — именно сжатія и расширенія единой субстанціи, которое въ стоическомъ
 богословіи Тертулліана получило выраженіе какъ нѣкое дѣленіе этой единой
 субстанціи. Здѣсь же нѣтъ дѣленія, такъ сказать количественнаго, но суще-
 ствуетъ энергетическое: Единое коикретизируется переходомъ изъ трансцен-
 дентности въ имманентностъ, чрезъ извѣстное отяжелѣніе, осложненіе, кото-
 рое онтологически представляетъ собою убыль Абсолютнаго, но въ то же
 время необходимо для него. Абсолютное Единое есть переполненная чаша,
 которая необходимо изъ себя истекаетъ во внѣ себя, истекающее же засты-
 вается, сгущается въ энергетическое бытіе. Здѣсь мы касаемся одной изъ са-
 мыхъ любопытныхъ чертъ неоплатонизма, именно ученія объ отношеніи
 Единаго къ міру. Мировая душа *уже есть* онтологическая основа міра, при-
 чемъ возникновеніе послѣдняго совершается не чрезъ *сотвореніе* его изъ не
 сущаго, — идея, совершенно чуждая неоплатонизму, — но чрезъ дальнѣйшее
отпаденіе и какъ бы отяжелѣніе идеальнодуховныхъ началъ бытія, сгу-
 щающагося въ матеріальное, — *καταβολή*. . Возникновеніе міра, такимъ
 образомъ, есть нѣкое метафизическое грѣхопаденіе, отпаденіе множественности
 отъ единства, которое должно преодолѣваться обратнымъ процессомъ воз-
 вращенія, самопогруженія. Міръ есть зло по своему происхожденію, но благо
 по своему основанію. Во всякомъ случаѣ, здѣсь неожиданно получается
 пантеистическій знакъ равенства между Богомъ и міромъ, Абсолютнымъ и
 бытіемъ, чѣмъ вносится двусмысленностъ уже въ самый основной замыселъ.
 Единое сначала опредѣляется какъ совершенно трансцендентное начало, ха-
 рактеризуемое чертами лишь апокатического богословія. Однако оно оказы-
 вается способно не только къ конкретнымъ опредѣленіямъ, такъ сказать,
 имманентизаціи, но двустепеннымъ переходомъ, чрезъ Умъ и Душу, оно
 соединяется съ міромъ, болѣе того, онтологически отождествляется съ нимъ.
 Субординаціонизмъ въ неоплатонизмѣ принимаетъ уже знакомыя намъ

черты субординационизма космологического въ стоицизмѣ. Неоплатоническая троица, начинаясь въ онтологіи, заканчивается въ космологіи; началомъ она утверждается въ безвоздушномъ небесномъ пространствѣ Единого, а концомъ упирается въ нашу землю. Система съ такой метафизической лѣстницей, какъ имѣющая два центра тяжести, должна быть окончательно утверждена лишь на одномъ изъ нихъ. Если таковымъ центромъ является міръ, то космологическая троица неизбежно окрашивается его чертами: она принадлежитъ временности, съ міромъ возникаетъ и прекращается, — какъ это мы видѣли въ системахъ космологическаго субординационизма. Въ обратномъ случаѣ, если центръ тяжести помѣщается въ вѣчности, и отношенія между «упостасями» имѣютъ вѣчный характеръ, тогда вѣчность неизбежно надо приписать и міру, что мы и имѣемъ въ неоплатонизмѣ благодаря отсутствію въ немъ идеи творенія. Міръ, такъ сказать, вбирается здѣсь въ вѣчность Божію¹⁾ (эта мысль оказалась искусительна и для Оригена). Къ сравнительной характеристикѣ неоплатонизма слѣдуетъ прибавить, что ея свойственны черты и извѣстнаго монархіанскаго онтологическаго модализма. Относительно модалистическаго монархіанства остается неяснымъ вопросъ, смѣняются ли въ *чередованіи* модусы Абсолютнаго въ отдѣльныхъ упостасяхъ, или же сохраняется ихъ *совмѣстное* существованіе въ его иѣдрахъ (ученіе Савелліа, напр., св. Василиемъ В. понимается именно во второмъ смыслѣ). Неоплатоническая троица есть именно такой монархическій модализмъ, въ которомъ одно начало, Единое, имѣетъ три самоположенія или модуса, не чередующіеся временно, но сосуществующіе въ вѣчности, вмѣстѣ съ вѣчностью міра, по отношенію къ которому эти самоопредѣленія и возникаютъ.

Слѣдуетъ прибавить еще одну черту, существенную для неоплатонизма, въ особенности въ его отношеніи къ христіанскому ученію о Св. Троицѣ, съ которымъ его столь несправедливо сближаютъ²⁾. Это — его радикальный и послѣдовательный *имперсонализмъ*, который отнюдь не умалняется употребленіемъ такихъ выраженій какъ *θεός*, *λόγος*, *πνεῦμα*. Абсолютное Плотина есть Единое, Ев, но не единый, Εἷς, — оно, а не Я (и это уже въ послѣфилосовскую, а вмѣстѣ и христіанскую эпоху, когда и въ общепилосовское сознаніе могли бы проникать идеи іудейско-христіанскаго персонализма). Здѣсь Плотинъ раздѣляетъ черту, свойственную всей античности. А потому и его мнимая троица совсѣмъ не есть тріупостасность, но тройственное самоположеніе единого безличнаго начала. Между Единымъ, Умомъ и Душею существуютъ онтологическія отношенія, вытекающія изъ самоположенія Единого, но это отнюдь не три упостаси, какъ личные центры единой божественной жизни. Между монархіанскимъ троицизмъ Плотина и христіанской троицностью существуетъ пропасть, которая нуждается во всякомъ случаѣ въ мостѣ дополнительныхъ построений для возможнаго сближе-

¹⁾ Безысходность этой дилеммы: или Богъ-міръ, или міръ-Богъ, продолжается только софіологіей съ признаніемъ божественнаго начала въ тварномъ мірѣ, какъ *tertium principium*, — дѣйствительнаго онтологическаго моста.

²⁾ Въ неоплатонизмѣ достигнута граница естественнаго ума, стремящаяся своими средствами, безъ помощи откровенія, постигнуть Тайну божественнаго тріединства, которая превосходитъ эти границы и антиноміями взрываетъ всякую послѣдовательную систему философіи съ ея логическимъ монизмомъ. Для философіи это же показано въ моей книгѣ: *Die Tragödie der Philosophie*. 1929.

нія и использованія философіи неоплатонизма въ цѣляхъ христіанской догматики. Первымъ, кто сдѣлалъ попытку воздвигнуть этотъ мостъ, былъ Оригенъ въ своей системѣ¹⁾.

Оригенъ усвоилъ себѣ основныя начала философіи неоплатонизма, и помощьюъ ихъ онъ построилъ систему христіанской догматики. Мы уже заранее можемъ предвидѣть какъ исключительную цѣнность этой попытки, такъ и ея искусительность и трудность. Начать съ того, что имперсоналистическую систему неоплатонизма Оригену пришлось перевести на языкъ христіанскаго персоналистическаго, троичнаго богословія, притомъ въ такое время, когда церковное богословіе было совсѣмъ мало искушено въ проблематикѣ персонализма, т.-е. въ до-никейскую и до-каппадокійскую эпоху. Оригенъ дѣлаетъ это, не мудрствуя лукаво, безъ нарочитой дедукціи, посредствомъ простой подстановки на мѣсто Единаго — упостаси Отца, на мѣсто Ума — упостаси Слова, на мѣсто Души міра — упостаси Духа Св., такой подстановки почти не замѣчая. Однако, она даетъ себя чувствовать, какъ только приходится ближе опредѣлять и упостасныя свойства, и взаимоотношенія упостасей. Отецъ въ общемъ получаетъ черты Плотниновскаго Единаго и опредѣляется преимущественно апофатически: Онъ непостижимъ, необъяснимъ, невидимъ, безтѣлесенъ, неизмѣняемъ. Не легко рѣшить, сущность ли онъ или выше сущности, и даже выше всего мыслимаго. Онъ есть единство и единичность. Онъ выше мудрости, истины, свѣта и жизни, которыя всѣ отъ Него. Однако при этомъ Онъ имѣетъ полное и совершенное знаніе о Себѣ (поэтому Оригенъ отрицаетъ предикатъ безграничности *ἀπερον* въ пользу опредѣленности и познаваемости). Надо замѣтить, что понятіе о Богѣ-Отцѣ у Оригена совпадаетъ съ понятіемъ о *Βογῷ* (ὁ Θεός) или даже *ἀπὸ-Θεός* — *первый Богъ* на языкѣ неоплатонизма, уже предполагающій градацію Божества во второмъ и третьемъ богѣ. Субординаціонизмъ неоплатоническій, слѣдовательно, вкрадывается уже въ это первое опредѣленіе. Эта черта полнѣе раскрывается въ опредѣленіи отношенія между Отцомъ и Сыномъ. «Нужно представить себѣ силу Божію (*virtus Dei*), которая составляетъ основу бытія Божія... Отъ этой всецѣлой и безмѣрно великой силы (происходить) испареніе, *varor*, и, такъ сказать, мощь (*vigor*), сама имѣющая свою собственную упостась (*in propria subsistentia effectus*). Хотя эта мощь происходитъ отъ самой силы, какъ хотѣніе отъ мысли, однако и само хотѣніе Божіе становится тоже и силою Божіей. Т. о. происходитъ другая сила, существующая въ своемъ качествѣ (*in sua proprietate subsistens*), нѣкоторое испареніе первой и нерожденной силы (*primae et ingenitae virtutis*) Божіей, изъ нея получающей свое бытіе» (*De princ.* 1, 2, 9). Это эманативное представленіе о происхожденіи второй силы Божіей изъ первой, хотя, несомнѣнно, вноситъ различеніе между ними въ смыслѣ онтологическаго субординаціонизма, въ то же время достаточно утверждаетъ единосущіе, омоусійность, обѣихъ. Получается виѣшнее созвучіе съ Аріемъ, производившемъ Сына отъ хотѣнія или воли Отца, противъ чего столь настойчиво боролся св. Аѳанасій, утверждавшій, напротивъ, происхожденіе Сына отъ природы, а не отъ хотѣнія Божія. Внутренняго совпаденія идей съ аріанствомъ въ интенціи у Оригена, конечно, здѣсь нѣтъ, ибо Оригенъ устанавливаетъ про-

¹⁾ Кромѣ его твореній (О началахъ и др.) о тринитаріумѣ ученія Оригена мы имѣемъ на русскомъ языкѣ классическій трудъ *Бологова*. Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. См. также цит. соч. Орлова и Спасскаго и др.

исхождение Сына не изъ *не-сущаго*, но отъ Бога, какъ «испареніе» или «сіяніе вѣчнаго свѣта». Тѣмъ самымъ, хотя и несовершенно по формѣ, онъ полагаетъ начало омоусіанскому богословію¹⁾. Одновременно же онъ устраняетъ и другую черту космологическаго субординаціонизма, именно временную обусловленность происхожденія Сына отъ Отца, относя ее не къ міротворческой «икономіи», но къ вѣчному бытію самого Божества. «Какъ свѣтъ никогда не можетъ быть безъ сіянія, такъ, конечно, и Сынъ не можетъ быть мыслимъ безъ Отца. Онъ называется также и отпечатлѣннымъ образомъ упостаси Его (*substantiae eius*), и Словомъ, и Премудростію. Какъ же можно говорить, что было нѣкогда время, когда Сына не было? Вѣдь говорить это, значитъ утверждать, что было нѣкогда время, когда не было истины, когда не было премудрости, когда не было жизни, тогда какъ во всемъ этомъ въ совершенной степени мыслится сущность (*substantia*) Бога-Отца; все это никогда не можетъ быть отнято отъ Него и никогда не можетъ отдѣлиться отъ Его сущности» (*De princ.* 4, 28). Опираясь на основную онтологическую идею неоплатонизма²⁾, Оригенъ радикально преодолеваетъ космологическій субординаціонизмъ, какъ Тертулліановскаго, такъ и Аріевскаго типа: Сынъ совѣченъ Отцу, и всегда Онъ рождается отъ Него (*De princ.* 1, 2, 2).

Однако, это преодоленіе совершается Оригеномъ лишь въ отношеніи къ тварному міру, въ которомъ различіе тварности отъ божественнаго начала проводится твердо и послѣдовательно, но не во взаимныхъ отношеніяхъ упостасей, не въ ихъ равночестности и равнобожественности. Здѣсь, какъ уже сказано, у Оригена мы имѣемъ рѣзкій и послѣдовательный субординаціонизмъ упостасей: Отецъ выше Сына (какъ и Сынъ выше Духа Св., но объ этомъ ниже). Хотя Сынъ есть полнота Божества Отца, реально осуществленная, однако Имъ Оно обращено къ міру, тѣнь котораго ложится и на Него самого. Богъ (Отецъ) есть простое единое, Сынъ становится многимъ. Богъ выше премудрости, Сынъ премудрость³⁾, Отецъ есть Богъ сокровенный, Сынъ есть начало самооткровенія міру. Отецъ единъ и простъ, Сынъ есть «идея идей и сущность сущностей», начало всякой твари⁴⁾, Софія (!): «въ этой упостаси Премудрости (уже) заключалась вся возможность и изображеніе будущей твари и силою предвѣднія было предназначено и предопредѣлено все». Сынъ — начало путей Божіихъ, п. ч. содержитъ въ себѣ самое начала

¹⁾ Правда, не самому термину *ομοούσιος*, но лишь вложенной въ него мысли. Самъ св. Афанасій Алекс. не могъ найти у Оригена ни одного мѣста съ этимъ выраженіемъ, и, если таковыя въ теперешнемъ текстѣ встрѣчаются, то это объясняется Руфиновской интерполяціей (см. *Спаскій*, ц. с. 107 сл., *Болотовъ*, ц. с. 269). Впрочемъ, мы уже знаемъ, сколь различно этотъ терминъ примѣнялся въ исторіи, и въ данномъ случаѣ важно не слово, а мысль.

²⁾ Ср. сопоставленія у *Спасскаго* 93—4.

³⁾ Оригену также свойственно приравнивать Премудрость *Пр. Сол.* 8, 22 сл. — Сыну. Это достаточно объясняется особенностями его субординаціонизма, съ одной стороны, и отсутствіемъ софіологии съ другой. Благодаря этому Сынъ занимаетъ въ отношеніи къ міру мѣсто Софіи и съ нею чрезвычайно сближается. Невѣрное толкованіе текста, раздѣляемое Оригеномъ со всей патристической эпохой, характеризуетъ этотъ софіологическій пробыль его теологіи, благодаря которому онъ оказывается беззащитенъ противъ космологическаго субординаціонизма.

⁴⁾ Благодаря только что указанной софіологической путаницѣ и смѣшенію началъ Софіи тварной и нетварной, Оригенъ нѣсколько разъ называя Сына Софіей, называетъ Его же и тварью (*De princ.* 1, 4; 3, 9).

(initia), формы и виды species всей твари» (De princ. 1, 2, 3). Это смѣшеніе Логоса и Софіи ведетъ къ тому же, что и у Плотина: признавая вѣчность Сына, который такъ непосредственно обращенъ къ міру и къ нему приближенъ, Онъ долженъ постулировать и вѣчность міра¹⁾, одно спасая другимъ (причемъ отъ этой логической необходимости его могло бы спасти лишь софіологическое различіе Софіи Божественной или міра Божественнаго и подлинно вѣчнаго, и Софіи міра тварнаго). Все это дѣлаетъ онтологическое различіе между Отцомъ и Сыномъ столь глубокимъ, что можно было бы опасаться и за ихъ омоусійность, если бы она уже не была выше утверждена, какъ вѣчная, имманентная, а не икономическая только и временная триничность. «Спаситель и Св. Духъ несравнимы, но безмѣрно выше всѣхъ происшедшихъ, а Отецъ настолько же и даже больше превосходитъ Сына, чѣмъ насколько Онъ и Св. Духъ превосходятъ всѣхъ прочихъ... Превосходя многихъ и столь высокихъ (ангеловъ и святыхъ) — сущностью, силою, достоинствомъ и Божествомъ, Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцомъ²⁾. Отсюда у Оригена естественно появляется мысль, что молитва въ собственномъ смыслѣ *προσευχή* можетъ быть обращена только къ Отцу.

Этотъ же субординаціонизмъ распространяется и на отношеніе Сына къ Духу Св. Все произошло чрезъ Логосъ, такъ что Логосъ выше Его, предшествуетъ Ему по бытію (In. Joh. 1, 2, 6. Mg. t. 14, c. 125, 128). Духъ поэтому находится въ такомъ же отношеніи къ Сыну, въ какомъ Сынъ стоитъ къ Отцу. Сынъ получаетъ Свое бытіе отъ Отца какъ пищу, но и Духъ нуждается въ Сынѣ не только для Своего существованія, но и для того, чтобы быть мудрымъ, и разумнымъ, и справедливымъ и т. д. (In. Joh. 10, 6). Соответственно различается и сфера воздѣйствія и власти каждой изъ *ипостасей*: Отецъ содержитъ все, Сынъ — только разумныя существа, Духъ воздѣйствуетъ только на святыхъ. Правда, это воздѣйствіе всѣхъ трехъ *ипостасей* запечатлѣно духомъ гармоніи, такъ что «принимать участіе въ Св. Духѣ одно и то же, что въ Отцѣ и Сынѣ» (De princ. 4, 32). Впрочемъ надо сказать, что у Оригена мы не находимъ точнаго понятія о Св. Духѣ, какъ необходимомъ моментѣ жизни Божества (и даже о Божествѣ Его онъ не высказался опредѣленно). Схематическое включеніе Св. Духа въ богословіе Оригена обязано, прежде всего, церковному догмату, а затѣмъ, конечно, и схемѣ неоплатонической триничности. Мѣсто и задачи Мировой Души обозначены здѣсь ясно и послѣдовательно, между тѣмъ какъ у Оригена они уже въ значительной степени отданы Второй *ипостаси* (которую онъ къ тому же отождествляетъ съ Софіей), и на долю Третьей ничего не остается, и эта растерянность столь могучаго ума еще болѣе подчеркиваетъ то *отсутствіе пневматологии*, которое столь же характерно для него, какъ и для его предшественниковъ и современниковъ. Субординаціонизмомъ вообще устраняется возможность пневматологии. И, конечно, у Плотина Оригенъ могъ многому научиться въ области логологии, которую, собственно, и ограничивались

¹⁾ «Бога нельзя назвать всемогущимъ и Господомъ, если нѣтъ существъ, на которыхъ Онъ бы проявилъ свою власть; поэтому для откровенія Божія всемогущества необходимо, чтобы всегда существовало все. Предполагать же, чтобы были какіе-нибудь вѣка или протяженія времени, когда Богъ не былъ всемогущимъ, это значило бы допускать въ Богѣ нѣкоторое усовершенствованіе и переходъ отъ худшаго состоянія къ лучшему». (De princ. 1, 2, 10).

²⁾ In. Joh. t. 13, 25. Mg. s. gr. t. 14, c. 441, 444.

богословские интересы эпохи, но не в области учения о Св. Духѣ, Плотину совершенно чуждаго. Нужно отдать преимущество формальной послѣдовательности Плотину надъ Оригеномъ и въ общей системѣ. Плотинъ развивалъ систему динамическаго пантеизма, благодаря его явному имперсонализму освобожденнаго отъ многихъ трудностей. Оригенъ же замѣнилъ Абсолютное Единое Плотина христіанскимъ тріупостаснымъ Божествомъ. Это было, конечно, дѣломъ христіанскаго богослова, но не систематическаго мыслителя. Оттого, что онъ тамъ, гдѣ у Плотина были безличія метафизическія начала, поставилъ тріичныя упостаси, божественныя личности, система Оригена стала, конечно, православнѣе, но отнюдь не стройнѣе. Замѣна эта, какъ уже сказано, была лишь фактическая, а не принципиальная, она не получила для себя ни богословскаго, ни философскаго обоснованія. Оригенъ ввелъ въ богословіе, вмѣстѣ съ Плотиниомъ, и выраженіе «три упостаси» Единого Бога¹⁾. Онъ же созналъ проблему *единосущія* тріичности, но не самой пресв. Троицы, почему у него, собственно, и отсутствуетъ триадологія (а въ частности и пневматологія). Ученіе о Троицѣ въ единицѣхъ и единицѣхъ въ Троицѣ благодаря Оригену не подвинулось ни на шагъ, и осталось въ прежней, данной еще апологетами, проблематикѣ логологіи, т.-е. двоицы Отца и Сына. Несмотря на свой онтологизмъ, онъ не только не различилъ въ «своемъ богословіи» Бога и міръ, но въ концѣ концовъ соединилъ ихъ, правда, не низводя Бога къ міру, но возводя міръ въ Бога. Т. о. оказался не продолженнымъ ни субординационизмъ, ни космологизмъ въ ученіи о Св. Троицѣ. Можно признать здѣсь только одно безспорное достиженіе: вопросъ о тріичности осознанъ былъ въ отношеніи не только къ «икономической» Троицѣ, но и «имманентной». Сказаннымъ, конечно, не умаляется та великая заслуга Оригена въ богословіи, что онъ есть *творецъ первой системы* христіанскаго богословія, включившей въ себя, хотя и съ неравной отчетливостью, основную ея проблематику.

IV. ОМОУСИАНСТВО ВЪ ТРИНИТАРНОЙ ДОКТРИНѢ СВ. АѦАНАСІЯ АЛЕКСАНДРІЙСКАГО.

Ученіе св. АѦанасія раскрывается полемически, на почвѣ борьбы съ аріанствомъ, и основной интересъ его богословствованія — христологическій и логологическій. Центральнымъ мотивомъ его системы является въ частности сотериологическій, поскольку лишь воплощеніе истиннаго Бога способно осуществить полное возстановленіе и обоженіе человѣка. Раскрытіе этой сотериологически-христологической доктрины, очевидно, возможно лишь на почвѣ *омоусианства*, т.-е. признанія единосущія Сына Отцу, а это, въ свою очередь, приводитъ и къ тринитарнымъ проблемамъ, хотя самъ св. АѦанасій не изъ нихъ исходитъ, но къ нимъ приводится, почему эта часть его міровоззрѣнія выявлена у него гораздо менѣе отчетливо, нежели христологическая.

Исходная постановка тринитарной проблемы у св. АѦанасія есть неоплатонически-оригенистическая, которая къ его времени уже успѣла укорениться. Онъ исходитъ, какъ и они, изъ опредѣленія Божественнаго Первона-

¹⁾ Терминологически выраженіе *упостаси* у Оригена (какъ и у Плотина) не имѣла, конечно, никакой точности и, въ частности въ отношеніи къ *φύσις* Сопоставленія изъ Плотина и Оригена у *Спасскаго*, ц. с. 103, прим. 8).

чала, Отца, какъ простой, блаженной и непостижимой сущности, недоступной опредѣленію, почему о Немъ можно говорить, лишь что Онъ не есть. «Единое начало» Божества выше сущности и человѣческаго примышленія, выше красоты или блага. «Онъ есть простая сущность, въ которой нѣтъ никакой качественности» (Посл. еписк. 8). Наряду съ этимъ трансцендентное Божество описывается (не безъ непослѣдовательности) и чертами положительными какъ полнота любви и совершенства. Дальнѣйшее откровеніе Первоначала, въ соотвѣтствіи со схемой неоплатонизма, совершается во внутреннемъ самораскрытіи, которое св. Афанасій изслѣдуетъ преимущественно въ отношеніи къ Логосу. При этомъ сама собой устанавливается разница между Троицей имманентной и икономической и, утверждая со всей ясностью вѣчность Св. Троицы, св. Афанасій рѣшительно освобождается въ этомъ пунктѣ отъ космологизма въ ученіи о Св. Троицѣ, какъ стонческаго, такъ и аріанскаго. Отецъ въ вѣчности рождаетъ Сына, который есть вѣчное рожденіе Отца, и «Богъ есть вѣчный источникъ Своей премудрости». Если бы было иѣкогда, когда Сынъ не существовалъ, то это значило бы, что «Отецъ былъ безъ собственнаго Своего Логоса и безъ премудрости, что былъ иѣкогда свѣтъ безъ луча, былъ источникъ безводный и сухой». Рожденіе Сына отъ Отца не есть актъ свободнаго хотѣнія Отчей воли (какъ твореніе демиурга по Арію), но естества, хотя и «желателенъ» Отцу. Самое существенное для св. Афанасія опредѣленіе Сына въ томъ, что Онъ изъ сущности Отца, или той же сущности, или единосущенъ Ему, и, какъ таковой, Онъ имѣетъ всѣ божественныя свойства, есть Богъ. Рожденіе второго начала изъ перваго у св. Афанасія не есть дѣло метафизической необходимости, но актъ собственной жизни личнаго Бога. Здѣсь въ безличныя онтологическія начала Плотина у св. Афанасія, какъ и у Оригена, вводятся упостасныя опредѣленія, однако принятія лишь догматически, безъ нарочитаго спекулятивно-богословскаго изслѣдованія. Исходя изъ радикальнаго омоусіанства, свойственнаго св. Афанасію, не такъ легко было вывести различеніе отдѣльных упостасей и, вообще говоря, попытка богословской дедукціи троичнаго догмата отсутствуетъ у св. Афанасія, почему и его положеніе въ полемикѣ съ савелліанствомъ является богословски недостаточно защищеннымъ. Вообще чаша вѣсовъ у св. Афанасія догматически наклоняется въ сторону омоусіанства болѣе нежели троичности¹⁾. Чуждый космологическаго субординаціонизма въ логологіи и христологіи, св. Афанасій отрицаетъ демиургическое назначеніе Сына. Здѣсь выступаетъ характерный вопросъ въ его полемикѣ съ аріанствомъ. Съ одной стороны, чуждый космологизма въ пониманіи Божества, св. Афанасій по своему не менѣе, чѣмъ Арій, утверждаетъ непреходимое разстояніе между Богомъ и міромъ, Творцомъ и твореніемъ. «Все сотворенное не имѣетъ ничего подобнаго по своей сущности съ Творцомъ», «какое сходство между тѣмъ, что изъ ничего, и между Творцомъ, созидающимъ это изъ ничего». Противоположеніе между Богомъ и міромъ взято во всей остротѣ. Но именно

¹⁾ «Сынъ имѣетъ тожество по отношенію къ Отцу» (С. ar. I, 22), «есть отъ Отца, тожественный съ Нимъ, неотдѣлимъ отъ сущности Отца, и Сынъ и Отецъ едино суть» (de desc. 21). «Два по числу, ибо Отецъ есть Отецъ, и не Онъ же Сынъ, и Сынъ есть Сынъ, и не Онъ же Отецъ, но природа одна... И хотя Сынъ есть иное, какъ рожденіе, но Онъ то же самое, что Богъ. Онъ и Отецъ суть едино по свойственности и сродственности природы и по тожеству единаго Божества» (С. ar. III, 3).

исходя из этого противоположенія, Аріѣ, вслѣдъ за Филономъ, постулировали тварнаго посредника между Богомъ и міромъ. Конечно, это есть лишь попытка засыпать 'пропастъ, которая оттого совсѣмъ не становится меньше. Св. Аѳанасій въ полемикѣ съ Аріемъ ссылается на Божіе всемогущество, которое достаточно велико, чтобы сотворить міръ безъ всякаго посредства, напротивъ, «безъ замедленія приходитъ въ бытіе все, чего захочетъ Богъ». На сомнѣніе характера онтологическаго св. Аѳанасій отвѣчаетъ лишь ссылкой на всемогущество Божіе. Конечно, это отнюдь не есть устраненіе трудности, поскольку абстрактная ссылка на всемогущество непримѣнима къ вопросамъ онтологій. Впрочемъ, и по св. Аѳ. тварное бытіе «не стерпѣло бы ничѣмъ не умѣряемой природы Отца и подлинно Отчей свѣтлости, и по челоуѣколюбію Отца Слово снисходитъ на помощь тварямъ» (С. аг. II, 24). Логосъ является творческимъ принципомъ, который въ себѣ содержитъ всѣ начала бытія, и нѣтъ въ немъ ничего, что произошло бы и состоялось бы не въ Логосѣ и не Логосомъ. Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что фактически св. Аѳ. дѣйствіемъ Логоса въ сущности ограничиваетъ и исчерпываетъ отношеніе Бога къ міру, не оставляя въ немъ мѣста для дѣйствія Третьей упостаси. Съ другой стороны Логосу приписывается то, что свойственно Софіи, именно Онъ опредѣляется какъ божественная основа міра¹⁾.

Такъ или иначе, отношеніе Двоицы — Отца и Сына, какъ въ вѣчности, такъ и въ твореніи, является достаточно раскрытымъ. За то собственно тринитарная проблематика (въ частности и въ критикѣ ученія Савеллія) у него обычно исчерпывается выясненіемъ отношенія Двухъ²⁾. Конечно, церковно догматически св. Аѳанасій исповѣдуетъ св. Троицу³⁾, однако богословски его доктрина, хотя и вмѣщаетъ Двоицу, но, въ сущности, не вмѣщаетъ Троицы, и его тринитарное богословіе остается по преимуществу діадиче-

¹⁾ «Это же всемогущее, всесовершенное, святое Отчее Слово, нисшедши во вселенную, повсюду распространяло Свои Силы, озаривъ и видимое и невидимое, въ Себѣ все содержитъ и скрѣпляетъ, ничего не оставивъ лишеннымъ силы Своей, но оживотворяя и сохраняя все и во всемъ, и каждую вещь въ особенностяхъ и вдругъ все въ совокупности; начала же всякой чувственной сущности, каковы: теплота, холодъ, влажность и сухость, срастворяя во едино, дѣлаетъ Онъ не противодѣйственными, но производящими одну согласную сущность» и т. д. и т. д. (De incarn. 42). Фактически здѣсь у св. Аѳанасія происходитъ смѣшеніе Логоса и Софіи, характерное для всей святоотеческой космологій, но у него выступающее съ особенной ясностью (какъ и въ ученіи о Премудрости, которую онъ, вслѣдъ за Оригеномъ и Аріемъ, приравниваетъ Логосу. См. объ этомъ *Купина Неопалимая*, экскурсъ. О Софіи см. *Агнецъ Божій*). Надо сознаться, что въ такомъ истолкованіи Логоса св. Аѳанасію не удастся преодолѣть космологическаго субординаціонизма. Логосъ у него настолько сливается съ міромъ, что въ этомъ смыслѣ онтологически уже отличается отъ Отца, и здѣсь ученіе св. Аѳ. принимаетъ черты Плотиновско-Оригеновскаго субординаціонизма.

²⁾ «Если одно имѣетъ два имени, то Савелліево это ученіе: Савеллій говоритъ, что одинъ и тотъ же есть и Сынъ и Отецъ, а тѣмъ уничтожаетъ и того и другого... Божественное же ученіе знаетъ Отца и Сына, Премудраго и Премудрость, Бога и Слова» (С. аг. 4, 9). Отецъ и Сынъ «суть два, а вмѣстѣ нераздѣльная и неразличаемая еднница Божества» (4, 1), «два суть по числу, п. ч. Отецъ есть Отецъ, а не Онъ же есть Сынъ» и т. д. (3, 4).

³⁾ «Троица не по имени только и по образу выраженія, но въ самой истинѣ и существенности есть Троица. Ибо какъ Отецъ есть Сынъ, такъ Сынъ есть и надъ всѣми Богъ — Слово Его, и Духъ Св. не чуждъ бытія, но истинно существуетъ и пребываетъ» (Ad. Serap. 1, 28, 14). Въ письмахъ къ Серапіону, посвященныхъ Св. Духу, эта мысль неоднократно повторяется (I, 28; IV, 3), хотя и не развивается.

скимъ. Показательнымъ въ этомъ отношеніи является та сторона ученія св. Аѳанасія, гдѣ онъ касается вопроса о Св. Духѣ, въ его пневматологін.

Характерно, что во всѣхъ сочиненіяхъ, посвященныхъ логологін, христогосу¹⁾. При этомъ онъ исповѣдуетъ, конечно, церковный догматъ о Св. Духѣ, дѣйствіе котораго, какъ уже сказано, фактически приписывается имъ Логосу²⁾. При этомъ онъ исповѣдуетъ, конечно, церковный догматъ о Св. Духѣ, но совершенно не богословствуетъ о Немъ. Поводъ заняться этимъ вопросомъ подало ему ученіе еретиковъ (имъ называемыхъ «тропицистами»), отрицавшихъ Божество Св. Духа, но считавшихъ Его тварію. Это подало поводъ изложить православное ученіе въ посланіяхъ къ Серапіону Тмуисскому, I, III, IV о Духѣ Св., опираясь преимущественно на свидѣтельства Слова Божьяго, а также преданіе. Утверждая божественность Св. Духа и исповѣдая догматъ Св. Троицы, Отца, Сына и Св. Духа, св. Аѳанасій тѣмъ не менѣе богословіе Св. Духа построилъ лишь въ отношеніи къ Сыну, діадически, такъ что, если въ его христологическихъ сочиненіяхъ мы имѣемъ первую діаду Св. Троицы: Отца — Сына, то здѣсь мы имѣемъ вторую діаду: Сына — Духа Св. Св. Аѳанасій почти не занимается отношеніемъ Отца къ Духу Св. (въ частности ничего не говорится и объ исхожденіи отъ Отца, хотя соответствующій текстъ Іо. 15, 26 приводится). Напротивъ, онъ систематически прослѣживаетъ отношеніе Сына и Духа Св., причемъ общее ихъ взаимоотношеніе выражается въ такой формулѣ, что какъ Сынъ есть Образъ Отца, такъ и Духъ Св. есть Образъ Сына (Къ Серап. 3, 4). Этой Аѳанасьевской мысли (встрѣчающейся, впрочемъ, еще въ символѣ св. Григорія Чудотворца) суждена была долгая жизнь во всей патристической письменности до св. Ісаина Дамаскина включительно.

Духу Св. приписывается такое же единство съ Сыномъ, какъ Сыну съ Отцомъ. «Если по единству Слова съ Отцомъ (они) не соглашаются Сына именовать единымъ изъ созданныхъ... то почему же Духа Св., имѣющаго то же единство съ Сыномъ, какое Сынъ имѣетъ съ Отцомъ, называютъ тварію? Почему же не дознали они того, что, какъ не отдѣляя Сына отъ Отца, соблюдаютъ единство Божіе, такъ отдѣляя Духа отъ Слова, не сохраняютъ уже единого въ Троицѣ Божества, раздѣляя его?» (1, 2). «Неправомудрствующіе о Духѣ Св. не мудрствуютъ право н о Сынѣ» (ib.), и «Духа Св. должно именовать вмѣстѣ со Христомъ» (1, 9). «Когда именуется Отецъ, присущи Ему и Слово Его, и въ Сынѣ Духъ. И если именуется Сынъ, то въ Сынѣ есть Отецъ, и Духъ не внѣ Слова. Ибо одна благодать восполняется отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Св.» (1, 14)³⁾. — «Въ Сынѣ можно усматривать Духа», и «когда просвѣщаемся Духомъ, тогда просвѣщаетъ насъ Имъ Христосъ», «напоеваемые же Духомъ, піемъ мы Христа», а «пріявъ Духа, всцѣновляемся» (1, 19). «Пріявъ Духа премудрости, имѣемъ въ себѣ Сына, и о немъ дѣлаемся мудрыми», «поелику Сынъ есть жизнь, то говорится о насъ, что оживотворяемся Духомъ... и поелику оживотворяемся Духомъ, то говорится, что

¹⁾ «Отецъ какъ рукой содѣлалъ все Словомъ, и ничего не творитъ безъ Него» (С. аг. 2, 31). Это сравненіе встрѣчается и у другихъ отцовъ, которые говорятъ о *двухъ* рукахъ у Отца: Сынѣ и Духѣ Св.

²⁾ У Св. Аѳанасія, вслѣдствіе отсутствія у него самаго вопроса объ исхожденіи Духа Св., отсутствуетъ и прямой филоквизмъ, но на основаніи этого и подобныхъ изреченій трудно отрицать, что изъ его пневматологін съ большимъ основаніемъ можетъ быть выведенъ филоквизмъ, нежели его отрицаніе (на что и указываютъ филоквисты).

жить въ насъ Христосъ», «такъ (и) Павелъ, если творилъ что силою Духа, то именовалъ сіе Христовыми дѣлами» (1, 9). «Какъ Сынъ пребываетъ въ собственномъ Своемъ образѣ — въ Духѣ, такъ и Отецъ въ Сынѣ» (1, 20).

«Единое есть освященіе, совершаемое отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Св. Ибо, какъ Сынъ единороденъ, такъ и Духъ, подаваемый и посылаемый Сынѣмъ, есть единъ. Какъ Сынъ посылается Отцомъ..., такъ Духа посылаетъ Сынъ... И какъ Сынъ прославляетъ Отца... такъ Духъ прославляетъ Сына... такъ Духъ отъ Сына пріемлетъ... какъ Сынъ пришелъ во имя Отца, такъ о Духѣ говоритъ Сынъ: «Духъ Святой, его же послетъ Отецъ во имя Мое» (Іо. 14, 26) (1, 20). — «Духъ именуется помазаніемъ и есть печать» (Іо. 2, 27), но «Духъ собственъ помазующему и запечатлѣвающему Слову, ибо помазаніе имѣетъ благоуханіе и дохновеніе Помазующаго, и помазуемые, причастившись Его, говорятъ: Христово благоуханіе есмы (2 Кор. 2, 15). Печать же имѣетъ образъ печатлѣющаго Христа, и запечатлѣнные дѣлаются причастниками этого образа... такъ вся тварь дѣлается причастной Слова въ Духѣ» (1, 2, 3). «Помазаніе въ насъ и печать не отъ вещей сотворенныхъ, но отъ самого Сына, который сущимъ въ Немъ Духомъ сочетаваетъ насъ съ Отцомъ» (ib.). — «Духъ есть и именуется образъ Сына». «Ихже бо предвѣдѣ, тѣхъ и представи, сообразныхъ быти образу Сына Своего» (Рим. 8, 29).

«Въ Духѣ Слово сподобляетъ славы тварь, обожая и всыновляя, приводить ее къ Богу... И кто всыновляетъ тварь, Тотъ не можетъ быть чуждъ Сыну... Въ Немъ Слово обожаетъ существа созданныя» (I, 26). «Духъ неотдѣленъ отъ Сына. И, дѣйствительно, когда Господь говоритъ: *придемъ* Азъ и Отецъ, приходитъ и Духъ, вселяясь въ насъ не иначе, но также, какъ вселяется и Сынъ» (I, 31). «Посему-то, поелику Слово пребываетъ въ пророкахъ, то пророчествуютъ они въ самомъ Духѣ Святомъ», и «когда на Святую дѣву Марію снизошло Слово, тогда снишелъ и Духъ, и Слово въ Духѣ образovalo и счинило Себѣ тѣло» (1, 31, ср. III, 6). «Духъ есть Духъ Сына (Гал. 4, 6), и какъ Сынъ говоритъ: что Мое, то есть Отчее (Іо. 17, 10), такъ и Духъ Св., называемый Духомъ Сына, есть Духъ Отчій» (III, 2) «Какъ видѣвый Сына, видѣ Отца, такъ и имѣющій Духа Св. имѣетъ въ себѣ Сына» (III, 3).

Мы изложили подлинными словами св. Аѳанасія его ученіе о Св. Духѣ, имѣющееся въ посланіяхъ къ Серапіону Тмуискому. Установимъ его основныя черты. Прежде всего, какъ уже отмѣчено, оно не тріадическое, но діадическое, ибо разсматриваетъ отношеніе Св. Духа лишь къ Сыну. Это не означаетъ, конечно, чтобы св. Аѳанасій въ какомъ-либо смыслѣ исключалъ (хотя бы субординационистически) Св. Духа изъ состава Св. Троицы, напротивъ, онъ многократно свидѣтельствуетъ обратное. Однако, *фактически* онъ разсматриваетъ природу и дѣйствіе Св. Духа лишь въ отношеніи къ Сыну и почти совершенно исключаетъ изъ разсмотрѣнія Его отношеніе къ Отцу (а поэтому особо не останавливается и на вопросъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и вообще объ исхожденіи въ отличіе отъ рожденія). Уже по этому одному его ученіе о Св. Духѣ (или, что въ данномъ случаѣ одно и то же, о Св. Троицѣ) *неполно* и ориентировано односторонне христоцентрически, св. Аѳанасій и въ пневматологіи остается преимущественно логологомъ или христологомъ. Отсюда же происходитъ и другая односторонность его или неполнота: насколько логологія у св. Аѳ. имѣетъ не только икономическій и космологическій характеръ, но коренится въ имманентной, вѣчной жизни Св. Троицы, настолько же пневматологія его имѣетъ преимущественно, почти исключительно *икономическій* характеръ, излагается въ отношеніи къ дѣлу

спасенія, осуществляемому Христомъ чрезъ Духа Св. И этому же, преимущественно сотериологическому, аспекту въ пневматологін св. Аѳ. соответствуетъ и другая односторонность его ученія о Св. Духѣ, именно, что Онъ совершенно не разсматривается какъ Творецъ въ отношеніи къ творенію міра, но исключительно какъ благодатствующій, совершающій дѣло спасенія, т.-е. не космоургически, но харизматически. Этому соответствуетъ и та, уже отмѣченная выше, черта логологін св. Аѳ., что у него Логось, понимаемый скорѣе какъ Софія, является космоургической вѣпостасію, которой приписывается цѣликомъ все дѣло творенія, сохраненія и промышленія о мірѣ, т.-е. не только то, что, дѣйствительно, принадлежитъ Слову, но и то, что у позднѣйшихъ св. отцовъ и вообще въ церковномъ ученіи относится и къ Духу Св. Духъ Св. у него своими дарами осуществляетъ спасеніе, имѣетъ предметъ воздѣйствія лишь духовную, но не природную жизнь міра. Это есть, несомнѣнно, послѣдствіе односторонняго сотериологическаго христоцентризма въ пневматологін у св. Аѳанасія.

Эта же ея неполнота и односторонность дѣлаетъ ее дефектной въ томъ отношеніи, что въ ней, собственно говоря, отсутствуетъ ученіе о самомъ Духѣ Св., какъ Третьей вѣпостаси во Св. Троицѣ. Эта вѣпостась имѣетъ въ Ней свое собственное мѣсто и вѣпостасную характеристику, какъ въ отношеніи исхожденія и вообще внутритроичной жизни, такъ и въ жизни міра. Это сотериологическое суженіе проблематики у св. Аѳ. однако остается безъ вліянія на дальнѣйшую патристическую мысль. Но оно получаетъ совершенно особое значеніе въ доктринахъ св. Аѳ., какъ классическое выраженіе *диадическаго* ученія о Духѣ Св. и Сыиѣ въ отношеніи къ человѣчеству и его спасенію, Ихъ нерасторжимаго двойства и единства въ дѣлѣ спасенія, въ дѣйствіи на человѣка и въ человѣкѣ, иными словами, въ *богочеловѣчествѣ*. Посланія св. Аѳ. замѣчательны тѣмъ, что въ нихъ онъ, который, какъ никто въ патристикѣ, раскрылъ христологическую сторону ученія о богочеловѣчествѣ, здѣсь понималъ и истолковалъ дѣло богочеловѣчества какъ *диадическое* дѣйствіе Сына и Духа Св. Такая постановка этого вопроса у св. Аѳ. имѣетъ уже историческое значеніе. Къ ней подклоняемъ мы и свою собственную проблематику въ настоящемъ изслѣдованіи, — о *Богочеловѣчествѣ* какъ дѣлѣ Сына и Духа Св., въ Ихъ нераздѣльной Двоицѣ, открывающей Отца.

V. УЧЕНІЕ О СВ. ТРОИЦѢ И О СВ. ДУХѢ У КАППАДОКІЙЦЕВЪ.

Каппадокійская троица — св. Василій Великій, братъ его, св. Григорій Нисскій, и другъ, св. Григорій Богословъ, имѣютъ опредѣляющее значеніе въ тринитарномъ богословіи востока. Они дали ему ту догматическую формулировку, которая въ общемъ сохраняется и доселѣ со всѣми ея сильными и слабыми сторонами въ восточномъ богословіи. Изложимъ съ возможной краткостью и точною основныя черты этого ученія¹⁾.

Прежде всего, слѣдуетъ отмѣтить чисто *терминологическія* его достижения, которыя имѣютъ немаловажное значеніе для богословія. До-каппадокійское богословіе не располагало категоріями для раздѣльнаго выраженія лич-

¹⁾ Это ученіе излагается подробнѣе въ моихъ «Главахъ о триничности» (Правосл. Мысль, 1). Ср. у *Спаскаго*, ц. соч. 492 сл., также у *Орлова*, ц. с. стр. 254 сл.

ности и сущности или природы, но терминологически, какъ и логически, смѣшивало термины *ὑπόστασις* и *οὐσία*, *υποστασις* и *сущность*, которыя имѣлись для этого въ его распоряженіи. Терминъ *лицо*, получившій право гражданства въ западномъ богословіи — *persona* — еще съ Тертулліана, въ греческой письменности — *πρόσωπον* — казался подозрительнымъ какъ по своей близости къ савелліанству, такъ и вообще по неопредѣленности значенія, ибо оно относится ко всему, представляющемуся предъ глазами, — профиль, маска, видъ и под. Если *πρόσωπον* и встрѣчается у св. Григорія Богослова и св. Григорія Нисскаго, то лишь наряду съ *ὑπόστασις*, какъ его разъясненіе¹⁾. Понятіе *υποστασις* разъясняется каппадокійцами не въ смыслѣ персоналистическомъ, но вещномъ. Руководящимъ здѣсь является Аристотелевское ученіе о *πρώτῃ οὐσίᾳ*, т. е. конкретномъ бытіи, въ которомъ только и существуетъ конкретная сущность, виѣ этой конкретности представляющая собой простую абстракцію (*δεύτερα οὐσία*). Эта конкретная реальность устанавливается особымъ признакомъ вещи, благодаря которому въ усій возникаетъ *υποστασις*. Подъ это понятіе *υποστασις* могутъ быть подведены предметы какъ не одушевленнаго, такъ и одушевленнаго вида: камень, животное, человѣкъ, ангелъ, Богъ. Само по себѣ оно совершенно лишено персоналистическаго смысла, и если онъ фактически вкладывается въ него, согласно церковному догмату (какъ существованіе по себѣ *καθ'ἑαυτόν*); то это значеніе отнюдь не связано съ самой категоріей *υποστασις*. Это аристотелевское различеніе усій и *υποστασις* въ примѣненіи къ Св. Троицѣ постулируетъ для своего осуществленія съ одной стороны единство Божественной сущности, а съ другой — *υποστασις* признаки, которые бы эту сущность конкретизировали въ тріѹпостасное бытіе, и такихъ *υποστασις* признаковъ, очевидно, должно быть три, соотвѣтственно тріѹпостасности *υποστασις*.

Первому требованію удовлетворяетъ омоусіанство, которое, можетъ быть, уже съ иными оттѣнками разумѣнія сравнительно съ св. Афанасіемъ (именно въ сторону оміусіанства), тѣмъ не менѣе отчетливо и твердо исповѣдуютъ всѣ каппадокійцы: единство Божества, какъ Божественной природы, представляетъ собой основную ихъ догматическую презумцію. Это единство Божества Св. Василия Великаго въ полемикѣ съ Евноміемъ (I. 1) защищается ссылкой на то, что единство заключается въ самой идеѣ сущности. Почва для этого признанія была уже достаточно подготовлена предыдущимъ развитіемъ омоусіанскаго богословія и предшествующимъ ему неоплатонизирующимъ оригенизмомъ. Вліяніе неоплатонизма и оригенизма — довольно неожиданно — сочетается съ аристотелизмомъ въ ученіи каппадокійцевъ о непознаваемости божества, которое имъ приходится развивать въ борьбѣ съ рационализмомъ Евномія (а затѣмъ и Азція), считавшими Божество до конца рационально познаваемымъ. Противъ этого ученія каппадокійцы со всею силой исповѣдуютъ апофатизмъ, — непознаваемость Божества и, слѣдовательно, Его трансцендентность²⁾. Сущность Божія непостижима, неиме-

¹⁾ Ср. у св. Григорія Богослова (слово 21) ироническое отношеніе къ римлянамъ за бѣдность ихъ языка, вслѣдствіе котораго они замѣняютъ *υποστασις* словомъ *лицо*.

²⁾ У Св. Григорія Нисскаго это утвержденіе еще обостряется его скептически-релятивистическимъ ученіемъ объ именахъ Божіихъ, которыя онъ антропоморфизуетъ, лишая ихъ онтологическаго содержанія и тѣмъ въ сущности обрекая богословіе на иѣмотствованіе.

нума, неопредѣлима, Богъ выше сущности, блага, красоты, даже божества. Однако, такое утверждение полной трансцендентности Божества въ неоплатонизмѣ и оригенизмѣ логически преодолевается субординаціонизмомъ, который дѣлаетъ возможнымъ переходъ отъ апофатикѣ къ катафатикѣ, къ положительному ученію о Богѣ чрезъ самооткровеніе Божества въ божественномъ мірѣ. Здѣсь же, при строгомъ отрицаніи субординаціонизма, такого перехода не существуетъ. Аристотелизмъ и неоплатонизмъ въ системѣ каппадокійцевъ стоятъ одинъ рядомъ съ другимъ несогласованно: то, что невозможно въ порядкѣ отрицательнаго богословія, оказывается здѣсь само по себѣ разумѣющимся въ катафатическомъ, гдѣ усія получаетъ своихъ опредѣлителей въ видѣ вѣстасныхъ признаковъ¹⁾. Итакъ, Божественная усія у каппадокійцевъ есть, съ одной стороны, непостижное, трансцендентное Божество, а съ другой — общая сущность, которая существуетъ лишь конкретизированная вѣстасными признаками. (Можно сдѣлать сравненіе въ духѣ св. Григорія Нискаго въ посланіи къ Авлавію: металлъ есть общій матеріалъ, изъ котораго дѣлаются различные сосуды, или человѣческая природа существуетъ въ образѣ отдѣльныхъ людей). Но такъ какъ вѣстасированное, конкретное бытіе представляетъ собой вообще единственно существующее бытіе, — общая же природа («вторая» усія) есть абстракція, то возникаетъ новая трудность на путяхъ богословскаго аристотелизма: не раздѣляется ли тройственно вѣстасированная субстанція на три части или, что въ данномъ случаѣ то-же, на три вѣстасы. Иными словами, не встаетъ ли на этомъ пути логическій призракъ тритеизма, отъ котораго было во всякомъ случаѣ свободно субординаціонистическое богословіе? Будучи абсолютно тверды въ этомъ отношеніи догматически въ силу церковнаго догмата, каппадокійцы отнюдь не были богословски защищены съ этой стороны въ своемъ аристотелизмѣ и должны были отражать возможные нападенія (св. Григорій Нискій къ Авлавію «о томъ, что не три Бога»). По Аристотелю вѣстасы (-вѣстасные признаки) не только конкретизируютъ, но тѣмъ самымъ и дѣлятъ субстанцію, ибо лишь конкретное бытіе единственно существуетъ. Поэтому строго по Аристотелю можно вывести *тройство* вѣстасей, но не троицу ихъ какъ тріединство²⁾. И этотъ же вопросъ оборачивается и другой стороной: какъ раздѣльныя вѣстасы имѣютъ единую сущность въ качествѣ общей

¹⁾ Слѣдуетъ отмѣтить еще одну черту: въ неоплатонизмѣ, у Оригена и еще у св. Аѳанасія полнота или усія собственно принадлежитъ Отцу, который, самъ будучи непознаваемъ и трансцендентенъ, открывается въ Сынѣ и далѣе въ Духѣ. Поэтому у св. Аѳанасія употребительно выраженіе, которое стоитъ также и въ Никейской формулѣ: *Εκ τού Πατρός τωτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τού Πατρός*. Для каппадокійцевъ такое отождествленіе уже невозможно, ибо усія принадлежитъ не одному Отцу, но всей Св. Троицѣ. Также и въ Константинопольскомъ символѣ указанное выраженіе Никейскаго собора исчезаетъ.

²⁾ Св. Василій В. въ знаменитомъ догматическомъ 38 писмѣ (къ Григорію брату), чувствуя эту слабую сторону, особо утверждаетъ, что между вѣстасями «нѣтъ ничего вставнаго, ни чего-либо самостоятельнаго и отличнаго отъ Божія естества, такъ чтобы естество сіе могло быть отдѣлено само отъ себя вставкой посторонняго, ни пустоты какого-либо не наполняемаго пространства, которая бы производила перерывы въ единеніи Божественной сущности съ самой собой, раздѣляя непрерывное пустыми промежутками». Но съ точки зрѣнія аристотелизма при этомъ естественно возникаетъ вопросъ, можетъ ли быть такая единая субстанція *тройственно* вѣстасирована, не есть ли она монада?

природы? Иначе говоря, какъ и въ какой степени осуществимо здѣсь омоусіанское единосущіе (которое у св. Аѳанасія приближалось къ тождесущію, таутоусіи)?.. Въ природномъ мірѣ «впостаси» дробятъ свою усію, — такъ всѣ золотыя вещи содержатъ въ себѣ часть золота, — какъ цѣлаго, существующаго только для абстрагирующей мысли (аналогичнымъ образомъ субстанція Божества дѣлилась и въ стоическомъ субординаціонизмѣ). Но возможно-ли на почвѣ аристотелизма выразить догматъ не объ *общемъ* обладаніи, и не о *раздѣльномъ* обладаніи, но именно объ *единосущіи*? Опять-таки здѣсь каппадокійцы, хотя чрезвычайно настойчивы въ своей защитѣ церковнаго догмата, однако не столь же тверды богословски при обезпеченіи *единства* существа Божія въ трехъ впостасяхъ и ихъ единосущія¹⁾. Въ предѣлахъ категорій аристотелизма, въ которыя заключили свое богословіе каппадокійцы, въ дѣйствительности нѣтъ мѣста для Божественнаго тріединства, тріувпостаснаго единосущія, и оно остается философски неоправданнымъ постулатомъ.

Въ отношеніи къ единой божественной сущности трійственные образы (τρίποι τῆς ἐπάρξεως) опредѣляются, согласно Аристотелю, отличительными впостасными свойствами (ὑποριστικὸν κατὰ τὴν ἐποστάσιν σμειόν). Эти признаки берутся изъ отношеній происхожденія такимъ образомъ, что первая обозначается какъ отцовство, вторая — сыновство, третья — исхождение²⁾.

Фактически между этими ὑπορίσματα, впостасными признаками, и самими впостасями ставится знакъ равенства, такъ что Отецъ есть нерожденность, Сынъ есть рожденность, Духъ Св. исхождение. Здѣсь уже намѣчается тотъ путь, на который впослѣдствіи рѣшительно вступило, правда, по своему, католическое богословіе. Само по себѣ это приравниваніе впостасныхъ признаковъ самимъ впостасямъ не имѣетъ для себя основанія. — Надо вспомнить, что впостасированіе у Аристотеля совершенно не имѣетъ дѣла съ *лично* — впостасными опредѣленіями. Каппадокійцы же его схему фактически примѣняютъ къ данному уже догмату церкви, причемъ она для послѣдняго оказывается совершенно недостаточной, именно для того, чтобы установить *личный* характеръ впостаснаго бытія. Зато она достигаетъ другой цѣли, которую и преслѣдуютъ каппадокійцы въ своей проблематикѣ: она *троитъ* Божество, дѣлая Его тріувпостаснымъ. Это троеніе идетъ, какъ мы видѣли, даже дальше, чѣмъ нужно. То, что требуется для тріончнаго догмата, есть не просто *три* Я, но *тріединое* Я, троица въ единицѣ и еднница въ троицѣ (о чемъ каппадокійцы неустанно и свидѣлствуютъ). Однако это тріединое Я въ данномъ построеніи обезпечивается лишь единствомъ усіи, но не единствомъ, хотя и трійственной, впостаси. А этого недостаточно, ибо Св. Троица едина не только въ усіи или природѣ, но и въ

¹⁾ Св. Василій В. пользуется терминами *общенія* (κοινωνία) и *общности* (κοινωνία): «нѣкое неизреченное и недомыслимое общеніе», «непрерывное и нерасторггаемое общеніе», такъ что «ни разность впостасей не расторгаетъ природы, ни общность по сущности не сливаетъ отличительныхъ признаковъ» (ib.). Объ общности и соестественности природы говоритъ и св. Григорій Богословъ (Рѣчь 29).

²⁾ При болѣе частномъ опредѣленіи этихъ признаковъ каппадокійскіе отцы, хотя и несущественно, между собою расходятся. Св. Василій В. въ письмѣ къ брату Григорію (38) различіе впостасей формулируетъ такъ:

трипостасиомъ субъектъ¹⁾. И именно незавершенность доктрины съ этой стороны имѣетъ своимъ послѣдствіемъ незащищенность ея со стороны тритеизма. Причиной здѣсь является *вещный*, но не *упостасный* характеръ Аристотелевскихъ категорій, которыя поэтому сами по себѣ недостаточны въ примѣненіи къ постиженію упостасей и трипостасности, хотя для *своего* времени это и вносило извѣстную сравнительную ясность. Слѣдуетъ еще отмѣтить, какъ особенность восточнаго тринитарнаго богословія, что оно въ лицѣ каппадокійцевъ въ богословскомъ постиженіи догмата троичности исходитъ не изъ единства усій, но изъ тройственности упостасей, въ отличіе отъ западнаго богословія, которое поступаетъ какъ разъ наоборотъ, исходя изъ единства субстанціи и въ ней ища возникновенія трехъ упостасей. Три упостаси соединяются во Св. Троицѣ, которая состоитъ изъ равнобожественныхъ упостасей. Въ ученіи каппадокійцевъ совершенно отвергается какъ субординаціонизмъ, такъ и космологизмъ въ пониманіи Св. Троицы. Она существуетъ вѣчно въ Себѣ, независимо отъ Своего откровенія въ мірѣ. Этотъ имманентный характеръ Св. Троицы опредѣляется иногда совершенно въ духѣ неоплатонизма (лишь безъ его субординаціонизма), даже его прямыми словами²⁾. Отдѣльныя черты метафизики неоплатонизма здѣсь соединяются съ логическимъ раціонализмомъ Аристотеля.

Три упостаси равночестны во Св. Троицѣ, хотя онѣ соединяются въ ней

«Отецъ есть иѣкая сила, нерожденно и безначально существующая, и она-то есть причина причины всего сущаго». Сыномъ все получило бытіе. «Упостасный же признакъ Духа есть тотъ, что по Сыну и съ Сыномъ познается и отъ Отца имѣетъ бытіе». Въ письмѣ же къ Терентію Комиту (214) и къ Амфилохію Иконійскому (236) опредѣляются упостасные признаки какъ отчество, сыновство и освящающая сила. У св. Григорія Богослова (какъ и у св. Григорія Нисскаго), таковыми являются нерожденность (Отца), рожденность (Сына) и исхожденіе — *ἐκλόρευσις ἐκπαρφύς* (Духа Св.) (ог. 25, 29, 31), причемъ различіе между рожденностью и исхожденіемъ онъ считаетъ неопредѣльнымъ.

¹⁾ Относительно этого можно встрѣтить мѣста, гдѣ единство Св. Троицы прямо относится лишь къ усіи, но не къ трипостасному субъекту: отъ правовѣрующихъ требуется, чтобы «не почитали Трехъ за единаго (ибо они не безупостасны и не одну составляютъ упостасъ) и вѣрили, что *Три суть едино* — *едино же не упостасію, но Божествомъ*, Единица въ Троицѣ покланяемая и Троица въ Единицѣ возглавляемая» (св. Григорій Богословъ, слово 6). Еще: «у насъ одинъ Богъ, потому что Божество одно. И къ Единому возводятся сущіе отъ Бога, хотя и вѣруется въ Трехъ» (ог. 31). Въ такомъ видѣ мысль эта содержитъ по меньшей мѣрѣ неточность, п. ч. Единица въ Троицѣ есть не только Божество (Усія или Софія), но и трипостасный субъектъ, тріединое Я.

²⁾ У св. Григорія Богослова говорится — совершенно въ согласіи съ Ипполитомъ: «Божество выступило изъ единичности по причинѣ богатства и преступило двойственность, п. ч. оно выше матеріи и формы, и опредѣлилось тройственностью по причинѣ совершенства, чтобы не быть скуднымъ и не разлиться въ безконечности: первое показывало бы несообщительность, второе — безпорядокъ». Въ другомъ мѣстѣ св. Григорій цитируетъ Плотина: «единица, отъ начала подвигшаяся въ двойственность, остановилась на троичности. И у насъ такъ (продолжаетъ св. отецъ): Отецъ, Сынъ и Св. Духъ» (Слово 29). Однако онъ не соглашается неоплатонически понимать происхожденіе Сына какъ «преизліаніе доброты», или какъ «чаша льется черезъ край», видя въ этомъ «какъ бы физическое и непронзвольное исторженіе» и тѣмъ самымъ отрицаясь платиновской эманациіи.

началомъ «монархіи» Отца ¹⁾. «Мы чтимъ единоначаліе... Отецъ — родитель и изводитель, рождающій и изводящій безстрастно, виѣ времени и безтѣлесно, Сынъ — рожденное, Духъ — изведенное». «Они отъ Отца, хотя не послѣ Отца». «Правда, что безначальное вѣчно, но вѣчному иѣтъ необходимости быть безначальнымъ. Итакъ, Сынъ и Духъ не безначальны относительно къ Виновику. Извѣстно же, что Виновику иѣтъ необходимости быть первоначальнѣе тѣхъ, для Кого Онъ виновникомъ... И вмѣстѣ Сынъ и Духъ безначальны относительно ко времени» (Сл. 29). «Они не безначальны, и вмѣстѣ въ иѣкоторомъ отношеніи (что и составляетъ трудность) безначальны. Они не безначальны въ отношеніи къ Виновику... но они безначальны въ отношеніи ко времени» (Сл. 25, тоже въ сл. 39). Здѣсь вмѣсто субординаціонизма вводится новое соотношеніе между вѣпостасіями: Безначальнаго Виновика (*αἰτία*) и безначальныхъ, но имѣющихъ Начало (*αἰτιατόι*) вѣпостасей. Это въ высшей степени важное іерархическое различеніе остается недовыясненнымъ какъ въ отношеніи къ основному понятію *αἰτία*, которое, очевидно, не совпадаетъ съ понятіемъ причинности въ смыслѣ возникновенія, такъ и въ отношеніи проистекающаго отсюда іерархизма, который ставится на мѣсто субординаціонизма ²⁾. Равночестность и равнобожественность вѣпостасей, при ихъ соотношеніи къ Началу, утверждается каппадокійцами съ энергіей, не оставляющей мѣста сомнѣнію ³⁾. Къ провозглашенію этой истины побуждало съ одной стороны острое нео-аріанство Евномія ⁴⁾, а съ другой — духоборство, низводившее Духа на положеніе тваріи.

Оцѣнивая дѣло каппадокійцевъ въ этой области слѣдуетъ признать, что догматически ими установлено, такъ сказать, классическое ученіе о Св. Троицѣ, которое можетъ быть принято какъ норма церковнаго ученія: оно свободно отъ неправославныхъ уклоновъ какъ въ сторону монархіанства, такъ и въ сторону субординаціонизма, онтологическаго и космологическаго, и въ этомъ смыслѣ представляетъ собой средній «царскій путь» церковнаго ученія, и заслуги «вселенскихъ учителей церкви» здѣсь не могутъ быть преувеличены. Вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ ученіе представляетъ собой богословскую доктрину, включающую въ себя въ качествѣ предпосылокъ самый зрѣлый плодъ античной спекуляціи, — синтезъ аристотелизма, платонизма и неоплатонизма. Притомъ каждое изъ этихъ направленій превосходится въ его религіозно-философской односторонности, и одно восполняется, хотя м. б., и не всегда органически, другимъ. Такой синтезъ, конечно, не можетъ быть окончательнымъ или полнымъ, онъ несетъ на себѣ черты ограниченности

¹⁾ Объ этомъ ср. наши «Главы о триниости», II, (Православная Мысль, II).

²⁾ Св. Василій В. въ своемъ толкованіи текста «Отецъ боліи Мене есть» склоняется къ тому, что здѣсь «*боліи*» сказано въ значеніи причины. «Поелику начало Сыну отъ Отца, посему Отецъ и боліи какъ виновникъ и начало... в значеніи начала и вины» (Проп. Евн., кн. I). Но въ виду того, что *αἰτία*, употребляется здѣсь въ неразъясненномъ смыслѣ, не значитъ ли это неизвѣстное разъяснять чрезъ неизвѣстное?

³⁾ Ср. сопоставленіе цитатъ у Спасскаго, ц. с. 508—9, 510—11, 514—15.

⁴⁾ Евномій ставитъ слѣдующій характерный вопросъ: «или существующаго Сына родилъ Богъ, или несуществующаго? Если не существующаго, не укоряй меня никто въ дерзости. Если же существующаго, то... существующему не нужно рожденія» (Прот. Евн., кн. 2, стр. 497). Св. Василій даетъ на это отвѣтъ въ смыслѣ вѣчнаго рожденія (1501).

эпохи, и это приходится сказать и про каппадокійское *богословіе*, которое стоит значительно ниже каппадокійской *догматики*. Слабыми сторонами его являются, отчасти уже выше отмѣченные, слѣдующія черты: 1) Ученіе каппадокійцевъ собственно не есть ученіе о Св. Троицѣ, какъ чисто тринитарная доктрина, хотя догматически оно и хочетъ быть именно таковымъ. Оно исходитъ изъ *тройственности* *упостасей*, изъ которыхъ и складывается далѣе Св. Троица, причемъ это сложеніе такъ и остается незавершеннымъ, въ томъ смыслѣ, что въ итогѣ получается *три*, соединенныхъ въ *одной* природѣ, но не *трѣединство*. Единство св. Троицы устанавливается, т. о., не *трѣупостасіею* Божественнаго Лица, включающаго *тройственность* *равнобожественныхъ* Лицъ съ единой природой, но лишь единствомъ этой природы. Какъ *единое*, *трѣупостасное* Божество есть лишь Божественное *Оно*, а не *трѣупостасное Я*, Божественное *трѣединство*. Это есть единственная сторона въ доктринѣ каппадокійцевъ, гдѣ ученіе о Троицѣ излагается не только неточно, но и прямо невѣрно. *Единица въ Троицѣ* есть въ одинаковой мѣрѣ *Лицо*, хотя и *трѣупостасное*, Елогимъ-Ягве, и *единая природа*, но не есть только единство природы. 2). Съ этимъ соединяется и другая слабая сторона тринитарной доктрины каппадокійцевъ, связанная съ ихъ формально-логическимъ аристотелизмомъ: *упостаси*, устанавливающіяся каждая своимъ *упостаснымъ* признакомъ, остаются между собою не связаны. Онѣ соединяются единствомъ своей *уси* или *субстанціи* (со всѣми неясностями и этого опредѣленія, см. выше), но не между собою. Онѣ остаются лишь *рядоположны*, — три, а не *троица*, — и *упостасная* *троичность* замѣняется здѣсь *усійнымъ* единствомъ. Это происходитъ изъ формально-механическаго примѣненія аристотелевскихъ схемъ *уси* и *упостаси*, причемъ каждое отдѣльное *упостасное* свойство, *υψιφωρα*, и даетъ новую *упостась*. Число этихъ *упостасей* опредѣляется лишь фактически, по наличію признаковъ, само же по себѣ оно могло бы быть больше или меньше трехъ. Необходимость (онтологическая) именно трехъ, какъ *троицы*, не показана и не доказана. Правда, эта *тройственность* мотивируется у каппадокійцевъ тремя *упостасными* признаками, заимствованными изъ Откровенія. Онтологическую дедукцію *троичности*, которую они начали, опираясь на Аристотеля, они завершаютъ опираясь на догматическій фактъ откровенія о трехъ *упостасяхъ*, но это *фактическое* восполненіе не замѣняетъ богословскаго раскрытія. 3). Другимъ основаніемъ, которымъ каппадокійцы хотятъ связать Св. Троицу и богословски обосновать *трѣединство* *троицъ*, является идея *монархіи*, различенія во Св. Троицѣ Начала безначальнаго и *упостасей*, имѣющихъ начало: *αὐτῶν* и *αὐτῶν*. Но этотъ важный принципъ остается спекулятивно невыясненнымъ въ своемъ богословскомъ значеніи, и ужъ во всякомъ случаѣ долженъ быть разъясненъ и защищенъ со стороны субординаціонизма. 4). У каппадокійцевъ вслѣдствіе опредѣленной постановки вопроса о *троичности* естественно занимаетъ видное мѣсто *порядокъ*: послѣдованія Божественныхъ лицъ или *τάξις*, также и въ связи съ единоначаліемъ Св. Троицы. Заимствуя изъ Откровенія *порядокъ* *упостасей* и примѣняя его къ принципу единоначалія, каппадокійцы не даютъ ему богословски-онтологическаго истолкованія, что является естественнымъ послѣдствіемъ отсутствія связи между тремя *упостасями* въ ихъ тринитарной доктринѣ. Между тѣмъ ученіе о таксисѣ и его подлинномъ значеніи должно занимать существенное мѣсто въ ученіи о Св. Троицѣ.

Обращаясь въ частности къ пневматологіи, слѣдуетъ прежде всего уста-

новить тезисъ, общій всѣмъ каппадокійцамъ о божествѣ Духа Св. Всѣмъ имъ приходится бороться съ пневматомахами, его отрицавшими. Исповѣданіе божества Св. Духа есть общій богословскій подвигъ каппадокійской троицы, и соотвѣтствующіе тексты изъ ихъ твореній, объ этомъ свидѣтельствуя, очень многочисленны. Характерно для духа эпохи и трудности этой задачи, что, несмотря на всю рѣшительность этой защиты, св. Василій В., исповѣдая самую эту мысль, избѣгалъ примѣненія къ Духу Св. слова *Богъ*, за что и подвергался нареканіямъ и укорамъ (даже со стороны своего друга Григорія Богослова). Этому не надо удивляться, если вспомнить, что и въ т. наз. никео-константинопольскомъ символѣ, хотя и исповѣдуются равночестность и равнобожественность Духа Св. Отцу и Сыну, но Онъ также прямо не называется Богомъ.

Уже заранѣе можно предположить, что отсутствіе собственно тринитарнаго ученія о связи упостасей какъ тріединствѣ (а не только тройствѣ) Св. Троицы отразится на ученіи о Св. Духѣ. Въ частности, у св. Василия вопросъ о мѣстѣ Св. Духа во Св. Троицѣ возникаетъ въ полемикѣ съ Евноміемъ, который выражаетъ такую мысль: «Духъ есть третій по достоинству и порядку, почему мы вѣримъ, что Онъ третій и по естеству». На это св. Василій В. отвѣчаетъ: «если Духъ есть третій по достоинству и порядку, то какая необходимость быть Ему третьимъ по естеству?.. Ибо, какъ Сынъ по Отцѣ второй по порядку, п. ч. отъ Отца, и второй по достоинству, п. ч. Отецъ есть начало и вина, поколику Онъ Отецъ Сына, и п. ч. чрезъ Сына поступъ и приведеніе къ Богу и Отцу, но по естеству не второй, п. ч. въ Обоихъ Божество едино: такъ точно, хотя и Духъ Св. по достоинству и по порядку слѣдуетъ за Сыномъ (положимъ, что и совершенно въ этомъ уступаемъ) впрочемъ изъ сего еще не видно, чтобы справедливо было заключать, будто бы Духъ Св. иного естества¹⁾». Это странное и малопонятное мѣсто вводитъ нѣкій субординаціонизмъ «по достоинству и порядку». Мысль эта можетъ быть истолкована въ разныя стороны, но при отсутствіи тринитарной доктрины остается двусмысленной и неясной. Мѣсто Св. Духа во Св. Троицѣ опредѣляется у св. Василия В. двумя признаками: во-первыхъ, исходящемъ отъ Отца, по принципу монархіи, и, во-вторыхъ, діадическимъ соотношеніемъ съ Сыномъ, которое намъ извѣстно уже изъ ученія св. Аѳанасія. Прежде всего св. Василій В. усваиваетъ основную мысль св. Аѳанасія о томъ, что «образъ Божій — Христосъ... образъ же Сына Духъ, и причастники Духа дѣлаются сынами подобными по написаніюму: Рим. 8,29» (тотъ же текстъ, что у св. Аѳанасія). И еще: «Сынъ есть Слово Бога, а Духъ — глаголь Сына. Ибо сказано: Евр. 1,3. И поелику Духъ глаголь Сына, то посему есть глаголь Божій²⁾». Духъ Св., посылаемый отъ Бога, подается чрезъ Сына. «Не иначе можно поклониться Сыну, какъ только во Св. Духѣ, и не иначе можно призывать Отца, какъ только въ Духѣ сыноположенія³⁾». «Чрезъ единого Сына сочетается Духъ Св. съ единымъ Отцомъ

¹⁾ Противъ Евномія, кн. 3 (начало). Это мѣсто на Флорент. соборѣ читалось еще и съ филиоквистическими интерполяціями.

²⁾ Творенія III, 163, Св. Василій В. самъ останавливается передъ вопросомъ: «если Сынъ — Слово Бога, а Духъ Св. образъ Сына, и если Сынъ — Слово Бога, а Духъ Св. — глаголь Сына, то почему же Духъ не называется Сыномъ Божіимъ?» (Это сомнѣніе устраняется ссылкой на то, что въ такомъ случаѣ получается множественность Божества).

³⁾ О Св. Духѣ (къ св. Амфилохію), гл. 11.

и Собою восполняетъ претѣтую и прелюбленную Троицу»¹⁾. «Какъ въ Сынѣ видимъ для насъ Отецъ, такъ въ Духѣ — Сынъ... есть поклоненіе въ Сынѣ, какъ въ образѣ Бога и Отца, такъ и есть поклоненіе въ Духѣ, такъ какъ Онъ въ Себѣ показываетъ Вожеество Господа... Невозможно иначе видѣть Образъ Бога невидимаго, какъ только въ озареніи Духа» (гл. 26). Общая мысль о діадическомъ соотношеніи Сына и Духа Св., свойственная св. Аванасію, оказывается присуща и св. Василию В., причемъ она естественно полнѣе раскрывается не въ примѣненіи къ Троицѣ имманентной, но къ икономической, въ отношеніи къ міру. Здѣсь дѣйствіе Св. Духа раскрывается именно въ Его соединеніи съ дѣйствіемъ Христа, въ діадической нераздѣльности всей Св. Троицы. И прежде всего сюда относится классическій текстъ о сотвореніи міра: «въ твореніи... представляй первоначальную причину всего сотвореннаго—Отца, и причину зиждательную—Сына, и причину совершительную — Духа». «Представляй Трехъ — повелѣвающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа» (гл. 16). Въ частности же домо-строительство о человѣкѣ совершено Двоицей Сына и Духа Св. Ветхозавѣтное строительство совершается чрезъ Духа Св. «Духъ присущъ самой плоти Господней... всякое дѣйствіе совершалось въ присутствіи Духа. Духъ соприсущъ былъ искушаемому отъ діавола (Мѡ. 4, 1). Духъ неотлучно соприсущъ былъ совершающему чудеса (Мѡ. 12, 28). Духъ не оставилъ и воскресшаго изъ мертвыхъ (Іо. 20, 22-3). А управленіе Церковью не являло ли не непрекаемо-ли совершается Духомъ?»²⁾ Самое замѣчательное и смѣлое сужденіе св. Василия В. о совокупномъ дѣйствіи Сына и Духа Св. (кстати сказать, вообще мало замѣченное) относится къ эсхатологін: «и во время ожидаемаго явленія Господа съ небесъ, Духъ Св. будетъ не бездѣйственъ, какъ думаютъ иные, но явится вмѣстѣ и въ день откровенія Господня, въ который станетъ судить вселенную по правдѣ Блаженный и единый Сильный... Тѣ блага, какія Богъ уготовилъ достойнымъ... и вѣнецъ праведнымъ есть благодать Духа... и подѣ «растесаніемъ» разумѣется отчужденіе отъ Духа... во адѣ... уже не сопробываетъ помощь Духа... (гл. 16).

«Къ Духу Св. обращено все, имѣющее нужду въ освещеніи... Онъ есть податель жизни (гл. 9), чрезъ озареніе Духомъ «пробываніе въ Богѣ, уподобленіе Богу и крайній предѣлъ желаемаго — обоженіе» (ib.). Въ твореніяхъ св. отца найдется много отдѣльныхъ сужденій о разныхъ сторонахъ дѣйствія Св. Духа, которыя позволяютъ считать эти творенія сокровищницей поученія о Духѣ Св. Однако, тщетно мы будемъ искать здѣсь цѣльное уче-

¹⁾ ib., гл. 18.

²⁾ Этому совершенно соотвѣтствуетъ классическое мѣсто у св. Григорія Богослова (сл. 31): «Рождается Христосъ, — Духъ предваряетъ (Лк. 1, 35). Крепается Христосъ, — Духъ свидѣтельствуемъ (Іо. 1, 33—4). Испушается Христосъ — Духъ возводитъ Его (Мѡ. 4, 1). Совершаетъ силы Христосъ — Духъ сопутствуетъ. Возносится Христосъ — Духъ преествуетъ». «Но поелику для Благодати недовольно было упражняться только въ созерцааніи Себя самой... то Богъ измышляетъ сначала ангельскія и небесныя силы. И мысль стала дѣломъ, которое исполнено Словомъ и совершенно Духомъ» (сл. 38). Это мѣсто напрашивается на сопоставленіе съ соотвѣствующимъ мѣстомъ у св. Василия В.: «пришествіе Христово, и Духъ предшествуетъ. Явленіе во плоти и Духъ неотлученъ. Дѣйствіе силъ, дарованіе исцѣленій — отъ Духа Св. Бѣсы были прогоняемы Духомъ Божиимъ, діаволъ приведенъ въ бездѣйствіе — въ соприсутствіи Духа, искупленіе грѣховъ — по благодати Духа... Присвоеніе насъ Богу чрезъ Духа. Воскрешеніе изъ мертвыхъ — дѣйствіемъ Духа» (гл. 10).

ние о собственномъ Его мѣстѣ во Св. Троицѣ, не о духѣ, а о Духѣ, не о дарахъ Его, но о Немъ самомъ, и это имѣетъ причиной общее состояніе тринитарной доктрины въ эту эпоху. Въ частности основной вопросъ *таксиса*, который выдвинутъ былъ именно болѣе всего каппадокійцами, остается неразрѣшеннымъ: какъ понимать и что означаетъ *третье* мѣсто Св. Духа во Св. Троицѣ? Мало сюда прибавляетъ для пониманія внутритрончійхъ отношеній образъ, примѣняемый св. Василиемъ В. для уразумѣнія исхожденія Св. Духа, именно, что «Онъ есть Духъ устъ Божіихъ» (подобно тому, какъ другіе сравниваютъ его съ дыханіемъ, которымъ сопровождается произнесение слова). Физическія сравненія, какъ они нынѣ распространены въ отеческой письменности, въ отношеніи уразумѣнія Св. Троицы не пользуются нисколько (какъ это и призналъ со всей силой въ словѣ 31 св. Григорій Богословъ¹⁾).

Св. Григорій Богословъ, какъ и другъ его св. Василій В. (хотя послѣдній и съ словесными резерваціями), исповѣдуетъ противъ еретиковъ божество Духа Св. «Итакъ, что-жъ? Духъ есть Богъ». Безъ сомнѣнія. «И Единосущенъ». «Да, потому что Богъ» (Сл. 31). Однако, несмотря на нарочитое исповѣдничество св. Григорія Богослова²⁾ относительно Божества Св. Духа, мы въ общемъ не находимъ у него чего либо своеобразнаго въ тринитарной доктринѣ и, въ частности, въ ученіи о мѣстѣ Св. Духа во Св. Троицѣ, въ сравненіи со св. Василиемъ В., кромѣ вдохновенности и краснорѣчія, которыя отличаютъ его слово. Онъ болѣе другихъ отцовъ сознаетъ, что въ области ученія о Св. Духѣ еще предстоятъ новыя откровенія, и эта мысль есть, можетъ быть, самое примѣчательное въ его пневматологіи. «Въ продолженіе вѣковъ были два знаменитыя преобразованія жизни человѣческой, называемыя двумя Заветами, и, по извѣстному выраженію Писанія, потрясеніями земли (Ап. 2,7). Одно вело отъ идоловъ къ закону, а другое отъ закона къ Евангелію. Благовѣстную и о третьемъ потрясеніи, — о преставленіи отъ здѣшняго къ тамошнему, непоколебимому и неизблемому. Но съ обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? они вводились не вдругъ... Для чего же? Намъ нужно было знать, что насъ не нуждаются, но убѣждаютъ... Сему хочу я уподобить и богословіе, только въ противоположномъ отношеніи. Ибо тамъ преобразование достигалось чрезъ отмѣненія, а здѣсь совершается безъ прибавленія... В. З. ясно проповѣдывалъ Отца (?!), а не съ такой ясностью Сына, Новый открылъ Сына и далъ указаніе о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Небезопасно было, прежде чѣмъ исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдывать Сына, и прежде, нежели признавъ Сынъ, обременять насъ проповѣдью о Духѣ Св... Надлежало же, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говоритъ Давидъ, *восхожденіями* (пс. 83,6), поступленіями отъ славы въ славу «пре-

¹⁾ Заслуживаетъ вниманія съ точки зрѣнія исторіи догмы, въ какой степени богословская мысль св. Василія В., питающаяся догматически изъ Откровенія, философски остается пропитана неоплатонизмомъ, въ частности, и въ ученіи о св. Духѣ. Это показано съ полной убѣдительностью *проф. А. А. Спасскимъ* на основаніи сопоставленія текстовъ Эннеадъ и твореній св. Василія В. (цит. соч. стр. 523—537).

²⁾ «Даже изъ признавшихъ Его Богомъ одни благочестивы только въ сердцѣ, другіе же осмѣливаются благочествовать и устами», горько жалуется св. Гр. (ib.). Съ этимъ исповѣдничествомъ самъ св. Гр. связываетъ и оставленіе имъ К-льскаго собора и К-льскаго престола (*de se ipso*). «Скажу ясно: Духъ, Духъ, исповѣдуемый Богомъ. Еще говорю: Ты мой Богъ».

успѣіями» (сл. 31). Да будетъ эта мысль св. Григорія *Богослова* и нынѣ руководящей въ богословіи о Духѣ!

Св. Григорій Нисскій велъ борьбу съ тѣмъ же Евноміемъ, признававшимъ Св. Духа тварію Сына¹⁾. Ему также приходится наставлять на со-вѣщности и собожественности Св. Духа другимъ вѣпостасіямъ Св. Троицы. Въ общемъ линія его мысли совпадаетъ съ ученіемъ св. Василія Великаго. Изъ частныхъ слѣдуетъ отмѣтить, что у св. Григорія Нискаго съ большей отчетливостію выступаетъ отношеніе между Сыномъ и Духомъ Св., не только въ аспектѣ икономическомъ (преимущественно какъ у свв. Василія и Григорія), но и въ онтологическомъ. Это значитъ, что связь Св. Троицы въ трехъ ея вѣпостасяхъ, собственно тринитарная проблема, намѣчается у него нѣсколько болѣе конкретно, нежели у нихъ. Общая концепція трончной связи выражается у него физическимъ сравненіемъ Троицы съ тремя свѣтами. «Мы приступаемъ отъ Отца чрезъ Сына къ Духу. Ибо, вступивъ въ постиженіе нарожденнаго свѣта, отсюда непосредственно уразумѣли другой происходящій отъ него Свѣтъ, какъ бы нѣкоторый лучъ, существующій вмѣстѣ съ солнцемъ, причина бытія котораго (луча) въ солнцѣ, самое же существованіе вмѣстѣ съ солнцемъ наступаетъ не впослѣдствіи, со временемъ, но показывается изъ солнца вмѣстѣ съ явленіемъ его. Лучше же сказать, представимъ себѣ не лучъ отъ солнца, но отъ нерожденнаго Солнца другое Солнце, вмѣстѣ съ представленіемъ Перваго рождено совозсіяющее Ему и одинаковое съ Нимъ по всему, что усматривается въ солнцѣ, еще и другой подобный свѣтъ, такимъ же образомъ никакимъ временнымъ разстояніемъ не отдѣляемой отъ рожденнаго Свѣта, *но чрезъ Него возсіявающій*, причину же вѣпостаси имѣющій въ первообразномъ свѣтѣ, Свѣтѣ, который и самъ по подобію съ умопредставляемымъ прежде Свѣтомъ, сіяетъ, просвѣщаетъ и производитъ все иное, соотвѣтственное свѣту»²⁾. Оставляя въ сторонѣ это физическое сравненіе (само по себѣ столь же бесплодное, какъ и другія), слѣдуетъ отмѣтить, что связь трехъ вѣпостасей между собою устанавливается здѣсь, съ одной стороны, на основаніи общаго различія причины и причиненныхъ (*αἰτία* и *αἰτιατόν*) во Св. Троицѣ, т.е. причинной зависимости Второй и Третьей вѣпостасей отъ Первой³⁾, а съ другой, нарочитой, діадической связи Сына и Духа, которая неточно и неясно обозначается въ выраженіяхъ причинности⁴⁾ (подавая этимъ поводъ относить св. Гр. къ филиоквистамъ). Это именно о происхожденіи Духа Св. *чрезъ* Сына въ посланіи къ Авлавію выражается какъ *посредничество* Сына въ исхожденіи Св. Духа: именно Сынъ происходитъ непосредственно отъ Отца, а Духъ Св. — *διὰ τοῦ προσευχῆς ἐκ τοῦ πρώτου*, причѣмъ «посредничество Сына и Ему сохраняется единородность и Духа не удаляетъ отъ связи съ Отцомъ по естеству».

¹⁾ «Изобрѣтатели лукавыхъ ересей... Отца именуютъ создателемъ, творцомъ, а Сына — дѣломъ, тварію, произведеніемъ, Св. Духа — дѣломъ дѣла, твореніемъ твари» (Противъ Евномія, II, 1).

²⁾ *Contra Eun.*, I (цит. у *Богородскаго*. Ученіе св. Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа. 1879, стр. 84). Та же мысль въ трактатѣ «О Духѣ Св.», 3.

³⁾ «О томъ, что не три бога» (Р. Gr. 45, с. 133).

⁴⁾ Въ концѣ I кн. прот. Еви. читаемъ: «Какъ Сынъ соединяется съ Отцомъ и, имѣя отъ Него бытіе, не позднѣе Его по бытію, такъ далѣе и Духъ Св. соединяется съ Сыномъ, который только въ мысли *по отношенію къ причинности* (*κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*) созерцается прежде вѣпостаси Духа».

Такимъ образомъ, у св. Гр. Н. *связывается* св. Троица и преодолевается раздѣльность и, такъ сказать, разрозненность отдѣльныхъ ипостасей. Нельзя сказать, чтобы эта мысль была ясна и закончена, и чтобы проблема троичности выступала при этомъ въ развернутомъ видѣ. Она скорѣе лишь смутно чувствуется, нежели ясно сознается.

Такой видъ ученіе о Св. Троицѣ и о Св. Духѣ имѣетъ у каппадокійцевъ. Велики его достижения, п. ч. въ немъ окончательно утверждается и поставляется внѣ сомнѣній предвѣчный, имманентный характеръ Св. Троицы, равнобожественность и равновѣчность ея ипостасей, преодолевается субординаціонизмъ, какъ онтологическій, такъ и космологическій. Указуются черты отдѣльныхъ ипостасей, преимущественно въ космологически-икономическомъ аспектѣ. Однако остается внѣ проблематики каппадокійства *общая связь* трехъ ипостасей въ Св. Троицѣ. Поэтому, между прочимъ, несмотря на отдѣльные штрихи или отѣнки мысли (какъ у св. Гр. Н.), здѣсь совершенно отсутствуетъ не только доктрина *filioque*, но, что пораздо важнѣе, самая *ея проблема*.

Каппадокійскіе отцы являются прямыми или косвенными вдохновителями и II-го вселенскаго К-льскаго собора 381 г., который, согласно принятому еще недавно мнѣнію, исполнилъ Никейскій символъ вѣры въ отношеніи къ ученію о Св. Духѣ. За послѣднее время мнѣніе о дѣйствительной принадлежности т. н. никео-константинопольскаго символа II собору поставлено подъ сомнѣніе, и даже для сторонниковъ его не имѣетъ исторической безспорности¹⁾, хотя, конечно, то или иное рѣшеніе этого *историческаго* вопроса не колеблетъ авторитетности символа въ церковномъ преданіи. Гораздо важнѣе то, что ни объ одномъ соборѣ мы не имѣемъ такого отсутствія свѣдѣній, какъ о 2-омъ, и въ частности, не сохранилось ихъ и относительно обсужденія вопроса о Св. Духѣ (единственнымъ прямымъ источникомъ остается весьма унылая и отрицательная характеристика его у св. Григорія Богослова и краткія указанія историковъ V вѣка). Зная уровень богословской литературы и проблематики, которая предопредѣляли соборное рѣшеніе, мы можемъ составить нѣкоторое заключеніе о ходѣ дѣлъ на соборѣ, который этотъ вопросъ разсматривалъ въ ряду другихъ (преимущественно христологическихъ) ересей.

Передъ соборомъ вопросъ о Духѣ Св. стоялъ лишь въ той обстановкѣ, которая вытекала изъ необходимости покончить съ

¹⁾ На русскомъ языкѣ ср. изложеніе этого вопроса у Спасскаго, ц. соч., гл. VIII.

пневматомахами («македоніанами»), отрицавшими божественность Св. Духа. Только *этотъ* вопросъ требовалъ отвѣта собора, который долженъ былъ сказать свое *да* или *нѣтъ*. Каково бы ни было происхожденіе никео-константинопольскаго символа, мы имѣемъ въ немъ тотъ отвѣтъ, который выразилъ фактически преобладающее мнѣніе (хотя отнюдь не господствующее, п. ч. на самомъ соборѣ оказалось 36 епископовъ-македоніанъ) и былъ затѣмъ авторизованъ церковью. На этомъ исповѣданіи (8-мъ членѣ символа) отразились условія историческаго егo возникновенія, какъ въ томъ, что въ немъ есть, такъ и въ томъ, чего въ немъ нѣтъ. Прежде всего, на немъ лежитъ та печать уклончивости, которая была свойственна эпохѣ въ вопросѣ объ исповѣданіи божественности Св. Духа (что, какъ мы знаемъ, распространялось даже и на св. Василия Вел.). На прямой вопросъ: *Богъ-ли* Духъ, на который *прямого* отвѣта требовалъ и св. Григорій Б., его дано не было, но только косвенный. Мысль о божественности Духа выражена описательно: «Господа, отъ Отца исходящаго, иже со Отцомъ и Сыномъ спокланяема и славима». Изъ этого божественнаго исхожденія и поклоненія, конечно, нельзя не вывести заключенія, что Св. Духъ есть не только «Господь» (во всей неопредѣленности этого выраженія), но именно *Богъ*. И однако прямо это не было сказано: Духъ Св. *не* названъ Богомъ, какъ былъ названъ Сынъ: Господа І. Хр... *Бога истиннаго отъ Бога истиннаго*», и это было не случайнымъ забвеніемъ, но преднамѣреннымъ умолчаніемъ и уклоненіемъ, п. ч. вопросъ-то и шелъ именно объ этомъ. Въ этой незаконченности опредѣленія 8-ой членъ символа вѣры *дефектенъ* и нуждается въ восполненіи.

Этой задачѣ *описательно* выразить вѣру въ божественность Св. Духа, прямо не называя Его Богомъ, соответствующе и всѣ его опредѣленія въ 8 членѣ символа и, прежде всего: «Иже отъ Отца исходящаго». Здѣсь — прямымъ евангельскимъ текстомъ — дѣлается указаніе на божественность Св. Духа, какъ исходящаго отъ Отца, но, конечно, этимъ не формулируется общій догматъ объ исхожденіи Духа Св. во всей его точности и своеобразіи (т.-е. въ смыслѣ-ли подразумѣваемаго 'filioque, какъ думаютъ на западѣ, или *διὰ τοῦ υἱοῦ*, — на востокѣ. Это послѣднее, не взирая на нерушимое опредѣленіе въ символѣ, вставляли въ свои догматическія сужденія св. отцы). Проблема объ исхожденіи Духа Св. только отъ Отца или же отъ Отца *и* Сына или *черезъ* Сына, или еще какъ-нибудь иначе — тогда *не ставилась*,

а потому и не могла получить для себя *прямого* разрѣшенія въ символѣ. «Отъ Отца исходящаго» совсѣмъ не есть догматическая формула объ *исхожденіи* Св. Духа, (подобно тому какъ *ὁμοούσιος* явилось формулой единосуція Сына). Она прежде всего и больше всего явилась *описательнымъ* выраженіемъ евангельскими словами прямо не выраженной мысли о подлинной божественности Третьей ипостаси, о *Богъ* — Духъ Св. Изъ всѣхъ же другихъ возможныхъ опредѣленій Св. Духа символомъ почему-то избрано только одно ш, притомъ, такъ сказать, ветхозавѣтное: *глаголающаго пророки*. Этотъ признакъ въ единственности своей, какъ и въ неполнотѣ всего опредѣленія, является до извѣстной степени примѣрнымъ, въ особенности если принять во вниманіе, что въ символѣ совершенно *отсутствуетъ новозавѣтное ученіе* о Духѣ Св., въ частности отсутствуетъ самое упоминаніе о Пятидесятницѣ, Благовѣщеніи, дарахъ и дѣйствіяхъ Св. Духа въ новозавѣтной церкви. Однимъ словомъ, *догмата* о Св. Духѣ, кромѣ описательнаго выраженія Его равнобожественности, мы въ никео-константинопольскомъ символѣ *не имѣемъ*.

Но мы не находимъ его не только здѣсь, но и вообще не имѣемъ. *Всѣ* соборы вселенскіе, отъ перваго до послѣдняго, посвящены вопросамъ христологіи, слѣдовательно, богословію Второй ипостаси, и ни одинъ — Третьей. Всѣ ереси и споры V—VIII вѣковъ относятся къ области христологіи, и между ними нѣтъ ни одной пневматологической, если не считать пневматомаховъ. Вся эпоха вселенскихъ соборовъ въ ихъ догматическомъ творчествѣ прошла *мимо* ученія о Св. Духѣ. Тайна Его окружена священнымъ молчаніемъ.

Но пришло время и для слова о Духѣ Св., ибо всѣ вопросы догматики нашихъ дней относятся уже преимущественно къ пневматологіи.

VI. ЗАПАДНАЯ СИСТЕМА ОМОУСИАНСКАГО ТРОИЧНАГО БОГОСЛОВІЯ (БЛАЖ. АВГУСТИНЪ).

Западное богословіе въ IV вѣкѣ развивается по своимъ собственнымъ путямъ, параллельно, но независимо отъ восточнаго, причемъ взаимная связь ихъ, какъ и взаимное знакомство вслѣдствіе слабаго знанія языка и общихъ историческихъ причинъ является слабыми. Посему нисколько не удивительно, если пути ихъ именно съ IV вѣка расходятся. Минувъ тринитарныя и, въ частности, пневматологическія возрѣнія св. Гиларія¹⁾ и св. Амвросія²⁾,

¹⁾ На русскомъ языкѣ см. монографіи *Орлова*, ц. с.

²⁾ См. монографію *И. И. Адамова*. Св. Амвросій Медиоланскій, 1915.

который является предшественником и как бы учителем блж. Августина, остановимся на тринитарной системѣ послѣдняго, которую онъ развиваетъ въ разныхъ сочиненіяхъ, но преимущественно въ своемъ главномъ трудѣ *De trinitate*. Этотъ обширный трудъ, состоящій изъ XV книгъ, писался бл. Августиномъ въ теченіе 16 лѣтъ (400—416): *juvenis inchoavi, senex edidi*. Это сочиненіе представляетъ собой наиболѣе систематическій и въ этомъ смыслѣ самый замѣчательный трактатъ о Св. Троицѣ, а въ частности и о Св. Духѣ, какой только существуетъ въ святоотеческой литературѣ. Его отличительными чертами являются омоусіанство, какъ исходное основаніе, и релятивизмъ въ пониманіи тринитности, и въ этихъ обѣихъ чертахъ онъ является настоящимъ отцомъ западнаго тринитарнаго богословія въ его особомъ типѣ. Иными словами, исходнымъ началомъ у него является не тройственность въпостасей, какъ у каппадокійцевъ, но единство усія (*essentia*¹⁾). Здѣсь проявляется еще тертулліановская имперсоналистическая традиція, хотя и освобожденная отъ его субординаціонизма. Единство Св. Троицы въ трехъ въпостасяхъ обезпечивается именно этимъ единствомъ субстанціи²⁾. Поэтому *si quidquid de Deo dicitur, secundum substantiam dicitur*. (I. v. c. III., 4). Въ этой единой субстанціи, три въпостаси различаются *non secundum substantiam, sed sec. relativum*. (I. V, c. V., 6). Въпостаси существуютъ какъ взаимныя отношенія, *ad invicem*. Исходная аксіома католической триадологии, ученіе объ въпостасяхъ какъ отношеніяхъ («*in divinis omnia sunt idem, ubi non obviat relationis oppositio*») выражена именно здѣсь. Отецъ опредѣляется въ отношеніи къ Сыну какъ Рождающій къ Рожденію, Отецъ и Сынъ и Духъ Св., какъ *Spirator* къ *Spiratus*. Здѣсь коренится и августиновское ученіе о *filioque*. Основнымъ принципомъ и здѣсь является единство субстанціи. *Pater ad Filium principium est quia gignit eum... Quod enim de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cum dicitur Filius, et ideo Filius Patris, non est noster... fatendum est Patrem et Filium principium esse Sp. s-ti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Sp. S-m unum principium* (I. V, c. XIV, 15). Концепція релятивистическаго пониманія въпостасей изъ отношеній страдаетъ имперсонализмомъ, который не замѣчается лишь потому, что подъ категорію безличныхъ отношеній подставляются данныя откровенія о божественныхъ Личностяхъ Отца и Сына и Св. Духа. Отношенія сами по себѣ не устанавливаютъ въпостаси (это явствуетъ и изъ того факта, что не *всѣ* отношенія — *notiones* — имѣютъ такое значеніе), но лишь *сопровождаютъ*, выражаютъ ихъ. Поэтому въ ученіи бл. Августина остается непреодолимый модализмъ или имперсонализмъ. Такому монистическому богословію свойственно отчетливѣе уразумѣвать тѣ черты, которыя присущи тринитному единству. Поэтому мы находимъ у бл. А. длинныя разсужденія о томъ, кто былъ субъектомъ теофаній въ В. З., отдѣльная въпостась или Св. Троица, какъ единый Богъ. Его пониманіе отличается отъ такового же въ восточномъ богословіи (напр. у св. Григ. Богослова): бл. А. отказывается видѣть здѣсь

¹⁾ ...reddere rationem, quod Trinitas unus et solus et verus Deus et quam recte Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus eiusdem substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intelligatur (*De Trinitate* I. I, c. II).

²⁾ Pater et Filius et Sp. s-s. unus ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insuant unitatem; ideoque non sunt tres dii, sed unus Deus (I. I. c. IV, 7) (ср. I. V, c. VIII, 9).

отдѣльныя вѣпостаси и, уклоняясь отъ рѣшительнаго отвѣта, все-таки скло-
няются въ пользу толкованія о явленіи *единого* Бога, во Св. Троицѣ сущаго
(lib. II)¹⁾. Подобнымъ образомъ въ отношеніи къ Премудрости, которую
восточное богословіе (и до нашихъ дней) склонно считать личнымъ атрибу-
томъ Сына, бл. А. напоминаетъ объ исходномъ единствѣ божества всѣхъ
трехъ вѣпостасей: *Pater et Filius simul una sapientia sicut una essentia,
tametsi simul non unum Verbum. Sapientia est essentia. Verbum enim rela-
tive sapientia essentialiter dicitur.* (I. VII, c. I. 2; cp. I. VI. c. γ, 7)²⁾.

¹⁾ Однако, трудность, не преодолимая имъ при этомъ пониманіи, за-
ключается все въ томъ же *имперсонализмѣ*. Una essentia, которая обосо-
бывается у него единство Троицы, сама по себѣ имперсональна и персонали-
зируется лишь въ отдѣльныхъ вѣпостасяхъ. Спрашивается, какъ же могла
эта имперсональная essentia, — такъ сказать, помимо своихъ вѣпостасныхъ
опредѣлений, быть *субъектомъ* ветхозавѣтныхъ теофаній и откровеній? Любо-
пытно, что въ этомъ омоусійномъ (эссенціальномъ) имперсонализмѣ бл. Ав-
густинъ не отличается, какъ мы видѣли, и отъ каппадокійцевъ, которые
также знаютъ три вѣпостасныхъ лица, но не знаютъ тріупостаснаго, тріеди-
наго субъекта: три божественныя солнца они видятъ лишь въ горизонтали,
гдѣ они различаются, но не въ вертикали, гдѣ сливаются три божественныя
Я въ тріединое божественное Я. Это неожиданное сближеніе вытекаетъ изъ
параллельной односторонности восточнаго и западнаго богословія: первое
исходитъ изъ *тройственности* божественныхъ субъектовъ, которые имѣютъ
единую усю, омоусійны, но не сливаются въ *Мы* или *Я*, второе исходитъ изъ
единства, которое внутри себя тройственно-вѣпостасно дифференцируется. Но
догматъ Св. Троицы включаетъ въ себя не только оппозицію восточными
тройственность (вмѣстѣ съ омоусійностью) и западными — уніэссенціаль-
ность Божества, но и именно Св. Троицу въ Единицѣ и Единицу въ
Троицѣ, т.-е. Единого Тріупостаснаго Субъекта и Три вѣпостаси единосущ-
ныхъ. Иными словами, въ догматѣ нѣтъ мѣста *никакому имперсонализму*,
скрытому или явиому, который все-таки проникаетъ и въ восточную, и въ
западную доктрину. И этотъ слѣдъ имперсонализма остается непреодолимъ-
нымъ и въ *символахъ*, которые также имѣютъ дѣло лишь съ *тремя* вѣпос-
тасями въ отдѣльности, а не въ ихъ тріединствѣ. Таковъ, прежде всего Никео-
Константинопольскій символъ (какъ и болѣе краткій Apostolicum), гдѣ
последовательно излагается вѣра «во единаго Бога Отца» и «во единаго
Господа Иисуса Христа» и «въ Духа Св. Господа». Такой характеръ изложе-
нія достаточно объясняется историческими обстоятельствами его возникнове-
нія и особой его интенціей. Однако *извнѣ* такое изложеніе можетъ произво-
дить впечатлѣніе тритеизма, и во всякомъ случаѣ надо признать, что дог-
матъ о *Св. Троицѣ* здѣсь излагается исполно, лишь какъ ученіе о *трехъ* равно-
божественныхъ вѣпостасяхъ. Т. наз. «Аванасіевскій» символъ Quicumque
обличаетъ свое западное происхожденіе — въ духѣ августинизма — тѣмъ,
что ученіе о *трехъ* отдѣльныхъ вѣпостасяхъ предшествуется здѣсь
омоусіанскимъ ученіемъ о единомъ Божествѣ, однако *имперсоналистическомъ*.
Fides catholica haec est, ut unum Deum (здѣсь разумѣется, конечно, не
вѣпостасъ, но сущность, — не Богъ, но Божество, Deitas) in Trinitate, et
Trinitatem in unitate veneremus, neque confundentes personas, neque
substantiam separantes etc. Исходя изъ доктрины *трехъ* символовъ,
нельзя найти отвѣта на вопросъ, какъ же слѣдуетъ разумѣть единое боже-
ственное Я въ *ветхозавѣтномъ* откровеніи, которое не дифференцируетъ Бога
по вѣпостасямъ, но въ то же время знаетъ Его только какъ Божественное
Лицо: Богъ Синая. Передъ этимъ вопросомъ уже преткнулся, какъ мы ви-
дѣли, бл. Августинъ, и не претыкались восточные лишь потому, что отно-
сили эти ветхозавѣтныя откровенія только къ одному Лицу (обычно къ Ло-
госу, или же — въ частности пророчества, — къ Духу Св.: к-льскій символъ).
Конечно сказанное не подвергается сомнѣнію *истинности* исповѣданія симво-
ловъ, а только ихъ полноту, на которую они никогда и не притязали.

²⁾ Еще: et ideo Sapientia Pater, Sapientia Filius, Sapientia Sp. S-s;

Эта же самая черта тринитарнаго богословія блаж. Августина ставитъ его передъ проблемой боговоплощенія, понимаемаго не только какъ актъ Второй упостаси, но и въ общетринитарномъ значеніи, хотя у него и не находимъ развитія этой въ высшей степени важной мысли, *Sicut humanam illam formam ex virgine Maria Trinitas operata est, sed solius Filii persona est; visibilem namque Filii solius personam, invisibilis Trinitas operata est.* (De Trin., II, с. X, 18, col. 857). (Эта мысль, однако, обречена лишь мимоходомъ).

Исходная точка зрѣнія бл. А. въ ученіи о Св. Троицѣ также позволяетъ ему ощутить сильнѣе, чѣмъ восточнымъ, проблему *связи* св. Троицы во взаимоотношеніяхъ упостасей, которая у восточныхъ до извѣстной степени подмѣнивается ихъ *рядоположеніемъ*. На этомъ пути бл. Августинъ дѣлаетъ настоящее открытіе въ богословіи тринитарно-пневматологическомъ, высказывая впервые мысль, совершенно чуждую восточному богословію, именно пониманіе Св. Троицы какъ Любви. При этомъ выясняется и особенное значеніе Третьей упостаси, именно чтобы быть Ей самою любовію, связью любви, — *amor* или *dilectio*. Бл. А. исходитъ изъ абстрактной схемы любви, въ которой различается *amans, quod amatur et amor* (L. VIII, с. X, 14; I. IX, с. XI). (Этотъ тройственный образъ любви, примѣняемый имъ ко Св. Троицѣ, онъ осложняетъ еще, введя элементъ *mens*.). Духъ Св. есть во Св. Троицѣ любовь Обоихъ, Отца и Сына. *Si charitas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui Sp. S-s est communis amborum* (L. XV, с. XIX, 37). (Изъ этого бл. А. также дѣлаетъ филиоквистическое заключеніе). Къ сожалѣнію, бл. Августинъ безъ достаточнаго основанія — и въ этомъ ему слѣдуетъ зап. богословіе — дѣлаетъ приравнваніе: *voluntas seu amor*.

Въ трактатѣ De Trinitate дано много мѣста *аналогіямъ* триничности въ человѣкѣ и въ природѣ виѣшнихъ и внутреннихъ. Бл. Августинъ является, въ отличіе отъ преобладающихъ *физическихъ* аналогій на востокѣ, отцомъ *психологическихъ* аналогій¹⁾ и ищетъ слѣды Св. Троицы въ душевныхъ способностяхъ: *memoria, intelligentia, voluntas, mens, potestas, amor* и т. д., также и во виѣшнемъ человѣкѣ (lib. IX—XIV).

VII. ТРИНИТАРНАЯ И ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА У СВ. ИОАННА ДАМАСКИНА.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ подводитъ итогъ восточному патристическому богословію, приводя его въ нѣкоторую систему. Эклектическое по содержанію, его «Точное изложеніе православной вѣры» представляетъ собою ранній прототипъ *summae theologiae*, системы догматики. Въ ученіи о Св. Троицѣ въ общемъ св. Іо. Д. излагаетъ ученіе кашпадокійцевъ, однако его упорядочивая и сводя къ извѣстному единству. Его заслугой, хотя и преимуществен-

et simul non tres sapientiae, sed una sapientia: et quia hoc esse ibi esse quod sapere, una essentia Pater et Filius et Sp. S-s. Nec aliud est ibi esse, quam Deum esse (I. VII, с. III, 6).

¹⁾ Августиновскія аналогіи триничности въ человѣческой душѣ и природѣ сведены въ удобообозримой таблицѣ въ статьѣ о немъ въ Dict. de dogm. cath. t. I, 2 (Portalié').

но формальной, является стремление понять Св. Троицу не только въ отдѣльныхъ вѣпостасяхъ, но и во взаимной ихъ связи. Поэтому онъ и разсматриваетъ ученіе о Богѣ, какъ не только о Богѣ вообще, о Словѣ и Духѣ Св. (кн. I, гл. V, VI, VII), но и о Св. Троицѣ (гл. VIII), причемъ это послѣднее имѣетъ у него исходное и руководящее значеніе. Прежде всего, поставимъ общій и предварительный вопросъ: въ ученіи о Богѣ *единомъ*, которое предшествуетъ у него ученію о Св. Троицѣ, преодоливается-ли у него тотъ имперсонализмъ, слѣды котораго мы видѣли и на востокѣ, и на западѣ,—у каппадокійцевъ какъ и у Августина? На этотъ вопросъ трудно дать отвѣтъ опредѣлительный, п. ч. онъ со всей ясностью и не возникаетъ въ мышленіи св. Іоанна Дамаскина, которое по существу остается въ границахъ аитичнаго имперсонализма, хотя извѣстный шагъ впередъ здѣсь и можно отмѣтить. Въ гл. V («доказательство, что единъ есть Богъ, а не многіе») онъ сначала ссылается на тексты: «*Азъ есмь Господь Богъ Твой*» (Исх. 20, 2), Втор. 6, 4; Ис. 41, 4; 43, 10—11; Іо. 17, 3, но, совершенно не останавливаясь на единствѣ Бога, какъ *Личности*, переходитъ къ общимъ соображеніямъ объ единствѣ *Божества*. Въ слѣдующей главѣ (VI) о Словѣ столь же неопредѣленно говорится: «итакъ, этотъ *единный и единственный Богъ* не безъ Слова. Если же Онъ имѣетъ Слово, то долженъ имѣть Слово не безъ-вѣпостасное». Здѣсь мы имѣемъ двойную неточность: во-первыхъ, неясно, разумѣется-ли этотъ «единный и единственный Богъ» какъ Личность или какъ Божество. *Онъ* или *Оно*; во-вторыхъ, если Личность, то есть-ли это единный личный Богъ, который говорить о Себѣ въ Вѣтхѣмъ Завѣтѣ: «*Азъ есмь Господь Богъ вашъ*», или же это есть *Первая вѣпостась*, Отецъ? Заключительныя слова этой главы: «ибо какъ какъ въ Отцѣ усматривается» и т. д. подаютъ поводъ къ послѣднему сужденію). Дедукція Духа Св. (гл. VII) отличается тою же неточностью: Духъ Св., какъ дыханіе Слова, «не почитается дыханіемъ не вѣпостаснымъ», но является «силой, созерцаемой въ собственномъ и особенномъ ея вѣпостасномъ бытіи» (*ἰδία ὁρμή ὑποστάσει*), «подобно Слову, существуетъ вѣпостасно (*καθ' ὑπόστασιν*)». Здѣсь надо вспомнить, что св. Іо. Д. подобно св. Василию В., является рѣшительнымъ сторонникомъ Аристотелевскаго ученія объ вѣпостаси, какъ индивидуальномъ окаченствованіи особымъ признакомъ, которое само по себѣ отнюдь не является *личнымъ*¹⁾. Поэтому вопросъ объ вѣпостаси, какъ *личности*, въ полѣ зрѣнія его просто отсутствуетъ. Если онъ и говорить объ отдѣльныхъ лицахъ Св. Троицы, то также, какъ и его предшественники, лишь подчиняясь ученію откровенія, которое отнюдь не вмѣщается въ его собственныя богословскія категоріи. Слѣдуетъ отмѣтить еще одну своеобразную трудность, вытекающую изъ эклектическаго характера богословія св. Іо. Д. Онъ исходитъ изъ апофатическаго богословія Псевдо-Ареопагита о непознаваемости Божіей, которая лишь въ извѣстной степени преодоливается откровеніемъ. Но при этомъ остается во всей силѣ: «*что есть Богъ по сущности и естеству, это совершенно непостижимо и невѣдомо*» (гл. IV), и извѣстно лишь, что «*Богъ есть*». Онъ опредѣляется поэтому лишь «чрезъ отрицаніе всего», ибо Онъ «превыше всего существующаго, превыше всякаго бытія». Это не пречтаетъ св. Іо. Д. утверждать, на основаніи откровенія, что «*Богъ единъ*», хотя это, очевидно, уже есть положительное опредѣленіе. Однако здѣсь явно отсутствуетъ возможность дать этому

¹⁾ Изложеніе и критику этого ученія см. въ *Главахъ о троичности*, I (Православная Мысль. I).

единому Божеству соответствующее определение по схемѣ Аристотеля, устанавливая не только природу или усію («Богъ»), но и вѣстасъ, — чрезъ акциденцію. Поэтому по чисто *логическимъ* соображеніямъ «единный Богъ» можетъ пониматься только безлично, какъ Божество, которое вѣстасируется вѣстасными признаками лишь въ трехъ *раздѣльныхъ* вѣстасяхъ. Но трое еще не есть троица, какъ тріединство. Последнее же у св. Іо. Д. конституируется, какъ и у др. отцовъ, лишь въ качествѣ усіи, Божества, а не личнаго, трівѣстаснаго Бога. И этотъ *логическій* имперсонализмъ, который далѣе становится и *теологическимъ*, проникаетъ въ его богословіе, какъ это свидѣлствуется исходными опредѣленіями въ гл. VIII «о Св. Троицѣ». Въ длинномъ опредѣленіи «единого Бога» (занимающемъ цѣлую страницу) отсутствуютъ черты, которыя указываютъ на Личность, но здѣсь говорится объ «единомъ началѣ, свѣтѣ, силѣ, единой власти, единомъ господствѣ, единомъ царствѣ, въ трехъ совершенныхъ вѣстасяхъ познаваемой и поклоняемой», а затѣмъ рѣчь идетъ объ этихъ вѣстасяхъ въ отдѣльности. Очевидно, общая схема здѣсь та же, что у бл. Августина, а далѣе у Фомы Акв. и во всей католической теологіи. Божество, понимаемое имперсоналистически, какъ божественная усія или эссенція, есть онтологическій и логическій *prius*, или основа, въ которой возникаютъ и существуютъ вѣстасы. Откровенная истина, возвышенная въ Вѣтомъ Завѣтѣ, что Богъ есть *абсолютная Личность*, *Азъ*, въ которой нѣтъ ничего до-личнаго или вѣ-личнаго или безличнаго, остается невмѣщенной въ богословское сознаніе, и слѣдствіемъ тсго является ложное направленіе всего ученія объ вѣстасяхъ, какъ отношеніяхъ по происхожденію, такъ сказать, о діалектикѣ въ Божествѣ. (Католическое гегельянство въ богословіи неожиданно находитъ для себя параллель въ имперсонализмѣ мистиковъ: Эккгарта, особенно Беме). Но, Богъ, какъ Абсолютная Личность, есть тѣмъ самымъ и трівѣстасная Личность, подлинно Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ, не Три въ одномъ, но тріединство Божественнаго Лица и Его жизни¹⁾.

Имперсоналистическому мышленію свойственно приравнивать Божественный Абсолютный Субъектъ, тріединное трівѣстасное Я, Богу-Отцу. Чрезъ это до извѣстной степени вуалируется имперсоналистическое пониманіе Божества. Такое приравниваніе не чуждо и св. Іо. Д., какъ это въ частности вытекаетъ изъ слѣдующихъ его словъ (кн. I, гл. VIII): «объ Отцѣ и Сыиѣ и Св. Духѣ говоримъ не какъ о трехъ Богахъ, но вѣриѣ, какъ о единомъ Богѣ, св. Троицѣ, такъ какъ Сыиъ и Духъ возводятся къ одному Виновнику, но не слагаются и не сливаются, какъ думаетъ Савеллій» (и далѣе). Это отождествленіе «Божества» съ Отцомъ еще яснѣе выступаетъ въ дальнѣйшемъ сужденіи св. Іо. Д.: «Когда смотримъ на Божество, на первую причину, на единоедержавіе, на единство и тожество Божества... тогда воображаемъ себѣ одно. Когда же смотримъ на то, въ чемъ есть Божество, или чтобы сказать точиѣе, что есть Божество, и на то, что оттуда — изъ первой причины существуетъ вѣчно, равносравно и нераздѣльно, т.-е. на вѣстасы Сына и Духа, то будетъ три». При всей неточности этихъ опредѣленій, можно тѣмъ не менѣе заключить, что въ извѣстномъ смыслѣ для него Отецъ по-

¹⁾ Дедукція и раскрытіе этой идеи тройческаго персонализма, преодолюющей антично-патристическій имперсонализмъ, см. въ *Главахъ о Троицности* (Пр. М. I).

Оригеновски есть неоплатоническое Единое, первобожество, первоволя, первоупостась (а не только *первая* упостась). Но это невярно. Богъ, какъ триединый, триупостасный Субъектъ, какъ Абсолютная Личность, *не* есть Отецъ, какъ одна изъ трехъ, хотя и Первая, упостась (и на этомъ пути не избѣжать оригеновскаго субординаціонизма), — но Онъ есть *три-*единый субъектъ, въ которомъ три суть одинъ, и одинъ — три. Это есть, такъ сказать, *динамика* триупостасности, относительно которой обычно замѣчается только статика. И лишь исходя изъ этой идеи совершенно устраивается *упостасный* субординаціонизмъ. Въ раскрытіи триупостасности Абсолютной Личности слѣдуетъ имѣть въ виду, что она сама по себѣ — въ первомъ, такъ сказать, положеніи своемъ — еще *не* включаетъ упостасныхъ различій (*υποστάσια ὑποστάσια*), а опредѣляется только тройственнымъ самоположеніемъ Я, какъ Я — Я — Я, или: Я — Мы — Вы. Абсолютное Я достаточно раскрывается для себя какъ таковое въ предѣлахъ этихъ тройственно — упостасныхъ опредѣленій, причемъ всѣ эти три упостасные центра единого Я равнозначны или равноупостасны, какъ *я—ты—онъ*, взаимно рефлектируясь, и лишь *вторичное*, дальнѣйшее раскрытіе упостаснаго субъекта въ жизни Св. Троицы, въ ея конкретности, осложняетъ ихъ упостасными квалификаціями, вносить упостасное различіе. Последнее однако не устраиваетъ ихъ изначальной упостасной равнозначности, ибо въ этомъ своемъ бытіи въ качествѣ упостасныхъ центровъ, — Я, въ предѣлахъ триединого, абсолютнаго Я, они сохраняютъ свою, если можно такъ выразиться *разнояйность*. Поэтому Дамаскинское приравниваніе «единого Бога», т. е. ветхозавѣтнаго Божественнаго Я, Первой упостаси *не* правильно. Онъ *не* есть Первая упостась, какъ не есть и Вторая, или Третья упостась, вообще не отождествляется *ни съ однимъ изъ трехъ* упостасныхъ центровъ. (Это есть *множественно-единственное* *элогимъ*, *я—мы*). Но въ такомъ случаѣ, къ чему же относится это Я единого Бога, который говоритъ о Себѣ: «Азъ есмь Господь Богъ твой», если это не есть ни Отецъ, ни Сынъ, ни Духъ? Не вводится ли этимъ еще четвертая упостась, какъ бы сверхупостась въ Божествѣ? Конечно, *ни* вводится, ибо это триединое Божественное Я, хотя и не есть ни Отецъ, ни Сынъ, ни Духъ въ ихъ *различеніи*, есть и Отецъ, и Сынъ, и Духъ въ ихъ *единеніи*, какъ триединое внутри—прозрачное Я, существующее въ трехъ Я. Различаясь въ упостасности, они все же остаются едино, и не только въ отношеніи къ усѣи, къ «Божеству», но и въ отношеніи къ упостасности, какъ три свѣта, сливающиеся въ одинъ. Догматъ триничности долженъ быть понятъ шире и глубже, не только въ отношеніи *единосущія* трехъ лицъ, но и ихъ упостаснаго триединства.

Имперсоналистическая постановка вопроса объ единомъ Богѣ у св. Іо. Д. обезпечиваетъ (какъ и у бл. Августина) *омоусіанство* трехъ упостасей, устраняетъ онтологическій субординаціонизмъ и обосновываетъ равновѣдность упостасей. Однако, одно омоусіанство само по себѣ (какъ мы видѣли уже это у Тертуліана и Оригена) еще не обезпечиваетъ равночестности упостасей и не преодолеваетъ внутритрончнаго субординаціонизма. Последній остался непреодоленъ и у каппадокійцевъ, ограничившихся рядоположеніемъ *трехъ*, безъ попытки связать ихъ въ триединство триничности, хотя къ тому уже сдѣланъ былъ шагъ въ ученіи о *монархіи* Отца. Эту идею монархіи Отца св. Іо. Д. развиваетъ съ особеннымъ удареніемъ и на ней построитъ свою тринитарную доктрину. Въ чемъ же выражается эта идея? Въ главѣ о Св. Троицѣ читаемъ: «Вѣруемъ во единого Отца, *начало всего и причину*,

не отъ кого-либо рожденнаго, Который одинъ только не имѣеть причины и не рожденъ». «Если говоримъ, что Отецъ есть начало Сына и больше Его (Io. 14, 28), то этимъ не показываемъ, что Онъ первенствуетъ предъ Сыномъ по времени и по естеству, не первенствуетъ и въ какомъ-либо другомъ отношеніи, если не въ отношеніи причины — τὸ αἴτιον, т.-е. потому, что Сынъ родился отъ Отца, не Отецъ изъ Сына, что Отецъ есть виновникъ Сына по естеству... Итакъ, когда услышимъ, что Отецъ есть начало и больше Сына, то должны разумѣть Отца какъ причину» (гл. VIII). «Отецъ безвиновенъ и не рожденъ, п. ч. не есть отъ кого-либо, но самъ отъ Себя имѣеть бытіе и изъ того, что имѣеть, ничего не имѣеть отъ другого; напротивъ, Онъ самъ есть для всего начало и причина того образа, какъ оно существуетъ отъ природы. Сынъ же отъ Отца — по образу рожденія, Духъ же Св. по образу исхожденія». Итакъ, все, что имѣеть Сынъ, и Духъ имѣеть отъ Отца, *даже самое бытіе*. И если что не Отецъ, то не есть ни Сынъ, ни Духъ; и если чего не имѣлъ Отецъ, того не имѣеть ни Сынъ, ни Духъ; но чрезъ Отца, п. ч. существуетъ Отецъ, существуетъ и Сынъ и Духъ, и чрезъ Отца имѣеть Сынъ, также и Духъ, все, что имѣеть» (ib.). «Отецъ есть источникъ и причина Сына и Св. Духа... «ибо одинъ только Виновникъ — Отецъ» (гл. XII).

Для пониманія тринитарной доктрины св. Io. Д., въ частности «монархін» и виновничества Отца, въ высшей степени важно установить, въ какомъ же смыслѣ употребляется имъ это понятіе Отца, какъ *причины* другихъ «ипостасей, тѣмъ болѣе, что это понятіе приобретаетъ исключительное значеніе въ дальнѣйшемъ богословіи, какъ восточномъ, такъ и особенно латинскомъ¹⁾. Самое простое (и естественное) пониманіе такого положенія, что Отецъ есть *причина* Сына и Д. Св., и отъ Него они имѣють и «самое бытіе» есть *арианское*: они *сотворены* Отцомъ, Сынъ — непосредственно, Д. Св. — чрезъ Сына. Но, разумѣется, такого истолкованія св. Io. Д. всячески отрицается. Наоборотъ, онъ рѣшительно утверждаетъ равновѣдность всѣхъ ипостасей, установленію еще Оригеномъ. Такъ, рожденіе Сына «безвременно и безначально, ибо не изъ не-сущаго приведенъ въ бытіе Сынъ Божій... но Онъ присно былъ съ Отцомъ въ Отцѣ, изъ котораго родился вѣчно и безначально... Отецъ безъ Сына и не назывался бы Отцомъ... Итакъ, нечестиво было бы утверждать о рожденіи Сына, что оно произошло во времени, и что бытіе Сына началось послѣ Отца» (гл. VIII)²⁾. «Присусущный Богъ рождаетъ Слово Свое безначально и нескончаемо», и хотя только Отецъ есть ἀγέννητος, нерожденный, но слово ἀγέννητος — несозданный «приличе-

¹⁾ Въ «диалогѣ противъ манихеевъ» св. Io. Д. разбираетъ разныя значенія слова ἀρχή — начала, причемъ, наряду съ другими, «начало употребляется относительно *причины*, и притомъ тройко; ибо бываетъ *причина по естеству* φυσικόν, какъ напр. начало Сына есть Отецъ; или по *творчеству* ποιητικόν... или по *образу*» (Богородскій. Ученіе св. Ioанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Д. 1879, 120 — I). На основаніи сопоставленія текстовъ св. Ioанна Дамаскина, Богородскій приходитъ къ тому общему заключенію, что его «ученіе объ единоначаліи есть ученіе о Богѣ Отцѣ, какъ *единой* причинѣ въ Божествѣ въ строгомъ смыслѣ этого слова, т.-е. какъ *единственномъ производителѣ* бытія какъ Сына, такъ и Д. Св.» (ib. 125).

²⁾ Св. Io. Д. продолжаетъ: «ибо мы исповѣдуемъ рожденіе Сына отъ Отца, то-есть изъ *Его естества*». Онъ включаетъ сюда формулу перваго всел. собора, молчаливо устраненію на второмъ, какъ вносящую имперсоналистическую мысль, свойственную стонически-неоплатонической терминологіи. Это смѣшеніе разныхъ пластовъ мысли характерно для эклектизма св. Io. Д.

«чувствуетъ тремъ пребожественнымъ упостасямъ Божества, ибо онѣ единосущны и несозданны» (ib.) Духъ Св. также является Отцу «единосущнымъ и совѣчнымъ». Однимъ словомъ, св. Іо. Д., ясно и послѣдовательно проводитъ мысль о равной безначальности, несозданности, вѣчности, единосущи всѣхъ трехъ упостасей, и однако онъ, слѣдуя здѣсь, конечно, каппадокійцамъ, утверждаетъ безпричинность Первой упостаси ихъ и, такъ сказать, причинность Второй и Третьей, которыя имѣютъ бытіе отъ Отца — Первовиновника. Но что же означаетъ здѣсь *причинность*, какой смыслъ имѣетъ эта категория? На этомъ вопросѣ св. Іо. Д. не только не останавливается, но проходитъ мимо него какъ само собою разумѣющагося. Въ этомъ есть коренная неясность и, болѣе того, дефектность его тринитарной доктрины, оказавшая, можно сказать, роковое вліяніе на все дальнѣйшее богословіе. Причинная зависимость не означаетъ *возникновенія* двухъ упостасей изъ Первой, п. ч., будучи равновѣчны, онѣ вообще не *возникаютъ*, но предвѣчно суть. Между тѣмъ *причина* и для самого св. І. Д. означаетъ только возникновеніе («источникъ и «самого бытія»). Если и примѣнима эта категорія вины или «причины» въ ученіи о триничной монархіи, то она должна получить свое особое философское истолкованіе, которое у св. Іо. Д. отсутствуетъ. Поэтому остается непонятнымъ, что же собственно означаетъ идея единого Виновника или причины? Если это есть «происхожденіе» (*processio*), то какъ же его слѣдуетъ понимать? Между тѣмъ въ пониманіе происхожденія или причинности незамѣтно вкрадывается *чисто эмпирическое* истолкованіе, и въ такомъ видѣ тринитарная доктрина излагается и истолковывается въ лат. богословіи (въ частности въ ученіи о *filioque*). Тѣмъ не менѣе, ясное и послѣдовательное изложеніе доктрины о происхожденіи упостасей изъ одной причины у св. Іо. Д. имѣетъ ту заслугу, что вплотную подводитъ къ основной проблемѣ триничности, — именно о связи Трехъ упостасей между собою, хотя и оставляетъ ее для будущаго.

Связь эта здѣсь устанавливается принципомъ *монархіи*, виновничества Отца, подобно какъ и у каппадокійцевъ, съ той однако разницей, что у св. Іо. Д. она проводится конкретнѣе въ отношеніи не только каждой изъ упостасей къ Отцу, но и въ ихъ триничномъ взаимоотношеніи, и отсюда проистекаетъ, между прочимъ, и знаменитое *διά* — отъ Отца *черезъ* Сына — въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа... Самый общій и предварительный смыслъ этого *διά* заключается уже въ *триничной постановкѣ* вопроса. Для св. Іо. Д. вопросъ о происхожденіи Духа Св. отъ Отца *включаетъ* въ себя и участіе Сына. Поэтому онъ, говоря объ Отцѣ, какъ Изводителѣ Св. Духа, говоритъ и о Сынѣ въ Его отношеніи къ Св. Духу, который и называется «силою... исходящею отъ Отца, почивающею въ Слово и Его проявляющей». Она «поэтому не можетъ отдѣляться ни отъ Бога, въ Которомъ она есть, ни отъ Слова, которому сопутствуетъ» (гл. VII, стр. 165). «Вѣруемъ во единого Духа Святаго... изъ Отца исходящаго и въ Сынѣ почивающаго, Отцу и Сыну споклоняема и славима, какъ и едиnorodнаго и совѣчнаго... отъ Отца исходящаго, *черезъ* Сына подаваемаго... неотлучнаго и нераздѣлимаго отъ Отца и Сына» (гл. VIII, 171). «И о Св. Духѣ говоримъ, что Онъ отъ Отца и называемъ Его духомъ Отца, но не говоримъ, что Духъ и отъ Сына, а называемъ Его Духомъ Сына, и исповѣдуемъ что Онъ и открылся намъ и преподается намъ *черезъ* Сына» (ib. 175). Отецъ есть Родитель Слова и *черезъ* Слово Изводитель Духа, который его открываетъ... (Онъ есть) сила Отца, про-

являющая сокровенное Божество, изъ Отца чрезъ Сына исходящая... Онъ — также и Духъ Сына, но не потому, что изъ Него, но потому, что чрезъ Него изъ Отца исходитъ» (гл. XII, 181). «Богъ Духъ Св. — среднее между нерожденнымъ и рожденнымъ, и чрезъ Сына соединяется съ Отцомъ» (гл. XIII, 184).

Приведенныя сужденія, которыя далеко не отличаются точностью и ясностью, представляютъ собою, во всякомъ случаѣ, зачатки *тринитарной* доктрины, которая не удовлетворяется выясненіемъ отношенія къ Отцу Сына и Духа Св. въ отдѣльности (диадически), но стремится понять ихъ тройственную связь, символизируемую здѣсь главнымъ образомъ формулой:

ὁ πατήρ ὁ υἱὸς ὁ πνεῦμα. Такой, внѣ сомнѣнія, незаконченный видъ имѣетъ ученіе о Св. Троицѣ у послѣдняго изъ отцовъ церкви классической эпохи, и въ такомъ видѣ передается оно послѣдующимъ поколѣніямъ. Во всякомъ случаѣ надо отмѣтить, что оно строится на доктринахъ происхожденій (*processiones*) и этимъ основаніемъ опредѣляется.

Обращаясь собственно къ пневматології, слѣдуетъ прежде всего отмѣтить, что св. Іоаннъ Дамаскинъ согласно доктринахъ происхожденій, вѣстасное свойство Духа Св. видитъ въ *исхожденіи* Его отъ Отца, въ отличіе отъ *рожденія*, присущаго Сыну. Но «какой образъ различія (между рожденіемъ и исхожденіемъ), этого мы не постигаемъ... (но) рожденіе Сына и исхожденіе Духа Св. происходятъ одновременно» (гл. VIII, 172). Имѣя полное единосущіе, «одними только вѣстасными свойствами и различаются между собою три слитыя вѣстасы нераздѣльно различаемыя не по сущности, а по отличительному свойству каждой вѣстасы» (ib.).

Помимо вѣстаснаго признака по происхожденію, каковъ же вѣстасный характеръ Третьяго Лица Св. Троицы у св. Іо. Д.? Онъ именуется: «силою сущностию» (*δύναμις οὐσιώδης*) созерцаемой въ ея особенномъ вѣстасномъ бытіи (*ἰδιαιότητι ὑποστάσει*), исходящей отъ Отца, почивающей въ Словѣ и Его проявляющей... которая, подобно Слову, существуетъ вѣстасно (*καθ'ὑπόστασιν*), живетъ, имѣетъ свободную волю, сама собою движется, дѣятельна, всегда хочетъ добра, во всякомъ изволеніи силою сопрождаетъ хотѣнье» (гл. VII, 165)¹⁾. Ближайшую вѣстасную характеристику, собственное мѣсто Св. Духа, какъ Третьей вѣстасы во Св. Троицѣ, мы имѣемъ у св. отца, во-первыхъ, въ извѣстной уже намъ святоотеческой мысли о томъ, что «Сынъ есть образъ Отца, и образъ Сына — Духъ, чрезъ Котораго Христосъ, обитая въ человѣкѣ, даетъ Ему то, что есть соотвѣтственнаго образу (Божію)» (XIII, 184). «Называемъ Его Духомъ Сына и исповѣдуемъ, что Онъ открылся намъ и преподается намъ чрезъ Сына» (гл. VIII, 175)²⁾. Св. Іо. Д. не идетъ здѣсь дальше опредѣленій св. Аванасія, которыя кратко воспроизводитъ безъ изъясненія.

¹⁾ Подобную же характеристику находимъ въ гл. VIII, 171: «Духа *праваго*, владычествующаго, источника премудрости, жизни и освѣщенія... Полноту, Творца, Вседержителя, всесовершающаго, всеильнаго, безконечно могущаго, обладающаго всякою тварію и неподчиненнаго господству... освящающаго и не освящаемаго, Утѣшителя, какъ принимающаго мысленно всѣхъ» и т. д. и т. д. Нетрудно видѣть, что здѣсь Духъ Св. описывается преимущественно со стороны Своей равнобожественности, а не вѣстасныхъ свойствъ, причемъ не приводится различія между свойствами «имманентными» и «икономическими».

²⁾ Тоже самое въ третьемъ «Словѣ противъ отвергающихъ иконы»: «Сынъ есть естественный образъ Отца, ни мало неразличный, но во всѣхъ отноше-

Извѣстную попытку *тринитарно* понять значеніе Третьей *ипостаси* можно видѣть въ тѣхъ его разсужденіяхъ, гдѣ онъ изъясняетъ троичность путемъ сравненій, взятыхъ изъ природнаго міра. Именно онъ истолковываетъ отношеніе между второй и третьей *ипостасями* какъ словомъ и дыханіемъ. Въ главѣ VII «О Духѣ Св. доказательства отъ разума» мы читаемъ: «для Слова должно быть дыханіе, ибо и наше слово не безъ дыханія. Но наше дыханіе отлично отъ нашего существа; оно есть вдыханіе и выдыханіе воздуха, втягиваемаго и выдыхаемаго для существованія тѣла. При произнесеніи слова оно дѣлается звукомъ, обнаруживающимъ собою силу слова. И въ Божіемъ естествѣ, простымъ и несложномъ, должно благодатно исповѣдывать бытіе Духа Божія, п. ч. Слово Его не есть недостаточнѣе нашего слова; но было бы нечестіемъ, думать, что въ Богѣ Духъ есть нѣчто, отнѣя входящее, какъ это бываетъ въ насъ, существахъ сложныхъ. Напротивъ, какъ слыша о Словѣ Божіемъ, не признаемъ Его безъипостаснымъ, но такимъ, которое *ипостасно* существуетъ (*οὐκ ἄνευ ὑποστάσεως*), имѣетъ свободную волю, — дѣятельно и всесильно; такъ, узнавъ, что Духъ Божій сопутствуетъ Слову и проявляетъ Его дѣйствіе, мы не почитаемъ Его дыханіемъ *неипостаснымъ*» и т. д. (165). «Духъ... не есть дыханіе исчезающее, равно какъ и уста Божія не членъ тѣлесный: но то и другое надо разумѣть богоприлично»¹⁾. Въ помощь къ этому сравненію приходятъ еще другія: источникъ, рѣка, море; камень, вѣтвь и плодъ; солнце, лучъ, теплота; стволъ розы, цвѣтъ и благовоніе²⁾.

Что можно сказать объ этой «дедукціи» троичности? Для насъ теперь эти выясненія троичныхъ отношеній физическими сравненіями (въ которыхъ физическія явленія, какъ звукъ и дыханіе, неожиданно получаютъ *ипостасное* бытіе) не пользуются ни мало и *богословски* просто не существуютъ (какъ, впрочемъ, обезцѣнилъ ихъ еще св. Григорій Богословъ). Однако, изъ сравненія слова и дыханія можно извлечь мысль, что Духъ Св. есть принципъ *реальности* во Св. Троицѣ, Онъ *совершаетъ*. Это совершительное дѣйствіе Третьей *ипостаси* было ясно выявлено уже у св. Аѳанасія и отцовъ каппадокійскихъ. Дальше этого не идетъ собственная пневматологія св. Іо. Д., которая имѣетъ, такъ обр., значеніе систематизирующее, но не внести новыхъ идей или проблемъ. Богословское значеніе св. Іо. Д. въ пневматологіи, получившее такую оцѣнку въ послѣднее время въ переговорахъ съ западными вѣроисповѣданіями по поводу *filioque* и по существу сильно преувеличенное, связано преимущественно съ его формулой объ *исхожденіи* Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына *διὰ υἱοῦ*.

* *

*

ніяхъ подобный Отцу. Духъ Св. есть образъ Сына, слѣдовательно, чрезъ Духа Св. мы познаемъ Христа, Сына Божія и Бога, и въ Сынѣ созерцаемъ Отца» (гл. XVIII, 400).

¹⁾ Употребленіе такого образа было свойственно и болѣе раннимъ отцамъ, въ частности св. Кириллу Александрійскому, св. Василию Великому и св. Григорію Нисскому, у котораго въ «Огласительномъ словѣ» проводится параллель между Словомъ и Духомъ и словомъ и дыханіемъ (*Богородскій*, ц. с. 25). Цитированныя слова почти буквально заимствованы Дамаскинымъ изъ 2-ой гл «Большого огласительнаго слова» св. Григорія Нисскаго (ib. 29).

²⁾ Въ «Книгѣ о ересяхъ», также въ «Диалогѣ противъ манихеевъ» (ср. сопоставленія у Богородскаго, ц. с. 71—2).

Таковы общіе итоги пневматологіи въ патристичѣ. При всемъ руководящемъ значеніи и цѣнности отдѣльныхъ ученій и замѣчаній, нельзя сказать, чтобы они имѣли принципиальное и рѣшающее значеніе. Самое общее впечатлѣніе отъ патристическаго ученія, начиная отъ Тертуліана и Оригена и до св. Іоанна Дамаскина, таково, что въ немъ есть извѣстное, несознаваемое и прямо невыражаемое, но чувствующееся *недоуміе* относительно самого факта Третьей въпостаси, какъ онъ данъ въ Откровеніи и, слѣд., заданъ богословію для уразумѣнія. Онъ остается богословски не освоеннымъ. Особенно ярко это выступаетъ въ сравненіи съ логологіей: насколько Сынь-Логосъ получаетъ Свое безспорное мѣсто наряду съ Отцомъ какъ Его Слово о Себѣ и о мірѣ, и обѣ въпостаси, такъ сказать, смотрятся одна въ другую, на столько же наличіе Третьей въпостаси *не* вытекаетъ съ необходимостью и является скорѣе какимъ-то прибавленіемъ, съ которымъ не знаетъ, что дѣлать, богословіе. Необходимость третьей въпостаси въ Св. Троицѣ со стороны богословія сознается совершенно недостаточно. Богословіе, фактически вынужденное излагать ученіе именно о *трехъ* въпостасяхъ, само по себѣ однако *не* было тринитарно, и единственный богословскій образъ троичности, какимъ оно располагало, былъ *неоплатоническій*, во всей существенности его отличія отъ христіанскаго. Изъ такой незавершенности патристической пневматологіи проистекаетъ, прежде всего, невольный субординаціонизмъ, въ силу котораго, — въ убывающей прогрессіи Божества, Третья Въпостась является производной отъ Второй и послѣ Второй. Но помимо субординаціонизма, Она координируется именно Второй въпостаси (св. Аѳанасій и др.), чѣмъ Троица фактически раздѣляется на двѣ двоицы: Отець-Сынь и Сынь-Духъ Св., и собственное мѣсто Третьей въпостаси во Св. Троицѣ остается все-таки не найденнымъ. Съ другой стороны, Троица понимается какъ фактическая наличность и рядомъположеніе *трехъ* въпостасей (почему не больше и не меньше, отвѣта въ богословіи не дается), при общемъ ихъ единосущіи отличающихся въпостасными признаками. Ихъ связь устанавливается *происхожденіемъ*, виновничествомъ Отца, Который является началомъ и причиной Второй и Третьей въпостасей. Въ каппадокійскомъ пониманіи виновничества Троица также состоитъ изъ двухъ двоицъ: Отець—Сынь (рожденіе), Отець—Духъ (исхожденіе), единящимъ является «монархія» Отца. Но достаточно-ли соединяетъ она между собою Сына и Духа Св., такъ что получается именно Троица, а не двѣ Двоицы, имѣющія общее на-

чало? Получается доктрина бинарная, а не тринитарная. Другой вариант пониманія Троицы, какъ происхожденій, — западный, омоусіанскій, — исходитъ изъ усія или природы, изъ которой путемъ дифференціаціи отношеній по происхожденію возникаютъ три вѣпостаси. Этотъ типъ есть существенно имперсоналистическій въ своихъ исходныхъ опредѣленіяхъ. Конечно, и здѣсь *три*, а не болѣе и не менѣе вѣпостасей, имѣетъ силу лишь факта, а не принципа. Разумѣется, Св. Троица и по существу можетъ быть только данностью Откровенія, а не дедукціей автономнаго разума. Однако разумъ въ богословіи призванъ постигать эту данность въ его мыслительной непреложности и очевидности, а не ограничиваться лишь его, такъ сказать, логическимъ описаніемъ, притомъ еще съ догматическимъ извращеніемъ (въ субординаціонизмъ). Проблема *троичности* какъ таковой, остается *не разрѣшена* въ отеческомъ богословіи и даже получаетъ въ немъ невѣрное или, по крайней мѣрѣ, одностороннее сосредоточеніе на происхожденіи. А внѣ проблемы троичности не можетъ быть принципиально поставлена и проблема *Третьей Вѣпостаси*, какъ таковой. Въ сущности это есть одна и та же проблема, — о мѣстѣ (онтологическомъ) Третьей вѣпостаси въ тріединствѣ Св. Троицы. Эту проблему святоотеческое богословіе завѣщало вѣкамъ грядущимъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Мѣсто третьей впостаси во Св. Троицѣ.

1. Троичность и Третья Впостась.

Для того, чтобы придать вопросу полную ясность, слѣдуетъ различить (конечно, въ абстракціи) Троицу имманентную и икономическую, предвѣчную жизнь Св. Троицы Самой въ Себѣ и Ея тріупостасное откровеніе въ твореніи, съ тѣмъ, чтобы сначала изслѣдовать троичность въ первомъ, имманентномъ, аспектѣ. Здѣсь намъ данъ Откровеніемъ *фактъ* божественнаго тріединства Отца, Сына и Духа: Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ, единое Имя, единый Богъ Св. Троица. Не трое *въ* единицѣ, но тріединство, и не одинъ, но одинъ *въ* Троицѣ, — пребожественное число, котораго нѣтъ въ природномъ мірѣ и которое есть для него сверхъ-число: тріединица. Это сверхчисло относится не къ вещамъ, которыя могутъ быть сосчитаны въ своей раздѣльности и рядоположности, но къ Божественному Лицу-Лицамъ, имѣющему-имѣющимъ одну, — единую, а не общую, — природную жизнь. Это сверхчисло, Троице-Единица¹⁾, можетъ быть выражено на языкѣ человѣческаго дискурсивнаго мышленія только какъ парадоксальное и разоудочно-абсурдное, ибо противорѣчивое, соединеніе одного и трехъ. Въ этомъ безсиліи разсудка принять это сверхчисло проявляется его граница, онъ не компетентенъ имѣть свое сужденіе о сверхразсудоч-

¹⁾ «Троице простая, нераздѣльная, единосущная, *единице* святая, свѣтове и свѣте и свята три и едино свято, поется Богъ Троица» (Вел. канонъ Андрея Критскаго п. 7-ая, слава). «Безначальная, нераздѣльная Троице, нераздѣльная единице, кающаяся мя пріими» (3-я пѣснь, слава). «Троицское единое божество» (п. 4, слава). «Троица есмь проста, нераздѣльна, раздѣльна личиѣ, и *единица есмь* естествомъ соединена» (п. 6, Слава). «Безначальная, присносушая Троице, нераздѣльная. Единице. (п. 2, слава). «Тя, Троице, славимъ, *единого Бога*» (п. 5, слава). «Троице, Единице, помилуй мя» (п. 8, слава).

номъ. Поэтому въ своемъ практическомъ отношеніи къ сверхчислу, разсудокъ принужденъ *примѣняться*, поочередно останавливаясь и переходя отъ одного къ тремъ, а отъ трехъ къ одному, между тѣмъ какъ надо не поочередно переходить, но одновременно содержать и то, и другое. Спекулятивный разумъ еще въ состояніи постулировать это тріединство, котораго разсудокъ не въ силахъ конкретно въ своемъ мышленіи осуществить.

Троица не есть простое рядоположеніе трехъ, — трое въ раздѣльности, но соединенные внѣшне (какъ это вытекаетъ, напр., изъ распространеннаго сравненія трехъ свѣтовъ, между собой сливающихся). Такое тройство, прежде всего, не замкнуто въ себѣ, но открыто для продолженія: рядоположеніе предполагаетъ для себя *рядъ*, продолжающійся въ (дурную) бесконечность, хотя онъ и можетъ быть прерванъ на любомъ количествѣ членовъ, въ частности, и на трехъ. Только въ видѣ такого рядоположенія понимается троичность и въ раннемъ отеческомъ богословіи, которое поэтому и оказывается въ нѣкоторой растерянности и безпомощности передъ фактомъ Третьей Впостаси, какъ закрывающей рядъ. Но Св. Троица есть не трое, но тріединица, и не рядъ, но заключенное цѣлое, которое именно въ троичности имѣетъ полноту своего бытія, его силу. Надо понять необходимость этой *троичности* впостасей, — не больше и не меньше ея. Изъ этой необходимости надо исходить въ сужденіи какъ о Св. Троицѣ-Единицѣ, такъ и объ отдѣльныхъ впостасяхъ, въ частности и о Третьей Впостаси и Ея мѣстѣ во Св. Троицѣ.

Троичность впостасей въ Божественномъ лицѣ, прежде всего, проистекаетъ изъ природы личнаго самосознанія, которое раскрывается полностью не въ самозамкнутомъ, единичномъ *я*, но постулируетъ *ты*, *онъ*, *мы*, *вы*, т.-е. не едино-, но много-впостасность, причемъ послѣдняя опредѣляется типологически и по существу трі-впостасностью. *Я* предполагаетъ въ качествѣ своего самоутвержденія *ты* или *со-я*, а въ качествѣ его, такъ сказать, подтвержденія, *онъ*, и до конца реализуется лишь въ *мы* (или *вы*), т.-е. онтологически оно не «единственно», хотя и едино. Въ тварномъ, относительномъ бытіи *я* полагается не только въ себѣ, но и внѣ себя, экстраполируется, а тѣмъ и ограничивается. Несмотря на кажущуюся свою абсолютность, оно не въ состояніи въ себѣ осуществить своей ясности и должно, такъ сказать, само убѣдиться въ своемъ собственномъ бытіи, смотря въ зеркало другихъ *я*. Вънѣ такого зеркала оно и само

для себя гаснетъ, перестаетъ сознать себя въ своей собственной яиности. Но въ Божественномъ Абсолютномъ субъектѣ, *единомъ* и въ своемъ родѣ *подлинно единственномъ*, всѣ иноположенія *я* не могутъ осуществляться *внѣ* его, за отсутствіемъ всякаго *внѣ*, но должны содержаться въ немъ самомъ, такъ что онъ самъ есть для себя самого одновременно и *я*, и *ты*, и *онъ*, а слѣдов., и *мы*, и *вы*¹⁾. При этомъ *всѣ* эти три положенія *я*: какъ *я*, *ты*, *онъ*, — не могутъ опредѣляться только изъ одного центра, изъ одного *я*, которое только и было бы *я*, *само* — *я*, имѣющее остальные *я* для себя самого лишь какъ *ты* и *онъ* (*и мы*, *вы*, даже *они*). Они должны самостоятельно существовать для себя какъ *я*, совершенно равно центрируясь каждое на себя, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ *ты* и *онъ*, каждое другъ для друга. Т. о., въ единомъ абсолютномъ Я существуетъ три Я, какъ вполне равно-яйные центры, одно для другого совершенно прозрачные и принадлежащіе къ полнотѣ реальности этого Абсолютнаго само-Я, ничего не имѣющаго и не сопологающаго внѣ себя, настоящаго тріединого Я: «единъ свѣтъ и свѣта три», тріединица. Это суть три вѣпостаси, три личныхъ центра, изъ которыхъ каждый есть равно-личное Я, вѣпостасируя собою Божество, божественную природу. Но это равноличное Я никогда не полагаетъ себя въ обособленіи отъ другихъ равно-личныхъ *я*, какъ единственное или даже какъ *одно изъ трехъ я* (отчего троица превращалась бы въ *общество или согласіе троихъ*, — тритеизмъ), но себя полагаетъ въ другихъ *я*, съ ними сопологается. И отсюда возникаетъ единое, но вмѣстѣ и тріединое божественное Я, ибо троичность есть не только троица, но вмѣстѣ съ тѣмъ и единица. Въ какомъ же отношеніи находится эта *единица* — троица къ *троицѣ* — единицѣ, къ тремъ раздѣльноличнымъ вѣпостасямъ? Не есть ли это «четвертая вѣпостась», существующая въ добавокъ къ тремъ или надъ ними? Въ томъ-то и дѣло, что нѣтъ. Здѣсь не существуетъ никакого *надъ* или *помимо*, но есть полное *тожество* личнаго самосознанія: одинъ есть три, и три есть одинъ, раздѣльнолично и единолично. Разсудочно-статически здѣсь необходимо сосчитать или просто три, или просто одинъ; или же, наконецъ, четыре, прибавляя къ тремъ раздѣльнымъ *я* еще *я* тройственное, п. ч. разсудокъ знаетъ только вещи, застывшія въ своей раздѣльности, но не динамику жизни духа,

¹⁾ Исключено только положеніе *они*, п. ч. это означало бы, что *я* становится, такъ сказать, спиной къ себѣ самому превращая себя въ *они* и себя тѣмъ утѣшая. Чистое *они* есть поэтому абстракція отъ *я*, существующая только въ *я*, и для *я*, но не безъ *я*. *Они* уже не принадлежитъ къ *я*.

эту раздѣльность преодолевающую. Богъ, во Св. Троицѣ прославляемый, есть *единъ*, единое Божественное Я, Абсолютный Субъектъ, — Св. Троица, къ которой поэтому и относимся, и обращаемся какъ къ личности¹⁾. Но эта Личность есть и три Личности, которыя существуютъ для насъ, какъ таковыя, въ раздѣльности: въ молитвѣ, жизни, промышленіи, однако никогда не раздѣляясь между собою и не превращаясь въ *трое*. Жизнь этого тройственного, тріединаго субъекта есть любовь, силою которой онъ есть *три*, и есть *одинъ* въ божественномъ самотождествѣ. Абсолютный самодовлѣющій божественный Субъектъ, непрестанное движеніе, «перихорисисъ» божественной яиности, который невозможно остановить, задержавшись на одномъ лишь центрѣ, и тѣмъ разорвать кольцо любви, превративъ троицу въ трехъ или одного²⁾. Впостасно равны, ибо равнобожественны, Богъ-Пресв. Троица, Богъ—Отецъ, Богъ—Сынъ, Богъ—Духъ Св. въ качествѣ божественнаго Я. Они *не* различаются въ своей равно-яиности.

Однако, разсматривать троичный и впостасные субъекты *только* какъ Я, въ чистой субъектности ихъ, значить допускать завѣдомую абстракцію, ибо *конкретно* въ жизни Св. Троицы всѣ три впостасныхъ субъекта, какъ и тріединный субъектъ, взаимно опредѣлены въ неизмѣнномъ взаимоотношеніи, и потому, хотя и сохраняютъ равночестность и равнобожественность своихъ впостасей, но имѣютъ свои опредѣляющія, отличительныя свойства, *υπορίσματα*. Поэтому они, будучи равнобожественны, въ то же время и по разному божественны, и трівпостасный субъектъ, троичное Я, есть не просто прозрачное въ трехъ отождествляющихся центрахъ сущее Я, но Св. Троица, Отецъ—Сынъ—Духъ Св. въ пребожественномъ тріединствѣ. Поэтому три божественныхъ субъекта, будучи равнобожественны, *не* замѣстимы: Отецъ *не* есть Сынъ и *не* есть Духъ Св. Сынъ *не* есть Отецъ и т. д. Кромѣ впостаснаго тріединства трехъ субъектовъ, которое есть, такъ сказать, а priori Св. Троицы со стороны *единого* лица, существуетъ Св. Троица какъ тройственное взаимоотношеніе или взаимоопредѣленіе *трехъ* лицъ. И какъ мы въ отношеніи трівпостаснаго субъекта установили именно трой-

¹⁾ Напр. утренняя молитва ко Св. Троицѣ: «благодаримъ Тя, Святая Троице, яко не прогнѣвался еси на мя... ниже погубилъ мя, но челоуѣколюбствовалъ еси обычно» и т. д.

²⁾ Здѣсь приводятся лишь краткіе итоги дедукціи троичности, какъ тріединаго абсолютнаго субъекта, данной мною въ «Главахъ о Троичности» (Правосл. Мысль, I—II).

ственность, какъ опредѣляющую и исчерпывающую самоопредѣленіе я и осуществляющую самосознаніе Абсолютнаго Субъекта, — не больше, но и не меньше, — также мы должны понять Троицу въ взаимоотношеніи именно какъ конкретную *тройственность*, во внутренней необходимости и законченности тройственнаго числа, — также не больше и не меньше. Встаетъ вопросъ: почему Богъ, во Св. Троицѣ сущій, тройствененъ, а не двойствененъ или не четвериченъ (и т. д.) въ Своихъ вѣпостасяхъ? Конечно, дедукція безсильна сама *установить* фактъ божественнаго Тріединства, который дается Откровеніемъ, но мысль призвана постигнуть этотъ откровенный фактъ, въ мѣру человѣческаго вѣдѣнія. Мы уже видѣли, какъ слабо стояло дѣло съ этимъ постиженіемъ въ патристическую эпоху, когда Третья вѣпостась превращалась въ нѣкое богословское *addendum* въ родѣ «и т. д.» или «и проч.», безъ внутренней оправданности ея бытія; или же Св. Троица понималась лишь какъ двойное *и*, соединяющее трехъ раздѣльных субъектовъ: Отецъ *и* Сынъ *и* Духъ Св. (каппадокійство). Противъ такого пониманія троичности, какъ *и* — *и*, или же еще «и т. д.» слѣдуетъ выставить, въ качествѣ троичной аксіомы, положеніе: Св. Троица есть исчерпывающее и законченное въ Своей полнотѣ божественное тріединство взаимоотношенія, которое во всѣхъ своихъ опредѣленіяхъ *тройственно и цѣлостно*, безъ раздѣлительнаго или соединительнаго *и*, сопрягающаго отдѣльныя вѣпостаси. Каждую вѣпостась въ отдѣльности, какъ и ихъ тріединство, нужно понять въ *тройственной связи и въ тройственномъ самоопредѣленіи*, которое и есть *Цѣлое*, Пресв. Троица. *Связь* Пресв. Троицы — одинаково на востокъ и на западъ — устанавливается чрезъ происхожденія, — *processiones*. На востокъ, у каппадокійцевъ и далѣе у св. Іоанна Дамаскина, *Отецъ* есть «причина» Сына и Духа Св., которые отъ Него происходятъ. На западъ *сущность* — *essentia* — есть начало, въ которомъ и *изъ* котораго происходитъ Отецъ—Сынъ, и Духъ Св., хотя и въ этомъ возникновеніи первенствующее мѣсто также отводится Отцу. Для этой теологемы происхожденія имѣется библейское основаніе, однако лишь въ своеобразной догматической интерпретаціи, доктринальной переработкѣ, поэтому ошибочно видѣть здѣсь прямой библейскій тезисъ. Дѣйствительно, въ Словѣ Божіемъ говорится, что Сынъ есть едиnorodный Сынъ Отца, изъ Котораго исходитъ и Духъ Св. Этотъ фактъ — отцовства Отца и сыновства Сына, а также исхожденія отъ Отца Духа Св. — констатируется въ Словѣ Бо-

жіемъ, первый многократно¹⁾, второй единожды (Іо. 15. 26). Существенное содержаніе откровенія о различіи вѣпостасей сводится къ тому, что различаются вѣпостаси Отець, Сынъ и Духъ Св., причемъ Отець есть Отець едиnorodнаго Сына, а Сынъ есть Сынъ этого Отца, и есть еще Духъ Св.. Разумѣется, отношеніе Отца—Сына предполагаетъ рожденіе и рожденность (точнѣе, рождаемость), хотя, конечно, и въ иномъ смыслѣ, чѣмъ земное рожденіе. Однако, нигдѣ не сказано, что это, какъ бы подразумевающееся, рожденіе, *generatio activa*, (также какъ и «нерожденность») выражало существо Отца, какъ и рожденность — Сына, а исхожденіе — Духа Св., такъ чтобы можно было прямо ставить знакъ равенства между вѣпостасями и этими вѣпостасними признаками (чего еще не дѣлаетъ святоотеческое, но уже дѣлаетъ латинское богословіе). Такое приравниваніе есть съ одной стороны логическая абстракція, а съ другой — богословская дедукція, а не данныя откровенія. И далѣе уже вполнѣ богословская дедукція есть сужденіе, что рожденіе и исхожденіе означаютъ разные образы *одного* отношенія, именно *происхожденія* и въ этомъ качествѣ могутъ быть взяты за одну скобку, приравнены и сопоставлены. Отсюда возникаетъ дальнѣйшее противоположеніе Отца, какъ *ἀναίτιος*, не имѣющаго происхожденія, Сына и Духа Св. какъ *αἰτιατοί*, — происхожденіе имѣющихъ. Слѣдующимъ шагомъ въ этомъ обобщеніи является заключеніе, что Отець есть причина *αἰτία* или виновникъ *происхожденія* двухъ другихъ вѣпостасей, и вся Св. Троица истолковывается какъ *отношеніе причиннаго происхожденія*. На этой основѣ держится все тринитарное богословіе запада, которое отчасти развиваетъ здѣсь тринитарную доктрину и востока, гдѣ эта идея, хотя и зародилась, но все-таки не получила столь полнаго и послѣдовательнаго развитія, какъ на западѣ. Въ отношеніи къ этой доктринѣ надо констатировать прежде всего, что понятіе *происхожденія* не есть библейское, п. ч. Слово Божіе не знаетъ ни *αἰτία*, ни происхожденія — *processio*. Самое бытіе Отца, Сына и исходящаго отъ Отца Духа Св. въ примѣненіи къ божественной вѣчности отнюдь еще не означаетъ ихъ абстрактной связи по *происхожденію* или *причинности*, во всей неточности и, что самое важное, двусмысленности этого выраженія. Нельзя здѣсь ссылаться на то, что въ опредѣленіи рожденности, но несотворенности Сына I и II вселенск. соборами примѣнено

¹⁾ Нужно однако замѣтить, что самое *рожденіе* Сына отъ Отца (*generatio activa* и *generatio passiva*) прямо нигдѣ не засвидѣтельствовано въ рѣчахъ Господа, а только *косвенно*, чрезъ именованіе Его *едиnorodнымъ*

также небиблейское выражение *γενεσις*, потому что оно лишь послѣ продолжительной борьбы и опредѣленнаго истолкованія было принято Церковью, какъ авторитетное опредѣленіе двухъ вселенскихъ соборовъ. Такой авторизаціи Церкви не имѣютъ для себя ни *aitia*, ни *processio* (только въ опредѣленіе Флорентійскаго собора вкралась доктрина происхожденія въ западномъ смыслѣ). Идея *причинности и происхождения* въ примѣненіи ко Св. Троицѣ есть не только порожденіе абстракціи, но и многовѣкового гипноза (особенно въ латинской церкви). Лишь въ силу этого абстрактнологическаго гипноза, совершенно непровѣренныя и непродуманныя положенія, не имѣющія для себя библейскаго основанія, принимаются какъ несомнѣнные аксіомы богословія. Обобщающее истолкованіе «рожденія» и «исхожденія» какъ двухъ видовъ *происхожденія*, а также Отцовства въ рожденіи Сына и въ исхожденіи Духа какъ *причинности*, съ выводеніемъ ея за скобки какъ обобщающаго понятія, есть въ данномъ случаѣ произволь и злоупотребленіе абстракціей. Такое обобщеніе и логическое выводеніе за скобки общихъ признаковъ умѣстно лишь относительно явленій лежащихъ въ одной и той же онтологической и логической плоскости, принадлежащихъ природному міру, но оно неумѣстно и неправомѣрно въ примѣненіи къ внутри-троичной жизни: рожденіе есть рожденіе, а исхожденіе есть исхожденіе, какъ отношенія *sui generis*, и они

(Іо. 1, 14, 18; ІІІ, 16, 18; Іо. 4, 9), что однако означаетъ не столько рожденіе, сколько единственность, исчерпывающую полноту. О рожденіи же самомъ говоритъ лишь текстъ псалма 2, 7, который, помимо своего прямого значенія въ отношеніи къ мессіанскому Царю, изображаемому въ псалмѣ, примѣняется къ Христу также не прямо, а косвенно, и притомъ не самимъ Христомъ и не евангелистами, но лишь въ рѣчи ап. Павла въ Антиохіи Писидійской (Д. Ап. 13, 33) въ слѣдующемъ контекстѣ: «и мы благовѣствуемъ вамъ, что откровеніе, данное отцамъ, *Иисусъ* исполнилъ намъ, дѣтямъ ихъ, воскресивъ Іисуса, какъ и во второмъ псалмѣ написано: «Ты Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя». Здѣсь этотъ текстъ, примѣненный къ *воскресенію* Сына Отцомъ, получаетъ т. о. метафизическое истолкованіе. Въ общемъ смыслѣ *сыновства* примѣняется этотъ текстъ и въ посланіи къ Евреямъ 1, 5, гдѣ говорится о превосходствѣ Сына передъ ангелами: «ибо кому когда изъ ангеловъ сказалъ Богъ: «Ты Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя» и еще: «Я буду Ему Отцомъ, и Онъ будетъ Мнѣ Сыномъ» (2 Ц. 7, 14). Непосредственно эти слова Божіи, возвѣщенные пророкомъ Нааномъ Давиду, относятся къ Соломону и, очевидно, примѣняются къ Христу въ качествѣ мессіанскаго пророчества. Въ другомъ мѣстѣ (5, 5) текстъ этотъ употребленъ тоже не въ прямомъ, но косвенномъ смыслѣ, что явствуетъ особенно изъ его сопоставленія съ другимъ, вмѣстѣ приводимомъ в. з. текстомъ. Рѣчь идетъ о первосвященствѣ Христовомъ, которое библейски доказывается такъ: «такъ и Христосъ не Самъ Себѣ присвоилъ славу быть первосвященникомъ, но Тотъ, Кто сказалъ Ему: «Ты Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя», какъ и въ другомъ мѣстѣ говоритъ: «Ты священникъ во вѣкъ по чину Мельхиседекову» (пс. 109, 4). Итакъ, *ни въ одномъ изъ цитированныхъ текстовъ* пс. 2, 7 не примѣняется собственно къ *рожденію*, но для выраженія общей идеи сыновства, выражающагося въ воскресеніи и первосвященствѣ.

отнюдь не могут быть обобщены как разные виды *происхожденія*, *processiones*, и Отецъ въ своихъ отношеніяхъ къ Сыну и Духу Св. не можетъ быть опредѣленъ какъ вина или *причина*. Въ самомъ дѣлѣ, что означаетъ для насъ *причина*? Эмпирически это есть послѣдовательность явленій во времени, — *post hoc — propter hoc*, и, конечно, опредѣленіе, связанное съ *временнымъ* послѣдованіемъ, неумѣстно въ отношеніи къ Божеству. Гносеологически причина есть категорія, примѣняемая разумомъ при координаціи эмпирическихъ явленій, но, конечно, эта категорія «трансцендентальной логики» (въ смыслѣ Канта) также не примѣнима къ Божеству. Онтологически же причина есть *достаточное основаніе* — принципъ *causa aequat effectum*, или такое же положеніе въ обратной формѣ: *ex nihilo nil fit*, но такое пониманіе причинности неизбѣжно связано съ *возникновеніемъ*. Послѣднее же можно мыслить или какъ раскрытіе, эволюцію какого-либо начала, — такова вся міровая причинность, представляющая собой становленіе, т.-е. осуществленіе изначальныхъ потенцій («эволюція»), или же какъ твореніе изъ ничего, и въ *этомъ* смыслѣ Богъ можетъ быть опредѣленъ какъ метафизическая (однако отнюдь не физическая и не эмпирическая) причина творенія, какъ его «достаточное основаніе», *aitia*, его виновникъ. Но совершенно очевидно, что примѣненіе причинности во внутритроичныхъ отношеніяхъ въ *такомъ* смыслѣ ведетъ или къ аріанству, которое собственно въ томъ и состоитъ, что усматриваетъ въ Отцѣ *причину* Сына, какъ *возникшаго* изъ ничего, т.-е. сотвореннаго *ἐξ οὐκ ὄντων* (а далѣе въ Сынѣ причину Св. Духа, Имъ сотвореннаго), или же къ злѣйшему субординаціонизму, или, наконецъ, къ монархіанству. Субординаціонизмъ получается, если мы поймемъ происхожденіе Св. Троицы стоически или неоплатонически: нѣкое первоначало, Единое-ли Плотина, или первоестество стоиковъ, самоопредѣляется, полагая въ себѣ второе и третье начало, которыя въ томъ или иномъ смыслѣ *не* равнобожественны первому. Послѣдствіемъ этой дедукціи неизмѣнно является космоизмъ или пантеизмъ, согласно которому міръ, твореніе, являются *инобытіемъ* Абсолютнаго, — такъ это и есть въ неоплатонизмѣ (и оригенизмѣ), такъ же какъ и въ Тертулліановскомъ космологизмѣ. Аналогіей съ античнымъ пантеизмомъ являются новѣйшія мистическія и метафизическія ученія, — Як. Беме съ *Urgottheit*, въ въ которомъ путемъ дифференціаціи возникаетъ троичность, и Гегеля, у котораго логика есть Богъ до творенія міра, а міръ есть инобытіе Бога. Отличительной чертой всѣхъ такихъ построеній является

ихъ изначальный имперсонализмъ, при которомъ *впостаси возникаютъ*, т.-е. онтологическій приматъ *уси* надъ *впостасію*. Онъ не свойственъ каппадокійцамъ, у которыхъ *впостаси* существуютъ какъ таковыя, но присущъ Августину и всему католическому богословію съ его исходнымъ *deitas*, въ которомъ *впостаси* существуютъ какъ отношенія происхожденія по противоположности. Эта католическая доктрина происхожденій, есть ничто иное, какъ имперсоналистическій субординаціонизмъ, въ которомъ *Божество* — *Deitas* есть изначальный метафизическій фондъ и въ этомъ смыслѣ достаточное основаніе или причина *впостасей*. Последнія, по Тертулліановски, имѣютъ различную долю въ немъ участія: Отецъ полностью, Сынъ обладаетъ всѣмъ фондомъ, минусъ сила рожденія, Духъ Св. обладаетъ фондомъ уже не только минусъ сила рожденія, но и изведенія. Хотя и въ завуалированномъ видѣ, мы имѣемъ здѣсь особый видъ онтологическаго субординаціонизма, въ которомъ подлинной причиной уже является даже не Отчая *впостась*, ибо и сама она возникаетъ изъ отношенія съ Сыномъ, но *Божество* — *Deitas*, оно именно есть то единое, гдѣ не существуетъ противоположности отношеній. Однако, если мы перейдемъ отъ имперсоналистическаго субординаціонизма, для котораго *впостаси возникаютъ* въ *Божествѣ*, къ персонализму восточныхъ отцовъ, которые имѣютъ передъ собою три *впостаси*, какъ исходную данность, то ихъ ученіе объ Отцѣ какъ причинѣ, «монархія Отца», представляетъ собою не преодолимое и не осознанное монархіанство, если только придать идеѣ происхожденія отъ Отца, какъ причинности, хотя какой-либо возможный смыслъ. Именно, если Отецъ, дѣйствительно, *причиняетъ* бытіе Сына и, далѣе, Духа Св., то какъ можетъ быть это понято иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что и Сынъ и Духъ Св. суть, такъ сказать, иноположенія Отца, Его самоопредѣленія, которыя поэтому связаны съ Нимъ отношеніемъ *тожества*? Конечно, такое пониманіе совершенно противоположно подлиннымъ устремленіемъ каппадокійцевъ, которые отстаивали именно самобытность и, такъ сказать, равно*впостасность* всѣхъ трехъ *впостасей*. И если, дѣйствительно, положить *причинность* въ основаніе отношенія между Первой и Второй и Третьей *впостасями*, то монархіанство, конечно модалистическое, типа савелліанства, является неизбежнымъ коррелятомъ, если исключить путь явнаго субординаціонизма или аріанства.

Но, помимо этихъ неизбежныхъ и неустрашимыхъ уклоновъ ученія о тринитной причинности въ разныя стороны, поставимъ вопросъ по существу: какое значеніе можетъ имѣть въ примѣ-

невѣи къ троичному Божеству идея *причины и происхожденія*, которая обобщается въ *возникновеніи*? Если вѣстасы равно-вѣчны и безначальны, какъ это свидѣтельствуется и самими св. отцами, то какъ можно въ примѣненіи къ нимъ говорить объ одной изъ вѣстасей, какъ о *причинѣ* для двухъ друиыхъ или о происхожденіи ихъ отъ нея? Какое реальное значеніе могутъ имѣть такіа положенія, что Сынъ и Духъ Св. отъ Отца «имѣютъ Свое бытіе». (св. Іоаннъ Дамаскинъ)? Здѣсь содержится явное и существенное недоразумѣніе. *Начало* во Св. Троицѣ, «монархія» Отца, должна быть удержана, но его надлежитъ понять въ совершенно иномъ смыслѣ, нежели *причина и происхожденіе*. Во Св. Троицѣ нѣтъ мѣста ни причинности, ни происхожденію ¹⁾. Тринитарная проблема состоитъ не въ томъ, чтобы показать происхожденіе вѣстасей изъ безличнаго (или до-личнаго) Божества, или же отъ Отца, какъ «причины», но чтобы понять связь трехъ вѣстасей и, такъ сказать, внутреннее строеніе Пресв. Троицы. Надо помнить, что три вѣстасы *даны*, какъ а priori, и совсѣмъ не нуждаются въ объясненіи своего бытія, въ дедукціи чрезъ происхожденіе. Проблема состоитъ отнюдь не въ *происхожденіи* вѣстасей, которая всѣ равно-вѣчны, равно-безначальны и вообще *не* происходятъ, а въ ихъ взаимоотношеніи и связи, которая можетъ опредѣляться различно, но только не по признаку причинности или возникновенія. Надо въ пониманіи Св. Троицы исходить изъ *иной* постановки вопроса, *забывъ* о происхожденіи. Какова же можетъ быть эта постановка?

Мы имѣемъ въ Словѣ Божіемъ прямое свидѣтельство, что Богъ есть Духъ, и это есть не только истина откровенія, но и самоочевидность для нашего природнаго сознанія: иначе развитое религіозно-философское сознаніе и не можетъ мыслить Божества, чему доказательствомъ являются величайшія философскія системы, какъ и высшія изъ естественныхъ (языческихъ) религій. Откровеніе свидѣлствуетъ намъ еще не только, что Богъ есть Духъ, но Трѣвѣстасный Духъ: — Отецъ — Слово — Духъ Св. И другое свидѣтельство Откровенія о Богѣ, что Онъ есть любовь *Θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (I Іо. 4, 8, 16); это значитъ не только, что любовь свойственна Богу, ибо Онъ есть любящій, но именно, что Онъ самъ есть любовь, таково самое Его существо. Здѣсь мы имѣемъ сужденіе не опредѣлительное, но онтологическое. Соединяя оба опредѣленія, мы приходимъ къ заключе-

¹⁾ См. Главы о Троичности, II, § 12: Св. Троица какъ единачаліе (Правосл. Мысль, II). Не считаю нужнымъ возвращаться къ подробно выраженнымъ тамъ мыслямъ.

нію, что Богъ есть Духъ — Любовь. Между обоими опредѣленіями нѣтъ разногласія, или даже только различія, ибо любовь выражаетъ существо духа и его жизнь. Итакъ, намъ предстоитъ понять Св. Троицу какъ Духъ, жизнь котораго есть Любовь.

Духу свойственно имѣть личное самосознаніе, вѣстасъ, и природу, какъ самооткровеніе, и жизнь Духа состоитъ въ изживаніи этого самооткровенія личности въ своей природѣ. Въ духѣ даны: Я, какъ личное самосознаніе; природа, какъ источникъ ея самооткровенія, и самое откровеніе, какъ жизнь духа въ своей природѣ ¹⁾. Различіе между относительнымъ и абсолютнымъ духомъ состоитъ въ этомъ отношеніи въ томъ, что относительный духъ самъ для себя данъ въ своей *природѣ*, которая есть т. о. для него *данность*, притомъ не до конца прозрачная, но лишь опрозрачивающаяся, и поэтому его жизнь есть становленіе. Абсолютный же духъ совершенно самъ для себя прозраченъ въ своей природѣ, въ полнотѣ его жизни нѣтъ мѣста генезису. Кромѣ того, относительный духъ, какъ единовѣстасный, ограниченъ въ личномъ самосознаніи, поскольку онъ постулируетъ для себя другія со-личности, абсолютный же тріевѣстасный духъ самодовлѣющъ и въ этомъ омыслѣ есть единъ (что не значитъ *одинъ*, какъ разсудочно-числовое опредѣленіе).

Теперь, какъ же совершается самооткровеніе въ абсолютномъ тріевѣстасномъ духѣ, его жизнь? Оно не можетъ быть въ общей схемѣ своей инымъ, нежели самооткровеніе всякаго, даже относительнаго, духа. Всякій духъ имѣетъ свое *личное* самосознаніе, далѣе знаніе своей природы или ея самооткровеніе и, наконецъ, жизнь въ этой природѣ, изживаніе этого знанія какъ своей собственной дѣйствительности и жизни. Въ самооткровеніи духа есть, стало быть, извѣстная идеальность «слово», и реальность, — *связь* этого подлежащаго (лица) и сказуемаго (опредѣленія ея природы), его собственное бытіе и жизнь, его *есть*. Эта схема самооткровенія соотвѣтствуетъ жизни всякаго тварнаго духа въ его ограниченности, которая проистекаетъ не только изъ его моновѣстасности, но вмѣстѣ и состоянія становленія. Эта ограниченность выражается, во-первыхъ, въ томъ, что природа въ самооткровеніи духа есть для него *данность* и въ извѣстномъ смыслѣ внѣположность, *объектъ въ субъектъ*, который имъ поэтому не до конца владѣетъ. А потому и жизнь его въ этой природѣ есть также *данность* или *состояніе* субъекта, которое

¹⁾ Ср. *Агнецъ Божій*.

имѣть мѣсто въ немъ или надъ нимъ, но также не принадлежить ему явно, есть для него нѣкоторое *оно* (или нѣмецкое *Es*), не до конца вѣстасировано (откуда и разные виды *под-созна-нія*). Наконецъ, самооткровение *я* есть, конечно, любовь его къ этому *своему*, которая и есть жизнь. Но и эта любовь есть ограниченная въ двоякомъ смыслѣ: она частична по объекту и самозамкнута по моновѣстасности субъекта, для котораго эта любовь есть *себялюбие*, не преодолевающее ограниченной самозамкнутости субъекта.

Какъ же эта схема можетъ быть примѣнена къ тріевѣстасному, абсолютному духу? Во-первыхъ, въ самооткровеніи Абсолютнаго, Божественнаго Духа нѣтъ мѣста никакой *данности* или вѣѣположности, непрозрачной природы: Божественная усія насквозь прозрачна для Духа и въ этомъ смыслѣ есть Софія ¹⁾, всецѣлю вѣстасированная и не оставляющая въ себѣ мѣста ничему вѣстасно не просвѣтленному (никакому *Urgrund* или безднѣ). Во-вторыхъ, нѣтъ мѣста себялюбивой моновѣстасной ограниченности, п. ч. Божественный Духъ есть Св. Троица, не моно-, но тріевѣстасный субъектъ, который въ себѣ самомъ упраздняетъ грани себялюбія, одни словомъ, есть не себялюбие, а Любовь. Самооткровение Св. Троицы происходитъ такимъ образомъ, что Богъ-Отецъ, начальная вѣстасъ, содержа въ Себѣ всю полноту божественной природы или Софіи, какъ Любовь, въ своемъ самооткровеніи, такъ сказать, отрекается отъ нея для Себя или въ Себѣ Самомъ, но исходитъ изъ Себя «рожденіемъ» Сына ²⁾. Сынъ и есть вѣстасное самооткровение природы Отца или вѣстасная Софія, самосознаніе или вѣстасированіе Божественной усіи Отца, Сынъ предстоить Отцу какъ Его Истина и Слово, знаніе Имъ самого Себя въ Сынѣ («никто же знаетъ Сына токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ»). «Рожденіе», не будучи, конечно, *происхожденіемъ* Сына отъ Отца, какъ отъ Своей *причины*, есть жизненное взаимоотношеніе двухъ вѣстасей, въ которомъ одна открывается, другая же открываетъ. Эти сущія вѣстасы не возникаютъ въ этомъ самооткровеніи, но самоопредѣляются взаимно чрезъ отношеніе Свое въ божественной усіи (такъ что неточно и потому неправильно выраженіе, что Сынъ рождается *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*. Таковое даже было принято, въ качествѣ разъясненія понятія *ὁμοούσιος*, въ анаематизмѣ I всел. собора, но однако уже было исключено на

¹⁾ Ср. Агнецъ Божій, гл. I.

²⁾ Ср. дедукціи трончности въ Агицѣ Божіемъ, гл. I—II.

второмъ, очевидно, какъ несоотвѣтственное для этого разъясненія, ибо *ὁμοούσιος* именно и означаетъ не *ἐκ τῆς οὐσίας*, но *ἐν τῇ (αὐτῇ) οὐσίᾳ*. Это двойное взаимоотношеніе Отца и Сына конкретно и необратимо: Отецъ рождаетъ, Сынъ рождается, и не наоборотъ. Насколько равнозначны всѣ вѣпостаси въ вѣпостасной яиности своей, настолько же конкретны и, слѣдовательно, различны въ усійности Своей. Отношеніе «рожденія» именно выражаетъ — со стороны Отца — самооткровеніе Отца не въ Себѣ и чрезъ Себя, но въ Сынѣ и чрезъ Сына, а со стороны Сына самооткровеніе чрезъ Себя, но не для Себя и постольку не въ Себѣ, но въ Отцѣ: Отецъ рождаетъ, Сынъ рождается. Отецъ изъ Себя исходитъ въ Сына, Сынъ изъ Себя исходитъ въ Отца, однако такъ, что движеніе самоисхожденія начинается отъ Отца къ Сыну и возвращается отъ Сына къ Отцу. Отецъ — подлежащее, Начало; Сынъ — сказуемое, Слово.

Однако этимъ діадическимъ отношеніемъ Отца и Сына никоимъ образомъ не можетъ быть исчерпано самоопредѣленіе Абсолютнаго Духа, ибо ему присуще не только самооткровеніе, какъ самосознаніе, — бытіе въ истинѣ, но и какъ саможизнь, — бытіе въ красотѣ, какъ изживаніе своего собственнаго содержанія. Самооткровеніе Отца въ Словѣ, какъ Истинѣ, діадически соединяется съ самооткровеніемъ въ Духѣ Истины, вѣпостасной Жизни Божества, которая собственно и есть Любовь Бога къ Себѣ въ Своей усій, какъ Софіи, или къ Своему бытію. Этотъ третій моментъ самооткровенія не только въ знаніи (идеально), но и въ жизни (реально) есть живая связь (связка между подлежащимъ и сказуемымъ), жизнь Божества въ *Своемъ и въ Себѣ*, Отецъ, какъ начальная вѣпостась, не только открывается въ Своей Усій-Софіи чрезъ Сына, но *живетъ* въ ней Духомъ Св. И Сынъ не только открываетъ Отца чрезъ Себя въ Своей Усій-Софіи, но и *живетъ* въ ней Духомъ Св. И эта жизнь въ реальности, Усій, какъ божественная дѣйствительность Истины, или Красота, осуществляетъ въ себѣ взаимное бытіе Отца для Сына и Сына для Отца, не только въ статикѣ идеальнаго самоопредѣленія, но и въ динамикѣ жизни одной вѣпостаси чрезъ другую. Но эта динамика жизни опять таки, не есть лишь *состояніе* и въ этомъ смыслѣ *данность* внѣшняго самоопредѣленія, каковой вообще нѣтъ мѣста въ абсолютномъ субъектѣ, но есть тоже вѣпостась. Эта Жизнь Отца и Сына имѣетъ своимъ источникомъ, естественно, Начальную вѣпостась Отца, который самооткрывается въ Сынѣ. Она существуетъ для Отца вѣпостасно, какъ Духъ Св., Который отъ Отца не рождается, но «исходитъ». Это различеніе между

рожденіемъ и исхожденіемъ само по себѣ, согласно общему свидѣтельству св. отцовъ, есть тайна Божественной жизни, недоступная для человѣческаго постиженія. «Исхожденіемъ» опредѣляется *иной* образъ отношенія Третьей въпостаси къ Отцу, нежели Сыновней. Исходнымъ является и здѣсь самооткровеніе Отца, которое совершается въ Сынѣ, однако не исчерпывается этимъ, но завершается исхожденіемъ Духа Св. отъ того же Отца, — Отца Сына, а потому и съ Сыномъ, въ Сынѣ, чрезъ Сына. Иными словами, отношеніе Духа Св. къ Отцу *не есть только диадическое*, при которомъ бы Св. Троица раздѣлилась бы на двѣ параллельныя діады: Отецъ-Сынъ, Отецъ-Духъ Св., между собою *не связанныя* и лишь соединяющіяся въ Отцѣ единствомъ «происхожденія». Исходя изъ этого, можно было бы сказать, что у Отца имѣются двѣ разныя функціи, — Родителя и Изводителя, и даже возникаетъ вопросъ, не есть ли Первая въпостась Отецъ лишь въ отношеніи къ Сыну, но Изводитель по отношенію къ Духу Св.? На самомъ дѣлѣ это отношеніе есть триадическое, и ч. Св. Духъ есть Жизнь Отца и Сына, Отца въ Сынѣ и Сына въ Отцѣ, а самъ для Себя Духъ Св. есть это *И* (или *Есть* — связка подлежащаго и сказуемаго). Иначе сказать въ самомъ бытіи Своемъ Онъ уже предполагаетъ отцовство — сыновство, какъ *онтологически Третья* въпостась, — не въ Двоицѣ, но во Св. Троицѣ, единосущной и нераздѣльной. Она завершаетъ самооткровеніе Божественнаго Духа тѣмъ, что окончательно преодолеваетъ въ Немъ всякую *данность*, не только содержаніе Его самооткровенія, но и Его жизнь пріобрѣтаетъ въпостасно прозрачный характеръ, есть въпостась. Поэтому достигается полная адекватность въпостаси относительно усии, все бытіе Божіе лично и вмѣстѣ природно, нѣтъ природы внѣвъпостасной, и нѣтъ въпостасности внѣприродной. Подлежащее въполнѣ исчерпывающе опредѣляется сказуемымъ, и между ними существуетъ столь же исчерпывающая связь, и во всѣхъ этихъ моментахъ природное бытіе въпостасировано. Существуетъ *три* въпостаси, не больше и не меньше, и не абстрактныя три въпостаси но Первая, Вторая, Третья, тривъпостасное взаимоотношеніе, Св. Троица, Абсолютный Духъ.

Третьей въпостасію *завершается* самооткровеніе Божественнаго, Святого Духа, она и есть Духъ Святый во Святомъ Духѣ Божіемъ. Въ числѣ другихъ значеній это именованіе свидѣтельствуетъ именно о такомъ *завершительномъ* значеніи Духа Св. въ самооткровеніи Божественнаго Духа. И, хотя, конечно, и Отецъ, и Сынъ есть Духъ, поскольку Богъ вообще есть Духъ,

но Третья впостась есть Св. Духъ κατ'ἑξοχήν, какъ сама раскрывшаяся *духовность* Духа. Потому Св. Духъ въ Божественномъ Духѣ есть *Третья* впостась, что Онъ есть, въ известномъ смыслѣ, и *Послѣдняя*.

Самооткровение природы, Уси-Софiи, которое совершается чрезъ тріупостасное самооткровение и взаимоотношение, есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и самооткровение Любви, ибо, если Богъ, есть Любовь, то это значить, что Св. Троица есть тріупостасная любовь. Иначе сказать, Любовь Божественная раскрывается въ тріупостасности.

Связь Св. Троицы есть связь любви, притомъ любви тріупостасной, *трехъ образовъ* любви, которые суть „τρεῖς τῆς ὑπαρξεως“ трехъ впостасей. Есть однако общая черта, которая свойственна любви, какъ таковой, и, слѣд., всѣмъ видамъ любви, это именно жертвенность въ самоотреченіи, ибо аксіома *личной* любви есть: *нѣтъ любви безъ жертвы*. Но эта жертвенность тройко осуществляется въ жизни Св. Троицы ¹⁾. Отецъ и Сынъ взаимно самоотвергаются. Взаимоотношение Отца и Сына въ его непосредственности есть трагическая сторона любви, Божественный диссонансъ жертвеннаго страданія, безъ котораго не можетъ быть реальности жертвы, а безъ нея нѣтъ и всереальности любви. Спросить: можно-ли говорить о страданіи въ жизни Всеблаженнаго, Абсолютнаго Бога? Отвѣтъ: нельзя говорить *только* о страданіи, какъ пребывающемъ въ жизни Божіей, ибо это явно несовмѣстимо съ ея полнотой и абсолютностью и означало бы ограниченность. Однако нельзя *не* говорить о жертвенномъ страданіи именно въ Абсолютномъ Богѣ, какъ о моментѣ внутритроицкой божественной жизни, который преодолевается и разрѣшается какъ диссонансъ въ гармоніи. Послѣднюю нельзя обѣднять въ Божествѣ до скучнаго монотоннаго унисона. Сила и побѣдность Божественной Жизни, ея полнота опредѣляется этимъ преодоленіемъ. Любовь во Св. Троицѣ нуждается въ томъ, чтобы вседѣйственно, предѣльно, исчерпывающе любить, во взаимности жертвы, — неограниченной.

Но любовь не есть только жертвенное страданіе, умираніе, самоотреченіе, она есть и радость, блаженство, торжество. И если первая аксіома любви гласить, что нѣтъ любви безъ жертвы, то вторая — и высшая, — ибо послѣдняя, — состоитъ въ томъ, что *нѣтъ любви безъ радости и блаженства*, и вообще нѣтъ иного блаженства, кромѣ любви. Будучи трагична, любовь есть и

¹⁾ Настоящія идеи излагались уже въ *Агницъ Божіемъ*.

преодоленіе трагедіи, и въ немъ то и состоитъ *сила* любви. Она есть конкретная антиномія, — жертва и обрѣтеніе себя чрезъ жертву. И это блаженство любви въ Св. Троицѣ, *утѣшеніе* Утѣшителя, есть Духъ Св. Во всей отеческой письменности только у бл. Августина находимъ мы эту схему любви: любящій — любимый — сама любовь, хотя у него и ничего не говорится о жертвѣ и утѣшеніи, какъ преодоленіи трагедіи. Во онъ понималъ Третію вѣпостасъ какъ вѣпостасную Любовь, и въ этомъ неумирающее значеніе его тринитарнаго богословія. Духъ Св., какъ *Третья* вѣпостасъ, есть внутритроичное свершеніе жертвенной любви Отца и Сына, какъ радость этой жертвы, какъ ея блаженство, какъ *торжествующая любовь*. Въ этомъ Его значеніе какъ Утѣшителя, — не только въ отношеніи къ міру, но во внутритроичной жизни. Если Богъ, во Св. Троицѣ сущій, есть любовь, то Духъ Св. есть Любовь любви. Онъ есть вѣпостасная Радость Отца о Сынѣ и Сына объ Отцѣ, есть и сама Радость Ихъ о Немъ самомъ и Его о Себѣ самомъ и о Нихъ. Ибо и Отецъ и Сынъ не только любятъ другъ друга вѣпостасной Любовью, Духомъ Св., но любятъ и саму вѣпостасную Любовь, саму вѣпостасную Радость, Утѣшителя, Имъ утѣшаются. Онъ есть Ихъ *общая* любовь, въ отношеніи къ которой по своему имѣетъ мѣсто даже *filioque*, только не католическое: любовь Отца *и* Сына, хотя въ этомъ *И* они не сливаются до безразличія, до утери своей вѣпостасности (какъ въ латинской филиоквической схемѣ), но любятъ сообразно своей вѣпостасной природѣ. Отецъ въ Своемъ исходѣ къ Сыну чрезъ рожденіе обрѣтаетъ любовь въ Духѣ Св. чрезъ Его исхожденіе. Оба момента въ діалектикѣ любви: жертва и блаженство, соединены въ совмѣстномъ рожденіи Сына и исхожденіи Св. Духа. Сынъ въ Своемъ жертвенномъ самоуничтоженіи также «одновременно» приѣмлетъ исходящаго на Него отъ Отца и на Немъ почивающаго, «*чрезъ*» (*διά*) Него проходящаго, какъ взаимность любви, любовь отвѣтная, какъ кольцо любви. Но и самъ Духъ Св. есть вѣпостасная любовь, не только Имъ и въ Немъ любятъ, но и Онъ любитъ, Онъ самъ есть любовь, въ себѣ соединяющая весь путь любви, и жертвенное самоотверженіе, жертвенность любви, и ея блаженство. Его жертвенное самоотреченіе заключается въ вѣпостасномъ самоупраздненіи: Онъ самъ Своей вѣпостасію не открываетъ и не открывается, подобно Отцу и Сыну, Онъ есть только само Ихъ *откровеніе*, «Духъ Св. испытуетъ глубины Божія». Онъ возвѣщаетъ не Свое, но Сына Отцаго. Онъ есть прозрачная среда, которая непримѣтна въ прозрачности своей. Его *для Себя* нѣтъ, п. ч. Онъ весь въ другихъ, въ

Отцѣ и Сынѣ, и Его собственное бытіе есть какъ бы не-бытіе, но въ этомъ собственномъ жертвенномъ самоумираніи совершается блаженство любви, самоутѣшеніе Утѣшителя, Само-радость, Само-красота, Само-любованіе, вершина любви. Итакъ, въ Любви —Св. Троицѣ Третья въпостась есть сама Любовь, въ себѣ самой въпостасно совершающая всю полноту любви.

И снова, въ смыслѣ этого свершенія, она есть Любовь Любви. Итакъ, мѣсто Св. Духа во Св. Троицѣ опредѣляется столь же существенно и столь же неустранимо, какъ и другихъ въпостасей, и не должно быть мѣста здѣсь никакому замѣнательству, никакому «и проч.», или «и т. д.», которое фактически господствовало въ древней пневматологiи. Ему принадлежитъ опредѣленное мѣсто въ жизни Св. Троицы какъ самооткрывающагося Духа. Теперь надо остановить вниманіе на томъ, что же означаетъ это опредѣленіе Св. Духа какъ *Третьей* въпостаси? Что означаетъ этотъ счетъ и это число?

II. ТАКСИСЪ ИЛИ ПОРЯДОКЪ ВЪПОСТАСЕЙ ВО СВ. ТРОИЦѢ.

Подъ именемъ порядка или таксиса разумѣется въ отеческой письменности то соотношеніе, которое существуетъ между въпостасями частью на основаніи ихъ взаимнаго «происхожденія», частью взаимнаго «посыланія» или другихъ признаковъ, откуда и возникаетъ ихъ квалифікація какъ Первой, Второй и Третьей. Въ частности Духъ Св. обычно именуется *Третьей* въпостасью. Нужно, прежде всего, указать, что это числовое, порядковое опредѣленіе въпостасей не имѣетъ для себя основанія въ Библии. Правда, указываютъ обычно на порядокъ въпостасей въ крещальной формулѣ Мѣ. 28, 19: «крестяще во имя Отца и Сына и Св. Духа». Но съ этой формулой можетъ быть сопоставлено изъ разныхъ мѣстъ новозавѣтныхъ писаній множество случаевъ, когда этотъ порядокъ не соблюдается и замѣняется инымъ въ зависимости отъ оттѣнка смысла. Вспомнимъ хотя бы, заключительное благословеніе II Кор. 13, 13: «благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога Отца и общеніе Св. Духа со всѣми вами», которое въ другихъ случаяхъ замѣняется именованіемъ лишь Отца и I. Хр. (Гал. 1, 3; Еф. 1, 2; 6, 23; Фил. 1, 2; Кол. 1, 3; I Фес. 1, 1; II Фес. 1, 2; I Тим. 1, 2; II Тим. 1, 2), а въ другихъ случаяхъ просто «благодать Господа нашего Иисуса Христа (Филим. 24) или даже просто «Благодать со всѣми вами» (Евр. 13, 25), причемъ слово «благодать» указываетъ, конечно, благодатный даръ Св. Духа и тѣмъ самымъ представляетъ собой скрытое Его именованіе, которое оказывается занимающимъ разныя мѣста отъ перваго до послѣдняго. Мы знаемъ уже, что не только еретики, но даже и церковные богословы этотъ порядокъ въпостасей въ крещальной формулѣ превращали въ «подчисленіе» и видѣли здѣсь указаніе и на *онтологическую* градацію, поставляя это въ связь съ общимъ субординаціонизмомъ ихъ тринитарной доктрины. Еретики же дѣлали отсюда выводъ о низшемъ, тварномъ, характерѣ Третьей въпостаси даже въ сравненіи со Второй, таковъ напр., Ев-

номіи¹⁾. Въ отвѣтъ на это заблужденіе, а вмѣстѣ и недоразумѣніе св. Василій Великій стремится обезсилить то заключеніе, въ которомъ дѣлается переходъ отъ числового порядка къ отологическому. «Второе и третье по порядку и достоинству не во всякомъ случаѣ непремѣнно имѣтъ иную природу... такъ очевидно, хотя и Духъ Св., по достоинству и порядку, какъ говорятъ они, занимаетъ послѣднее мѣсто (мы приняли, говорятъ, что Духъ Св. считается третьимъ по Отцѣ и Сыиѣ, п. ч. самъ Господь, предавая намъ спасительное крещеніе, предаль и сей порядокъ, когда сказалъ: Мѣ 28, 19) однако же ни откуда не извѣстно намъ, чтобы Духъ Св. низводимъ былъ въ какое то третье по Отцѣ и Сыиѣ естество²⁾». То же отсутствіе связи между порядкомъ въпостасей и ихъ божественнымъ достоинствомъ стремится показать и св. Григорій Нисскій. «Достаточной защитой ихъ (мнѣнія) не можетъ служить и то, что, поелику въ заповѣди, преданной Господомъ ученикамъ, Духъ Св. поставленъ третьимъ по порядку (Мѣ. 28, 19), то къ Нему неприложимо достоинство Божества. Ибо тамъ, гдѣ дѣйствіе по отношенію къ благу не имѣетъ никакого уменьшенія или измѣненія, порядокъ по числу основательно-ли почтатъ знакомъ нѣкотораго уменьшенія или измѣненія по естеству?»³⁾. Св. отецъ свою мысль поясняетъ сравненіемъ съ пламенемъ, раздѣленнымъ въ трехъ свѣтильникахъ, которые однако не различаются жаромъ⁴⁾. «Посему, исключая отличія по порядку и въпостаси, мы не признаемъ различіе ни въ чемъ (прочемъ), но говоримъ, что Онъ числится третьимъ по послѣдованію послѣ Отца и Сына; третьимъ же и по порядку преданія (Мѣ. 28, 19). Во всемъ же остальномъ исповѣдуемъ нераздѣльное единеніе по естеству и по чести, и по божественности и славію и велелѣпію. и по власти надъ всѣмъ и по благочестивому исповѣданію»⁵⁾.

— Отвергая, т. о. всякое субординаціонистическое значеніе таксиса во Св. Троицѣ, св. Василій идетъ дальше, устраняя вообще въ немъ значеніе счета или «подчисленія» — *ἀριθμησις*⁶⁾. Господь, предавая намъ объ Отцѣ и Сыиѣ и Св. Духѣ, не счелъ переименовать ихъ, ибо не сказалъ: въ пер-

¹⁾ «Третій по порядку и по естеству, происшедшій по повелѣнію Отца дѣйствіемъ Сына, почтенный третьимъ мѣстомъ, какъ первое и высшее изъ всѣхъ тварей, единственное въ своемъ родѣ твореніе Единороднаго, не имѣющій Божества и зиждительной силы» (Св. Василій Вел. Противъ Евномія, кн. III). «Духъ есть третій по достоинству и порядку, почему вѣруемъ, что Онъ третій и по естеству» (тамъ же). Съ этимъ же мнѣніемъ считается и св. Григорій Нисскій. Слово о Духѣ Св. противъ македоніанъ, ч. III.

²⁾ О Духѣ Св. (пр. Евм. кн. III).

³⁾ Ibid., стр. 29.

⁴⁾ «А если ничто не препятствуетъ, чтобы и третій свѣтильникъ былъ огнемъ, хотя бы онъ возжеиъ былъ отъ предыдущаго пламени, но какая разность у тѣхъ, которые нечестиво думаютъ уничтожить достоинство Духа Св. потому, что божественнымъ гласомъ Онъ исчисленъ послѣ Отца и Сына».

⁵⁾ Ib. § 14.

⁶⁾ «Утверждаете-ли, что и Сыиъ подчисляется Отцу и Духъ Сыну, или одному Духу приписываете подчисленіе?.. А если полагаютъ, что подчисленіе приличествуетъ одному Духу, то пусть знаютъ, что одинаковымъ образомъ произносится Духъ съ Господомъ и Сыиъ съ Отцомъ. Ибо одинаково преподано Имя Отца и Сына и Св. Духа (Мѣ. 28, 19). Посему какъ Сыиъ относится къ Отцу, такъ и Духъ къ Сыну. А если Духъ ставится наряду съ Сыномъ, а Сыиъ ставится наряду съ Отцомъ, то очевидно, что и Духъ ставится наряду съ Отцомъ. Поэтому умѣстно-ли утверждать объ именахъ, поставленныхъ въ одной и той же связи, что одно изъ нихъ счисляется, а другое подчисляется». (Св. Василій Вел. О Св. Духѣ, къ Амфилохію, гл. 17).

вое, второе, третье, или — въ одно, два и три; но въ святыхъ именахъ даровать намъ познаніе вѣры, приводящее къ спасенію... Но недоступное, о премудрые, тѣмъ иначе да будетъ выше числа... А если и должно считать, то покрайней мѣрѣ не надобно въ этомъ повреждать истины. Или молчаніе почти неизреченное, или благочестно счисляй святое. Единъ Богъ и Стець, единъ Единородный Сынъ и единъ Духъ Св... Мы счисляемъ не чрезъ сложеніе, от одного дѣлая нарощеніе до множества, и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье¹⁾ и т. д.²⁾.

Эта частная мысль, — о неприложимости счисления (а тѣмъ болѣе подсчисления) во Св. Троицѣ, у св. Василия Вел. связывается съ болѣе общей мыслью, — вообще о непримѣнимости категорій числа въ отношеніи къ Богу (ее онъ развиваетъ въ epist. 8, къ кесарійскимъ монахамъ). Здѣсь выставляется общій (и въ данномъ случаѣ неоплатоническій) принципъ, что даже идея *единства* въ примѣненіи къ Божеству не имѣетъ счетнаго, нумерическаго значенія. «Должно исповѣдывать Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго... а укоряющимъ насъ за требованіе да будетъ сказано, что исповѣдуемъ Бога единого *не числомъ, но естествомъ*. Ибо все, именуемое по числу единымъ, въ дѣйствительности не едино и по естеству не просто: о Богѣ же исповѣдуется, что Онъ простъ и несложенъ. Слѣд., Богъ *единъ не числомъ*... Если все единое по числу не едино по естеству, то единое по естеству и простое не есть единое по числу. А Бога именуемъ единымъ по естеству... Всякое число означаетъ нѣчто такое, что получило въ удѣлъ природу вещественную и ограниченную, и единичность и единство есть признакъ сущности простой и безпредѣльной. Поэтому, кто Сына Божія или Духа Св. исповѣдуетъ какъ число и тварь, тотъ скрытымъ образомъ вводитъ вещественное или ограниченное число». «Когда говорю «единый», означаю святую и несозданную сущность Божію».

Къ сожалѣнію, мы не находимъ у св. отца дальнѣйшаго развитія и примѣненія этой замѣчательной мысли, которая должна послужить для насъ руководящимъ принципомъ при обсужденіи проблемы таксиса, какъ и вообще числа въ примѣненіи къ Божеству, въ частности въ области пневматологии³⁾.

Число есть разсудочная категорія, которая примѣняется въ области опыта къ различенію отдѣльныхъ его объектовъ и ихъ соотношенію. Исчн-

¹⁾ Ibid. § 18.

²⁾ Та же общая мысль о неприложимости счисления къ Божеству выражена и св. Григоріемъ Богословомъ (въ словѣ XXXI), гдѣ онъ отвергаетъ всякія уподобленія Св. Троицы, между прочимъ, чтобы «подобіемъ не внести единицу числомъ — τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ».

³⁾ Изъ западныхъ отцовъ аналогичныя мысли о числѣ въ примѣненіи къ Св. Троицѣ находимъ у св. Амвросія. Богъ одинъ, но одинъ не численно (non e numero), и Троица non sub numeri lege devincta... «Одинъ Богъ, одно имя, одна божественность, одна слава. Слѣдов., нѣтъ второго, п. ч. Троица есть principium всего, и Trinitatis primatus выше всего. Итакъ, одинъ, не второй, одинъ, который не имѣетъ второго». «Одинъ Богъ Отецъ, одинъ Сынъ Божій. Одинъ и одинъ, п. ч. не суть два Бога. Одинъ Сынъ, составляющій одно съ Отцомъ...; и одинъ Духъ Св., такъ какъ unitas Trinitas est нераздѣляемая ни порядкомъ, ни временемъ». Divina natura не воспринимаетъ числа. «Unitas potestatis исключаетъ числовое количество, п. ч. unitas не есть numerus, но сама есть начало всего». (См. сопоставленія текстовъ у И. И. Адамова, Св. Амвросій Медиоланскій. Сергіевъ посадъ. 1915, стр. 289—90), Св. Амвросій сближается здѣсь съ Дидимомъ, который

сленіе основано на абстракціи или своего рода логической стилизації. Объекты нашего воспріятія или познанія, безотносительно къ ихъ конкретно-качественному бытію, принимаются какъ равноподобныя, или единицы. Въ такомъ качествѣ соотносятся. Правда, практически исчисляются обычно конкретные предметы именно въ своемъ подобіи: полкъ солдатъ, стадо овецъ, библіотека книгъ, сумма денегъ и под. (м. б., именно деньги, какъ воплощенная абстракція цѣнности, разсудочная даже по своему происхожденію, яснѣ другихъ предметовъ выражаютъ природу счета и числ.). Однако этотъ счетъ подобныхъ предметовъ не объясняетъ возникновенія самого числа, разсудочной его функціи, а есть лишь практическое ея примѣненіе, всегда условное и относительное. Предметы могутъ становиться другъ для друга «сочисленными» (какъ выражаются каппадокійцы) по разнымъ произвольно абстрагируемымъ признакамъ: просто какъ количество вещей *in abstracto*, или какъ количество вещей, обладающимъ какимъ-либо общимъ признакомъ (напр. книги въ переплетахъ съ красными корешками) или принадлежащихъ къ опредѣленному типу (солдаты, овцы и т. д.). Функція числа или счисленія предполагаетъ, съ одной стороны, различіе единицъ, счетъ, а съ другой, соединеніе ихъ въ извѣстную совокупность. Число основано на уравненіи или отождествленіи разныхъ, хотя и подобныхъ, предметовъ. Число есть одновременно и раздѣленіе и соединеніе, т.-е. *взаимотношеніе, оно относительно* по своей природѣ. Можно эту мысль выразить и такимъ образомъ, что *единица* есть уже основаніе и начало всякаго числа, изъ нея исходить исчисленіе. Во-первыхъ, здѣсь уже устанавливается абстрактная *единичность*, нѣкая мнимая, условная абстрактная общность того, что само по себѣ конкретно и даже единственно, а во вторыхъ, одна единица, однажды возникши, уже постулируетъ, влечетъ за собою и другія единицы, съ которыми она счисляется. Поэтому число несетъ въ себѣ сложность и относительность, его природа принадлежитъ эмпирическому вещному міру и не достигаетъ въ область сверхэмпирическую, божественную. Съ большою проникательностью здѣсь (впрочемъ слѣдуя въ этомъ Плотину) св. Василій Вел. раскрываетъ эту относительную природу единого какъ единицы, справедливо указывая, что *единое*, какъ Божество, не есть уже число, какъ простое, несложное бытіе. Оно есть сверхчисло или же не-число, п. ч. за нимъ не начинаются и за нимъ не слѣдуютъ никакія другія, ему соотносительныя числа, оно не подлежитъ исчисленію и сочисленію. Мы могли бы сказать, что *единое* есть здѣсь не количественное, но *качественное* опредѣленіе, въ сущности будучи синонимъ Абсолютнаго. Надо вообще замѣтить, что пониманіе числа какъ разсудочной категоріи, какъ функціи счета безразличныхъ въ своемъ абстрактномъ равенствѣ или уподобленіи единицъ, еще не исчерпываетъ собою природы числа, которое можетъ имѣть не только количественное, но и *качественное* значеніе. Оно выражается въ такомъ случаѣ особый типъ или строеніе, внутреннее взаимотношеніе, присущее данному предмету, какъ совокупности, его специфическую окачественность. Такое конкретное число-идею, особую краску міра, знали пифагорейцы, которые однако неизбежно переходили при этомъ изъ эмпирическаго міра въ метаэмпирическую область, въ метафизику. Этимъ они

рѣшительно отвергаетъ порядокъ счисленія вѣстасей: «свѣщ. книги иногда первыми упоминаютъ Отца, затѣмъ Сына или Св. Духа, а иногда первыми именуютъ Сына по причинѣ нераздѣлимости природы», (De trinit., III, XVIII, 360 B) (Ibid, 289).

уже намѣчали возможность (которую однако православное богословіе тогда не воспользовалось) *иного* пониманія числа, болѣе умѣстнаго въ примѣненіи къ Божеству, нежели число эмпирическое, счетное, хотя св. Василій Великій въ своемъ ученіи объ единицѣ, какъ не-числѣ, эту идею уже постулируетъ. Если понимать число въ этомъ конкретно-качественномъ смыслѣ, слѣдуетъ сказать, что Божественное тріединство есть число *sui generis*, *отсутствующее* въ нашей нумераціи. Последняя знаетъ лишь три и единицу, но не знаетъ тріединицы, которая была бы одновременно и три, и единица. Обычно рационалистическіе богословы не замѣчаютъ этого своеобразія Божественнаго сверхчисла и разсудочно приспособляютъ къ человѣческому разумѣнію священное тричисліе, *разлагая* его на три и одинъ: три въ отношеніи упостасей, одинъ — природы. Это, конечно, неврѣно, ибо извращаетъ самый догматъ о Св. Троицѣ: на самомъ дѣлѣ тріединство пронизываетъ одинаково и природу (*трі-единство*) и упостась (*трі-единство*)¹⁾. Однако человѣческое разумѣніе неизбежно антропоморфизмируетъ это божественное тричисліе, разсудочно его разлагаетъ, не будучи въ состояніи вмѣстить его въ свою интуицію. Человѣческая мысль принуждена *последовательно* останавливаться сначала на единицѣ, а потомъ на троицѣ, или наоборотъ, однако при этомъ сознавая, что это и, эта последовательность есть только ограниченность нашего эмпирическаго сознанія, которое считаетъ отдѣльные предметы. Категория числа въ разсудочномъ мышленіи связана также съ *пространственностью* нашего воспріятія («трансцендентальной эстетикой», по Канту) опредѣляющей въѣположностью и взаимной непроницаемостью предметовъ, которые занимаютъ опредѣленное мѣсто и потому сосчитываются какъ количество отдѣльныхъ единицъ въ сплошномъ и непрерывномъ пространствѣ. Между тѣмъ во Св. Троицѣ мы имѣемъ именно примѣръ *отсутствія* въѣположности и непроницаемости. Поэтому, вообще говоря, самое примѣненіе численнаго опредѣленія къ Св. Троицѣ вызывается только немошью и ограниченностью нашего падшаго міра и эгоцентрическимъ характеромъ нашего бытія, оно завѣдомо антропоморфично. и объ этомъ всегда слѣдуетъ помнить.

Но число, какъ категория взаимоотношенія, связано не только съ пространственностью, но и временностью мірового бытія, иначе говоря, не только съ одновременнымъ рядомположеніемъ, но и последовательнымъ чередованіемъ. А чрезъ это оно получаетъ связь и съ категоріей причинности, поскольку послѣдняя есть связь послѣдованія, есть въ самомъ общемъ смыслѣ *post hoc — propter hoc* (разумѣемое не въ примѣненіи къ отдѣльнымъ случаямъ, гдѣ вполне возможно обратное правило: *post hoc non propter hoc*, но въ общемъ смыслѣ причинной связи, осуществляющейся во времени). Число въ этомъ отношеніи является категоріальной скрѣпой, синтезомъ мірового бытія, какъ въ горизонтальномъ, такъ и въ вертикальномъ разрѣзѣ, въ одновременности и последовательности. Число имѣетъ поэтому два лица: собственно число («имя числительное» грамматики) и «порядковое» число. Рядъ: одинъ, два, три... имѣетъ для себя параллельный рядъ: первый, второй, третій... Мы считаемъ двояко: въ пространствѣ и во времени: *теперь, и прежде — потомъ, до и послѣ, предыдущій и послѣдующій*. Одновременно съ рядомъ: одинъ, два, три... мы считаемъ: первый, второй, третій... Эта абстрактная последовательность можетъ имѣть для себя раз-

¹⁾ Ср. Главы о троичности.

личное конкретное наполнение, не только количественное, — в смысл *порядка* исчисления, но и качественное, в смысл известного соподчинения, иерархической лестницы. Этот способ употребления разсудочной категории числа мы также применяем к Св. Троице, считая не только тринитство, но и порядок ипостасей: первая, вторая, третья. Какое же значение иметь этот порядковый иерархизм в применении ко Св. Троице?

В своем абстрактном применении, в смысле *счета*, он является тем-то вполне относительным в том смысле, что порядковое исчисление одинаково применимо в разных направлениях: если мы начинаем счет от Отца к Сыну и Духу Св., то имеем один порядок ипостасей как первой, второй и третьей; если от Отца к Духу Св. и к Сыну, — то другой; если будем исходить от Сына к Отцу и Духу Св. — третий; если от Сына к Духу Св. и Отцу — четвертый; если от Духа Св. к Отцу и Сыну — пятый; и, наконец, если от Духа Св. к Сыну и Отцу — шестой. Все эти способы «подчисления», отвлеченно рассуждая, одинаково возможны и, мало того, в том или другом виде, — *implicite* или *explicit*, фактически применяются в богословии для выражения того или другого взаимоотношения ипостасей. И в каждом отдельном случае данный порядок имеет свое значение и находит для себя основание. Однако из этих *шести* образов последования богословие и вбращение выделяет, как наиболее важный и онтологический, один — именно первый порядок, намеченный в крещальной триничной формуле Евангелия и получивший потому исключительное употребление в Церкви, так что этот порядок дает своими определениями как бы свои именованья ипостасям: — Первая — Отец, Вторая — Сын, Третья — Дух Св. Эти порядковые обозначения становятся как бы собственными их именами. Как и разложение божественного тричисля на *один и три* есть дело немощи разсудочного мышления, так и это *порядковое* исчисление принадлежит той же немощи. В божественном тричислии все *тройственно*, и каждая ипостась имеет *троичное* определение, есть одновременно первая-вторая-третья, и об этой его *онтологии* никогда не следует забывать. Поэтому само это *выделение* отдельной ипостаси, как только первой или только второй, или только третьей, имеет не абсолютное, а лишь *условно-относительное* значение.

Преимущественное (хотя и, повторяем, не исключительное) значение именно данному порядку или таксису во Св. Троице получает, конечно, в связи с значением Первой ипостаси, как Начала, ἀρχή, ἀποθεός. Критерием таксиса здесь является «происхождение» во всей неопределимости и многозначности этого понятия. Оно утрируется в католичестве в сторону *filioque* и тем критерий происхождения получает свое значение *sensu stricto*. В православной догматике, при отрицании *filioque*, он не может быть проведен в такой последовательности, поскольку им устанавливается лишь примат Отца, но не определяется таксис Сына и Духа Св. Вообще говоря, прямолинейное приложение одного лишь критерия «происхождения», если не применять его в католическом филиоквистическом смысле, недостаточно, для того, чтобы оправдать таксис вполне, т.е. не только в отношении к Первой, но и ко Второй и Третьей ипостаси. Естественно, что таксис, кроме «происхождения», объявляется еще и взаимоотно-

ношеніемъ между Второй и Третьей вѣпостасію (напр. у св. Аѳанасія), или же откровенно въ духѣ субординаціонизма¹⁾.

Искушеніе субординаціонизма на почвѣ таксиса, понятаго, какъ *послѣдованіе*, основывается на онтологическомъ недоразумѣніи и нѣкоторой антропоморфической иллюзіи. Счисленіе и особенно «подчисленіе» чрезъ порядковыя числа, въ дѣйствительности непримѣнимо къ Св. Троицѣ и Бѣ вѣпостасямъ. Это есть лишь *завѣдомо* антропоморфическій путь приближенія къ человѣческому разумѣнію конкретнаго взаимоотношенія вѣпостасей въ ипѣдрахъ Св. Троицы, а здѣсь надо прежде всего помнить, что *есть* взаимоотношенія вѣпостасей *взаимо-троичны*, а не суть отношенія *третъ*, связанныхъ между собою порядкомъ послѣдованія. Это не значить, чтобы мы не могли въ этой троичной конкретности различать и выдѣлять для мысленнаго постиженія и тройственныя, и двойственныя отношенія, мѣрять ее таксисомъ въ различныхъ направленіяхъ, — и не только триадически, но и диадически (п. ч. диадическое постиженіе по своему не менѣе важно, нежели триадическое). Но не надо забывать, что это есть лишь наше, человеческое, приспособленіе, упрощенный переводъ на человѣческій языкъ того, что въ непосредственной цѣлостности своей на немъ невыразимо. Даже крещальная формула «во Имя Отца и Сына и Св. Духа» имѣетъ этотъ антропоморфическій характеръ, п. ч. Св. Троица только и можетъ быть выражена на *человѣческомъ* языкѣ какъ известный порядокъ или чередованіе, однако это надо помнить при его истолкованіи. Эту-то *относительность* опредѣленій таксиса, равно какъ и ихъ прагматическую условность, въ зависимости отъ опредѣленнаго признака, исходя изъ котораго устанавливается таксисъ (и притомъ, конечно, всякій разъ различно), слѣдуетъ помнить, когда дѣлаются на основаніи его слишкомъ прямолинейныя онтологическія заключенія. Ни одинъ изъ порядковъ чередованія не является *единственнымъ*, не терпящимъ наряду съ собой и иного таксиса, по другому признаку. Однако таксисъ крещальной формулы имѣетъ для насъ первенствующее значеніе. Конечно, и онъ не устраняетъ той общей мысли, что Первая вѣпостась самоопредѣляется какъ Отецъ только въ одновременномъ соотношеніи къ Сыну и Духу Св., также какъ и другія вѣпостаси, *тройственно*, такъ что въ общемъ онтологическомъ смыслѣ таксиса, какъ порядка *чередованія* отдѣльныхъ вѣпостасей, въ качествѣ опредѣляющаго и исчерпывающаго взаимоотношенія во Св. Троицѣ *не существуетъ*. Тѣмъ не менѣе, таксисъ послѣдованія Первой, Второй и Третьей вѣпостаси, очевидно, имѣетъ свое особое, специальное, значеніе, нуждается въ нарочитомъ истолкованіи. Итакъ, что же онъ означаетъ въ области взаимоотношенія вѣпостасей?

Мы должны отвергнуть изъясненіе таксиса съ точки зрѣнія *происхожденія*, одинаково какъ въ католическомъ, Филіоквистическомъ смыслѣ, такъ въ разныхъ образахъ субординаціонизма, аріанствующаго, или стонческаго, или неоплатоническаго. Таксисъ *не* устраняетъ и не умаляетъ равнобожественности вѣпостасей, ни со стороны полноты ихъ единосущія, ни со стороны ихъ вѣпостаснаго бытія. Первое, умаленіе природы, фактически совершается католическимъ Филіоквизмомъ, дѣлающимъ отличіе между Сыномъ и Духомъ Св. со стороны *полноты* ихъ природы, а равно и стонческимъ

¹⁾ Какъ не безъ наивности выражается Тертулліанъ: «какое безуміе предполагать, будто бы божество раздѣляется и разсѣкается въ Сынѣ и Духѣ Св., тогда какъ *они составляютъ только вторую и третью степень* и имѣютъ одну сущность съ Отцомъ». (Противъ Праксея, III).

субординаціонизмомъ, различающимъ какъ бы количественно степень полноты Божества въ различныхъ ипостасяхъ. Второе дѣлается неоплатонизирующимъ оригенизмомъ, который въ разной степени и въ разныхъ видахъ инфильтрируетъ собой и святоотеческое богословіе, а фактически и позднѣйшее схоластическое, даже до дня сего. Не сказывается-ли это въ разныхъ истолкованіяхъ *Отецъ Мой болій Мене есть* (у св. Василія В. и другихъ), хотя и противуаріанскихъ, но фактически аріанствующихъ)? далѣе въ нерѣшительности провозглашенія Духа Св. Богомъ въ 14 вѣкѣ, какъ и въ нѣкоторомъ относительно умаленіи Его въ филиоквизмѣ (какъ единственной во Св. Троицѣ не производящей ипостаси рядомъ съ двумя производящими)? Вообще можно сказать, что на протяженіи всего патристическаго и послѣпатристическаго богословія остается неопреодолѣннымъ это искушеніе субординаціонизма въ связи съ троицинымъ таксисомъ. Да оно и недостижимо при истолкованіи таксиса какъ *порядка происхожденія* ипостасей одна отъ другой, какъ отъ своей причины *αὐτῆς*, или же какъ изъ общаго источника — *divinitas*. Ипостаси производящія остаются постольку выше ипостасей не производящихъ, но происходящихъ. Католическій филиоквизмъ въ своемъ субординаціонизмѣ здѣсь даже имѣетъ, конечно, сомнительное преимущество большей послѣдовательности въ этомъ заблужденіи, поскольку превращаетъ Св. Троицу въ трехступенную лѣстницу по признаку происхожденія: Отецъ — причина Сына и первичная причина Духа Св. (*principium imprincipiatum*), Сынъ производная причина (*pr. principiatum*) Духа Св., Духъ Св. вовсе не является *principium*. Православное же богословіе, будучи свободно отъ этого послѣдовательнаго субординаціонизма, но въ то же время отнюдь нечуждое субординаціонизму непослѣдовательному, устанавливаетъ субординаціонистическое отношеніе по признаку происхожденія въ отдѣльности между Отцомъ и Сыномъ и Отцомъ и Духомъ Св., не зная фактически, что дѣлать далѣе съ этими двумя діадическими отношеніями, и какъ соединить ихъ въ троиственномъ таксисѣ происхожденія. Поэтому иногда оно отступаетъ отъ послѣдовательнаго примѣненія принципа происхожденія и молчаливо раздвояетъ таксисъ, первую часть его истолковывая по признаку происхожденія, а вторую, хотя и безъ отверженія этого признака, уже по признаку взаимооткровенія, — Сына и Духа Св. (таково, напр. богословіе св. Афанасія В. Фактически православное богословіе съ таксисомъ крещальной формулы совершенно не справляется. Но и горестная удача католическаго субординаціонизма, и все-таки болѣе отрадная неудача православнаго, одинаково объясняется тѣмъ, что оба они держатся ложнаго принципа въ истолкованіи таксиса, именно относятъ его къ взаимному *происхожденію*, между тѣмъ какъ для происхожденія, какъ причиннаго возникновенія, нѣтъ мѣста во Св. Троицѣ. Всѣ ипостаси равновѣчны, равнобожественны и онтологически равноважны въ ихъ взаимномъ самоопредѣленіи. Въ немъ поэтому нѣтъ и не можетъ быть мѣста *происхожденію*.

Однако, если отвергнуть происхожденіе, какъ основу триинтарнаго таксиса крещальной формулы, то какъ же его понять? Какой иной признакъ можетъ быть положенъ въ его основу съ тѣмъ, чтобы преодолѣть какъ будто неизбежный субординаціонизмъ пронсекающій, изъ *порядка* ипостасей? И преодолѣмъ-ли онъ, и не слѣдуетъ ли заранѣе отказаться отъ попытокъ его преодоленія? Можно ли безъ него удержать таксисъ, и не является-ли противорѣчивой самая попытка соединить *порядокъ*, *ordo*, съ отсутствіемъ какого бы то ни было *послѣдованія*, т.-е. все-таки градаціей (а

постольку и деградацией) въ этомъ таксисѣ? Можеть-ли быть таксисъ *не* деградирующий?

На этотъ вопросъ можно найти положительный отвѣтъ, думается намъ, лишь если совершенно оставить критерій происхожденія и принять, въ качествѣ руководящаго принципа, *самооткровение* Св. Троицы. Оно совершается въ трехъ взаимоотносящихъ упостасяхъ. Это взаимоотношеніе опредѣляется какъ тройственное: Отецъ открывается въ рожденіи Сына и изведеніи Духа Св., Сынъ открывается въ рожденности отъ Отца и пріятіи Св. Духа, Духъ Св. открывается въ исхожденіи отъ Отца и почиваніи на Сынѣ. Рожденіе и исхожденіе, оба въ активномъ и пассивномъ смыслѣ, имѣютъ значенія не *происхожденія*, но *образовъ самооткровения*. Въ этомъ тройственномъ взаимоотношеніи тріупостасный Богъ обладаетъ Своею природою-усіей и живетъ ею, какъ Софіей, въ единсуціи и единствѣ жизни Своей. Этотъ тріупостасный образъ самооткровенія Божества, конкретно окачествованный для каждой изъ упостасей, въ то же время не дифференцируетъ ихъ въ отношеніи равнобожественности, ибо каждая изъ упостасей равно необходима въ этомъ кольцѣ тріедиаго откровенія, есть въ смыслѣ равносуществованности своей въ этомъ самооткровеніи и первая, и вторая, и послѣдняя, незамѣнимая и единственная въ особомъ образѣ своемъ и во всей конкретности тріединства. Принципъ тріупостаснаго самооткровенія, преодолеваетъ и устраняетъ всяческій субординаціонизмъ.

Что же означаетъ, въ свѣтѣ самооткровенія Св. Троицы, то, что въ человѣческомъ мышленіи отображается какъ порядокъ или таксисъ трехъ упостасей? Онъ символизируетъ (и лишь только въ этомъ смыслѣ выражаетъ) особый онтологическій характеръ этого самооткровенія, которое для Отца есть рожденіе Сына, связанное съ исхожденіемъ Духа Св., для Сына есть рожденность отъ Отца вмѣстѣ съ пріятіемъ Духа Св., для Духа Св. — исхожденіе отъ Отца и почиваніе на Сынѣ. Въ этихъ равновѣсныхъ актахъ или самоопредѣленіяхъ упостасей нѣтъ, разумеется, ни *прежде*, ни *послѣ* въ смыслѣ времени, какъ нѣтъ и *перваго* и *не-перваго*, въ смыслѣ достоинства или равнобожественности. Однако онтологически здѣсь есть такая связанность или взаимообусловленность, которая включаетъ въ себя и *онтологическое prius* и *posterius*, насколько они могутъ быть различимы въ единомъ конкретномъ актѣ. Именно различіе Отца и Сына уже предполагаетъ ихъ связь въ Духѣ Св. и въ этомъ смыслѣ здѣсь можно различать самоопредѣленіе Божества въ первомъ, второмъ и третьемъ положеніи, Первой, Второй и Третьей упостаси. Мы уже знаемъ этотъ порядокъ какъ самооткровеніе Отца въ Словѣ, осуществляемое, получающее реальность въ Духѣ Св., или же какъ самоположеніе тріупостасной Любви, въ которомъ есть Любящій—Любимый, Любимый—Любящій и сама Любовь¹⁾.

¹⁾ Въ католическомъ богословіи это тройственное самоположеніе Божества опредѣляется какъ *duae processiones,—intellectus et voluntatis*. Въ этомъ ненужномъ антропоморфизмѣ, во-первыхъ, произвольно и неточно опредѣляется упостасное свойство Второй и Третьей упостаси, а, во-вторыхъ, Первая упостась оказывается сама въ себѣ лишена и того, и другого, и получаетъ это лишь чрезъ другихъ, получается «самообоснованіе» (Шелль) Абсолютнаго и потому безосновнаго Божества. Этотъ принципъ послѣдованія Второй и Третьей упостаси въ таксисѣ на основаніи ихъ опредѣленія какъ интеллекта и воли, считается самоочевиднымъ въ католическомъ богословіи: „Le Saint Esprit est le troisième; parce qu'il est le terme de l'acte de la volonté. Cet ordre est nécessaire? Si l'on suppose, en effet, que le

Однако при всякомъ пониманіи таксиса остается, что исходной впо-
стасію *ἀρχή* въ таксисѣ является Отецъ, а открывающими Сынъ и Духъ Св.,
причемъ ихъ мѣсто или участіе въ открывеніи ставить ихъ во взаимный
онтологическій порядокъ или взаимоотношеніе: Сынъ онтологически пред-
шествуетъ Духу Св., какъ Отецъ онтологически предшествуетъ обоимъ.
(Впрочемъ это предшествіе не безусловно, именно въ *иномъ* смыслѣ и Духъ
Св. предшествуетъ Сыну на основаніи одного и того-же общаго конкретнаго
взаимоотношенія въ Св. Троицѣ). Вообще же можно сказать, что конкретное
взаимоотношеніе самооткровенія или любви предполагаетъ въ себѣ опредѣ-
ленный строй, который и есть порядокъ или таксисъ. Однимъ изъ выраже-
ній этого таксиса является, между прочимъ, и то, что въ богословіи полу-
чило названіе виновничества или происхожденія, *processio*, и это стало
считаться единственнымъ и вообще получило недолжное значеніе.

При всемъ сказанномъ невозможно отрицать и того, что таксисъ, имѣ-
ющій для себя опредѣленное Начало, *ἀρχή*, въ Первой впо-стаси, хотя и не
долженъ означать субординаціонизма въ смыслѣ онтологическомъ, но имѣетъ
извѣстное *аксіологическое* значеніе. Онъ дифференцируетъ впо-стаси по
мѣсту ихъ въ божественной жизни и въ этомъ смыслѣ ставить въ особое,
исключительное положеніе, въ отношеніи къ двумъ другимъ, именно Первую,
Отчую впо-стасъ. Изъ нея, дѣйствительно, начинается самооткровеніе, она
именно—въ первомъ положеніи—есть самооткрывающійся Богъ, подлежащее
въ божественномъ трі-впо-стасномъ самоопредѣленіи. Отъ этого она не ста-
новится *αἰτία* — причина, но безусловно является *ἀρχή, ὁ θεός, αὐτο θεός, αἰτία*.
и т. д., — этимъ и подобными выраженіями обозначается это особое ея
мѣсто.

Это мѣсто и значеніе Первой впо-стаси въ Св. Троицѣ имманентной, ко-
нечно, иначе, болѣе дифференцированно, опредѣляется въ Троицѣ икономи-
ческой, во временномъ процессѣ. Здѣсь Начало дѣйствительно получаетъ
значеніе, приближающееся къ *αἰτία*. Отецъ является первовиновникомъ въ
твореніи міра, и Онъ же является *посылающимъ* въ боговоплощеніи.

На основаніи сказаннаго, нельзя не признать во Св. Троицѣ — не
причинности и связаннаго съ ней субординаціонизма, но извѣстнаго онтоло-
гическаго *іерархическаго* отношенія равновѣчныхъ и разнобоженственныхъ
впо-стасей. Онъ состоитъ именно въ томъ, что Отецъ — есть *Первая* впо-
стасъ, а двѣ остальные — *не Первые*. Дальше этого нельзя пойти въ опре-
дѣленіи этого іерархизма. Однако, содержитъ-ли онъ въ себѣ основаніе для
іерархическаго же соотношенія Второй и Третьей впо-стасей, какъ таковыхъ,
въ порядкѣ послѣдовательности? Для этого не имѣется достаточнаго основа-
нія. Іерархически онѣ соединены въ діадѣ двухъ не-Первыхъ впо-стасей,
стоящихъ въ совмѣстномъ, діадическомъ отношеніи къ Первой впо-стаси, и
для іерархическаго опредѣленія ихъ дальнѣйшее различеніе какъ Второй и
Третьей впо-стаси не существуетъ. Вторая не является въ какомъ то низ-
шемъ и подчиненномъ смыслѣ первой по отношенію къ Третьей, какъ и эта

S. E. pourrait prendre le rang de la seconde personne, il faudrait aussi
supposer que l'acte de la volonté qui tend vers le bien précède l'acte de
l'intelligence qui connaît le bien; c'est à dire, puisqu'il est la question de
Dieu que la volonté divine agit sans sagesse. Nous pouvons dire que le Père
et le Fils produisent le S. E. parce qu'ils précèdent le S. E. en vertu d'une
priorité logique (sic!) de l'acte de l'intelligence sur la volonté divine".
(Palmieri. L'Esprit Saint, Dict. de Th. cath. V. I, 771).

послѣдняя не есть вторая по отношенію къ ней. Выраженіемъ: Вторая и Третья въпостаси, не опредѣляется ихъ іерархическое соотношеніе, которое для обѣихъ изъ нихъ существуетъ лишь въ отношеніи къ Первой въпостаси, ибо обѣ онѣ ее *открываютъ*, а она чрезъ нихъ открывается. Однако это самооткровеніе совершается такъ, что первый моментъ, онтологическій *prius*, рожденіе отъ Отца Его Слова, содержаніе Божественной мысли и жизни, полагается Второй въпостасію, и лишь слѣдующій моментъ, онтологическое *posterius*, принадлежитъ исхожденію отъ Отца Духа Св., какъ реальность слова Слова, торжество триничной Любви. На человѣческомъ языкѣ «богоприлично» (по выраженію В. В. Болотова, примѣняющаго здѣсь святоотеческое реченіе), называть Сына не причиной, но «условіемъ» исхожденія Духа Св., въ качествѣ онтологическаго *prius*. Такъ это въ Троицѣ имманентной. Въ Троицѣ же икономической это отношеніе выступаетъ гораздо рельефнѣе: именно Сынъ, вмѣстѣ съ Отцомъ, — «отъ Отца», — посылаетъ Духа Св.

Однако, онтологическое соотношеніе обонхъ въпостасей въ самооткровеніи чрезъ нихъ Отца не обосновываетъ собой *іерархическаго* соотношенія, какое неизмѣнно существуетъ въ ихъ отношеніи къ Отцу («подчиненіи»). Именно этотъ порядокъ или таксисъ взаимоотношенія Сына и Духа Св. не является устойчивымъ, но оказывается и обратимымъ. Въ извѣстномъ смыслѣ не только Сынъ является *prius* для Духа Св., но и Духъ Св. — *prius* для Слова. Это зависитъ отъ исходной точки зрѣнія: въ *полнотѣ* божественнаго самооткровенія, — въ противоположность тому, что мы имѣемъ, такъ сказать, въ его предвѣчномъ «генезисѣ», — первое мѣсто принадлежитъ совершительной въпостаси Св. Духа, испытующаго глубины Божія, а второе мѣсто — Сыну. Въ этомъ значеніи, именно какъ первенствующая въ *полнотѣ* самооткровенія божественнаго Духа, она и называется *Духъ Св.* Она почиваетъ на Сынѣ, соединяя Его съ Отцомъ. Въ Троицѣ икономической это соотношеніе, существующее въ Троицѣ имманентной, проявляется по своему также съ опредѣленностію: Духъ Св. изначально «иошашеся надъ водами». Онъ же начинаетъ боговоплощеніе схожденіемъ на Дѣву Марію, и Онъ же совершаетъ дѣло спасенія шестивѣкомъ Своимъ въ Пятидесятницу, пребываніемъ въ Церкви и свершеніемъ Царствія Божія. Однимъ словомъ, хотя въ разныхъ смыслахъ, мѣста Второй и Третьей въпостасей въ таксисѣ между собой взаимно *обратимы*. *Іерархическое* значеніе имѣетъ только мѣсто Первой въпостаси, Отца, Начала; «Вторая» же и «Третья» въпостась означаетъ не порядокъ въ смыслѣ «подчиненія», іерархическаго послѣдованія, въ которомъ каждый предыдущій является первымъ или предшествующимъ, въ этомъ смыслѣ высшимъ по отношенію къ своему послѣдующему, но есть лишь «сочисленіе», родъ онтологическаго «и», выражающаго конкретное соединеніе въпостасей. Въ данномъ смыслѣ триничное послѣдованіе можетъ быть выражено съ устраненіемъ опредѣленій въпостасей какъ «второй» и «третьей», каковыя и отсутствуютъ въ Словѣ Божіемъ, и съ оставленіемъ лишь *первой* и двухъ *не-первыхъ*, примѣрно такъ: Первая въпостась, Отца, Начало, открывается въ *двухъ* другихъ, не-первыхъ въпостасяхъ, двухъ «Утѣшителяхъ», какъ выражено въ Евангеліи отъ Іоанна и его же посланіи: «*многo* Утѣшителя», Сынъ и Духъ Св., — въ Сынѣ Духомъ или чрезъ Духа Св., — въ Духѣ Св., являющемъ Сына (опять же согласно Іоаннову Евангелію).

Крещальная формула, на основаніи сопоставленія съ другими библейскими выраженіями, относящимися къ Св. Троицѣ, выражаетъ, прежде всего, какъ существенную мысль, догматъ тріипостасности. Въ отношеніи же къ

таксису она не имѣетъ абсолютнаго значенія, но содержитъ въ себѣ лишь одно изъ возможныхъ, хотя и важнѣйшее, его выраженіе, однако отнюдь не единственное. Идея Св. Троицы на человѣческомъ языкѣ неизбежно должна быть облечена въ образъ того или иного послѣдованія *чпостасей*, ихъ таксиса. Здѣсь избранъ именно этотъ. Естественно, онъ получилъ общее признаніе и употребленіе какъ крещальная формула, возводимая чрезъ Евангеліе отъ Мѣ. къ установленію самого Господа Иисуса Христа. Она получаетъ поэтому исключительный авторитетъ и какъ бы силу закона. Однако основное ея содержаніе слѣдуетъ усматривать въ провозглашеніи *троичнаго* догмата, трончюности лицъ Св.Троицы съ іерархическимъ *первенствомъ Отца*, но не въ единственности ихъ послѣдовательности какъ Первой, Второй и Третьей. (Поэтому даже и отсюда такого употребленія идеи таксиса, какое было сдѣлано въ субординаціонизмѣ, допущено быть не можетъ). Это соотвѣтствуетъ и основной руководящей святоотеческой мысли о томъ, что здѣсь мы имѣемъ не число, но взаимоотношеніе.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Исхождение Св. Духа.

1. Первые попытки учений объ исхождении Св. Духа:

διὰ и et (que).

Вопросъ объ исхождении Св. Духа — отъ Отца одного, или отъ Отца чрезъ Сына, или отъ Отца и Сына, — получилъ совершенно исключительное значеніе въ ученіи о Св. Духѣ, можно сказать, онъ *заполнилъ* собою пневматологію и въ настоящее время фактически ее почти исчерпываетъ. Во всякомъ случаѣ, это есть *единственный* вопросъ, который дѣйствительно разрабатывался въ пневматологіи на протяженіи послѣдняго тысячелѣтія, — все остальное какъ будто не существовало. Это есть искривленіе догматической мысли и ея односторонность. Въ многовѣковой контрoверсѣ объ стороны внесли уже достаточное количество полемической страсти и, вмѣсто того, чтобы продолжать ее, измышляя новыя средства для побѣды надъ противникомъ, не пора-ли возвратиться къ *исходному* пункту, именно къ основной *проблематикѣ* съ тѣмъ, чтобы ее саму подвергнуть критическому пересмотру? Ибо, помимо того или иного рѣшенія вопроса, слѣдуетъ себя спросить, имѣетъ-ли онъ въ такомъ видѣ право на существованіе, не есть-ли это *ложная* проблема, которая и ведетъ необходимо въ бесплодную логомахію? Нужно поставить передъ собой во всей точности и отвѣтственности вопросъ, о чемъ здѣсь идетъ рѣчь и спрашивается, а также о чемъ можно и должно спрашивать, и о чемъ не должно и нельзя спрашивать въ проблемѣ объ исхождении Духа Св. И надо заранѣе сказать, что она уже получила извращенную католически-схоластическую постановку, которая молчаливо была принята и восточными, начиная съ Фотія, и въ этомъ заключается рѣшительная побѣда, до сихъ поръ одерживаемая католическимъ богословіемъ надъ православнымъ, и притомъ болѣе рѣшительная, не-

жили на попрещі всѣхъ патристическихъ цитатъ и схоластическихъ ухищреній. Рѣшающій бой діалектической однобокости моно-патризма и филиоквизма долженъ быть данъ ~~на почвѣ~~ *критики*, именно изслѣдованія самой *проблематики*. Всего естественнѣе это изслѣдованіе повести путемъ историческаго анализа соответствующихъ ученій въ патристическую и послѣ-патристическую эпоху. И прежде всего надлежитъ констатировать, что вопросъ *объ исхожденіи Св. Духа*, какъ таковой, просто не существуетъ для патристическаго богословія и въ немъ самостоятельно не ставится. Само *исхожденіе*, въ отличіе отъ *рожденія*, разсматривается отцами какъ неизреченная и непостижная тайна, только обозначенная, но отнюдь не раскрываемая въ этомъ словѣ. Потому латинское взятіе за одну скобку рожденія и исхожденія, какъ *duae processiones*, представляетъ собою, конечно, насильственную абстракцію и злоупотребленіе: они столь индивидуальны, каждое по своему, что и не могутъ быть со-считаны какъ *duae*, хотя бы и *processiones*¹⁾. Поэтому *исхожденіе* не разсматривается у отцовъ само по себѣ, но лишь въ связи съ болѣе доступными намъ идеями и въ свѣтъ ихъ. Можно спросить себя, въ качествѣ предварительнаго вопроса: какова исторія внесенія въ «Константинопольскій» символъ формулы: «иже отъ Отца исходящаго»? Каковы были непосредственные мотивы этого богомудраго акта? На этотъ вопросъ нѣтъ историческаго отвѣта. Формула эта какъ бы пришла сама собою, конечно, изъ Евангельскаго текста (Іо. 15, 26), и стала на свое мѣсто. Въ этомъ отношеніи ея историческое происхожденіе кореннымъ образомъ отличается отъ никейскаго *μονοθεος*, которое явилось плодомъ напряженной догматической борьбы и фактически было отвѣтомъ на пререкаемый вопросъ, поставленный ересью, а вмѣстѣ и рѣшительной никейской побѣдой. Ничего подобнаго мы не знаемъ въ отношеніи къ «иже отъ Отца исходящаго». Сами по себѣ эти слова, вмѣстѣ съ другими словами 8 члена символа: «иже со Отцомъ и Сыномъ споклоняема и славима, глаголавшаго пророки», служили опредѣленной цѣли: именно быть *описательнымъ выраженіемъ* одной общей мысли, которая однако прямо *своими словами* не выражена въ символѣ. Это именно о Божествѣ Духа: Духъ Св. есть Богъ, равнобоже-

¹⁾ «Посему, что же есть исхожденіе? Объясни ты мнѣ нерожденность Отца, тогда и я отважусь естествословить с рожденіи Сына и объ исхожденіи Духа»... мы не можемъ «вдаваться въ глубины Божіи и судить объ естествѣ столько неизглаголанномъ и неизъяснимомъ» (Св. Григорій Бого-словъ. Слово 34, о Духѣ Святомъ).

ственная вѣпостась, «единъ сый Св. Троицы». Мы знаемъ, что въ этомъ состоитъ историческая дефектность символа, которая можетъ и должна быть выполнена и, конечно, давно *уже* восполняется въ катехизическомъ вѣроученіи. 8-му члену символа вѣрнымъ образомъ свойственна *неполнота*. Поэтому она фактически и восполняется Церковью.

Дѣйствительный объемъ догматическаго ученія 8 члена символа сводится къ отраженію ученія пневматомаховъ («македоніанъ») о тварной природѣ Духа Св. и утвержденіи Его равнобожественности. Такова догматическая интенція 8 члена символа, хотя и осуществленная описательно и нерѣшительно. Въ эту интенцію *не* входило нарочитое установленіе догмата объ *исхожденіи Св. Духа* во всей его точности и полнотѣ. Этимъ, конечно, не умаляется догматическая обязательность *формулы* 8-го члена. Что же въ ней содержится? Этотъ вопросъ приводитъ насъ къ болѣе общему сужденію о томъ, въ какой постановкѣ и въ какомъ значеніи вопросъ объ исхожденіи Св. Духа вставалъ въ эту эпоху въ церковной мысли? Каковы были ея проблемы и ея аксіомы? Мы уже видѣли, что главной задачей православнаго ученія о Св. Троицѣ является преодоленіе субординаціонизма разныхъ видовъ, сначала въ христологіи, — аріанство, а затѣмъ и въ пневматологіи, — «македоніанство», какъ отрицающее равнобожественность Третьей вѣпостаси и провозглашающее тварность Св. Духа. Съ этой ересью, подрывавшей основы православія въ своемъ родѣ не меньше чѣмъ аріанство, больше всего и считается въ своихъ устремленіяхъ патристическая мысль эпохи, на этой проблемѣ она ориентирована¹⁾. Поэтому естественно, что однимъ изъ главныхъ аргументовъ противъ субординаціонизма является доказательство омоусіанства всей Св. Троицы, въ частности и Духа Св., а это, въ свою очередь, естественно для себя находить опору въ исхожденіи Духа Св. отъ Отца. Такова самая общая мысль отцовъ въ связи съ исхожденіемъ. Эта мысль утверждается и оформляется далѣе въ связи съ основной идеей отеческаго богословія, именно *монархіи* Отца, какъ связующей и обосновающей собою Св. Троицу въ Ея тріедин-

¹⁾ Этотъ фактъ признается и съ католической стороны, гдѣ стремятся находить ученіе о *filioque* даже у самыхъ раннихъ восточныхъ отцовъ. Въ частности въ монографіи А. *Kranich*, *Der Hl. Basilius in seinen Stellung zu Filioque*. Braunsberg. 1882, гдѣ примѣняется самое насильственное истолкованіе ученія св. Василия В. въ филиоквистическомъ духѣ, все-таки признается: *direkt und unmittelbar galt es ihm bloss die Gottheit des Hl. Geistes, wie anderseits des Sohnes vertheidigen und zu schützen; darum kommt er nie ex professo auf den Ausgang des Hl. Geistes vom Sohne zu sprechen* (9).

ствѣ. Въ силу этого вопросъ объ исхожденіи Св. Духа въ *первую* очередь ставится въ смыслѣ исхожденія Его отъ Отца. Къ этому надо еще прибавить и ту черту святоотеческаго богословія, что оно хочетъ быть не діадическимъ, разсѣкающимъ Св. Троицу на двѣ діады, но тріадическимъ, устанавливающимъ тройственныя конкретныя взаимоотношенія, хотя и на основѣ монархіи Отца. Поэтому и ученіе о Духѣ Св. не ограничивается Его отношеніемъ къ Отцу, но распространяется и на отношеніе къ Сыну. Эти всѣ мотивы соединяются, перекрещиваются, сплетаются въ патристической пневматологіи, такъ что не всегда легко поддаются различенію. Остановимся на ученіи отдѣльныхъ отцовъ.

І. СВ. АѦНАСІЙ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ.

Предшественники св. АѦ. въ ученіи о Св. Троицѣ на западѣ и востокѣ, Тертуліанъ и Оригенъ, стоятъ на почвѣ субординаціонизма. Поэтому вполне естественно, что, соотвѣтственно ученію о неравенствѣ ипостасей, у нихъ имѣетъ мѣсто и градація по происхожденію. Только Сынъ происходитъ непосредственно отъ Отца, Духъ же происходитъ непосредственно отъ Сына и лишь въ послѣднемъ счетѣ отъ Отца ¹⁾. Св. АѦанасій борется именно съ субординаціонизмомъ, притомъ въ крайней его формѣ аріанства и духоборства. Уже по этому одному ему является чуждымъ ученіе о двустепенномъ происхожденіи ипостасей. Напротивъ, со всей силой онъ утверждаетъ омоусіанство, — единосушіе и равносушіе всѣхъ трехъ ипостасей. «Какъ Сынъ который въ Отцѣ и въ которомъ Отецъ, не есть тварь, но собственъ Отчей сущности, такъ и Духа, который въ Сынѣ и въ которомъ Сынъ, непозволительно причислять къ тварямъ и отдѣлять отъ Слова, Троицу же представлять несовершенію» (Къ Серап. п. 1, 21). Установивъ *единосушіе* всѣхъ трехъ ипостасей, св. АѦанасій ставитъ передъ собой еще одну только существенную проблему тріадологіи, — именно о взаимномъ тройственномъ отношеніи ипостасей и ее разрѣшаетъ, какъ мы уже видѣли, путемъ различенія во Св. Троицѣ двухъ діадъ, — Отца и Сына, и Сына и Духа Св., причемъ соединяющимъ звеномъ является Сынъ. Духъ Св. открываетъ Сына, какъ «образъ» Его, а чрезъ это открываетъ и Отца. Такимъ образомъ св. АѦанасій соединяетъ три ипостаси въ тріединство Св. Троицы. Отсюда очевидно, что вопросъ объ *исхожденіи* Св. Духа, какъ таковой, совершенно остается *вне* поля зрѣнія св. АѦанасія и его проблематики.

¹⁾ Католическая доктрина не останавливается предъ тѣмъ, чтобы и эту черту понимать въ смыслѣ позднѣйшаго филиоквизма (см. напр. у Palmieri. Saint Esprit. D. cat. d., V, I, с. 774—6), изобличая этимъ свой собственный субординаціонизмъ.

Общее учение св. Василия Великаго въ отношеніи къ Св. Троицѣ опредѣляется, съ одной стороны, установленіемъ раздѣльной троичности *ипостасей*, связуемой монархіей Отца, а съ другой, его противніемъ субординаціонизму, который онъ имѣлъ передъ собою въ образѣ поздняго аріанства, — именно въ евиоміанствѣ, а также и духоборствѣ (македоніанствѣ). Предъ нимъ естественно стоялъ вопросъ о томъ, какъ координировать три *ипостаси* въ единствѣ Св. Троицы, и, въ частности, какое мѣсто отвести въ ней Св. Духу, въ троичномъ взаимоотношеніи связуемомъ монархіей Отца. Основное мѣсто ер. 38 (къ брату Григорію), начинается именно съ троичнаго взаимоотношенія: «отъ Отца Сынъ, Которымъ все получило бытіе и съ Которымъ всегда неразлучно представляется и Духъ Св. Не можетъ и помыслить о Сынѣ не превосходяемый Духомъ». Далѣе св. отецъ возводитъ это соотношеніе къ происхожденію Св. Духа, какъ и Сына, отъ Отца, какъ причины: «итакъ, поелику Духъ Св. отъ Котораго исходитъ на тварь всякое подаваніе благъ, какъ соединенъ съ Сыномъ, съ Которымъ нераздѣльно представляется такъ имѣть бытіе, зависящее отъ вины — Отца *τὸς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι* ¹⁾, отъ котораго и исходить; то отличительный признакъ *ипостаснаго* Его свойства есть тотъ, что по Сынѣ и съ Сыномъ познается (моментъ троичности) и *отъ Отца имѣетъ бытіе* (моментъ монархіи). Сынъ же Который Собою и вмѣстѣ съ Собою даетъ *познавать Духа, исходящаго отъ Отца*, одинъ единородно возсіявъ отъ нерожденнаго Свѣта, по отличительнымъ признакамъ не имѣетъ ничего общаго съ Отцомъ или Духомъ Св., но одинъ познается по упомянутымъ признакамъ. А «сынъ надъ всѣми Богъ» одинъ имѣетъ тотъ преимущественный признакъ Своей *ипостаси*, что Онъ — Отецъ, и бытіе Его не отъ какой-либо вины, а по сему признаку Онъ собственно и познается». Мысль о нераздѣльной троичности взаимоотношенія развивается и далѣе въ слѣдующихъ словахъ: «кто имѣетъ въ мысли Сына, тотъ не отдѣляетъ отъ Сына и Духа, но... напечатлѣваетъ въ себѣ во едино сліянную вѣру въ три лица. И кто наименовалъ только Духа, тотъ въ семъ исповѣданіи объемлетъ и Того, чей это Духъ. Поелику же Духъ есть Христовъ (Рим. 8, 9), и Онъ отъ Бога, какъ говоритъ ап. Павелъ (I Кор. 2, 12), то какъ взявшійся за одинъ конецъ цѣпи привлекаетъ и другой ея конецъ, такъ привлекающій Духа, чрезъ Него привлекаетъ къ себѣ и Сына, и Отца. И кто истинно пріемлетъ Сына, тотъ будетъ имѣть Его въ себѣ, обоюду низводящаго и Отца Своего, и собственнаго Своего Духа. Ибо не можетъ быть отсѣченъ отъ Отца всегда во Отцѣ сущій, и никогда не отдѣлится отъ собственнаго Духа все о Немъ производящій. А равно кто пріялъ Отца, тотъ по дѣйственности пріялъ вмѣстѣ и Сына, и Духа. Ибо невозможно представить мысленно какого-либо сѣченія, или раздѣленія, такъ, чтобы имъ или Сынъ представляемъ былъ безъ Отца, или Духъ отдѣляемъ отъ Сына, а напротивъ, находимъ между ними нѣкое неизреченное и недомыслимое какъ общеніе, такъ и раздѣленіе; ни разность *ипостасей* не расторгаетъ неразрывности естества, ни общность сущности не сливаетъ отличительныхъ признаковъ». «Чрезъ единаго Сына сочетается Онъ (Духъ Св.) и собою восполняетъ препѣгую и блаженную Троицу.. Онъ называется Духомъ Христовымъ, какъ соединенный со Хри-

¹⁾ Въ другомъ мѣстѣ: *καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐφυστάναι*.

стоиъ по естеству (Рим. 8, 9¹⁾). Поэтому Онъ одинъ достойно прославляетъ Господа. Ибо Господь сказалъ: «Онъ Меня прославить» (Io. 16, 14) не какъ тварь, но какъ Духъ Истины, ясно показывающій въ Себѣ истину, и какъ Духъ премудрости, въ величїи Своемъ открывающій Христа, Божію силу и Божію премудрость. А какъ Утѣшитель, Онъ покажетъ въ Себѣ благость пославшаго Его Утѣшителя, а въ достоинствѣ Своемъ являетъ величіе Того, отъ кого исшелъ»²⁾. Далѣе, совершенно въ духѣ св. Афанасія В. и его повторяя, говоритъ св. Василій В.: «Какъ въ Сынѣ видимъ для насъ Отецъ, такъ въ Духѣ Сынъ... есть поклоненіе въ Сынѣ, какъ въ образѣ Бога Отца, такъ и есть поклоненіе въ Духѣ, такъ какъ Онъ показываетъ Собой Божество Господа»³⁾. «Образъ Божій Христосъ, Образъ же Сына — Духъ». «Сынъ есть Слово Божіе, а Духъ — глаголъ Сына». Эти мысли имѣютъ опредѣляющее и руководящее значеніе въ тринитарной доктринѣ св. Василія В.: Отецъ какъ «причина бытія» Духа⁴⁾, Сынъ какъ съ Нимъ соединенный: «Духъ соединенъ съ Сыномъ», «всегда мыслится съ Нимъ неотдѣлимо, безъ всякаго промежутка». «Сынъ одинъ чрезъ Себя и вмѣстѣ съ Собою даетъ познавать исходящаго отъ Отца Духа»⁵⁾.

Конечно, эта тройственная связь трехъ ипостасей, въ частности, Сына и Духа Св., далеко не послѣдовательно намѣчается въ разныхъ мѣстахъ твореній св. Василія В. Этой чертой пользуются филиоквисты для выхватаванія и перетолковыванія разныхъ текстовъ въ свою собственную пользу виѣ общаго ученія и особенно виѣ проблематики св. отца, которому вообще проблематика филиоквистическаго исхожденія Духа Св. совершенно чужда. Посему и якобы благоприятствующія филиоквизму его выраженія, если только они есть, — я лично такихъ не усматриваю — или многосмысленны, и спорны и, что самое главное, для этой цѣли подвергаются истолкованію совершенно не въ духѣ св. Василія В.⁶⁾. Нужно сказать просто, что для

¹⁾ Ср. аналогичное мѣсто въ Homil. contra Sabellianos, 6. P. gr. XXXI, с. 642.

²⁾ О Святотѣ Духѣ, 18. Это мѣсто католиками считается свидѣтельствующимъ о филиоквизмѣ св. Василія В., конечно, лишь путемъ принудительныхъ истолкованій, но, очевидно, и оно относится къ числу свидѣтельствующихъ въ пользу діѣ тоѣ тоѣ.

³⁾ Ib. 26.

⁴⁾ «Корень и источникъ Сына и Св. Духа есть Отецъ» (Hom. contra Sabel. et Arium, n. 4).

⁵⁾ Впрочемъ, это мѣсто: *ὁ δὲ υἱὸς ὁ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς δι' αὐτοῦ καὶ μεθ' αὐτοῦ ἐκπορεύμενος πνεῦμα ὑψίστου* можетъ быть понято и иначе, именно чрезъ отнесеніе словъ: *διὰ αὐτοῦ καὶ μεθ' αὐτοῦ* къ *ἐκπορεύμενος* и тогда означаетъ: исходящее *чрезъ* Сына и вмѣстѣ съ Сыномъ. Въ V кн. противъ Евномія (которая теперь не считается принадлежащей св. Василію В.) читаемъ подобное же сужденіе: «если не вѣруешь, что *Духъ исшелъ изъ устъ Божіихъ*, то не можешь вѣровать, что и Слово отъ Бога... какъ же можетъ быть раздѣляемо неотдѣлимое Слово отъ Бога и Духъ отъ Бога *чрезъ Сына*», *πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι' υἱοῦ*. Приведенныя мѣста свидѣлствуютъ, что св. Василій В. долженъ быть отнесенъ къ сторонникамъ доктрины объ исхожденіи Духа *διὰ τοῦ υἱοῦ*, въ подлежащемъ ближайшему разъясненію смыслѣ.

⁶⁾ Kranich. (ц. соч.), которому слѣдуетъ въ этомъ вполнѣ и Palmieri (I. с.), дѣлаетъ такую общую установку: если св. Василій В. возражаетъ противъ пневматомаховъ только относительно сотворенія Св. Духа Сыномъ, то не возражаетъ противъ исхожденія Его отъ Сына, тѣмъ болѣе, что исхожденіе Св. Духа возводится къ Отцу, отъ котораго происходитъ и Сынъ, значить „*der hl. V. lehrt das Filioque*“ (42). Въ пользу этого блистательнаго заключенія, кромѣ выше цитир. уже текстовъ изъ ер. 38 и homil.

Василія В. проблема исхожденія Духа Св. отъ Отца только, или отъ Отца и Сына, въ позднѣйшемъ смыслѣ просто не существуетъ, и его соотвѣтственныя высказыванія къ данному вопросу поэтому не относятся. Св. Василій В. въ контроверсѣ объ исхожденіи Св. Духа просто нейтраленъ, онъ касается его лишь въ предѣлахъ собственной доктрины, которая включаетъ, несомнѣнно, монархію Отца, какъ «причины», и соединеніе Его съ Духомъ *черезъ Сына* въ тріпостасной связи Св. Троицы.

III. Св. ГРИГОРІЙ БОГОСЛОВЪ.

У него даже и католики не находятъ *filioque*, иначе какъ *черезъ приписываемыя ему заключенія изъ его сужденій* ¹⁾. У св. Григорія Богослова вы-

c. sabell., приводится contra Eunomium II, 34 (Mg. t. 29, c. 652). «Кому же не явнѣ то, что ни одно дѣйствованіе Сына не отдѣльно отъ Отца, и все, что есть у Сына, нечуждо Отцу? Какъ же Евномій одному Единородному приписываетъ вину Духа, и созданіе Его обращаетъ въ укорнану естеству Сына? (Рѣчь идетъ о духоборческомъ ученіи Е., что Духъ *сотворенъ* Сыномъ). Если говоришь это, вводя два начала противныя одно другому, то сокрушенъ будетъ вмѣстѣ съ Маинхеемъ и Маркіономъ. Если же все существующее поставляется въ зависимость отъ одного начала, къ первой причинѣ возводится и то, о чемъ говорится, что оно сотворено Сыномъ. Почему, хотя вѣруемъ, что все приведено въ бытіе Богомъ-Словомъ, однако же не отрицаемъ, что виновникъ всего есть Богъ всяческихъ. Какъ же не очевидная опасность отдѣлять Духа отъ Бога? И апостолъ передаетъ намъ о Духѣ, безъ раздѣленія называя Его то Христовымъ, то Божимъ, когда пишетъ: Р. 8, 9 и еще: I Кор. 2, 14, и Господь называетъ Его Духомъ истины, п. ч. Онъ самъ истина и отъ Отца исходитъ (Io. 15, 26). Но Евномій къ униженію славы Господа нашего Ісуса Христа отъемлетъ Духъ у Отца и приписываетъ Его преимущественно Единородному». Это тусклое мѣсто содержитъ въ себѣ полное утвержденіе, что Духъ Св. происходитъ отъ Отца, но не сотворенъ Сыномъ, а наряду съ этимъ, указываетъ на Его связь съ Сыномъ въ самыхъ общихъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ. Католическіе писатели находятъ и здѣсь *filioque*, такъ же какъ въ именованіи Духа Св. «образомъ Сына» или реченіемъ *рѣчь* Сына (ср. выше у св. Ае.) «Черезъ единого Сына сочетается Духъ Св. съ единымъ Отцомъ, и Собою восполняетъ всепѣтую и преложенную Троицу» (О Д. Св. 18), и «какъ Сынъ относится къ Отцу, такъ и Духъ къ Сыну» (ib. 17), — эти Аеанасьевскія мысли о троичственномъ соотношеніи укладываются на Прокрустово ложе филиоквизма. Въ дѣло идетъ даже пресловутый интерполированный текстъ въ началѣ 3 кн. прот. Евномія о Духѣ Св., подлинность котораго была предметомъ споровъ на Флорентійскомъ соборѣ. Хотя интерполція признана и редакторами изданія Mg., исключившими ее изъ текста въ примѣчаніе, тѣмъ не менѣе католическіе богословы (Kranich, Palmieri) и доселе ссылаются на него. Въ важнѣйшемъ интерполированномъ текстѣ читается: «отъ Него (отъ Сына) Духъ Св. имѣетъ бытіе, — отъ Него пріимлетъ и возвѣщаетъ намъ и совершенно зависитъ отъ оной причины». Здѣсь сказано т. о., что Сынъ есть единственный виновникъ бытія Духа. Ясно, насколько эта мысль противорѣчитъ основному, исходному тезису богословія св. Василія В. о монархіи Отца. Поистинѣ, кто доказываетъ больше, чѣмъ нужно, ничего не доказываетъ.

¹⁾ За отсутствіемъ лучшаго Пальмиери цитируетъ известное мѣсто *oratio XXXI*, содержащее сравненіе Св. Троицы съ родникомъ, ключемъ и потокомъ, ища хотя здѣсь найти намекъ на *filioque*. Но онъ умалчиваетъ, что св. Григорій тутъ же самъ уничтожаетъ силу какъ этого, такъ и другихъ природныхъ сравненій, для изясненія Св. Троицы: «лучше всего отступиться отъ всѣхъ образовъ и тѣней, какъ обманчивыхъ и далеко не достигающихъ до истины».

ступают преимущественно два основных каппадокійских мотива в триадологии: троиственность равнобожественных упостасей, имеющих свои упостасные признаки и соединяемых единством божественной природы, и в качестве координирующего принципа — монархия Отца (троиственное взаимоотношение упостасей у св. Григория выражено слабее в учении о Троице имманентной, — в учении же о Троице икономической он в общем следует св. Афанасию). «Но если Сын и Дух совечны Отцу, то почему не собезначальны? Потому что они от Отца, хотя не послы Отца. Правда, что безначальное вечно, но вечному нет необходимости быть безначальным, как скоро возводится к Отцу, как к началу. Итак Сын и Дух не безначальны, относительно к Виновику» (Ог. XXIX). «Мы чтим единоначалие... которое составляет равночестность единства, единосущие воли, тожество движения и направления к Единому тахх, Которые из Единого». «Отец — родитель и изводитель... Сын рожденное, Дух — изведенное» (ib.). «Должно вдать единого Бога Отца, безначального и нерожденного, и единого Сына и единого Духа, имющего бытие от Отца, уступающего нерожденность Отцу и рожденность Сыну» (Ог. XXXII). Дальше этого общего принципа единоначалия Отца не идет св. Григорий Богосл., который в учении о троиственном взаимоотношении ограничивается лишь рядопоставлением упостасей, как напр.: «Оно (Божество) есть Трехъ Безконечныхъ безконечная соестественность, гдѣ и Каждый. умосозерцаемый самъ по Себѣ, есть Богъ. какъ Отецъ и Сынъ, Сынъ и Духъ Св., съ сохраненіемъ въ каждомъ личнаго свойства, и Три, умопостигаемые вмѣстѣ, — также Богъ: первое по причинѣ единосущія, послѣднее по причинѣ единоначалія» (Ог. XL). Напротив, в отношении к Троице икономической, в боговоплощении, св. Гр. Б. устанавливает соотношение действий Второй и Третьей упостасей, хотя, разумеется, каких-либо филиоквистических заключений отсюда делать не приходится (Ог. XLI), как не делается их и сам св. Гр. Б., и даже далеко от них¹⁾.

Вообще приходится сказать, что св. Гр. Б., при всей возвышенности и красноречии его богословских *Словъ*, несвойственны новые элементы проблемы, как и новые идеи в тринитарном учении, которых бы уже не было высказано у его предшественников (особенно св. Афанасия) и современников (св. Вас. Вел. и св. Гр. Нис.).

IV. СВ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ.

Как мы уже знаем, св. Григорий Нисский разделяет общую установку каппадокійцев в тринитарном вопросе. Он продолжает борьбу с Евномием и, в частности, с его духоворством, начатую его братом св. Василием В., и здесь главный его интерес — доказать равнобожественность Св. Духа, которая для него устанавливается монархией Отца и взаимной связью

¹⁾ Можно схватиться за следующую тираду из этой же речи: «все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности; все, что имеет Сын, принадлежит Духу, кроме рождения». Если на основании этого текста приписывать Сыну *vis spirandi* п. ч. Он имеет все, что Отец, кроме рожденности, то приходится приписать ее и Духу Св., имющему все, что Сын, кроме рождения. Но самая эта проблема о *vis spirandi* совершенно чужда св. Григорию Богослову.

всѣхъ трехъ, въпостасно окачественныхъ, лицъ Св. Троицы. Въ частности вниманіе его останавливаетъ, что Третье лицо происходитъ отъ Отца не непосредственно какъ Сынъ, но посредственно, послѣ Сына, причемъ эта констатированная имъ особенность не получаетъ у него дальнѣйшаго истолкованія (а съ католической стороны толкуется, конечно, какъ заключающая въ себѣ *filioque*). Основнымъ текстомъ въ этомъ отношеніи является слѣдующій: «исповѣдуя безразличіе естества, мы не отрицаемъ разности быть причиной и происходить отъ причины, зная, что этимъ только и различается одинъ отъ другого, а именно тѣмъ, что, какъ вѣруемъ, одно лицо есть причина, а другое отъ причины. И въ томъ, что отъ причины, представляемъ себѣ другую разность; ибо одно прямо *prosechōs* отъ перваго, другое же отъ перваго при посредствѣ того, что отъ него прямо, почему и единородность несомнѣнно остается при Сынѣ, и Духу несомнѣнно также принадлежитъ бытіе отъ Отца *τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι*, потому что посредничество *μεσitiās* Сына и Ему сохраняетъ единосущность, и Духа не удаляетъ отъ природнаго отношенія къ Отцу»¹⁾. Слѣдующимъ мѣстомъ аналогичнаго значенія (въ которомъ католики²⁾ находятъ, конечно, также *filioque*) является *contra Eunom. I, 36* (Mg. t. XIV, c. 416, p. n. V, 202). «Ибо дѣйствительно созерцать Господа, по слову апостола, невозможно иначе, какъ только Духомъ Св. (I Кор. 12, 3). А чрезъ Господа, который есть начало всего, обрѣтаемся нами, что выше всякаго начала, Сущій надъ всѣми Богъ (Рим. 9, 5), ибо первообразное благо можетъ быть познаваемо не иначе, какъ являемое въ образѣ Невидимаго (Кол. I, 15). Но какъ бы иди образнымъ какимъ поприщемъ, послѣ главнаго въ боговѣдѣніи (разумѣю самого сущаго надъ всѣми Бога), посредствомъ близкаго и свойственнаго Ему востекая мыслию, отъ Отца чрезъ Сына приступаемъ къ Духу *ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα ἀναχωροῦμεν* (Послѣднее мѣсто, которое католическому филиоквистическому богословію кажется явно филиоквистическимъ, не содержитъ въ себѣ ничего больше, какъ указаніе послѣдовательности въ разсмотрѣніи, вытекающей изъ таксиса, и никакой другой, болѣе опредѣленной иди отсюда выжать нельзя). Далѣе идетъ сравненіе трехъ въпостасей съ тремя солнцами. Отъ «нерожденнаго Солнца (Отца) возсіяваетъ «другой происходящій отъ Него Свѣтъ», «другое Солнце, рожденно совозсіявающее Ему», — «и еще другой подобный свѣтъ, никакимъ временнымъ разстояніемъ не отдѣляемый отъ рожденнаго Свѣта, но *чрезъ Него возсіявающій* *δὲ ἀπὸ τοῦ ἐκλάμπων, причину же въпостаси τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ имѣющій въ первообразномъ (свѣтѣ)». Этотъ Свѣтъ не имѣетъ никакого различія съ другимъ Свѣтомъ, «во всемъ совершенствѣ превознесенный на самую высшую ступень, со Отцомъ и Сыномъ умосозерцается, по Отцѣ и Сынѣ счисляется и Собою всѣмъ способнымъ стать причастниками даруетъ приведеніе (Еф. 2, 18) къ умопредставляемому свѣту, сущему во Отцѣ и Сынѣ». Разумѣется, *чрезъ Сына возсіявающій* не можетъ быть истолковано въ смыслѣ «причины въпостаси», которой здѣсь же именуется Отецъ, какъ и вообще во всей своей неопредѣленности (въ отношеніи къ Троицѣ имманентной и икономической) это выраженіе не поддается *точно*му истолкованію. Остается еще одно*

¹⁾ Quod non sint tres dii. Mg. t. XLV, c. 133. Cp. epist. ad Heraclianum Mg. t. XLVI, c. 1092. 3.

²⁾ Cp. Palmieri, ib. 784—6.

мѣсто изъ *contra Eunom. I, § 42, t. XLV, c. 464, p. n. V, 259 — 60*): «какъ Сынъ соединяется съ Отцомъ и, имѣя отъ Него бытіе, не позднѣе Его по бытію, такъ далѣе и Духъ Св. соединяется съ Сыномъ, который только въ мысли по отношенію къ причинѣ *ἐπὶ νοῦ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον* умопредставляется прежде *υποστάσι* Духа. Временнымъ же промежуткамъ нѣтъ мѣста въ предвѣчной жизни, такъ что, за исключеніемъ понятія причины *τὸ λόγον τῆς αἰτίας* ничего несогласнаго съ собою не имѣетъ Св. Троица». «Въ мысли по отношенію къ причинѣ», очевидно, относится къ происхожденію Сына отъ Отца, именно въ порядкѣ таксиса, какъ Вторая *υποστάσι*, которая только въ человѣческой *ἐπὶ νοῦ* предшествуетъ Третьей¹⁾, и, конечно, это же пониманіе находитъ подтвержденіе въ концѣ этой тирады, гдѣ «понятіе причины» во всей Св. Троицѣ можетъ относиться только къ Отцу, да и Сынъ одинъ не могъ бы быть названъ св. Григоріемъ Нисскимъ причиной Св. Духа, даже и съ точки зрѣнія *φωτικισμῶς*.

Общая точка зрѣнія св. Григорія Нисскаго на соотношеніе лицъ Св. Троицы выражается еще въ слѣдующихъ сужденіяхъ. «Если въ несозданномъ ествѣ представляются чудныя Лица и имена: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., то возможно-ли пытливому и любознательному уму — признавать и въ сущности несозданной и предвѣчной, въ которой Отецъ безначаленъ и нерожденъ и умопредставляется всегда какъ Отецъ, а отъ Него непрерывно, безъ какого-либо разстоянія *κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως* умопредставляется вмѣстѣ съ Отцомъ Единородный Сынъ, *черезъ Сына же и вмѣстѣ съ Нимъ δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ*, прежде нежели мысль встрѣтитъ какую-то пустоту и неосуществленную среду, *точася соединенно συνεμμένως* постигается и Духъ Св., будучи не позднѣе Сына по бытію, *τὴν ὕπαρξιν*, такъ чтобы Единородный былъ иѣкогда умопредставляемъ безъ Духа, но и Онъ, имѣя причину бытія *τὴν αἰτίαν* *τὸ εἶναι* изъ Бога всего (откуда и Единородный Свѣтъ), возсіявъ же чрезъ истинный свѣтъ *διὰ δὲ τοῦ ἀληθοῦς φωτός ἐκλάμψεν* »¹⁾. Въ этой тирадѣ говорится о соотношеніи по сущности Св. Троицы, гдѣ нѣтъ ни послѣдовательности, ни промежутковъ, и въ умопредставленіи, гдѣ мысль дискурсивно переходитъ отъ одного къ другому въ порядкѣ таксиса. Подобная же мысль выражена и въ «большомъ огласительномъ Словѣ», гдѣ говорится о *сопутствованіи* Духа Слову: «Будучи научены о Духѣ Божіемъ, что Онъ сопутствуетъ Слову *τὸ συμπαραρρέειν* и обнаруживаетъ Его дѣйствіе, ... разумѣемъ силу, которая созерцается въ своей собственной *υποστάσι*, которая не можетъ быть отдѣлена ни отъ Бога, въ Которомъ она пребываетъ, ни отъ Слова Божія, Которому она сопутствуетъ»¹⁾. Это сопутствованіе, имѣетъ значеніе, подобное посредству *μεσότης* Сына, этимъ св. отецъ хочетъ выразить какъ икономическое отношеніе *υποστάσεως*, такъ ихъ отношеніе въ таксисѣ.

Какъ видно изъ этихъ сопоставленій, св. Григорій Нисскій не ставитъ передъ собой вопросъ объ участіи или неучастіи Сына въ исхожденіи Св. Духа, и тѣ или иные выводы — одинаково въ обѣ стороны — представляютъ собою уже родъ истолкованія.

Подводя общій итогъ наблюденіямъ надъ высказываніями *каппадокій-*

¹⁾ Разумѣется, Palmieri (ib.) и здѣсь видитъ все тотъ же *φωτικισμῶς*.

¹⁾ *Contra Eun. I. § 26, Mg. t. XLV, c. 368—9, p. n. V, 148.*

¹⁾ *Mg. t. XLV, c. 17.*

цевъ, приходится сказать, что въ той мѣрѣ, насколько для нихъ возникалъ вопросъ объ исхожденіи Духа Св., сознательно и отвѣтственно они выражаютъ только одну мысль, — о монархіи Отца и, слѣдовательно, объ исхожденіи Св. Духа именно отъ Отца. Однако, никогда они не придаютъ этой мысли той исключительности, которую она получила въ эпоху филиоквистической распри послѣ Фотія, въ смыслѣ *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*. Напротивъ, вопросъ объ исхожденіи сплетается для нихъ съ общимъ вопросомъ о тройственномъ взаимоотношеніи трехъ ипостасей. Это ученіе не достигало у нихъ отчетливой и отвѣтственной формулировки, однако въ немъ никогда не разсѣкалась Св. Троица на двѣ діады на основаніи происхожденія: Отца и Сына, Отца и Духа Св., напротивъ, это соотношеніе уразумѣвалось тройственно. И взаимоотношеніе Сына и Духа Св. поэтому получало для себя, хотя и неточное, выраженіе въ такихъ выраженіяхъ, какъ «съ Сыномъ и чрезъ Сына», «непосредственно и чрезъ посредство», «посредничество Сына» и под., причемъ наиболѣе типичнымъ и обобщающимъ, хотя и отнюдь не до конца опредѣленнымъ способомъ выраженія этого тройственного соотношенія является *διὰ τοῦ υἱοῦ*. Оно поэтому естественно и получило для себя законченное выраженіе у св. Іоанна Дамаскина въ его доктринахъ: *διὰ τοῦ υἱοῦ*.

Поэтому *διὰ* свойственно восточной пневматологіи уже съ IV вѣка, да и вообще не было времени, когда бы оно не было свойственно. Но св. отцы, можно сказать, даже и не подозрѣвали о возможности того филиоквистическаго употребленія, которое путемъ насильственныхъ интросекцій дѣлалось и дѣлается съ католической стороны. Раннее восточное *διὰ* къ католическому *filioque* вообще никакого отношенія не имѣетъ.

V. СВ. ЕПИФАНІЙ КИПРСКІЙ.

Слѣдуетъ признать, что изъ восточныхъ отцовъ нѣтъ ни одного, который бы могъ доставить такое торжество филиоквистамъ, какъ св. Епифаній. У него мы находимъ цѣлый рядъ, притомъ повторно употребляющихся выраженій о томъ, что Духъ Св. отъ Отца и Сына (*παρὰ Π. καὶ Υ.*), изъ О. и С. (*ἐκ Π. καὶ Υ.*), отъ О. и изъ С. (*παρὰ Π, ἐκ Υ.*), отъ Обоихъ (*ἐκ ἀμφότερων*),³ изъ одной и той же сущности (*οὐσιᾶς*). О. и С. и под., выраженій, которыя, конечно, отнюдь не могутъ быть обезсилены искусственными истолкованіями, что обычно у православныхъ апологетовъ (напр. у *е. Сильвестра*. Догматическое богословіе, II, 474 сл.). Вѣншее сходство ученія св. Епифанія съ позидійшимъ филиоквизмомъ настолько разительно, что высказывается даже предположеніе о наличіи здѣсь западныхъ вліяній. Однако это предположеніе совершенно излишне, п. ч. въ IV вѣкѣ и на западѣ еще не было филиоквизма въ позидійшемъ смыслѣ, какъ и на востокѣ не было анти-филиоквизма, и вопросъ о *filioque* въ богословскомъ сознаніи по настоящему не стоялъ. Единственный богословъ, о вліяніи котораго вообще здѣсь могла бы быть рѣчь, есть блж. Августинъ съ его твореніемъ *de trinitate*, котораго св. Епифаній, конечно, не могъ знать не только вслѣдствіе общей отчужденности восточнаго и западнаго міра, но и въ силу того, что *de trinitate* появилось послѣ его смерти (403).

Но и вообще трудно говорить собственно объ ученіи о Св. Духѣ св. Епифанія, п. ч. по общему характеру своихъ писаній онъ останавливается

на этомъ вопросѣ только мимоходомъ. Основной текстъ, на которомъ справедливо сосредоточивается вниманіе богослововъ, у св. Епифанія таковъ: «исходя отъ Отца и принимая отъ Сына (λαμβάνων), Онъ не есть чуждый Отцу и Сыну, но изъ ѣх того же существа, изъ того же божества, изъ ѣх Отца и Сына» (Advers. Haer. 62, п. 4). «Духъ изъ Христа или отъ Обоихъ, παρ'ἀμφοτέρων, какъ говоритъ Христосъ: «Онъ исходитъ отъ Отца и возьметъ изъ Моего» (ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ οὗτος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήφεται). Здѣсь ставится знакъ равенства, съ одной стороны, между исходяніемъ Духа отъ Отца и взятіемъ отъ Сына, и, съ другой, исходяніемъ отъ Отца и Сына, отъ Обоихъ и под. Это равенство типично для общей неясности и двусмысленности пневматологіи св. Епифанія. Въ дѣйствительности исходяніе отъ Отца относится къ Троицѣ имманентной, имѣетъ предвѣчный характеръ, а «взятіе отъ Моего» относится къ Троицѣ икономической, къ области боговоплощенія. Разумѣется, невозможно отрицать всякую связь между Троицей имманентной и икономической, но и нельзя такъ прямолинейно отождествлять (вмѣстѣ съ латинскимъ богословіемъ) эти отношенія, какъ дѣлаетъ св. Епифаній, просто сосчитывающій: «изъ Обоихъ» — въпостасей Отца и Сына.

Можно сказать о пневматологіи св. Епифанія только то, что онъ не точно и примитивно, безъ всякой богословской утонченности понятій, выражаетъ общую мысль о *тройственномъ* взаимоотношеніи въпостасей, и, въ частности, о тройственномъ самоопредѣленіи Св. Духа, не только въ отношеніи къ Отцу, чрезъ исходяніе, но и къ Сыну, для выраженія чего у св. Епифанія не хватаетъ богословской формулы, и онъ выражаетъ эту мысль, такъ сказать, описательно. Это есть, конечно, существенная и вполнѣ православная мысль. Въ этомъ свѣтѣ получаетъ свое значеніе рядъ его образовъ и опредѣленій (Anscor. п. 67, 71, haer. LXXIV, п. 7), и таково общее значеніе его τὸ παρ'ἀμφοτέρων, напр., въ слѣдующихъ словахъ: «Св. Духъ есть Духъ истины, третій свѣтъ отъ Отца и Сына; Онъ свидѣтельствуетъ о Сынѣ, будучи отъ Отца и изъ Сына, Онъ Духъ Отца и Духъ Сына, не по какому-либо сложенію, какъ у насъ душа и тѣло, но въ срединѣ между Отцомъ и Сыномъ, изъ Отца и Сына третій по названію; исходя изъ Отца и принимая отъ Сына, Онъ не есть чуждый Отцу и Сыну, но изъ того же существа, изъ того же Божества, изъ Отца и Сына, Онъ изъ Христа или (!!) изъ Обоихъ» (и т. д., см. выше). Вся эта тирада направлена къ тому, чтобы показать мѣсто Св. Духа во Св. Троицѣ не только въ отношеніи къ исходянію, что есть лишь частность и, скорѣе, средство для выраженія общаго троичнаго соотношенія, но именно это послѣднее. Иными словами, предъ св. Епифаніемъ встаетъ та же самая проблема, которая существовала и для св. Аѳанасія, и для каппадокійцевъ, — о св. Троицѣ, а вовсе не объ исходяніи какъ таковомъ. Подобное же значеніе имѣетъ и Haer. 7, 3, п. 16: «Духъ Св., будучи изъ ѣх Отца чрезъ дѣа Сына подается вѣрующимъ или чрезъ Сына является», «изслѣдуетъ глубины Божія и возвѣщаетъ таковыя же Сына» (Anscor. 1, 7). «Онъ есть Духъ Отца и Духъ Сына, не по сложенію, какъ въ насъ душа и тѣло, но Онъ въ срединѣ ἐν μέσφ Отца и Сына, изъ ѣх Отца и Сына» (Anscor. 8, 71). Духъ «дышитъ изъ Отца и Сына» (Ansc. 75).

Вся эта пневматологія является, конечно, еще очень несовершенной, но общая ея интенція гораздо шире одного лишь вопроса объ исходяніи и, въ частности, доктрины филиоквизма. Св. Е. хочетъ *связать* ученіе о Сынѣ и

Духъ Св., о Христѣ и Параклитѣ въ единую грочичную доктрину. Можно сдѣлать отсюда еще одно заключеніе, историческаго свойства, которое напрашивается изъ наблюденія теченій святоотеческой мысли въ вопросахъ пневматологии: святоотеческому ученію IV вѣка остается чуждъ тотъ исключительный характеръ, который сдѣлался принадлежностью православнаго богословія послѣ Фотія, подъ влияніемъ отталкиванія отъ филиоквизма. Хотя мы и не имѣемъ тутъ того чистаго филиоквизма, который находятъ здѣсь католическіе богословы, но нѣтъ и того, такъ сказать, а-филиоквизма или антифилиоквизма, который сдѣлался чѣмъ-то въ родѣ православной, точнѣе, антикатолической догмы. Восточные отцы IV вѣка подходятъ къ этому, отнюдь еще не созрѣвшему въ нихъ для рѣшенія вопросу, какъ къ открытому, и въ отдѣльныхъ случаяхъ допускаютъ большой уклонъ въ сторону филиоквизма, а ужъ во всякомъ случаѣ въ сторону *diá tou pátrōs*, во всей еще предварительной неопредѣленности этого понятія. Къ числу такихъ, наиболѣе отклонявшихся въ эту сторону, отцовъ относится и св. Епифаній.

VI. СВ. КИРИЛЛЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ.

Св. Кириллъ Александрійскій, еще болѣе, чѣмъ св. Епифаній, можетъ представить трудности для полемистовъ съ католиками и доставить торжество филиоквистамъ (начиная съ Векка), п. ч. у него является не только обычнымъ называть Духа Св. собственнымъ — *ἰδιος* Сыну во всей неопредѣленности и многозначности этого выраженія, но и говорить о происхожденіи (*πρότερον*) Духа Св. отъ Отца и Сына, или даже «Обоихъ». Относительно это лишь къ временному, «икономическому» исхожденію, какъ усиливаются это доказывать православные полемисты, не только не всегда возможно, но иногда и просто невозможно, хотя наряду съ этимъ существуетъ и рядъ мѣстъ, въ которыхъ говорится объ исхожденіи именно отъ Отца. Но нашему мнѣнію, соединить эти тексты въ одно согласное цѣлое, извлечь отсюда какую-либо богословскую теорію прямо *невозможно*. Нужно знать вообще характеръ писаній св. Кирилла, чтобы представить себѣ всю невозможность подвести точные итоги его пневматологии. Слѣдуетъ просто сказать, что проблема исхожденія Св. Духа, какъ таковая, и для него не существовала. Она возникала для него лишь въ связи съ общей задачей борьбы съ пневматомахами, отрицавшими Божество Духа и почитавшими Его за тварь, а также и съ его собственной личной борьбой съ несторіанствомъ. Тезисъ, который онъ неизмѣнно стремится доказать, состоитъ въ томъ, что Духу Св. свойственна божеская природа, и что Онъ «свойственъ» Христу какъ Богочеловѣку, а не только какъ пророку-человѣку, т. е. не извнѣ, но изнутри. Онъ смотритъ на пневматологию не изъ нея самой, но изъ христологии, и вопросъ объ исхожденіи Св. Духа затрагивается имъ попутно, лишь въ христологии. Мы не находимъ у него и особаго трактата о Духѣ Св., и даже тамъ, гдѣ этого можно ожидать,—въ сочиненіяхъ о Св. Троицѣ, онъ не дѣлаетъ исхожденія предметомъ спеціальнаго изслѣдованія (*de trinitate*, lib. VII). Чаше же всего его высказыванія совершаются попутно, въ комментаріяхъ, полемикѣ, письмахъ, и т. д. Есть однако одинъ основной мотивъ тринитарнаго богословія у св. Кирилла, который проходитъ у него красной нитью, это именно *тройственность* взаимоотношеній *υποστάσεων* Св. Троицы. Этому посвящаетъ онъ особое вниманіе и въ связи съ этимъ чаше всего касается и

вспроса объ «исхожденіи» Духа Св., вѣрнѣе, Его отношенія не только къ Отцу, но и Сыну. Необходимость именно этой, а не иной проблематики связана для него съ его христологіей, и когда онъ говоритъ о Сынѣ, то часто имѣеть въ виду Христа. Его «несторіанскіе» противники, раздѣляя двѣ природы во Христѣ съ ихъ «постасями», тѣмъ самымъ выдѣляли Иисуса изъ тріединства Св. Троицы и какъ бы развоплощали Логосъ съ почитающимъ на Немъ Духомъ Св. Интенція св. Кирилла была въ томъ, чтобы доказать, что не только Логосъ, но именно Божественный Христосъ, съ «Его одной природой воплощенной», есть «единъ сый Св. Троицы, имѣющій одну природу и личную связь съ Отцомъ и Духомъ Св., и въ особенности съ Духомъ Св., на Немъ почитающимъ въ силу природнаго единства и «постасной» связи, а не такъ, какъ на пророкахъ, въ качествѣ чуждой, иноприродной, точнѣе, сверхприродной, силы.

Поэтому можно вывести одно безспорное заключеніе относительно пневматологии у св. Кирилла: онъ стремится постигать Третью «постась» не только чрезъ Первую, но и чрезъ Вторую, и въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ сказать, что ему вообще свойственно *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, во всей неопредѣленности и многозначности этого выраженія. Но этого факта отрицать нельзя и не слѣдуетъ.

Попытаемся на основаніи ряда отдѣльных отрывковъ изъ его сочиненій (далеко не исчерпывающаго, — чего и невозможно сдѣлать безъ специально-монографическаго изслѣдованія этой стороны ученія св. Кирилла, которое пока отсутствуетъ) показать характеръ его высказываній. Съ одной стороны, св. Кириллъ многократно говоритъ о томъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца, почитая это какъ бы самоочевидной, само собою разумѣющейся истиной. Но наряду съ этимъ онъ ставитъ, также не пытаясь координировать оба положенія, тезисъ объ исхожденіи Духа Св. чрезъ Сына, отъ Сына, отъ Отца и Сына, отъ Обоихъ (подобно св. Епифанію), причемъ очень трудно дѣйствительно различить, къ предвѣчно-имманентному, или икономическому во времени исхожденіи относится его мысль.

«Какъ исходитъ *πρὸς υἱόν* изъ *ἐκ* Отца Духъ Его Св., принадлежа Ему по природѣ, равнымъ же тому образомъ и чрезъ *διὰ* самого Сына, природно *φυσικῶς* чрезъ Него и равносущнаго Ему¹⁾. Потому и прославляется чрезъ Духъ, самъ отъ Себя самого, поскольку мыслится прославляющимъ Себя чрезъ собственный *δι' ἑαυτοῦ* Духъ... свойствененъ же Ему Духъ Его, и никакъ не можетъ мыслиться помимо Духа Св. Сынъ изъ Отца²⁾. Здѣсь исхожденіе Духа Св. чрезъ Сына связывается съ Его единосущіемъ Сыну. Конечно, эта мысль можетъ быть обращена и въ сторону *filioque*. Подобный же двойственностью отличается и слѣдующій отрывокъ³⁾: «Духъ есть собственный Сына, и не извнѣ, какъ сообщается намъ подаваемый отъ Отца, но присущъ Ему природно, какъ и Отцу, и чрезъ Него исходитъ *πρὸς υἱόν*, распредѣляемый святымъ какъ соотвѣтствуетъ каждому, распредѣляемый отъ Отца». Далѣе говорится о боговоплощеніи, при которомъ Онъ, оставаясь Сыномъ, но пріемля сѣмя Авраамле, принимаетъ и Духа Св., чтобы мы всѣ имѣли Его чрезъ Него. «Не для Себя пріемлетъ Единородный Духа, который есть Его, и въ Немъ, и чрезъ Него»... Эта же мысль выражена въ

¹⁾ Nota bene: здѣсь одинъ и тотъ же глаголъ *πρὸς υἱόν* примѣненъ къ исхожденію Св. Духа какъ отъ Отца, такъ и чрезъ Сына.

²⁾ *St. Cyrilli Alex. Mg. t. 76, c. 184. (Adr. Nestor. l. IV).*

³⁾ *Tom. 73 c. 753. (Jn. Joan. Ev., l. V).*

заголовкѣ¹⁾ 1 гл. XI кн. комм. на Іоанна: «(о томъ) что природно отъ Бога (Отца) и въ Сынѣ Д. Св., и чрезъ Него и въ сущности Его». «Говорится, что принявъ отъ Единороднаго Духъ Его. Исходя же *proion* чрезъ Него природно, какъ собственный Ему со всѣмъ, что имѣетъ совершенно, говорится, беретъ отъ Него»²⁾. «Собственнымъ является Духъ Св. Богу Отцу, но не менѣе свойственнымъ является и самому Сыну, не какъ раздѣльно одинъ и другой *steron kai steron*, или частично *meristos* мыслимый и присутствующій въ каждомъ, но, какъ будучи изъ Отца и въ Отцѣ по природѣ Сыномъ, будучи истиннымъ плодомъ сущности Его, Онъ изводитъ, Онъ по природѣ имѣетъ въ обладаніи собственный Духъ, изливаемый отъ Отца, чрезъ Сына, но подаваемый твари, не служебнымъ образомъ или мыслимым въ подчиненіи, но, какъ только что сказано, изъ самой сущности Отца изливающейся принять его чрезъ Единосущное Слово»³⁾. «Соблуди ихъ, Отче, Святыи, во истинѣ Твоей, — т.е. въ Твоемъ Словѣ, въ которомъ и чрезъ котораго есть и исходитъ *estin ta kai probei* Духъ»⁴⁾. Въ *Диалогъ о Св. Троицѣ*⁵⁾ читаемъ: «А. Кого собственнымъ назовемъ мы Духа Св., — одного ли Бога Отца, разумѣется *ἑνός*, и Сына, — или же раздѣльно *ἀναρίστος* каждого изъ обоихъ какъ единого отъ Отца чрезъ Сына въ силу тождества сущности?»⁶⁾. В. Я думаю такъ». Далѣе говорится объ единствѣ божества въ Отцѣ и Сынѣ, такъ что не два Бога, и объ этомъ же единствѣ говорится, что и Духъ Св. той же сущности, и изливается отъ Отца какъ бы источника. Снова въ комм. на Іо. читаемъ: «не чуждымъ *ἀλλότριος* сущности Единороднаго почитается Духъ Св., природно же исходитъ отъ нея, ничего другого не имѣя у себя, какъ только тождество сущности, хотя и мыслится самоупостасный *ἰδιοῦστας*»⁷⁾.» Св. Кириллъ влагасть далѣе въ уста Господа слѣдующія слова: «будетъ вамъ знаменіемъ, что Духъ есть всячески изъ Моей сущности и есть какъ бы Мой умъ, что Онъ будущее возвѣститъ, какъ и Я... Ибо Онъ, какъ Я и говорю, не предскажетъ вамъ будущее, если не будете во Мнѣ, и чрезъ Меня исходящій *kai de' ipso proion*, а если отъ Меня не исходитъ, не будетъ той же сущности со Мною»⁸⁾. Въ *Thesaurus*, t. 75, с. 585, встрѣчаемъ даже прямо: «исходитъ *probei* (Духъ Св.) и изъ Отца и изъ Сына»⁹⁾, а въ другомъ мѣстѣ (*ad reginas*, с. 1408): «исходитъ чрезъ обоихъ *de' amboin*». Таковъ пестрый спектръ реченій св. Кирилла объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына, изъ Сына, отъ Обоихъ и проч., который можно и еще умножить¹⁰⁾.

¹⁾ Tom. 74, с. 448.

²⁾ Ib. с. 449.

³⁾ Ib. с. 540.

⁴⁾ Ib. с. 541.

⁵⁾ De sancta trinitate dialogus VI, lom. 75, с. 1009. У преосв. Сильвестра (II, 508) этотъ текстъ тенденціозно сокращенъ.

⁶⁾ При всей невнятности своей это мѣсто ближе всего подходитъ къ католическому *ab utraque, ab uno principio*.

⁷⁾ Tom. 74, in Io. Ev. l. XI, с. 444.

⁸⁾ Ср. *ibid.*, l. XI, с. 541 (цит. у пр. Сильвестра II, 509), *ib.* с. 449 (тамъ же стр. 510, прим. 1), *ib.* с. 552 (*ibid.*); *Contra Julianum*, t. 76, с. 553, 556, 725; de trinit. dial. VII, с. 1092; *Thesaurus*, t. 75, с. 600, с. 1692; *Assertio*, XXXIV, с. 576, 578; in Jo. comm. l. XI, t. 74, с. 449, 709, lib. X, с. 417; In Joel. proph. t. 71, 377.

⁹⁾ Ср. de adoratione, t. 68, с. 148.

¹⁰⁾ На русскомъ языкѣ сводку см. у преосв. Сильвестра, ц. с. II, 504 — 520, однако тоже не полный. Здѣсь мы имѣемъ попытку апологетически

Остается остановиться на наиболее известном мѣстѣ изъ 3-го анаеаматизма противъ Несторія, гдѣ было сказано о Духѣ, что Онъ собственнѣе *ὁ υἱος* Сыну, и это вызвало слѣдующее возраженіе бл. Θεодорита: «если (Кириллѣ) называетъ Духа собственнымъ Сыну въ томъ смыслѣ, что Онъ соестествененъ Сыну и исходитъ отъ Отца, то мы съ нимъ согласны и признаемъ изреченія его правильными; если же — въ томъ, будто Духъ отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, то отвергаемъ, какъ богохульное и нечестивое. Ибо вѣруемъ Господу, сказавшему: Духъ Истины, иже отъ Отца исходитъ». Анаеаматизмъ св. Кирилла былъ направленъ противъ «несторіанской» мысли о томъ, что Иисусъ былъ человѣкъ, который имѣлъ благодать Св. Духа какъ силу ему «чуждую». Св. Кириллѣ, утверждая, что Онъ былъ истинный Богъ, тѣмъ самымъ училъ, что Духа Св. Онъ имѣетъ какъ Себѣ свойственнаго, по божественному единосущію. И въ отвѣтъ на упреки бл. Θεодорита онъ еще опредѣленнѣе разъясняетъ (въ письмѣ къ еп. Евпатію) эту свою мысль, а именно, что хотя Духъ Св. исходитъ отъ Бога Отца, по слову Спасителя, но не чуждъ и Сыну, ибо Сынъ все имѣетъ купно со Отцомъ». А въ письмѣ къ восточнымъ епископамъ: Іоанну и пр., говорится: «мы не позволяемъ... измѣнить даже одного реченія въ Никейскомъ (sic!) символѣ... ибо не они глаголали, но самъ Духъ Бога и Отца, Который отъ Него исходитъ». Поучительно, одинаково для обѣихъ спорящихъ сторонъ (православныхъ и католиковъ), что св. Кириллѣ просто не замѣчаетъ вопроса объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, а всецѣло остается занятымъ подтвержденіемъ своего христологическаго тезиса о томъ, что Христость, какъ Сынъ, равнобожествененъ Отцу, а потому не чуждъ, свойственъ Духу Св. Поэтому никакого отношенія къ *filioque*, *pro* или *contra*, эта контroversa не имѣетъ. И это незамѣчаніе характерно для всей позиціи св. Кирилла въ данномъ вопросѣ.

Т. о., слѣдуетъ признать, что самъ не будучи поставленъ предъ вопросомъ объ исхожденіи Св. Духа, св. Кириллѣ попутно дѣлаетъ такіа высказыванія, которыя, хотя, конечно, никоимъ образомъ не могутъ быть истолкованы въ смыслѣ *позднѣйшаго filioque*, но по той же самой причинѣ не могутъ быть использованы и противъ него. Вообще онъ совершенно не поддается прямолинейно упрощенному истолкованію въ духѣ *позднѣйшаго filioque* или *filioque*. Онъ ищетъ, (хотя и не находитъ) выраженія идеи о *тройственномъ* соотношеніи во Св. Троицѣ, въ частности и въ исхожденіи Св. Духа, причемъ вопросъ этотъ существуетъ для него не въ пневматологической, но преимущественно христологической постановкѣ. Разумѣется, для него не подлежитъ сомнѣнію догматъ исхожденія Св. Духа отъ Отца, однако это положеніе явнымъ образомъ не исчерпываетъ для него всего вопроса. Онъ ищетъ его уразумѣть въ свѣтѣ троичности и отдѣльными выраженіями иногда столь же приближается къ *filioque*, какъ и въ другихъ случаяхъ — отъ него какъ бы отталкивается. Во всякомъ случаѣ, ужъ если искать той группы богослововъ, къ которой св. Кириллѣ долженъ быть отнесенъ въ своей пневматології, то его скорѣе всего надо отнести къ сторонникамъ ученія о *ὁ υἱος τοῦ Υἱοῦ*.

VII. ДИДИМЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ.

Дидимъ въ своихъ сочиненіяхъ, посвященныхъ тринитарному вопросу (*de trinitate* и *De Sp. S-to*), подобно каппадокійцамъ, въ борьбѣ съ аrian-

истолковать эти тексты противъ *filioque*, столь же тенденціозную, какъ и обратную. Несмотря на все многословіе, мысль св. Кирилла не поддается окончательному установленію.

ствующими и пневматомахамъ, защищает происхождение какъ Сына, такъ и Духа Св. отъ Отца и тѣмъ утверждаетъ ихъ божественность и единосущіе¹⁾. «Изъ Него (Отца) и вмѣстѣ съ Нимъ неизреченно возсіяли оныя блаженныя вѣпостаси» (De trinitate 2. 6, Mg. t. 39, с. 520), «какъ изъ Него и вмѣстѣ съ Нимъ возсіялъ Духъ Св.» (ib. 2, 4. с. 481), «соупостасно и соприсродно» (2. 2, с. 460). «спорожденный Сынъ» и «соизведенный Духъ» (2, 3, с. 477) Въ развитіи этой общей мысли у Дидима естественно встрѣчаются мысли, относящіяся къ тройственному взаимоотношенію божественныхъ вѣпостасей. «Духъ Св. исходитъ отъ Отца и пребываетъ *méme* у Сына божественнымъ образомъ» (1, 31, с. 425). «Три блаженныя вѣпостаси возсіяли въ единомъ Божествѣ не въ различныя времена; но всегда Первая, тогда съ нею вмѣстѣ и отъ Ней и Другая и иная совѣчно какъ сіяніе совѣчно огню... Славно не рождается и не вывѣляется, если вмѣстѣ съ Нимъ не соустремляется, не исходитъ Духъ» (2, 27, с. 761). «Духъ изначально испешидъ отъ Отца, вслѣдъ всегда сущій, къ Нему возвращается какъ Духъ Его, нераздѣльно присущій Его Божеству. Неизреченно испелъ Онъ изъ Его природы и снова возвращается къ Нему, и исходитъ (*прободов*) Онъ имѣетъ отъ Отца какъ отъ Него исходящій, пребываніе же (имѣетъ Онъ) во Отцѣ *eis tòn Patéra*, будучи съ Нимъ одно и то же; изойдя, Онъ возвращается къ давшему начало *ὑποῦστατα*) Ему, ибо Онъ, будучи одной и той же сущности, не можетъ находиться внѣ пребыванія у Отца» (II, 12, с. 673). По поводу Іо. 14, 26 и Мѣ 10, 20 Дидимъ замѣчаетъ: «если же Духъ Св., какъ показано, равночестенъ Отцу, то равночестенъ и Сыну, какъ это исповѣдуется: ясно, что равныя между собою отношенія имѣютъ божественныя вѣпостаси. Все же имѣютъ Ему равное *ἴσα* и совершенно равны другъ другу. Равенъ Сынъ Отцу, равенъ и Духъ Сыну, ясно что подобнымъ же образомъ равенъ Онъ и Отцу (II, с. 725).

На пути богословствованія Дидима не встаетъ самостоятельнаго вопроса объ исхожденіи Духа Св., и главное его вниманіе сосредоточено на отношеніи къ Отцу вѣпостасей Сына и Духа Св. Поэтому трудно ожидать у него филиоквистическихъ мотивовъ, и, если приводятся отдѣльные тексты, то и они не безспорны въ своемъ значеніи или даже подлинности. Первый текстъ (II, 2 с. 475) содержитъ толкованіе пс. 35, 10: *во свѣтъ Твоемъ узримъ свѣтъ*, т.-е. «въ Сынѣ Твоемъ, въ зеркалѣ славы Твоей, Святыи Твой Духъ». «*Яви намъ свѣтъ лица Твоего на насъ* (пс. 4, 7). Какой же иной можетъ быть Духъ, который исходитъ отъ Отца или изъ Свѣта, о которомъ возгласилъ Іоаннъ въ первомъ своемъ посланіи: Богъ есть свѣтъ» (1 Іо. 1, 5), въ Евангеліи же объ Единородномъ: «Я есмь свѣтъ» (8, 12), «Я есмь жизнь» (14, 6). — Это мѣсто²⁾ очень неясно: въ первомъ текстѣ (1 Іо. 1, 5) свѣтъ есть Св. Троица или же Отецъ; второй, конечно, относится къ Сыну. Мысль объ исхожденіи Духа отъ Отца или отъ Сына во всякомъ случаѣ есть странная и заставляетъ скорѣе предполагать порчу текста нежели филиоквизмъ³⁾. Въ общемъ въ данномъ отношеніи Дидимъ является довольно безцвѣтнымъ.

¹⁾ На русскомъ языкѣ сопоставленіе текстовъ см. у Богородскаго, цит. соч., стр. 97—101

²⁾ Лангенъ (Die trinitar. Lehrdifferenz 46—7) видитъ здѣсь почти первое въ греческой письменности выраженіе филиоквизма

³⁾ Безспорное выраженіе послѣдняго мы находимъ лишь въ сочиненіи

Св. Іоаннъ Дамаскинъ, завершающій развитіе патристики и подводящій ея итоги, — въ частности и въ этомъ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа, налагаетъ опредѣленное ученіе о монархіи Отца¹⁾, соединяя его однако съ ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца *чрезъ Сына* δι' υἱοῦ, что и является, т. о., послѣднимъ завѣщаніемъ святоотеческаго богословія по данному вопросу. Для того, чтобы точнѣе понять эту его мысль, надо вчитаться въ тексты. Духъ Св., прежде всего, называется «изъ Отца исходящимъ и въ Сынъ почивающимъ» (Хр. изд. прав. вѣры, I, VIII). Эта мысль включаетъ, какъ *необходимый* моментъ исхожденія, почиваніе на Сынѣ. Слѣдов., это исхожденіе совершается на Сына, а не безотносительно къ Сыну, — во взаимной обусловленности Обоихъ. Далѣе, въ томъ же контекстѣ говорится о посредническомъ значеніи Сына при подааніи Духа твари (т. е. въ «икономической» Троицѣ): «отъ Отца исходящаго, чрезъ Сына подаваемого и (воспринимаемаго) всей тварю». Далѣе слѣдуетъ рядъ текстовъ, въ которыхъ говорится уже явно о предвѣчномъ исхожденіи. «Отецъ есть Родитель Слова и *чрезъ Слово* Иводитель Духа... Духъ Св. есть сила Отца, проявляющая сокровенное Божество, изъ Отца *чрезъ Сына* исходящая, какъ знаетъ Онъ самъ, но не чрезъ рожденіе. Отецъ есть Источникъ и причина αἰτία Сына и Духа Св. . . Духъ Св. не есть Сынъ Отца, но Духъ Отца, какъ отъ Него исходящій, ибо никакого возбужденія ὀνείη не бываетъ безъ Духа. Онъ есть Духъ и Сына, но не потому, что отъ (ἐξ) Него, но потому, что чрезъ Него, изъ Отца исходитъ, ибо одинъ лишь виновникъ μόνος ὑάρ αἰτίας Отецъ» I, XII²⁾

Какъ мы видимъ, δι' υἱοῦ у св. Іоанна Дамаскина вполне совмѣщается

О Духѣ Св., сохранившемся только въ переводѣ бл. Іеронима и, разумѣется, не дающее никакихъ гарантій точности (особенно въ виду полного отсутствія подобныхъ мыслей въ греческихъ трудахъ Дидима). Здѣсь читаемъ (lib. de Sp. S-to n 34, Mg. t. 39, с 1063—4): «Спаситель говорить: «не отъ Собя будетъ (Онъ) говорить, т. к. не безъ Меня и не безъ Моего и Отца свидѣтельства, ибо (Онъ) нераздѣленъ отъ Моей и Отца (Моего) воли, ибо есть не изъ Себя, но изъ Отца и Меня — quia non ex se, sed ex Patre et Me est (странная вообще мысль и странное сопоставленіе): «допустимъ, что отъ Отца исходитъ procedat Духъ истины и даетъ illi, (Сыну?) Богъ просящимъ Духа Св. (текстъ неясенъ), однако, такъ какъ все, что имѣетъ Отецъ, Мое (mea sunt), и самъ Духъ Отца Мой (meus est) и отъ Моего пріемлетъ» (n. 38, с. 1066). Самое огрубленіе мысли, несвойственное Дидиму, говорить о малой вѣроятности и подлинности этого текста, на который ссылаются, конечно, католическіе богословы, какъ Palmieri (l. c.).

¹⁾ «Все, что имѣетъ Сынъ, и Духъ имѣетъ отъ Отца, даже и самое бытіе. И если что не-Отецъ, то не есть ни Сынъ, ни Духъ; и если бы чего не имѣлъ Отецъ, того не имѣетъ Сынъ и Духъ; но чрезъ Отца, т. е. потому что существуетъ Отецъ, существуетъ Сынъ и Духъ, и чрезъ Отца имѣетъ Сынъ, также и Духъ все, что имѣетъ... Сынъ и Духъ возводятся къ одному Виновнику» (Хр. изд. прав. в. I, VIII). «Хотя я говорю о трехъ упостасяхъ, однако называю одно начало ἀρχή, ибо Отецъ есть начало Сына и Духа, не по времени, но по причинности... Отецъ есть начало и причина Слова и Духа... Я исповѣдую одно начало, какъ естественную причину αἰτίαν φυσικὴν Слова и Духа, именно Отца» (Contra manich. n. 4, Mg. t. 94, с. 1510).

²⁾ Ср. въ «Послании о Трисв. пѣсни», гдѣ въ развитіе общей мысли, что каждая упостась есть истинный Богъ, говорится о Св. Духѣ, что «Онъ изъ Отца чрезъ Сына и Слово исходитъ *πρὸς*, но не какъ Сынъ»... Онъ

съ идей виновничества единого Отца, ея не отвергаетъ и даже не ограничиваетъ. Въ то же время невозможно на основаніи подлинныхъ текстовъ отнести его исключительно къ *временному* откровенію, посланію въ міръ (что пытаются иногда дѣлать православные апологеты, напр. преосв. Сильвестръ, ц. с. II, 544), во всякомъ случаѣ это не исчерпываетъ всей мысли св. отца. Что означаетъ здѣсь *διὰ*? Предлагаются разныя толкованія: и въ смыслѣ *причины*, тогда оно приближается къ *ἐκ*, различаясь только отглагольнымъ (и въ такомъ случаѣ въ доктрину св. Іоанна Дамаскина влагается филиоквистическое содержаніе), и — менѣе рѣшительно, но и менѣе ясно — въ смыслѣ *условія* (Болотовъ, Кохомскій), и, наконецъ, въ смыслѣ «обстоятельства мѣста и времени», среды, хотя и въ примѣненіи къ предвѣчнымъ отношеніямъ, слѣдовательно, вообще *какъ*, а не *что* (таково въ общемъ толкованіе Богородскаго, ц. с. гл. II), или наконецъ, въ отношеніи къ образу временнаго посланія¹⁾.

Каждое изъ этихъ различныхъ толкованій можетъ приводить для себя извѣстные доводы, но въ то же время не можетъ претендовать на безспорность. Ея, въ данномъ случаѣ, по нашему разумнію, и нѣтъ, да и не можетъ быть вслѣдствіе отсутствія *опредѣленной доктрины* по вопросу объ исхожденіи Св. Духа у самого св. Іо. Д. Последній, вѣрный своему общему заданію, добросовѣстно воспроизводитъ то ученіе, которое, какъ мы видѣли, является руководящимъ — при всемъ различіи словесныхъ отглаголовъ и его выраженій — во *всѣхъ* восточномъ богословіи. Это ученіе соединяетъ въ себѣ два богословскихъ, такъ сказать, постулата: первый — о единовиновничествѣ или монархіи Отца, второй же о *тройственной* связи всѣхъ *ипостасей*²⁾. Первый постулатъ получаетъ сравнительно простое и ясное, традиционное выраженіе въ общей идеѣ монархіи Отца. Второй же постулатъ — о тройственномъ характерѣ *ипостасныхъ* опредѣленій во Св. Троицѣ — остается скорѣе символизированъ, нежели богословски выраженъ въ этомъ *διὰ*, въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына, такъ же какъ и о соединеніи Отца съ Сыномъ чрезъ Духа Св.³⁾. Эта формула *чрезъ Сына*,

изъ Отца, но и Сыну (принадлежитъ), но не изъ Сына *ἡν ἐξ ἑοῦ* какъ дыханіе устъ Божіихъ, возвѣщающій Слово». Epist. de hymno tris. 27, Mg. t. 95, c. 60.

¹⁾ Такое толкованіе вполне примѣнимо въ *известныхъ* случаяхъ: «Св. Духъ есть Духъ Бога и Отца, какъ исшедшій изъ Него; Онъ также называется и Духомъ Сына, такъ какъ Онъ чрезъ Сына является и сообщается тѣмъ, но не такъ, какъ бы Онъ имѣлъ изъ него Свое бытіе *ἁπαρξίν*» (Hom. in Sab. Sanct. n. 4. Mg. t. 96, c. 605).

²⁾ У св. І. Д. въ частности мы имѣемъ о Св. Духѣ слѣдующее характерное высказываніе такого типа: «Духъ есть Богъ, образующій посредствомъ *ἡ ἐκ* между рожденнымъ и нерожденнымъ и чрезъ Сына соединенный съ Отцомъ. Онъ называется Духомъ Божіимъ, Духомъ Христовымъ, Умомъ Христовымъ. Духъ Св. есть сила освятельная, *ипостасная*, отъ Отца исходящая неразлучно и въ Сынѣ почитающаяся, *единосущная* со Отцомъ и Сыномъ (Кр. изд. пр. в. I, XII). Характерно, что *διὰ* примѣняется не только въ отношеніи Отца чрезъ Сына къ Духу, но къ Духу чрезъ Сына въ общей тройственной связи.

³⁾ Богородскій (ц. с., 42—3) полагаетъ, что предлогъ *διὰ* употребляется для обозначенія *средства, орудія*, посредствомъ коего что-либо дѣлается и можетъ быть переводимо словами: *чрезъ, посредствомъ, при помощи* («какъ *causa instrumentalis, filioque*). Во 2-хъ, предлогъ *διὰ* употребляется для обозначенія а) времени въ значеніи: *впродолженіе, въ, б)* пространства съ значеніемъ *чрезъ, среди между, въ, и в)* образа дѣйствія, того,

которая употребляется у св. Іоанна Дамаскина, какъ сама собою разумѣющаяся и не нуждающаяся въ дальнѣйшемъ разъясненіи, отнюдь не вразумительна и требуетъ дальнѣйшаго истолкованія, — все равно, въ какую сторону. Она можетъ быть понята лишь въ контекстѣ богословской доктрины, каковою и является католическое *filioque*, какъ одна изъ возможностей, а въ глазахъ католическихъ богослововъ и единственная, хотя у самого св. Іоанна Дамаскина, несомнѣнно, отсутствующая. Съ православной же стороны она доселѣ не получила богословскаго истолкованія¹⁾ и даже неохотно принимается въ дѣйствительномъ значеніи²⁾. Къ истолкованію привлекается (преимущественно съ католической стороны) и имѣющаяся у св. Іоанна Дамаскина общая всей святоотеческой пневматологіи, начиная со св. Аванасія В., мысль, что Духъ Св. есть образъ Сына, какъ и Сынъ есть образъ Отца. Конечно, эта мысль не имѣетъ никакого прямого отношенія къ *filioque*, да и вообще къ образу «исхожденія». И непосредственное заключеніе, слѣдующее отсюда, можетъ быть сдѣлано лишь въ одну сторону, — именно *единства* этого божественнаго образа, что и находимъ у самого св. Іоанна Д.: «три лица, но образъ *εἰς* одинъ, три отличительныхъ признака, но изображеніе одно *μία ἐκπόρευσις*»³⁾. И, какъ говоритъ св. отецъ въ третьемъ словѣ объ иконахъ: «мы познаемъ Христа, Сына Божія и Бога, *черезъ Св. Духа* и въ Сынѣ созерцаемъ Отца»⁴⁾.

Не помогаютъ богословскому уразумѣнію *διά τοῦ ἁγίου* и тѣ физическія сравненія, которыя изобилуютъ и у св. Іо. Д. На первомъ мѣстѣ здѣсь стоитъ извѣстное уже раньше намъ сравненіе Отца, Сына и Духа съ умомъ разумомъ и дыханіемъ⁵⁾: «слово есть вѣстникъ ума, а то, что обнаруживаетъ слово, есть дыханіе»⁶⁾. Очевидно, что содержаніе этихъ образовъ не имѣетъ никакого значенія для истолкованія теологемы о *διά τοῦ ἁγίου*. Еще въ большей степени тоже приходится сказать о другихъ сравненіяхъ изъ природнаго міра, которыя встрѣчаются у св. Іоанна Дамаскина: источникъ, ручей и изліяніе (?); стволъ розы, цвѣтъ и благовоніе; солнце, свѣтъ и лучъ. Во всякомъ случаѣ эти образы тринитета никакого *тринитарнаго* содержанія не имѣютъ.

какъ что-либо дѣлается съ значеніемъ «въ». Оно употребляется для обозначенія *отношенія по бытію*, т. е. то, что тоже, *отношенія сосуществованія между некоторыми предметами и явленіями*... формула *διὰ τοῦ* была бы равносильна выраженіямъ: «при Сынѣ, вмѣстѣ съ Сыномъ, въ Сынѣ». Второе истолкованіе болѣе отвѣчаетъ православному ученію, однако нельзя не признать, что и оно недостаточно вразумительно само по себѣ и требуетъ богословскаго истолкованія.

¹⁾ Таковое тщетно ищется Богородскимъ (ц. соч.), имъ не является и толкованіе «черезъ Сына» какъ *условія* исхожденія у Волотова и Кохомскаго.

²⁾ Поэтому и возможны такія расхожденія, какъ то, что *Богородскій* (ц. с., 41 сл.) относитъ «*черезъ Сына*» къ предвѣчному исхожденію и видитъ «указаніе на способъ полученія бытія Духомъ». проссв же Синлвестръ отказывается здѣсь видѣть иное, какъ исхожденіе Св. Духа *черезъ Сына* временное, въ смыслѣ нисхожденія въ міръ — къ тварямъ (ц. с. II, 544)

³⁾ De trin. 2, Mg. t. 95, c. 13, Ср. у Богородскаго, гл. VII, стр. 147.

⁴⁾ Творенія. 400 (с. 1340).

⁵⁾ «Но Словоу нужно и дыханіе *πνεῦμα*, ибо и наше слово не безъ дыханія... И въ Божіемъ естествѣ должно благочестиво исповѣдывать бытіе Духа Божія, ибо Слово Божіе не недостаточнѣе нашего слова» (ib. I, VI, с. 804—5). Очевидна вся антропоморфичность этого аргумента.

⁶⁾ Третье слово объ иконахъ, 48.

Итакъ, развитіе святоотеческой пневматологіи въ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа заканчивается въ лицѣ св. Іо. Д. ученіемъ о виновничествѣ Отца, который есть «причина бытія», какъ Сына такъ и Св. Духа, но при какомъ-то участіи въ этомъ исхожденіи и Сына. Таковое и выражается формулой *διὰ τοῦ Υἱοῦ* во всей неопредѣленности этого понятія. И, что замѣчательно, эта святоотеческая формула включается, какъ сама собою разумѣющаяся, безъ всякаго обсужденія, какъ и безъ всякаго возраженія, отъ имени отцовъ VII вселенскаго собора, въ торжественное исповѣданіе вѣры, посланное къ восточнымъ патріархамъ. Это посланіе, разсмотрѣнное на соборѣ и имѣющее, стало быть, за себя весь его авторитетъ, гласитъ: «вѣрую... и въ Духа Св., Господа животворящаго, *изъ Отца чрезъ Сына исходящаго τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον*»¹⁾. Тѣ же отцы исповѣдали свою вѣру и по символу никеопареградскому, какъ вѣру апостольскую, отеческую, православную²⁾. Что же изъ этого слѣдуетъ съ очевидностью? Конечно, только то, что въ формулѣ *διὰ τοῦ Υἱοῦ* св. отцы не ощущали ни прибавки, ни незаконнаго новшества, а лишь извѣстное *поясненіе* или раскрытіе мысли символа, не больше, иначе непонятно было бы такое соединеніе того и другого въ исповѣданіи одного и того же собора. Т. о., 8-ой членъ символа вѣры разсматривается въ древней церкви какъ еще допускающій, а слѣдовательно, и нуждающійся въ дальнѣйшихъ поясненіяхъ или догматическомъ истолкованіи, каковымъ и является прибавка: *διὰ τοῦ Υἱοῦ*. Можно сказать, что отсюда же можно установить и извѣстную градацію или различеніе въ догматическомъ опредѣленіи исхожденія Св. Духа: если исхожденіе отъ Отца, засвидѣтельствованное самимъ Христомъ, есть церковнообязательный догматъ, то пояснительное *διὰ* такой силы догмата *не имѣетъ*, но относится къ области теологіи, богословскихъ мнѣній, теологуменовъ. При этомъ въ своей недовыясненности будучи лишено окончательной церковной санкціи, это *διὰ* является не столько догматическимъ опредѣленіемъ, каковое никогда не было принято и даже не было обсуждаемо церковью, сколько *богословскимъ застъпаниемъ* отходящей въ исторіи эпохи для *будущей пневматологіи*, — скорѣе вопросительнымъ знакомъ, нежели отвѣтственнымъ утвержде-

¹⁾ Mansi, XII, с. 1122.

²⁾ Къ этому было еще присовокуплено обычное послѣ Ефесскаго собора завѣщеніе: «мы слѣдуемъ древнему узаконенію церкви, мы сохраняемъ опредѣленія отцовъ, а тѣхъ, которые прилагаютъ что-либо или отъемлютъ у церкви, предаемъ анаемѣ».

ніемъ, причемъ самый вопросъ этотъ гораздо многозначительнѣе, нежели предварительный пока отвѣтъ. Онъ содержитъ въ себѣ молчаливое указаніе, что при обсужденіи вопроса объ исхожденіи Св. Духа нельзя ограничиваться установленіемъ одного исхожденія отъ Отца, забывая или не включая участіе Сына, хотя бы само по себѣ это *διὰ* и оставалось неясно и даже многосмысленно. Однако оно означаетъ во всякомъ случаѣ, что никео-константинопольская формула древними отцами *не считалась исчерпывающей*. А поэтому обратное мнѣніе, восторжествовавшее позднѣе, фактически явилось новымъ истолкованіемъ *ἐκ τοῦ Πατρὸς* какъ *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*. Тѣмъ самымъ оно должно быть признано *не соответствующимъ* древнему восточному умозрѣнію. Напротивъ, какъ мы видѣли, подавляющее и опредѣляющее большинство восточныхъ отцовъ, можно сказать, почти всѣ они, въ разныхъ выраженіяхъ и съ индивидуальными отгѣнками, согласно исповѣдывали это *διὰ*, которое и есть господствующій *teologumenon* восточной Церкви въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Тѣмъ самымъ, хотя и не узаконяется преждевременная догматизація пояснительныхъ прибавокъ къ символу, но вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣлствуется и извѣстная неполнота или незаконченность даннаго догматическаго опредѣленія.

IX. ЗАПАДНОЕ БОГОСЛОВІЕ: БЛАЖ. АВГУСТИНЪ.

Западное богословіе, возглавляемое блаж. Августиномъ, въ его лицѣ устанавливаетъ совсѣмъ иную линію въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа, нежели та, которая обозначилась на востокѣ. Тамъ мы имѣемъ, въ качествѣ преобладающаго мотива пневматологін, идею монархіи Отца, которая лишь восполняется болѣе или менѣе смутно выражаемой идеей *διὰ τοῦ Υἱοῦ* Здѣсь же рѣшительно торжествуетъ принципъ пониманія Св. Троицы, какъ системы внутреннихъ отношеній, изъ которыхъ она конструируется, въ пневматологін же это приводитъ къ торжеству филиоквистическаго принципа. Въ частности и тринитарное богословіе бл. Августина, какъ бы ни пытались иногда умалить этотъ бесспорный фактъ православные апологеты, существенно филиоквистично¹⁾. Эта черта его не можетъ быть истолкована и примѣняема лишь къ временному исхожденію Св. Духа.

Ученіе о томъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына, или отъ

¹⁾ Своеобразіе западнаго воззрѣнія въ этомъ смыслѣ, въ отличіе отъ восточнаго, въ полной мѣрѣ признается *проф. В. В. Болотовымъ* въ его извѣстныхъ «Тезисахъ о *filioque*», въ частности ср. тезисы 9 — 13, 16. «Западное воззрѣніе *разнится* отъ восточнаго *теологумена* и невозможно безъ натяжки ни его (*filioque*) объяснить въ смыслѣ *δι' Υἱοῦ*, ни воззрѣнія восточныхъ отцовъ въ смыслѣ тождественномъ съ западнымъ» (т. 9) и въ частности, «*ex Patre et Filio*», какъ оно дано у блаж. Августина, не покрывается по *смыслу* съ ученіемъ свв. отцовъ восточныхъ (т. 12). Онъ же

Обоихъ (de Ambobus) подтверждается многочисленными текстами¹⁾ изъ разныхъ сочиненій бл. Августина²⁾, систематическое же изложенеіе находить для себя въ de Trinitate (преимущественно въ кн. XV). Оно соотвѣтствуетъ общему заданію тринитарнаго богословія у бл. Августина. въ которомъ соединяется пониманіе Св. Троицы какъ *отношеній*, возникающихъ въ *единой* природѣ. Исходнымъ признакомъ здѣсь является, какъ мы уже видѣли, единство природы, а не троичность въпостасей: не три въпостасы *имѣютъ* единую природу, но въ единой природѣ *возникаютъ* три въпостасы взаимнымъ соотношеніемъ, *per relationes ad invicem*. Къ этому еще надо присоединить ту черту Августиновскаго богословія, которая, не будучи высказана *expressis verbis*, все же проникаетъ всѣ его построения: это чисто Тертулліановская, вообще западная идея, совершенно приравнивающая эту сущность или божественную *природу Отцу*³⁾. Благодаря этому система отношеній во Св. Троицѣ получаетъ въ Отцѣ свой устойчивый центръ, подобный, (хотя и не тождественный) восточному принципу монархіи Отца. Система западнаго релятивизма оказалась болѣе благоприятна, нежели восточнаго въпостаснаго тринитаризма, постановкѣ (если не разрѣшенію) вопроса объ въпостасяхъ, какъ *троичныхъ* взаимоотношеніяхъ и взаимоопредѣленіяхъ. Въ частности, эта троичная постановка вопроса примѣняется бл. Августиномъ и къ отношеніямъ между Отцомъ и Св. Духомъ, которая у него восполняется и осложняется вопросомъ объ участіи въ этомъ исхожденіи и *Сына*, *filioue*.

Къ этой общей тенденціи въ троичномъ пониманіи троичныхъ отношеній присоединяется еще специальный мотивъ въ ученіи о Третьей въпостаси, которое составляетъ особенность и подлинный вкладъ бл. Августина въ общую пневматологію. Это именно ученіе о Св. Духѣ, какъ внутритроичной любви, — любви между Отцомъ и Сыномъ: *Sp-s S-s ineffabilis est Patris Filiiqve communio... donum amborum* (De Trin. l. V, c. XI, 12, Mg. t. 42, c. 919). „*Sp. S-s. secundum Scripturas Sanctas nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum: et ideo communionem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat charitatem*“ (Lib. XV, c. XVII, c. 1080). (Ср. In. Іоа. tr. 99, 6, Mg. t. 35, c. 1888; ср. de agon. c. 16. n. 18; de symb. ad catech. serm. 4. c. 9. n. 9). „*Et si charitas, qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum: quid convenientius, quam ut ille dicatur charitas proprie Sp. S-s. est communis amborum*“ (de Trin. lib. XV. cap. XIX., 37. c. 1086). Хотя изъ этого постулата не протекаетъ съ безспорностью какихъ-либо опредѣленныхъ выводовъ объ исхожденіи Св. Духа, тѣмъ не менѣе Августинъ его

справедливо замѣчаетъ, что ни частное мнѣніе бл. Августина не было опровергнуто вост. церковью, ни западные, проповѣдавшие *filioue* своей паствѣ, не отлучались отъ общенія съ вост. церковью (т. 19—20).

¹⁾ Ср. напр. сопоставленіе у Palmieri, l. c. 801—4, по русски у преосв. Сильвестра. ц. соч. т. II, § 139, стр. 546—565.

²⁾ Своимъ предшественникомъ на Западѣ бл. Августинъ имѣетъ до извѣстной степени св. Амвросія Медиоланскаго, у котораго, наряду съ основнымъ ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, въ качествѣ попутнаго мнѣнія встрѣчается мысль, что *Sp. S-s. procedit a Patre et Filio* (De Sp. S. l. I, c. 120. Ср. Адамовъ ц. с., 264).

³⁾ «Начало всей божественности или, лучше сказать, Божества *estъ Отецъ* (totius divinitatis vel si melius dicitur Deitatis principium Pater est)» (De trin. l. IV, c. 20, n 29, c. 908).

прямолинейно дѣлаетъ въ томъ смыслѣ, что, если Духъ Св. соединяетъ унитарною любовію Отца и Сына, то, слѣдовательно, Онъ и исходитъ отъ Обоихъ: *Pater et Filius unicum principium Spiritus Sancti: fatendum est Patrem et Filium unicum principium esse Sp-s S-ti, non dua principia* (ib. c. XIV, 15, c. 920—1). *Nec possumus dicere quod Sp. S-s. et a Filio non procedat.* (I. IV, c. XX, 29, c. 908).

Исхожденіе Св. Духа отъ Отца и Сына изъясняется съ разныхъ сторонъ у бл. Августина. Прежде всего онъ указываетъ, что Духъ Св. *подается* не только Отцомъ, но и Сыномъ, есть Ихъ *donum commune* (de Trin. I. V, c. 14—15), причемъ свойство Духа быть даромъ Обоихъ, осуществляется во временномъ посланіи, имѣетъ для себя и предвѣчное основаніе. Это же происходитъ изъ того, что Духъ Христомъ подается апостоламъ. «Что Онъ (Духъ Св.) исходитъ отъ Отца и Сына, этому мы научаемся изъ того, что самъ Сынъ говоритъ: *отъ Отца исходитъ*, а воскреснувъ изъ мертвыхъ и явившись ученикамъ Своимъ, Онъ дунулъ и сказалъ: «примите Духъ Святъ» (Io. 20, 22), чтобы чрезъ это показать, что Онъ и чрезъ Него исходитъ»¹⁾.

Общее основаніе того, что Духъ Св. исходитъ и отъ Сына, заключается, по бл. Авг., въ томъ, что это дается Ему Отцомъ. «Отъ кого Сынъ имѣетъ то, что Онъ есть Богъ, отъ Того Онъ имѣетъ и то, что Духъ Св. исходитъ и отъ Него, и поэтому Духъ Св. имѣетъ отъ самого Отца то, что Онъ исходитъ и отъ Сына точно также, какъ и отъ Отца... Духъ Св. не исходитъ изъ Отца на (in) Сына и потомъ изъ Сына для освященія твари, но исходитъ вмѣстѣ отъ Обоихъ, хотя Отецъ далъ Сыну то, что Св. Духъ и отъ Него исходитъ также, какъ и отъ Него самого». (Ibid.)²⁾.

Мы находимъ у бл. Авг., въ дальнѣйшее разъясненіе мысли объ исхожденіи Духа Св., «отъ Обоихъ», различіе между Отцомъ, какъ первичной причиною, и Сыномъ, какъ причиною вторичной: «Сынъ отъ Отца рожденъ, и Духъ Св. отъ Отца изначально — *principaliter* — происходитъ, а также какъ Отецъ безъ всякаго промежутка времени даетъ тоже Сыну, то исходитъ вмѣстѣ отъ Того и Другого». (De Trin. I. XV, c. XXVI, n. 47). Въ другомъ мѣстѣ эта мысль получаетъ еще болѣе опредѣленное выраженіе. *Pater ergo principium non de principio; Filius principium de principio:*

¹⁾ Ib. I. XV, c. 26, n. 45, c. 1092—3. Въ комм. на Io., tr. 99, n. 7—8 (цит. de Trin., XV, c. 27, n. 48, c. 1095) читаемъ: «почему намъ не вѣровать, что Св. Духъ исходитъ и изъ Сына, когда Онъ есть Духъ также Сына? Ибо, если бы Онъ не исходилъ отъ Него, то, явившись ученикамъ послѣ Своего воскресенія, Онъ — Сынъ — не дунулъ бы на нихъ, говоря: примите Духа Св., ибо что другое можетъ означать это дуновеніе, если не то, что Духъ Св. исходитъ и отъ Него?.. Итакъ, если Духъ Св. исходитъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, то почему же Сынъ сказалъ: Онъ отъ Отца исходитъ? Почему ты думаешь, если не потому, что Онъ имѣетъ обыкновеніе то, что принадлежитъ Ему самому, относить къ тому, отъ Кого и самъ Онъ есть? Такъ напр. говорить Онъ: Мое ученіе не есть Мое, но Того, Кто Меня послалъ. Если здѣсь разумѣется Его ученіе, которое Онъ однако называлъ не Своимъ, но ученіемъ Отца, то сколько же болѣе нужно разумѣть, что Св. Духъ отъ Него исходитъ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ Онъ говоритъ: отъ Отца исходитъ, чтобы не сказать: отъ Меня исходитъ?» (Здѣсь мы имѣемъ прототипъ позднѣйшихъ пріемовъ католической экзегезы этого текста). Ср. *Contra Maximinum*, Mg. t. 42, lib. II, c. XIV, I, c. 770. Ср. *Contra serm. Arianorum*, I. I, c. XXII, c. 640; c. IV, c. 686.

²⁾ Ср. *Contra Maxim. I. II, c. V, c. 761.*

sed utrumque simul non duo, sed unum principium¹⁾). Въ de Trin., I. V, с. XIV, n. 15, носящемъ заглавіе Pater et Filius unicum principium Sp. S-ti (с. 920—1) читаемъ: fabendum est Patrem et Filium principium esse Sp-s S-ti, non duo principia: sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Sp-m S-m, unum principium; ad creaturam vero Pater et Filius et Sp-s S-s unum principium, sicut creator et unus Dominus. Нельзя сказать, чтобы такая аналогія между отношеніемъ тріипостаснаго Бога, какъ единого Творца въ отношеніи къ творенію, и Отца и Сына, какъ единого principium Духа Святаго, была сама по себѣ убѣдительно (хотя бы уже потому, что въ первомъ случаѣ мы имѣемъ всю Св. Троицу въ отношеніи къ твари, а во второмъ лишь Двоицу Отца и Сына въ отношеніи къ Богу — Духу Св., т.-е. отношеніе существенно ипостасное и потому не допускающее объясненія одно чрезъ другое или даже только аналогіи между собой). Здѣсь намѣчается позднѣйшій тезисъ католическаго филиоквизма, но не развивается дальше, въ сторону Флорентійской формулы («essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio... tanquam ab uno principio et unica spiratione»), и дальнѣйшихъ домысловъ этого же богословія о томъ, что исхожденіе изъ Обоихъ относится къ единству природы, а не ипостасному Ихъ различію. Бл. Августинъ не идетъ здѣсь дальше общей формулы: «...de quo procedit *principaliter* Sp-s s-s nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, *Principaliter*, quia et de Filio Sp-s s-s procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit» (De Trin. I. XV, с. XVII, n. 29, с. 1086²⁾). (Здѣсь нѣтъ еще точнѣйшаго различія между principium imprincipiatum и princ. principiatum позднѣйшаго католическаго богословія).

Въ общемъ доктрину бл. Авг. объ исхожденіи Св. Духа трудно свести къ связанной во всѣхъ частяхъ теологемѣ. Однако можно сказать, что основные устои будущаго филиоквистическаго богословія уже могутъ быть и здѣсь нащупаны, хотя и далеко не получили для себя систематическаго выраженія. Основная же мысль его пневматологіи, именно объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, является у него не случайной и эпизодической, но центральной, которая пронизываетъ все его богословіе, и нельзя этого факта умалить искусственными истолкованіями³⁾. Исторически еще важнѣе, что бл. Авг. стоитъ здѣсь не одиноко, но является родоначальникомъ *всего* западнаго богословствованія объ исхожденіи Духа Св. Притомъ заслуживаетъ вниманія, что мысль эта излагается у него не полемически, но положительно и съ нѣкоторой наивной непосредственностью, какъ вообще единственно возможная и само собою разумѣющаяся доктрина объ исхожденіи Св. Духа «отъ Обоихъ». Т. обр., мы имѣемъ въ августинизмѣ уже опредѣлившійся западный типъ ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына въ отличіе (и пока еще не въ противоположность) отъ восточнаго др. Грѣкоб. Оба типа существуютъ одновременно и параллельно, строго говоря, другъ о другѣ не

¹⁾ Contra Maximinum, I. II, с. XVII, п. 4, с. 784. Цитата продолжается такъ: sicut Pater Deus et Filius Deus, ambo autem simul non duo dii, sed unus Deus. Nec Sp-m S-m ab utroque procedentem negabo esse principium; sed haec tria simul sicut unum Deum, ita unum dico principium.

²⁾ Сюда же относятся: «Когда Сынъ о Немъ (о Духѣ Св.) сказалъ: отъ Отца исходитъ (Io. 15, 26), сказалъ потому, что Отецъ есть виновникъ auctor Его исхожденія» (Contra Maxim., I. II, с. 14, п. I, с. 770).

³⁾ Ср. преосв. Сильвестръ, II, 561—2.

зная до тѣхъ поръ, пока не наступило время для ихъ взаимнаго опознанія, столкновѣнія, соревнованія и, наконецъ, взаимнаго отверженія¹⁾.

Къ этому надо еще прибавить, что указанная рецепція августиновскаго филоквизма на западѣ совершилась стихійно, безъ участія доктринальнаго богословія, безъ новыхъ усилій богословски осознать и доказать это ученіе. Оно просто исповѣдуется, какъ само собою разумѣющееся и единственно возможное. Цѣлый рядъ западныхъ писателей, а въ томъ числѣ и папъ, которыхъ почитаетъ святыми и восточная церковь, исповѣдуютъ исхождение Св. Духа и отъ Сына: папа Левъ I Великій²⁾, папа Григорій I Великій (+604 г.³⁾ и рядъ епископовъ⁴⁾, а также и церковныхъ писателей (Просперъ Аквитанскій, діак. Пасхазій, Максимъ Туринскій, Павліиъ Ноланскій, Вигилій Тапсенскій⁵⁾, Боэцій⁶⁾. И что еще болѣе поразительно, почти совершенно не встрѣчается голосовъ, которые бы съ этой западной доктриной были въ несогласіи⁷⁾. Настоящей же родиной не богословскаго только, но уже и церковнаго, догматическаго филоквизма явилась, какъ извѣстно, Испанская церковь, которая въ борьбѣ съ арианствомъ хотѣла возвеличить и утвердить божественность Сына чрезъ усвоеніе Ему участія и въ изведеніи Св. Духа. Исидоръ, еп. Севильскій (600 г.), уже рѣшительно исповѣдуетъ эту доктрину. *Sp. S-s ideo praedicatur Deus, quia ex Patre Filioque procedit et substantiam eorum habet* ⁸⁾ «Духъ Св. потому называется Богомъ, что исходитъ изъ Отца и Сына» и потому «называется Духомъ обоихъ». Ученіе о *filioque* проникаетъ и въ литургическіе тексты и соборныя постановленія. Здѣсь же появился впервые обычай чтенія *credo* на литургіи съ прибавкой *filioque*. Не входя въ спорную исторію отдѣльныхъ соборныхъ

¹⁾ Swete. History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambridge: 1876. p. 153: after the death of S. Augustine Western Europe appears to have generally adopted the Augustinian view of the Procession almost without being conscious of the change thus made in its theology.

²⁾ Въ посланіяхъ къ Турибію (epist. 15, c. 1, Mg. s. l. t. 54, c. 681): „qui (Духъ Св.) ab utroque processit“; serm. 75, 3, ib. c. 402: Св. Духъ есть общій Отца и Сына; serm. 76, 2 col. 404: Духъ Отца и Сына.

³⁾ «Онъ (Духъ Св.) всегда исходитъ отъ Отца и Сына», (Dial. I. II, n. 38, Mg. t. 76, c. 204) (въ греч. переводѣ: ἐν τῷ Ἰῷ διαμένει). Духъ Св. есть Духъ *utrorum* (Moral. XXX, 4, ib. c. 534). У папы Гормизды въ письмѣ къ императору Юстину читаемъ, что Духъ исходитъ отъ Отца и Сына *sub una substantia deitatis*. (ep. 79, ad Justinum Mg. t. 63, c. 514).

⁴⁾ Swete. (I. c., ch. VII) приводитъ свидѣтельство о рядѣ галльскихъ, африканскихъ и др. епископовъ, исповѣдующихъ исхождение *ab utroque*. Заслуживаетъ вниманія еп. Фульгенцій Руспенскій (523), который пишетъ: «держись твердо и несумнѣнно, что тотъ же Духъ Св., который есть единый Духъ Отца и Сына, исходитъ отъ Отца и Сына (*de Patre et Filio procedere*). Пророческое и апостольское ученіе назидаетъ насъ, что Св. Духъ исходитъ также *quoque procedere* отъ Сына» (*De fide*, c. II, n. 52, Mg. t. 65, c. 696). Въ письмѣ къ Ферранду читаемъ: «Божество Сына не могло принять Св. Духа, ибо самъ Духъ Св. такъ исходитъ отъ Сына, какъ исходитъ отъ Отца, и такъ подается Сыномъ, какъ подается Отцомъ... Духъ всецѣло *totus* есть Отца и всецѣло Сына, ибо одинъ природно Онъ есть Отца и Сына» и т. д. (Ep. 14, 28; ib. c. 373). Ср. c. Fabian. fragm. 28 (Mg. t. 65, 732).

⁵⁾ Ср. тексты у пр. Сильвестра, ц. с. II, 556 сл.

⁶⁾ ...ex utrisque Sp-m S-m (*de Trin.* Mg. t. 64, c. 1254).

⁷⁾ Ср. у пр. Сильвестра, тамъ же.

⁸⁾ Etymologiae, VII, 3 (Mg. t. 92, c. 268). Ср. Differentiarum, I. II, d. f. 3, n. 7.

постановлений¹⁾ можно во всякомъ случаѣ констатировать, что въ рядѣ помѣстныхъ соборовъ были читаемы и принимались и одобрялись исповѣданія вѣры съ *filioque*. Далѣе это же учение, съ принятіемъ прибавки *filioque*, распространилось въ Галліи, гдѣ и нашло для себя покровителя въ лицѣ Карла Великаго, который на Ахенскомъ соборѣ (809) не только узаконилъ его догматически, но даже обратился къ папѣ Льву III за разрѣшеніемъ включенія *filioque* въ *credo* (хотя на этотъ разъ это послѣднее ходатайство было отклонено). Тѣмъ не менѣе въ теченіе ряда вѣковъ учение это стало само собою разумѣющимся для зап. церкви, прежде чѣмъ оно было воспринято въ символѣ. Изложеніе этой молчаливой реценціи *filioque* принадлежитъ церковной исторіи. Съ догматической же точки зрѣнія представляется существеннымъ спросить себя, было-ли это установившееся различіе между восточной и западной церковью почувствовано, какъ таковое, и вызвало-ли оно немедленно догматическую распрю. Надо при этомъ еще припомнить, что различіе это возникло и существовало уже въ эпоху вселенскихъ соборовъ, что однако не препятствовало общенію западной и восточной церкви, какъ и ихъ вселенскому соборованію. Конечно, культурно-историческая стѣна, раздѣлявшая оба міра, своей высотой многое закрывала въ подробностяхъ ихъ церковной жизни, въ которой къ тому же съ самаго начала существовало еще и различіе западнаго и восточнаго обряда. Однако, были случаи, когда различіе въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа, установившееся между востокомъ и западомъ, становилось извѣстно обѣимъ сторонамъ, и интересно наблюдать, какую реакцію это вызывало. Первый такой случай имѣлъ мѣсто въ эпоху моноелитскихъ споровъ, когда на западѣ былъ созванъ п. Мартиномъ Латеранскій соборъ 659 г., анаеоматствовавшій моноелитовъ. Хотя на этомъ соборѣ символъ вѣры и читался безъ *filioque*, но въ моноелитствовавшихъ кругахъ Константинополя стало извѣстно, что въ своемъ синодикѣ собору п. Мартинъ излагалъ ученіе объ исхожденіи Духа Св. отъ Сына, какъ и отъ Отца. Этотъ фактъ извѣстенъ намъ изъ отрывка письма св. Максима Исповѣдника къ кипрскому пресвитеру Марину (655 годъ). Здѣсь св. Максимъ пытается реабилитировать папу и изложить западное ученіе въ восточномъ духѣ. «Они приводили въ свое оправданіе изреченія латинскихъ отцовъ, а также Кирилла Александрійскаго (въ толкованіи на Іоанна). Этимъ они обнаружили, что не представляютъ Сына причиною *αὐτῶν* Св. Духа, ибо знаютъ, что одинъ Отецъ есть причина Сына и Духа, Одного по рожденію, Другого по исхожденію, но лишь показываютъ, что Онъ чрезъ Него исходитъ *πρὸς ἡμᾶς*, обозначая тѣмъ средство и неизмѣнность сущности»²⁾. Это, несомнѣнно, приспособительное истолкованіе западнаго теологумена свидѣлствуетъ о томъ, что исповѣдникъ православія св. Максимъ не воспринялъ его какъ еретическое уклоищеніе, которое способно повлечь за собою церковное раздѣленіе³⁾ даже во враждебномъ тогда Константинополѣ⁴⁾. Эта терпимость объясняется, оче-

¹⁾ См. сводку вопроса у *Palmieri*. *Filioque* (D. de th. cat. XV, 2. c. 230959).

²⁾ *Epist. ad. Marin. Cypr. presb., Mg. s. gr., t. 91, c. 136.*

³⁾ Болотовъ (въ тезисѣ 22) констатируетъ: «когда восточные прочитали *Filioque* въ синодикѣ св. Мартиня, они заявили свои возраженія, но это дѣло было тогда улажено, такъ какъ восточные не отказались отъ общенія съ Мартиномъ».

⁴⁾ Въ еще болѣе примирительномъ смыслѣ истолковываетъ мысль св.

видно, тѣмъ, что въ данномъ вопросѣ оставалась извѣстная догматическая неопредѣленность ¹⁾. И та же причина, надо думать, объясняетъ и тотъ фактъ, что «если западные на VI и VII вселенскихъ соборахъ восточнымъ не предъявляли своего *filioque*, то и восточные не ставили имъ вопроса объ этомъ для окончательнаго разъясненія недоумѣнія, вызваннаго синодикомъ св. Мартина» (Болотовъ, тезисъ 23). Мало того. Синодикъ патр. Тарасія на 7 всел. соборѣ, содержащій, какъ мы знаемъ, формулу «чрезъ Сына», не былъ опротестованъ въ Римѣ, но былъ принятъ какъ православный (не смотря на то, что въ крайнихъ филиоквистическихъ кругахъ имп. Карла былъ опротестованъ, — въ *Libri Carolini: Ex Patre et ex Filio Sp-m S-m, non ex Patre per Filium procedere recte creditur: l. III, 3. P. h. t. 98, c. 118*).

Полтора вѣка спустя (809 г.) имѣлъ мѣсто эпизодъ, снова поставившій тотъ же вопросъ о *filioque* въ связи съ распрей между франкскими монахами на Елеонской горѣ и православными, съ монахомъ обители св. Саввы (Іоанномъ во главѣ ²⁾). Смушеніе было вызвано тѣмъ, что зап. монахи читали символъ съ *filioque* ³⁾. Западная «ересь» была замѣчена, и инцидентъ вызвалъ (не сохранившуюся) полемику п. Льва III (который былъ рѣшительнымъ сторонникомъ *filioque*, хотя и противился внесенію его въ символъ) съ монахами и патриархомъ Іерусалимскимъ Фомой. Однако, какова бы она ни была, остается тотъ фактъ, что въ началѣ IX в. «іерусалимское дѣло во всякомъ случаѣ не стало поводомъ для разрыва общенія съ западной церковью изъ за *filioque*» (Болотовъ, тезисъ 24). И къ этому тотъ же Болотовъ присовокупляетъ (т. 25), что какъ ни было рѣзко и рѣшительно выступленіе пат. Фотія противъ западной «ереси», но Фотій и его преемники имѣли общеніе съ зап. церковью, не получивъ (и, видимо, не требуя) отъ нея соборнаго отреченія *verbis explicitissimis* отъ *Filioque*, и, слѣдовательно, «не вопросъ о *Filioque* вызвалъ раздѣленіе между церквами» (тезисъ 26).

Что означаетъ этотъ историческій фактъ догматически? Конечно, взаимная терпимость востока и запада, отношенія которыхъ столь многократно бывали отравляемы взаимнымъ соперничествомъ и властолюбіемъ, въ вопросѣ столь первостепенной вѣроучительной важности, не можетъ быть объясняема ни миролюбіемъ, ни равнодушіемъ, она имѣетъ для себя болѣе глубокія и имен-

Максима латинскій писатель второй половины 9 вѣка *Анастасій Библиотекарь* (въ сборникѣ *Collectanea*): въ своемъ письмѣ св. М. «даетъ понять, что напрасно спорять съ нимъ греки, ибо мы не считаемъ Сына причиной или началомъ *principium vel causam* Духа Св., какъ они думаютъ, но, зная единство существа Отца и Сына, исповѣдуемъ, что какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына исходитъ Духъ Св., разумѣя подъ исхожденіемъ только посланіе *missionem*. Благоразумно приводя свѣдущихъ въ обоихъ языкахъ, онъ склоняется къ миру, т.-е. научаетъ насъ и грековъ, что въ нѣкоторомъ отношеніи Духъ исходитъ, а въ другомъ не исходитъ отъ Сына, и показываетъ, какъ трудно принадлежность одного языка выразить на другомъ».

¹⁾ Это выражается, между прочимъ, въ извѣстныхъ словахъ кард. Руссика (ок. 549), который сознается, что онъ считаетъ «еще не вполне рѣшеннымъ вопросъ о томъ, исходитъ-ли Онъ также отъ Сына, какъ и отъ Отца» (*Contr. Aceph., Mg. s. l., t. 67, c. 1237*).

²⁾ Подлинный текстъ посланія франкскихъ монаховъ п. Льву III см. въ приложеніи у Swete, *op. cit.*, 227—9.

³⁾ Монахи въ свою защиту могли ссылаться не только на то, что они слышали это же въ импер. капеллѣ и читали въ разныхъ источникахъ, въ частности въ *Athanasianum*.

но догматическія причины. Дѣло въ томъ, что общепризнанное и церковно-обязательное опредѣленіе ученія о Св. Духѣ въ 8 членѣ Nicaeo-Constantinopolitanum отличается существенной *неполнотой*, и притомъ въ разныхъ отношеніяхъ. Мы уже указывали на отсутствіе здѣсь прямого исповѣданія Духа Святаго Богомъ. Но и въ отношеніи Его къ другимъ упостасямъ мы имѣемъ ту же неполноту: членъ содержитъ въ себѣ лишь опредѣленіе отношенія Духа Св. къ Отцу, именно чрезъ исхождение: «*уже отъ Отца исходящаго*», но онъ ничего не содержитъ объ отношеніи Духа Св. къ Сыну. И эта неполнота есть существенная и органическая, ибо въ общемъ ученіи о Духѣ Св. во Св. Троицѣ *не можетъ отсутствовать* опредѣленіе отношенія Св. Духа не только къ Отцу, но и къ Сыну. Евангельскій текстъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, введенный 8 членѣ символа, не можетъ поэтому получить *ограничительнаго* или даже *запретительнаго* истолкованія въ отношеніи къ дальнѣйшему догматствованію, напротивъ, онъ такое необходимо предполагаетъ. И это чувство неполноты 8 члена символа, хотя и не формулировалось *verbis expressis*, однако всегда ощущалось, и она сильно восполнялась. Однако Церковь не имѣла догматическаго опредѣленія о Св. Духѣ въ Его отношеніи къ Сыну, каковое оставалось (да и остается) догматическимъ *искомымъ*, а потому въ этой области мы имѣемъ только частныя богословскія мнѣнія, сгущающіеся въ *teologumena*, западный и восточный: *δα* и *que*. Нужно сказать, что эти догматическія исканія не направлялись неизмѣнно лишь въ сторону ученія объ исхожденіи Св. Духа, ибо общій вопросъ объ отношеніи между Второй и Третьей упостасію гораздо шире и можетъ ставиться и въ иной плоскости (какъ напр. у св. Афанасія) «Исхождение» есть только одна изъ частныхъ возможностей постановки этого общаго вопроса. Однако исторически получилось такъ, что этотъ общій вопросъ объ отношеніи Св. Духа къ Сыну — на востокѣ въ частныхъ и нерѣдко случайныхъ высказываніяхъ, на западѣ же болѣе насильственно и доктринально — сталъ ставиться лишь въ примѣненіи къ исхожденію (или же не-исхожденію) Духа Св. отъ Сына. Эта постановка вопроса въ своей исключительности никогда не была предметомъ критической провѣрки и догматическаго изслѣдованія, но была принята какъ сама собою разумѣющаяся, конечно, по аналогіи съ опредѣленіемъ символа объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца. Но такъ какъ здѣсь не существовало еще церковнаго догматическаго опредѣленія, поскольку догматъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца въ *полнотѣ* таковымъ не является, то известная широта воззрѣній, или теологемъ, между собою въ значительной мѣрѣ разногласящихъ, была естественной и единственной возможной. Вопросъ объ отношеніи Духа Св. къ Сыну въ эпоху вселенскихъ соборовъ оставался еще въ стадіи *богословствованія*, и наличие двухъ типовъ богословскихъ мнѣній не вызывало церковнаго раздѣленія даже въ той степени, въ какой это имѣло мѣсто относительно борющихся богословскихъ школъ въ христологіи. Для пневматологій время догматствованія еще не наступило, ему предшествовало состояніе догматическихъ исканій, которыя, впрочемъ, происходили гораздо менѣе интенсивно, нежели въ области христологической, а потому и не являлись поводомъ для церковнаго раздѣленія.

Однако такое положеніе вещей мѣняется, начиная, примѣрно, съ 9-го вѣка, причемъ нормальное развитіе догматическаго творчества и естественное созрѣваніе догмата нарушается и осложняется фактами другого порядка, собственно не имѣющими отношенія къ догматическимъ разномысліямъ о

Св. Духъ. Однимъ изъ такихъ вѣдннхъ фактовъ является властолюбное соперничество западныхъ и восточныхъ іерарховъ, которое осложнилось двумя катастрофами: первую явилось завоеваніе Византіи крестоносцами, которые своими насиліями и преступленіями на долгіе вѣка поселили вражду между западомъ и востокомъ, вторымъ же было паденіе Византіи и продолжительное отсутствіе для нея культурнаго преемства, способнаго не только вести духовную борьбу, но имѣть богословское сотрудничество съ западомъ. Фактомъ же внутренней церковной жизни, разлучившимъ также на вѣки западъ и востокъ, явилось римское папство съ его универсалистическими притязаніями. Въ отношеніи къ ученію о Св. Духѣ папство проявило себя тѣмъ, что догматизировало западный теологическій *filioque*, придавъ ему значеніе общеобязательнаго догмата, введя его въ западный символъ (на грани 2-го 1000-лѣтія). Такимъ образомъ частное мнѣніе превратилось въ самочинное утвержденіе — *αἵρεσις*. Черезъ это весь востокъ, обвиненный въ ереси, оказался въ состояніи необходимой обороны отъ догматическаго насилія. Востокъ въ свою очередь отрицаніе папскаго догмата провозгласилъ уже принятымъ церковнымъ догматомъ, хотя этого принятія не было ни на востокѣ, ни на западѣ, ни на общемъ вселенскомъ соборѣ. Сно оставалось и остается лишь на положеніи богословскаго мнѣнія, самое большее теологическаго. Такое положеніе вещей полагаетъ начало слѣдующей, малоуспѣшной и малоплодной эпохѣ въ исторіи догмата о Св. Духѣ, которая опредѣляется борьбой между западнымъ филиоквизмомъ и восточнымъ антифилоквизмомъ. Это можно также, въ терминахъ исторіи восточной церкви, опредѣлить какъ фотіанство и антифотіанство. Провидѣніемъ Божиимъ было попущено, что самый нѣжный и таинственный вопросъ богословія былъ ввергнутъ въ пучину борьбы за власть. И настоящее догматическое обсужденіе еще ждетъ того времени, когда эти осложняющіе мотивы потеряютъ свою силу, и вопросы будутъ ставиться по существу.

ВТОРАЯ ЭПОХА ВЪ УЧЕНІИ ОБЪ ИСХОЖДЕНІИ СВ. ДУХА, — ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ ПОЛЕМИКА: ФОТІЕВСКОЕ, АНТИ-ЛАТИНСКОЕ, БОГОСЛОВІЕ ПРОТИВЪ ЛАТИНСКАГО ФИЛОКВИЗМА.

1. Ученіе объ исхожденіи Св. Духа Патріарха Фотія.

Девятый вѣкъ является гранію новой эпохи въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа. Мирному сосуществованію двухъ вариантовъ въ ученіи о происхожденіи Св. Духа, восточнаго и западнаго: греческаго *ὁὕ* и латинскаго *que*, приходитъ конецъ, и наступаетъ эпоха сначала полемическаго противоположенія, а затѣмъ и догматическаго раздѣленія. Внѣшне начало ся полагается полемическимъ выступленіемъ патріарха Фотія, — въ окруженіи его посланіи къ восточнымъ епископамъ 866 года, а главное въ его извѣстномъ трактатѣ *Δεῦρος περί τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ὑστάτου*, написанномъ около 885 года¹⁾. Этотъ трактатъ доселѣ является аргументомъ для антилатинской полемики, хотя его догматическаго значенія отикудь не надо преувеличивать. Его полемическая направленность дѣлаетъ его вообще одно-

¹⁾ Изданъ кард. Гергенретеромъ: см. *Mg. P. Gr.*, t. 102 (съ латинскимъ переводомъ), снабдившимъ его чрезвычайно содержательными *Animadversiones historicae et theologicae*, которыя до сихъ поръ остаются самымъ обстоятельнымъ (хотя, конечно, и одностороннимъ) критическимъ изслѣдованіемъ по этому вопросу. Перу этого же ученаго принадлежитъ и извѣст-

стороннимъ, болѣе антилатинскимъ, нежели православнымъ, несмотря на наличие сильныхъ аргументовъ противъ филиоквизма¹⁾. Самое главное, что свойственно вообще полемическому, а не положительному богословію, какъ его слабость, есть принятіе цѣликомъ всей латинской *проблематики*, каковое, конечно, важнѣе, нежели неспріятіе самой доктрины. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что п. Фотій является первымъ изъ восточныхъ богослововъ, *латинствующимъ* въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа, и именно въ этомъ трактатѣ совершилась первая, такъ сказать, безкровная побѣда латинскаго богословія надъ восточнымъ. П. Фотій проложилъ путь латинствующей полемикѣ противъ латинскаго богословія, и такъ это остается и до днѣ сего, причемъ однако это свойство Фотіевскаго богословія осталось незамѣченнымъ ни съ латинской, ни съ восточной стороны. П. Фотій воспринялъ отъ латинянъ пониманіе проблемы объ исхожденіи Св. Духа какъ *источникъ Его происхожденія*, и лишь въ различномъ пониманіи этого источника онъ расходится съ латинами. Вслѣдствіе этого возникла Фотіевская антитеза *или—или*: отъ одного только Отца *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* или отъ Обоихъ: Отца и Сына. Православное богословіе въ лицѣ Фотія усвоило первую альтернативу въ качествѣ выражающей истинное православное ученіе. При этомъ, конечно, не обошлось безъ извращенія православной традиціи прежде всего у самого Фотія, а затѣмъ и общаго затемненія ея въ православномъ сознаніи. Какъ мы видѣли выше, у св. отцовъ еще не существовалъ вопросъ объ исхожденіи Св. Духа, какъ таковой, — отъ Отца только, или же отъ Отца и Сына. Этотъ вопросъ всегда возникалъ предъ ними въ болѣе общемъ и сложномъ комплексѣ: въ связи или съ ученіемъ о монархіи во Св. Троицѣ, или о взаимоотношеніи вѣстасей, въ частности Второй и Третьей, вообще *включался* въ болѣе общую теологему. Отсюда возникаетъ и *дѣя* во всей его многозначности и неопредѣленности, вмѣстѣ со всѣми сродными ему реченіями: *ἐκ μόνου, ἰδιος, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἐξ ἀφ' ὧν* и под. Въ латинско-греческой распрѣ эти выраженія получили новое, имъ не свойственное у восточныхъ отцовъ истолкованіе. Стали спрашивать лишь о соотношеніи между *дѣя* и *ἐκ* или *que*: равны-ли или не равны *дѣя* *τοῦ* *Υἱοῦ* и *ἐκ* *τοῦ* *Υἱοῦ* вотъ *тѣмъ* полны догматическіе споры XIII—XV вѣка. У патр. Фотія вопросъ этотъ имѣетъ такую же по существу, хотя еще предварительную, постановку. Является въ высшей степени страннымъ и поразительнымъ фактомъ, что многоученый патріархъ Фотій, который, конечно, зналъ греческихъ отцовъ лучше многихъ своихъ предшественниковъ и современниковъ, совершенно игнорируетъ тотъ фактъ, что святоотеческое ученіе объ исхожденіи Св. Духа, съ его *дѣя* и прочими добавочными опредѣленіями, въ этомъ пунктѣ существенно отличается отъ его собственнаго. Его антилатинское *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* представляетъ собой латинское *filioque* съ *минусомъ*: такъ сказать, *не-filioque*, *анти-filioque*, тогда какъ святоотеческое ученіе не есть ни то, ни другое, но нѣчто третье, хотя и въ зачаточномъ еще и нерѣдко противорѣчивомъ выраженіи. Патр. Фотій представляетъ отцовъ фотіанцами, которыми они на самомъ дѣлѣ не являются, и эта стилизація на долгое время прини-

ное, трехтомное изслѣдованіе о п. Фотіи, доселѣ также непревзойденное, при всей своей тенденціозности. Трактатъ п. Фотія имѣется въ русскомъ переводѣ Е. Ловягина подъ заглавіемъ: «Слово тайноводственное о Св. Духѣ» (Духовная Бесѣда, 1866).

¹⁾ Самъ Hergenröther находитъ въ трактатѣ «eine dialektische Gewandtheit und seltenen Scharfsinn (Photius, Bd. III, 156).

малась за дѣйствительность, пока болѣе внимательное изученіе святоотеческихъ текстовъ (сначала въ XIII—XV, а затѣмъ въ XIX вв.) не положило конецъ этому заблужденію. Но п. Фотій не только дѣлаетъ видъ, что онъ излагаетъ общепринятую восточную доктрину, онъ пытается и западныхъ отцовъ Церкви, — Амвросія и Августина, — сдѣлать своими единомышленниками. Лишь неохотно онъ допускаетъ возможность разномыслія съ ними въ этомъ пунктѣ¹⁾ или же хватается за аргументъ искаженій (гл. 71), который такъ часто примѣняется обѣими сторонами въ этой греколатинской распрѣ. Онъ привлекаетъ, далѣе, въ качествѣ своихъ единомышленниковъ, западныхъ папъ, начиная отъ св. Льва Великаго, Вигилія, Агаѳона, Григорія и Захарію, даже Льва IV (на основаніи отверженія имъ прибавки въ символѣ, хотя онъ и сопровождалось принятіемъ зап. догмата), Бенедикта, Іоанна VIII («нашъ Іоаннъ»), Адріана. Но исторія свидѣтельствуетъ, что всѣ эти папы *раздѣляли* западное ученіе о *filioque*, хотя и не включали его еще въ свои торжественныя исповѣданія вѣры (подобно тому какъ на VII вселенскомъ соборѣ общее исповѣданіе отцовъ, провозглашенное п. Тарасіемъ и включившее *fid* было принято какъ восточными, такъ и западными, хотя это и не помѣшало имъ соединиться въ общемъ исповѣданіи никео-константинопольскаго символа).

Историческая характеристика положенія вопроса объ исхожденіи Св. Духа на востокѣ и западѣ у п. Фотія тенденціозно неправильна, отъ какихъ бы причинъ это ни зависѣло: явилось-ли это слѣдствіемъ недостаточности историческихъ знаній въ эту эпоху или же догматической предвзятости. И эта неправильность послужила лишнимъ искушеніемъ для того, чтобы придать этому догматическому вопросу ту одностороннюю, чисто латинскую, постановку, которую онъ получилъ и на западѣ, отчасти еще до п. Фотія, но уже опредѣленно и рѣшительно послѣ п. Фотія, — въ качествѣ, антифотіанства. Латинское антифотіанство, которое въ дальнѣйшемъ развитіи схоластики развилось въ послѣдовательную и цѣлостную доктрину, какъ и антилатинское фотіанство, которое было воспринято на востокѣ въ качествѣ достойнаго послѣдія и послѣдняго обобщенія святоотеческаго богословія, таковымъ, конечно, стигнуть не являясь, — эта антитеза явилась печальнымъ удѣломъ пневматологии даже до дне сего. Дѣло приняло такой видъ, какъ будто фотіанство и антифотіанство вообще исчерпываютъ всѣ возможности пневматологии, которой остается только сдѣлать выборъ между обоими. Въ дѣйствительности же это не только невѣрно, но есть *роковое*, хотя и многовѣковое, недоразумѣніе, которое пора уже изжить и преодолѣть. Однако, обратимся къ основнымъ положеніямъ доктрины п. Фотія.

II. Фотій вопросъ объ исхожденіи Св. Духа, вмѣстѣ съ противниками, почитаетъ исключительно какъ вопросъ о *причинности*, и къ этой центральной проблемѣ и относятся всѣ его аргументы противъ *filioque*. Сначала мы имѣемъ вопросъ *in abstracto*: «3. Если отъ одного виновника *actio* — Отца происходить и Сынъ и Духъ... и если Сынъ также есть изводитель

¹⁾ См. гл. 66—72, 78. «Я не говорю, что они совершенно ясно учатъ тому, въ чемъ ты ссылаешься на нихъ. Но если бы случилось имъ сказать что-либо подобное, — ибо они были люди... случается, что и лучшіе люди носятъ на себѣ нѣкоторые слѣды нечистоты, то слѣдуетъ, подобно старшимъ сыновьямъ Ноя, прикрыть «отеческую» неблагопристойность», а «не выставить на позоръ» подобно Хаму». Что можно сказать о подобномъ принципѣ научнаго изслѣдованія?

Духа..., то послѣдовательно-ли будетъ не баснословить, что и Духъ есть изводитель Сына? 4. Съ другой стороны, если Сынъ не чуждъ отеческой неизреченной простоты, а Духъ относится къ двумъ виновникамъ и происходитъ чрезъ двойное исхожденіе, то не слѣдуетъ-ли отсюда сложность?»¹⁾ Сюда же присоединяется аргументъ нарушенія *личныхъ свойствъ* Отца и Сына въ исхожденіи Св. Духа отъ обоихъ: отличительное свойство Отца сообщилось Сыну, и «двѣ богоначальные уполности слились въ одно лицо» (9), а при этомъ совершается «разсѣченіе и раздѣленіе нераздѣльнаго», поскольку одно изъ свойствъ, изведеніе Св. Духа, Отецъ сообщаетъ Сыну, а другое, рожденіе, не сообщаетъ (10).

Главнымъ и рѣшающимъ аргументомъ противъ *filioque* у п. Фотія является нарушеніе принципа монархіи: 11. «Если во Св. Троицѣ будутъ представляемы два начала *αἰτία*, то гдѣ будетъ держава единоначалія? а если допустить эти два начала во Св. Троицѣ, то не слѣдуетъ-ли допустить и третье начало» (12). «Многочначальное начало *πολύαρχον ἀρχήν*». (133). «И, наконецъ, если съ Отческимъ началомъ и виною *αἰτία* Единосущнаго есть начало и вина — Сынъ, то какъ избѣгнуть, чтобы не допустить въ Троицѣ различныя начала, — одно безначальное и основывающееся на самомъ себѣ, а другое подначальное и вмѣстѣ служащее началомъ?» (14, ср. 42). Этотъ аргументъ *двойства началъ* есть, конечно, самый существенный у п. Фотія, противъ котораго католическое богословіе выдвигаютъ ученіе объ *una spiratio duorum*, причемъ дѣлается различіе между *principium impropriatum* и *principium propriatum*, такъ что этотъ догматъ, отнюдь не украшающій собой латинскаго богословія, исторически навѣянъ также антифотіанствомъ. Конечно, сокрушительность этого аргумента п. Фотія стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ его пониманіемъ исхожденія какъ виновничества, которое всецѣло раздѣляется и его католическими противниками. Но и онъ во всякомъ случаѣ долженъ бы быть сопоставленъ и проверенъ въ отношеніи не только къ западному *filioque*, но и къ восточному *διὰ*. Далѣе п. Фотій выставляетъ рядъ частныхъ т. з. въ области ученія о Св. Троицѣ. Прежде всего, идетъ аргументъ о *личномъ свойствѣ* Отчей уполности: если Отецъ есть виновникъ происходящихъ отъ Него не въ отношеніи природы *ὁ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως*, но въ отнош. нн ч. оности причемъ никто еще это свойство не относилъ къ уполности Сына, то «Сынъ никоимъ образомъ не можетъ быть виновникомъ никого изъ лицъ Св. Троицы» (15). Если же допустить, что Сынъ есть также виновникъ Духа, то окажется, что или Сынъ входитъ въ составъ Отчей уполности, или же дополняетъ лицо Отца, которое признается недостаточнымъ до этого дополненія (31). «Такимъ образомъ Сынъ получаетъ часть Отческую, страшно Тайнство Троицы раздѣляется на двоицу» (16), вообще «перемѣшиваются отличительныя свойства уполностей» (18), ии «самая уполность Отца совершенно разрѣшается въ естествѣ» (19). Слѣдующій аргументъ относится къ сущности всей Св. Троицы (гл. 17, 36, 64, ср. также гл. 46). «Все, что не есть общее у вседержительной единосущной Троицы, есть принадлежность только одного изъ трехъ; исхожденіе Св. Духа не есть общее у нихъ троихъ, слѣдовательно, оно есть принадлежность одного и только одного изъ троихъ»²⁾.

¹⁾ Mg. P. Gr., t. 102, c. l. 281—3. Ср. этотъ же аргументъ въ положительной формѣ съ гл. 6—7.

²⁾ На этотъ абстрактный аргументъ не менѣе абстрактно возражается еще Воккомъ (аргументъ котораго воспроизводитъ и Гергенретеръ), именно,

Далѣе, намѣчаются тѣ послѣдствія, которыя можно извлечь изъ западнаго ученія относительно самого Духа Св. Во-первыхъ, спрашивается, представляется-ли что либо Духу вслѣдствіе исхожденія Его не только отъ Отца, но и отъ Сына (31), и не отличается-ли Духъ отъ Отца большими особенностями, нежели Сынъ? (32). Именно, Сынъ будетъ ближе къ отческому существу *ὁμοῖος*, а потому Духъ имѣетъ уступить Сыну въ единосущномъ сродствѣ съ Отцомъ», получается новое македоніанство (32) ¹⁾. Далѣе, и слѣдуетъ-ли изъ участія Сына въ изведеніи Духа заключеніе о томъ, что и Духомъ изводится «нѣчто другое», такъ что получится не три, а четыре и болѣе вѣпостасей (37—38). И вообще Св. Духъ умаляется предъ Сыномъ: «богоборный языкъ не только называетъ Сына большимъ Духа, по вѣпостаси, но и отдаляетъ Духа отъ близости Отцу» (41).

Къ этимъ богословскимъ аргументамъ присоединяются и библейскіе, именно своеобразная экзегеза Іо. 16, 14: «Онъ прославитъ Меня, ибо отъ *Моего* возьметъ и возвѣститъ вамъ» въ отношеніи къ Отцу: «Мое во Отцѣ Духъ же принимаетъ отъ Отца, а отечское есть Мое. Слѣд., Онъ какъ бы такъ возвѣщаетъ: хотя я говорю: отъ *Моего*, то вамъ должно устремлять мысли къ Отцу Моему, а не обращаться къ другому» (29) и поэтому «выраженіе: отъ *Моего* *пріемлетъ* указываетъ на лице Отца» (30). Т. о., правильная мысль объ единствѣ Отца и Сына примѣняется здѣсь неправильно, именно стирается *прямой* смыслъ реченія отъ *Моего*, конечно, требующаго для себя своего собственнаго объясненія. Подобнымъ же образомъ текстъ Гал. 4, 6: *Духъ Сына Своего* толкуется въ отношеніи «одноестественности единосушія» (48—58), но оставляется безъ вниманія вѣпостасіе отношеніе здѣсь выраженное.

Таково существенное содержаніе Фотіевскаго трактата. Онъ остается въ предѣлахъ *полемики* и не содержитъ положительнаго ученія о Св. Духѣ, а въ частности объ отношеніи между Второй и Третьей вѣпостасію, которому такъ много мѣста удѣляется въ святоотеческой письменности, въ частности въ богословіи *свѣ*. Вопросъ сведенъ къ причинному происхожденію Св. Духа: отъ одной либо отъ двухъ вѣпостасей и остается въ этой формальной отвлеченности, что позволяетъ видѣть въ п. Фотіи родоначальника схоластическаго направленія въ пневматологіи, которое такъ восторжествовало на западѣ. Какъ самые важные мотивы въ богословіи Фотія, слѣдуетъ выдѣлить два вопроса: о монархіи или діархіи во Св. Троицѣ и объ отношеніи божественности вѣпостаси и природы къ исхожденію Св. Духа. Обвиненіе въ діархіи, представленное имъ въ отношеніи къ филиоквистамъ, конечно, заслуживаетъ вниманія и, несомнѣнно, вызвало тревогу въ ихъ рядахъ, хотя справедливость требуетъ сказать, что эта же трудность вовсе не устранена въ восточномъ богословіи, въ частности даже у св. І. Дамаскина. Также и вопросъ о единствѣ и различіи во Св. Троицѣ въ отношеніи вѣпостаси и природы у п. Фотія скорѣе намѣченъ, нежели разъясненъ. Но во всякомъ случаѣ *habent*

что Сыну и Духу общее *κοινόν* быть отъ Отца *τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς* (Animadvers. с. 482).

¹⁾ Этотъ же аргументъ въ г. 35 излагается иначе: «Духъ исходитъ отъ Сына тѣмъ же самымъ исхожденіемъ или противоположнымъ исхожденію отъ Отца. Если тѣмъ же самымъ, то какъ не обобщаются — (*κοινούται* *ваг.* *κοινούται*, смыслъ исясенъ) личныя свойства, по которымъ Троица признается и поклоняется какъ Троица», въ противоположномъ же случаѣ возникаетъ богохульство противъ Отца и Сына.

sua fata libelli, и судьба «Мистагогін» п. Фотія оказалась исключительной въ томъ смыслѣ, что впечатлѣніе, ею произведенное, и вниманіе, ей посвященное, (овѣршенно не соответствуетъ дѣйствительнымъ достоинствамъ этого произведенія, которое далеко отъ того, чтобы стать классическимъ въ своемъ родѣ, и скорѣе является второстепеннымъ. Твореніе п. Фотія критиковалось и въ цѣломъ и въ частностяхъ, по главамъ и аргументамъ, и въ латинской, и въ грекоуніатской письменности, начиная отъ патріарха I. Векка и Гуго Эстеріана¹⁾ до кардинала Гергенретера и теперешнихъ латинскихъ богослововъ включительно. Это есть явный знакъ того, что противники стоятъ на одной и той же почвѣ. Но перенести вопросъ на другую почву есть главная задача современной мысли, — въ преодолѣніи фотіанства и антифотіанства, какъ латинумудрія, одинаково въ его западныхъ и восточныхъ вариантахъ. Замѣчательно, что защитники православнаго догмата послѣ п. Фотія могли мало пользоваться его твореніемъ въ виду того, что оно быстро устарѣло, одинаково, какъ въ своей патристической, такъ и богословской части. Православные имѣли передъ собой противниковъ, вооруженныхъ несравненно лучше п. Фотія, и на ихъ патристическіе и богословскіе аргументы должны были искать своихъ собственныхъ отвѣтовъ. Такъ стоитъ дѣло въ XIII вѣкѣ и позже. Значеніе Фотіевскаго трактата для церковной исторіи гораздо больше чѣмъ для богословія, и въ общемъ ему надо признать не положительнымъ, а отрицательнымъ. Прежде всего, оно закрѣпало схоластическое трактованіе вопроса о взаимно-постасныхъ отношеніяхъ въ Св. Троицѣ какъ отношеніяхъ причиннаго возникновенія, а во-вторыхъ, и это самое главное, — послѣдующіе вѣка на востокѣ увѣровали въ Фотія какъ истиннаго выразителя православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца, *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνον* (Mg. 102, с. 392), хотя на самомъ дѣлѣ такая формула совершенно несвойственна, какъ мы видѣли, святоотеческому богословію²⁾.

Вообще насквозь раціоналистическій и схоластическій трактатъ п. Фотія совершенно не оправдываетъ того притязательнаго заглавія «*Mystagogia*», которое носить.

II. ЛАТИНО-ГРЕЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА ВЪ XIII В. ВЪ СВЯЗИ СЪ ЛЮНСКИМЪ СОВБОРОМЪ 1274 Г.

Трактатъ п. Фотія фактически положилъ начало совершенно специфической полемикѣ между латинами и «латинумудствующими» (*латиноφρόνες*) съ одной стороны и между латинобобствующими и фотіанствующими с другой. Полемика эта приняла въ высшей степени ожесточенный и одно-

¹⁾ Эней и Ратрамнъ въ своихъ полемическихкихъ сочиненіяхъ еще не знаютъ Фотія, кромѣ отдѣльныхъ аргументовъ въ латинскомъ изложеніи (*Jugie. Theol. orient. I, 191*).

²⁾ *Jugie* (I. с. 18) упрекаетъ п. Фотія въ томъ, что Св. Троица у него изображается угломъ изъ двухъ линій, но не треугольникомъ, какъ у латинянъ: *loco binae rectae, que Graeci suam formulam a Patre per Filium procedit optime declarabant, viceque trianguli, quo latinorum conceptus representare potest, novator tamquam diagramma Trinitatis simplicem posuit angulum, cuius summitatem tenet Pater, Filium et Sp-m S-m hinc unde emittens* — (180). Въ прим. 2 *Jugie* приводитъ изъ *Amphilochia* п. Фотія: Mg. t. 51, с. 896, сравненіе Св. Троицы съ вѣсами, въ которыхъ

сторонний характер: вся пневматология сведена была к вопросу о принятии или непринятии *filioque*. Подлинная святоотеческая традиция учения о Св. Духе была нарушена чрез это сужение, и в творениях св. отцов стали искать лишь аргументов за или против *filioque*. Латины и латиномудствующие не остались в долгу перед п. Фотием, и в опровержение Фотиевской Мистагогии была написана цѣлая гора трактатов, в которых не осталось неразобранным и необсужденным ни одно положение п. Фотія, такъ что эти опровержения количественно, по крайней мѣрѣ, неизмѣримо превышаютъ небольшой трактатъ п. Фотія¹⁾. Главное острѣе полемики было направлено противъ двухъ положений Фотія: во-первыхъ, что латинское *filioque* есть новшество, не имѣющее для себя основаній в церковномъ преданіи, и, во-вторыхъ, что оно вводитъ два начала во Св. Троицу и нарушаетъ монархію (остальные богословскіе аргументы принорованы к опроверженію этого тезиса, изъ него вытекаютъ и съ нимъ связаны). Нужно сказать заранее, что первая задача — показать неправоту или, по крайней мѣрѣ, односторонность патристическихъ утверждений п. Фотія была разрѣшена противниками исчерпывающе и неопровержимо. Подлинное изученіе святоотеческихъ текстовъ показало то, что мы уже знаемъ, именно, что фотіанство отнюдь не совпадаетъ съ святоотеческимъ богословіемъ в вопросахъ какъ объ исхожденіи Св. Духа, такъ и вообще о мѣстѣ Его во Св. Троицѣ, и въ этомъ смыслѣ, какъ справедливо могли утверждать латины, само фотіанство есть богословское новшество. Вторая же задача, догматическая, окончательно увела католическое богословіе и догматику на невѣрные пути, которые привели к догматическому опредѣленію Флорентійскаго собора и всѣмъ узнищеніямъ филиоквистическаго богословія. Последнее, правда, начинается, уже отъ блаж. Августина, но въ фотіанствѣ нашло для себя, такъ сказать, духовное подстрекательство, ставши въ своемъ родѣ антифотіанствомъ. Вообще плоды латинифотіевской распри оказались отравлены ядомъ схизмы для обѣихъ сторонъ, и остается только желать, чтобы богословіе было, наконецъ, выведено изъ этого тупика.

Вся эта обширная полемическая литература, лишь отчасти напечатанная, еще ждетъ для себя монографическаго изслѣдованія, безъ котораго она трудно поддается исчерпывающему обзорѣ. Въ нашу задачу такое изслѣдованіе, конечно, не входитъ, и потому здѣсь приходится ограничиться самой общей характеристикой. Въ развитіи этой письменности можно наблюдать двѣ волны, соотвѣтствующія двумъ уніональнымъ попыткамъ, однако оказавшимся безплодными: II-му Лионскому собору 1274 г. (унія съ императоромъ Михаиломъ Палеологомъ) и Ферраро-Флорентійскому собору 1438—39 г. г. Каждое изъ этихъ событій порождаетъ обширную литературу съ обостреніемъ богословскихъ страстей и полемическаго напряженія.

trinitas соотвѣтствуетъ Отцу, а *utraque lance* — двумъ другимъ ипостасямъ (ср. также. с. 205—8, Jugie, 181, п. 2). Упрекъ Jugie въ отношеніи триадологии п. Фотія, которая, дѣйствительно, у него раздѣляется на двѣ діады, справедливъ, но сила его еще въ большей мѣрѣ сохраняется и относительно латинскаго богословія, которое вмѣсто Троицы также ставитъ двѣ діады: Отца-Сына и Отца-Сына-Духа Св.

¹⁾ Самое исчерпывающее по полнотѣ опроверженіе п. Фотія даетъ, конечно, Гергенртеръ въ своихъ *Animadversiones*, которые въ этомъ смыслѣ не были превзойдены, — несмотря на свою хронологическую устарѣлость. Но это не мѣшаетъ тому, что при всей учености они остаются богословски безплодными.

которое затѣмъ сравнительно затихаетъ¹⁾, однако продолжаясь съ перебо-
ями даже до дне сего. Съ латинской стороны ранѣйшіе полемическіе
трактаты противъ фотіанства принадлежатъ²⁾ арх. Ансельму Кентербе-
рійскому (XII в.): *de processione Spiritus Sancti contra graecos* (Mg. P.L.,
t. 158) и *Hugo Etherianus: de haeresibus quos graeci in latinos devolvunt*,
Mg., t. 202). Ансельмъ уже устанавливаетъ противъ Фотія, что «cum Sp-s S-s
dicitur esse de Patre et de Filio, non est de duobus principiis, sed de uno,
quod est Pater et Filius, sicut est de uno Deo qui est Pater et Filius,
(cap. XVIII, col. 342, ср. cap. XXIII, col. 318). Эта мысль еще поясняется
подобіемъ, именно, что Богъ, будучи въ трехъ лицахъ, въ отношеніи къ
творенію есть единый Творецъ. Исхождение Св. Духа отъ Отца и Сына по-
нимается какъ *essentia S-ps S-ti de essentia Patris, quae una est in
tribus*» (ib). Также и Гуго Этеріанскій (ок. 1170 г.) въ своемъ тяжеловѣс-
номъ трактатѣ доказываетъ (въ частности, противъ Николая, еп. Мевонскаго),
что, если Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына, то Онъ имѣетъ не два, но од-
но *principium*. Здѣсь уже появляется аргументъ, получившій большое зна-
чение позже: *Pater, cum Spiritus emissor est, aut in eo quo differt a Filio
ipsum emittit, aut secundum id quo non differt: at in eo quo differt non
emittit... non in eo quo differt Pater a Filio emittit Pater Spiritum, sed
in eo quo communicat* (lib. I., c. VIII, col. 245).³⁾ Съ греческой стороны
защита латинскаго ученія объ исхожденіи Св. Духа начинается уже съ
12 вѣка, трактатомъ «шесть діалоговъ (между грекомъ и латиномъ) Никиты
Маронейскаго, архіеп. Фессалоникейскаго⁴⁾» поддерживавшаго уніональныя
стремленія имп. Мануила I Комнена. (Чтеніе этихъ діалоговъ будто бы скло-
нило Ю. Векка къ латинству; ими пользовался и Гуго Этер.). Орывки изъ
нихъ напечатаны у Mg. S. Gr., t. 139, col. 169—220. Послѣ диалогическаго
обсужденія *pro* и *contra*, авторъ приходитъ къ выводу о тождествѣ западнаго
е *filio* и восточнаго *ἐκ τοῦ*, хотя и высказывается противъ приставки въ
символѣ. Свободное обсужденіе вопроса по существу показываетъ, что въ
это время фотіанство еще не сдѣлалось официально-православной доктриной,
и вопросъ оставался открытымъ для обсужденія, по крайней мѣрѣ, при
благопріятствованіи двора.

Въ противоположномъ смыслѣ выступаетъ Андроникъ Каматеросъ⁵⁾,
высокій чиновникъ, составившій по порученію того же имп. Мануила «Свя-
щенную оплошку» (по примѣру *Raporia* Евѳимія Зигабена XI в.). Въ
антилатинской части она содержитъ діалогъ объ исхожденіи Св. Духа, а

¹⁾ Общій путеводитель въ этой полемикѣ дается, конечно, въ руковод-
ствѣ *Krumbacher. Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, 2-te Aufl.,
1897, гдѣ отдѣлъ богословской полемики обработанъ Ehrhard'омъ. Библио-
графія см. у Пальмиери, I. с.

²⁾ Ранѣе Фотія и, слѣдовательно, еще до раздѣленія церквей мы имѣемъ,
кромѣ Алкуина (*Libellus de processione Sp-s S-ti ad Carolum Magnum*,
Mg. P. I., t. 101), два основныхъ трактата: *Ratramnus Carbeiensis mona-
chus*, IX вѣка (Mg. P. h., t. 121): *contra Graecorum opposita romanae
ecclesiae infamantium libri quatuor*, и *Aeneas Parisiensis, Liber adversus
Graecos* (тамъ же). Первый доказываетъ *filioque* текстами изъ свящ. писа-
нія, отцовъ восточныхъ и западныхъ, особенно блаж. Августина, второй
слѣдуетъ такому же методу.

³⁾ Гуго Эт. широко использованъ у Гергенротера: *Animadv. passim*.

⁴⁾ Ср. *Krumbacher*, I. с. 89—90.

⁵⁾ См. *Krumbacher*, I. с. 90.

также собраніе святоотеческихъ мѣстъ, свидѣтельствующихъ противъ латинской доктрины. Эту часть мы знаемъ по опроверженію п. Іоанна Векка¹⁾), который, шагъ за шагомъ, всё ихъ истолковываетъ по своему, и силлогизмовъ противъ латинянъ, заимствованныхъ у предшествующихъ писателей: п. Фотія и др.²⁾).

Завоеваніе Константинополя крестоносцами, со всіми насиліями ихъ вызвавшее естественное ожесточеніе со стороны грековъ, отразилось и въ полемической литературѣ противъ латинства въ 13 вѣкѣ, которая до насъ не дошла³⁾). Однако въ второй половинѣ 13 вѣка уже обнаруживается снова реакція въ сторону латинства, которая выразилась въ литературной дѣятельности Никифора Влеммида, написавшаго два сочиненія въ его защиту, хотя публично онъ и выступалъ противъ латинянъ. (Именно чтеніе сочиненій Влеммида въ тюрьмѣ переубѣдило п. I. Векка и сдѣлало его сторонникомъ латинства). Здѣсь приводится рядъ благопріятныхъ для того святоотеческихъ свидѣтельствъ.

Наиболѣе важная и интересная часть антифотіанской полемики принадлежитъ не западу, а востоку, — византійской письменности XIII вѣка, т.-е. эпохѣ II Ліонскаго собора, и самымъ значительнымъ ея представителемъ является, конечно, константинопольскій патріархъ *Іоаннъ Веккъ*⁴⁾), личность одинаково выдающаяся какъ по своей богословской одаренности, такъ и по нравственному мужеству, съ которымъ онъ въ теченіе своей жизни исповѣдовалъ свои убѣжденія. Онъ дважды, тюремнымъ заключеніемъ и заточеніемъ, запечатлѣлъ свою имъ вѣрность. Въ жизни его замѣчательнымъ является тотъ фактъ, что началъ онъ *противникомъ* уніи съ латинами, которая уже подготовлялась въ Константинополѣ императоромъ и, въ качествѣ такового, онъ, будучи хартофилаксомъ, былъ низложенъ и заключенъ въ тюрьму, причемъ именно вопросъ объ исхожденіи Св. Духа явился для него главнымъ предметомъ пререканія. Въ тюрьму ему были даны сочиненія латинифроновъ по этому вопросу, въ частности Влеммида (см. выше), и они произвели на него такое впечатлѣніе, что онъ сдѣлался столь же горячимъ защитникомъ западнаго ученія, сколь убѣжденнымъ противникомъ латинства былъ прежде того. Послѣ торжества латинства въ Ліонской уніи 1274 г.⁵⁾), п. Іосифъ, не сочувствовавшій уніи, удалился въ монастырь, а на патріаршій престолъ

¹⁾ Mg., t. 141, col. 395—612: *Adversus Andronicum Camaterum*.

²⁾ Третьимъ полемистомъ вѣка Комненовъ является Никита Акоминатъ, написавшій *Thesaurus Orthodoxiae*, по мысли представляющій собой продолженіе Паноппій Зигабена, собраніе святоотеческихъ свидѣтельствъ противъ разныхъ ересей. Латинствомъ онъ занимается мало (кн. 21) и между прочимъ: См. Mg., t.—39, col. 1001—1444, отрывки на лат. языкѣ.

³⁾ Krumbacher, 93.

⁴⁾ Его біографія вплетена въ жизнеописаніе Георгія Кипрскаго, составленное de Rubeis (Mg. S. Gr., t. 142).

⁵⁾ Вотъ основное догматическое опредѣленіе II Ліонскаго собора (по латинскому счету XIV вселенскаго), которое изложено въ его I канонѣ и обнародовано папой Григоріемъ X (Denzingeri, n. 460):... «Sp-s S-s aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus processioneibus, sed unica processione procedit. Hoc professa est hactenus, praedicavit et docuit... Romana ecclesia. hoc habet orthodoxorum patrum atque doctorum Latinorum et pariter Graecorum incommutabilis et vera Sententia». (cp. Mansi, t. XXIV, col. 68). Далѣе здѣсь анаеаматствуется обратное ученіе.

былъ возведенъ (1275) Іоаннъ Веккъ, какъ убѣжденный сторонникъ униї. Онъ былъ патріархомъ (съ перерывомъ) до 1282 г. Послѣ смерти императора Михаила Палеолога при сынѣ его Андроникѣ началось гоненіе на униатствовавшихъ и, конечно, противъ І. Векка, не мѣнявшаго свои убѣжденія по волѣ императоровъ, подобно большинству его современниковъ и, прежде всего, по примѣру его главнаго антагониста, смѣнившего его потомъ на патріаршемъ престолѣ, Георгія (Григорія) Кипрскаго. Былъ отправленъ въ ссылку, судимъ на соборѣ и послѣ того отправленъ въ новую ссылку, гдѣ и скончался въ заточеніи. Изъ мрака этого заточенія до насъ доносится мужественный голосъ (въ полемикѣ и апологіи) этого исповѣдника своихъ убѣжденій, головой стоящаго выше своихъ соперниковъ и современниковъ, по уму и характеру.

Сочиненія Іоанна Векка собраны въ 142 томѣ коллекціи Миня (греческая серія) и представляютъ собой рядъ краткихъ и обширныхъ трактатовъ, посвященныхъ униональной апологетикѣ, съ преимущественнымъ вниманіемъ къ вопросу объ исхожденіи Св. Духа. Веккъ показываетъ себя здѣсь искуснымъ полемистомъ и глубокимъ знатокомъ святоотеческой письменности. Во всякомъ случаѣ онъ своимъ сборникомъ святоотеческихъ мнѣній совершенно упраздняетъ то стилизованно-миноеское представленіе, которое свойственно Мистагогіи п. Фотія и, собственно говоря, уже съ Векка можно считать твердо установленнымъ фактъ святоотеческаго *diá*, хотя его собственное истолкованіе этого *diá* находится въ чрезмѣрной зависимости отъ его латинумудрія. Если сравнивать по силѣ святоотеческую аргументацію у Векка и латинскихъ полемистовъ, то его преимущество неоспоримо, хотя и онъ пользуется односторонне-схоластическимъ методомъ, въ этой области господствующимъ: онъ собираетъ святоотеческіе тексты, благоприятные для его тенденціи, *enl* общаго состава всего ученія даннаго отца¹⁾, т.-е. страдаетъ тѣмъ же святоотеческимъ талмудизмомъ, въ силу котораго какъ сторонники *filioque* похваляются найти до 600 мѣстъ изъ отцовъ, для нихъ благоприятныхъ²⁾, такъ имъ не уступаютъ въ этомъ и противники (типа Зерникава³⁾). Однако, въ качествѣ предварительнаго знакомства, для фактическаго учета положенія, подобныя «оплошности», собранія всеоружія, имѣли свое значеніе, и можно сказать, что Веккъ *открываетъ* для своихъ современниковъ и, конечно, не для нихъ однихъ, дѣйствительное положеніе вопроса о Св. Духѣ въ святоотеческой письменности.

Изъ его сочиненій пневматологическаго значенія могутъ быть названы:

- 1) «О церковномъ мнѣ», — фрагментъ, посвященный въ частности и исто-

¹⁾ Справедливо говоритъ русскій переводчикъ твореній п. І. Векка и п. Г. Кипрскаго: «главной причиной безрезультатности споровъ объ исхожденіи Св. Духа былъ, помимо непостижимости самого предмета спора, господствовавшій тогда взглядъ на характеръ твореній отеческихъ и тѣсно связанный съ нимъ приемы экзегетики. Эти творенія считались боговдохновенными въ томъ же смыслѣ, въ какомъ книги св. Писанія В. и Н. завіѣта. Никакихъ неточностей, недомолвокъ и перемолвокъ въ догматической части ихъ не допускалось. Это вело нерѣдко къ большимъ затрудненіямъ... приходилось иногда прибѣгать къ искусственнымъ объясненіямъ». (Къ исторіи споровъ по вопросу объ исхожденіи Св. Духа. Христ. Чтеніе, 1889, мартъ, апрѣль, стр. 340—41). Къ сожалѣнію, нельзя объ этомъ говорить только въ прошедшемъ времени, ибо въ извѣстной мѣрѣ это есть и печальное настоящее.

²⁾ *Hergenröther. Animadversiones*, I. c., Col. 422.

³⁾ *Зерникавъ*. Православно-богословскія изслѣдованія объ исхожденіи Св. Духа отъ одного только Отца. Пер. съ лат. томъ I-II.

рін отношеній п. Фотія съ п. Николаемъ I; 2) «О единствѣ и мирѣ церквей древняго и новаго Рима» (Mg., t. 142, col. 16—157), гдѣ, послѣ скорбныхъ сѣтованій о застарѣломъ раздѣленіи, Веккъ разсматриваетъ догматическія препятствія къ единенію и, главнымъ образомъ, догматъ объ исхожденіи Св. Духа съ полемикой противъ п. Фотія, Фурна, Николая Мевонскаго, Теофилакта Болгарскаго; 3) «Объ исхожденіи Св. Духа» — разборъ отеческихъ ученій и, въ частности, вопросъ о *θεωτερίῳ* Сына и таксисѣ во Св. Троицѣ, въ связи съ ученіемъ о *διὰ*; 4) Письмо къ Агаліану Алексію діакону (изъ тюрьмы) на ту же тему; 5) Константину архидіакону посланія три, на ту же тему; 6) три посланія къ Θεодору, еп. Сугдейскому, также на темы уніи съ Римомъ; 7) Возраженія Андронику Каматеру (col. 396—613), о святоотеческихъ свидѣтельствахъ объ исхожденіи Св. Духа, — полемическій комментарий; 8) Опроверженіе на Мистагогію п. Фотія (с. 728—864), оч. важный трактатъ, представляющій собой критическій комментарий (обильно используя Гергенретеромъ въ его *Animadversiones*); 9) Три личныхъ апологій (съ предсмертнымъ завѣщаніемъ включительно), и, наконецъ, 10) *Επιγραφαί*, — систематическій сборникъ изреченій св. отцовъ по вопросу объ исхожденіи Св. Духа, разбитый на 13 отдѣловъ (доказательства равнозначности *διὰ* и *ἐκ*).

Изъ единомышленниковъ Векка заслуживаетъ вниманія ученый хартофилаксъ вел. церкви *Константинъ Мелитениотъ* съ его трактатомъ (1275 г.) *de ecclesiastica unione latinorum et graecorum et de processione Spiritus Sancti per Filium* (Migne, s-gr. t. 141, oratio I, col. 1032—1137). Здѣсь, послѣ патристическихъ экскурсовъ, по существу высказывается незаурядная мысль, которую вообще рѣдко можно встрѣтить во всей контрroversiѣ: «необходимо быть Св. Духу Отца чрезъ Сына, чтобы Троица имѣла связность и была нераздѣльна сама въ себя, и чтобы въ Ней не было ни раздѣленія, ни расхожденія. Если не такъ, то какъ же сохранится единство Св. Троицы? Каково же будетъ отношеніе между Отцомъ и Сыномъ?.. Что же остается? Не иначе Духъ Св. опредѣляется къ бытію (*πέφωκεν* τοῦ *εἶναι*) какъ чрезъ Сына отъ Отца, чтобы т. о. Св. Троица понималась нераздѣльно и связно». (1084). «Если Духъ всегда нераздѣльно соприсутствуетъ Сыну, и Его нельзя помыслить внѣ отношенія къ Сыну, ясно (!), что Онъ чрезъ Него получаетъ Свое бытіе. Если же нѣтъ, что препятствуетъ мыслить Сына безъ Духа, а Духа Св. безъ Единороднаго?» (1085). Въ oratio II доказывается на основаніи отцовъ тождественное значеніе *διὰ* и *ἐκ* (col. 1145 слл.) Разсматривается подробно соблазнительный вопросъ о поддѣлкахъ въ рукописяхъ отцовъ, который играетъ такую роль въ дебатахъ Флорентійскаго собора. Въ итогѣ выставляется утвержденіе: «итакъ, никто изъ всѣхъ не говорилъ, чтобы Духъ Св. исходилъ изъ одного только *ἐκ* *μόνου* Отца, но многіе изъ святыхъ говорятъ объ исхожденіи Духа Св. и отъ Сына» (с. 1233). Къ числу послѣдователей Векка относится и раздѣлившій съ нимъ заточеніе (при Андроникѣ) діаконъ *Георгій Μετοχίτης* (его полемнка съ Максимомъ Планудомъ: Mg. t. 141, с. 1276—1307, и Мигрофаномъ Критскимъ (с. 1308—1405). Онъ также настаиваетъ, что нигдѣ въ свящ. Писаніи и у отцовъ не сказано, что... «Отецъ есть единственный изводитель Св. Духа». (1376).

Центральное мѣсто въ исторіи вопроса занимаетъ полемнка двухъ затріарховъ: низверженнаго Іоанна Векка и вскорѣ послѣ того вступившаго на патріаршій престолъ Георгія (Григорія) Кипрскаго (еще недавняго уніониста). Полемнка съ обѣихъ сторонъ ведется въ крайне запальчивомъ и рѣз-

жомъ тоиѣ, съ ненужнымъ многословіемъ, съ щедрыми отлученіями и анафематствованіями (особенно со стороны п. Григорія) за простое различіе богословскихъ мнѣній, но въ ней подводится догматическій итогъ пневматологической работы XI — XIII вѣковъ. Здѣсь имѣются, прежде всего, значеніе трактатъ п. Григорія Кипрскаго объ исхожденіи Св. Духа (Mg. s. gr. t. 142, col. 269—300), на который п. Іоаннъ Веккъ отвѣчалъ («отвѣтъ на свитокъ Кипрскаго и противъ новоявленныхъ ере есей»: Mg. s. gr. t. 141, c. 896 — 925). Оба трактата представляютъ собой преимущественно полемику по поводу разныхъ патристическихъ текстовъ (св. Кирилла Ал., Ареопажита, отцовъ каппадокійскихъ и др. — безъ цитатіи). Она совершенно не поддается изложенію внѣ спеціального монографическаго изслѣдованія и представляетъ собою по существу скучную, придирчивую и довольно безплодную логомахию¹⁾. Хронологически этой полемической схваткѣ предшествуетъ п. Григорія «изложеніе свитка вѣры противъ Векка» (Mg. t. 142, col. 233—147), его же «Посланіе» къ имп. Андронику Коминну и «Исповѣданіе вѣры» (Mg. t. 142, col. 247—252). П. Іоаннъ Веккъ, въ свою очередь, отвѣчалъ: «на свитокъ Кипрскаго противъ новоявленныхъ его ересей» (Mg. t. 141, col. 864—896), также съ патристическими текстами²⁾.

П. Григорій такъ излагаетъ «чужестранный» догматъ латинумудрствующихъ, будто «Духъ Св. исходитъ отъ Сына также какъ и отъ Отца, и Единородный есть Его Виновникъ, такъ же какъ и Отецъ» (Свитокъ вѣры, Чр. Чт. I, 345): «родной» же догматъ учить, что Отецъ есть «естественное начало и причина Сына и Духа» (347). Духъ Св. «отъ Отца имѣетъ происхожденіе и Имъ гордится какъ Виновникомъ бытія по существу, такъ же какъ и Сынъ» (349). Сынъ «имѣетъ единосущнаго и сроднаго Себѣ Духа, Который отъ Отца, не такъ однако-жъ, чтобы Онъ былъ Виновникомъ Духа, одинъ-ли или вмѣстѣ съ Отцомъ, чтобы происхожденіе у Св. Духа было чрезъ Сына и отъ Сына» (249)³⁾. По отношенію къ «писанію нѣкоторыхъ» (отцовъ), что Духъ Св. отъ Сына и чрезъ Сына происходитъ, п. Григорій высказываетъ свою основную мысль, которая неоднократно повторяется въ филиоквистической полемикѣ, будто бы это писаніе⁴⁾ «являетъ возсіяваніе и явленіе Его (Духа Св.) отсюда (отъ Сына и чрезъ Сына); нбо, бесспорно, Утѣшитель вѣчно возсіяваетъ и является чрезъ Сына, какъ свѣтъ отъ солнца чрезъ лучъ; являетъ также сообщеніе, подаваніе и посланничество Его къ намъ; а вовсе не то, будто Онъ происходитъ *ὁφίσταται* чрезъ Сына и отъ Сына, и бытіе пріемлетъ чрезъ Него и отъ Него» (сар. 3, ib. 356). «Словомъ *чрезъ Сына* указывается лишь на происхожденіе Его въ вѣчное возсіяніе, а не просто въ бытіе (*τὴν εἰς αἰῶνα ἔκφανσιν, οὐ τὴν εἰς τὸ εἶναι καθάρως σφαιραγεῖν βούλεται πρόβον*)

¹⁾ П. Григорію Кипрскому естественно принадлежало послѣднее слово противъ своего въ уззахъ находившагося противника, — «самая сильная апологія противъ нападокъ на его свитокъ» (Mg. t. 142, col. 251—70).

²⁾ Вся эта полемика имѣется въ русскомъ переводѣ проф. И. Е. Троицкаго подъ общимъ заголовкомъ: «Къ исторіи споровъ по вопросу объ исхожденіи Св. Духа», Христ. Чтеніе, 1889, I-II. Всѣ цитаты берутся по этому переводу.

³⁾ Въ «Свиткѣ вѣры» п. Георгія приводится и текотъ отреченія отъ заблужденій п. І. Векка, очевидно, вынужденный отъ него судившимъ его соборомъ. Отъ этого отреченія Веккъ фактически отрывается въ дальнѣйшей полемикѣ, гдѣ онъ — изъ ссылки и изъ тюрьмы — поддерживаетъ свои прежнія мнѣнія.

⁴⁾ Характерно, что въ этой полемикѣ святоотеческія творенія съ обѣихъ сторонъ называются просто *γραφῆ* — *писанія*.

(ib., ср. сар. 9, 360). Что именно означает это *вѣчное возсіаніе* въ отношеніи и въ отличіе отъ *исхожденія*, сказать трудно¹⁾. П. Григорій К. ищетъ здѣсь теологическіе объ отношеніи Отца и Сына къ Духу Св., но, скованный схемами причиннаго происхожденія, его не находитъ и, вмѣсто ясныхъ богословскихъ понятій, спасается въ бессодержательную фразеологию.

Іоаннъ Веккъ безъ труда опрокидываетъ построеніе противника, основанное на различеніи «происхожденія въ вѣчное возсіаніе, а не просто въ бытіе». «Я не могу понять, какимъ образомъ этотъ тонкій и дивный богословъ ухитрится различать между происхожденіемъ Духа чрезъ Сына въ вѣчное возсіаніе и происхожденіемъ Его просто въ бытіе... чѣмъ же другимъ можетъ быть происхожденіе Духа чрезъ Сына въ вѣчное возсіаніе, какъ не происхожденіемъ Его въпостаси отъ Отца чрезъ Сына?» (Отв. на свитокъ. сар. 5, Хр. Чт. I, 586—7). «Пусть будетъ по твоему исхожденіе Духа отъ Отца чрезъ Сына означать возсіаніе Его отъ Отца чрезъ Сына, ... но... причѣмъ же будетъ у тебя предлогъ *чрезъ діа*? Онъ указываетъ на посредничество. Но въ какомъ смыслѣ понимаешь ты это посредничество? Представляешь себѣ Единороднаго служебнымъ орудіемъ при измышленіи тобою возсіанія чрезъ Него Духа отъ Отца, или, во избѣжаніе вытекающаго отсюда богохульства, найдешь нужнымъ исповѣдывать Его естественнымъ посредникомъ при этомъ возсіаніи? Если Духъ Св. естественно проявляется чрезъ Сына, а по твоему это все равно, что Онъ исходитъ чрезъ Сына, то неужели ты и послѣ этого будешь упираться противъ примиренія съ воравшими, что

¹⁾ Мысль эта повторяется у п. Григорія въ разныхъ мѣстахъ, но отнюдь не разъясняется: «вѣчное возсіаніе Духа Св. чрезъ Сына, сопутствующее и сподражываемое купно съ происхожденіемъ Его отъ Отца въ бытіе (*συντρέχουσαν καὶ συνεπινομένην τῇ ἐκ Πατρὸς αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι προσῆκον*). «Когда говоримъ, что Духъ — чрезъ Сына, то этимъ не разрушаемъ своего исповѣданія о томъ, что Онъ непосредственно, — поединку исходя и происходя (*διφαστάμενον*) отъ Отца, отъ Котораго и Сынъ рождается, — происходитъ (*προέρχεται*) и возсіяваетъ чрезъ Сына, совершенное же бытіе имѣя отъ Самого Отца, такимъ же точно образомъ, какъ о свѣтѣ говорится, что онъ чрезъ лучъ отъ солнца. имѣя солнце источникомъ и причиной своего бытія, какъ свое естественное начало; но въ то же время переходя и проходя (*διὸν καὶ προὶόν*) и возсіаяя чрезъ лучъ, отъ котораго однако нѣтъ у него ни происхожденія, ни существованія (*οὐκ ὄντος*), а лишь идетъ *ἔκ* чрезъ него, какъ сказано, — начала же бытія чрезъ него и отъ него никоимъ образомъ не пріемлетъ, а (пріемлетъ его) прямо и непосредственно отъ солнца, отъ котораго (пріемлетъ это бытіе) и самый лучъ, чрезъ который свѣтъ проходя является» (Исп. вѣры, 374—6). Что сказать объ этой смутной, беспомощной, колеблющейся догматической мысли, которая пытается осуществить себя въ физическихъ сравненіяхъ, т.-е. при отсутствіи *tertium comparationis* пояснить неизвѣстное чрезъ неизвѣстное!

Совершенно подобное же многословіе на ту же тему и съ той же неясностью и съ тѣми же сравненіями см. въ трактатѣ «объ исхожденіи Св. Духа» (Христ. Чт., 1889, II, 325—6). Вотъ общее и послѣднее заключеніе: (ib. 252): «Итакъ, Духъ Св. является и возсіяваетъ и происходитъ отъ Отца, какъ отъ причины... равно какъ Онъ и является, и происходитъ, и возсіяваетъ отъ Сына или отъ Отца чрезъ Сына, но отъ Сына вовсе не какъ причины, будетъ ли таковою признаваться Онъ одинъ или вмѣстѣ съ Отцомъ, но, происходя отъ Отчей въпостаси, Онъ пребываетъ въ Сынѣ и сопутствуетъ Слову. Чрезъ Него же проходя (*προὶόν*) безпромежочно и неисходно, проявляется и возсіяваетъ вѣчно. Потомъ подается и тварямъ отъ Него и чрезъ Него отъ Отца сообщается, будучи Духомъ Отчимъ и Синоვნымъ, единственнымъ обоимъ и единославнымъ». Ср. заключительное слово въ трактатѣ объ исхожденіи Св. Духа (Хр. Чт., 1889, 201 — 352).

Духъ Св. исходитъ отъ Обоихъ»? (ib. cap. 6, 587—8, ср. с. 7, 588—9). Поэтому, заключаетъ Веккъ, «я не вижу, есть-ли это вѣчное возсіяніе Духа чрезъ Сына что либо отличное отъ вѣчнаго происхожденія» (с. 9, 591), и ка-кимъ образомъ Духъ можетъ быть мыслимъ вѣчно возсіявающимъ чрезъ Сы-на, если Онъ не будетъ мыслиться имѣющимъ происхожденіе чрезъ Сына.» (Ib., с. 9, 592). Здѣсь, въ этой полемикѣ преимущество принадлежитъ Векку.

Обратное имѣемъ въ другомъ вопросѣ, — объ исхожденіи Духа Св. изъ вѣпостаси или изъ сущности, λόγος φύσεως или λόγος ὑποστάσεως Георгій К. обрушивается на противниковъ за ихъ утвержденіе, «будто единая сущность οὐσία и Божество Отца и Сына есть причина происхожденія Духа, что мѣзъ имѣющихъ умъ никто никогда не говорилъ и не думалъ, ибо не общая сущ-ность и естество есть причина вѣпостаси, такъ какъ сама по себѣ эта общая сущность неспособна ни рождать, ни изводить недѣлимыхъ, а сущность со свойствами, (ἡ δὲ μετ' ἰδιωμάτων οὐσία)» (Изл. вѣры 6, Хр. Чт. 1889, I. стр. 359). Обрушивается и за то, что они «догматствуютъ, будто Отецъ и Сынъ вкупѣ яв-ляются виновниками Св. Духа, и не какъ два начала и двѣ причины, и что Сынъ настолько является общникомъ Отцу, насколько это общеніе можетъ быть выражено предлогомъ чрезъ διὰ, и по различію и по силѣ предлоговъ опредѣляютъ различіе причины Духа, иначе представляя виновникомъ Ду-ха Отца и иначе Сына, и вводятъ счисленіе и множественность причинъ Ду-ха» (ib. 7, 359). Наконецъ, Григорій К. осуждаетъ противниковъ, «настаива-ющихъ, что Отецъ есть виновникъ Духа Св. οὐ λόγος τῆς ὑποστάσεως, τὸ δὲ λόγος τῆς φύσεως, — не вѣпостасно, но природно, и отсюда выводящихъ заклю-ченіе, что и Сынъ необходимо долженъ быть виновникомъ Духа Св., какъ имѣющій едино λόγον τῆς φύσεως съ Отцомъ». Между тѣмъ «откуда будетъ слѣдовать, что, во-первыхъ, и самъ Духъ долженъ быть виновникомъ кого-нибудь, такъ какъ Онъ имѣетъ едино λόγον τῆς φύσεως съ Отцомъ; во-вто-рыхъ, долженъ возникнуть цѣлый рядъ причинъ, такъ какъ всѣ вѣпостаси, участвующія въ естествѣ, будутъ участвовать и въ причинности, и въ-треть-ихъ, — общая сущность и естество будутъ причиною вѣпостасей, что запре-щается разумомъ, а вмѣстѣ съ разумомъ и самимъ естествомъ» (ib. 8, 359—60)¹⁾. Григорій К. возвращается къ тому же вопросу и въ трактатѣ объ ис-хожденіи Св. Духа. Онъ указываетъ здѣсь на то, что, хотя Духъ, исповѣду-емый изъ сущности Отца, исповѣдуются происходящимъ и изъ сущности Сы-на, тѣмъ не менѣе чрезъ это самое Онъ не исповѣдуются также и изъ вѣпоста-си Сына. «Другое дѣло, если бы можно было объединить ἐνίσεισαι Сына съ Отцомъ и по вѣпостаси. какъ объединяемъ ихъ по сущности, тогда Духъ Св. дѣйствительно былъ бы и изъ вѣпостаси Сына... А поелику по вѣпостаси-то одной Онъ (Сынъ) и отдѣляется отъ Отца и такъ сказать раздвояется (διάζεται) съ Нимъ, ... то откуда же слѣдуетъ, что мы должны исповѣдовать Духа Св. отъ Сына на томъ основаніи, что Онъ (Духъ) отъ Отца, и что сущ-ность Отца и Сына одна и та же»? (Хр. Чт. 1889, II. 391—3). «Не потому мы исповѣдуемъ Отца началомъ и причиною, что признаемъ Сына и Духа изъ Его сущности, а наоборотъ, поелику Онъ есть естественное начало и причи-на ἀρχὴ φύσιν καὶ αἰτία сущностно οὐσιωδῶς возникшихъ ὑποστάσεων изъ Него безстрастно и довременно, поэтому Онъ изъ сущности Его» (ib. 294, ср.

¹⁾ П. Григорій К. воспроизводитъ здѣсь уже извѣстный аргументъ п. Фотія (безъ ссылки на него).

301), и «Сынъ отличается отъ Отца тѣмъ, что Онъ отъ Причины», и на этомъ пунктѣ объединяется съ Духомъ, Который тоже отъ Причины, поелику отъ Отца, и такимъ образомъ вовсе не есть Виновникъ Духа, ни Духъ отъ Него» (ib. 308—9) Въ послѣднемъ итогѣ «исхождение Св. Духа обозначаетъ ничто иное, какъ самый способъ Его происхожденія *τρόπον αὐτοῦ τῆς ὑπαρξεως* (Апология, ib., 548).

На тотъ аргументъ Григорія К., что Духъ Св. исходитъ отъ Отца *οὐ λόγῳ τῆς φύσεως, но τῆς ὑποστάσεως* и, слѣдов., исходя отъ Отца, не исходитъ изъ Сына, Іоаннъ Веккъ отвѣчаетъ утвержденіемъ, что такъ богословствовать значить идти «вопреки преданію св. отцовъ», которые допускали оба эти утвержденія. «По нашему мнѣнію, нѣтъ никакого различія между этими двумя терминами: можно называть Отца и виновникомъ тѣхъ, Которыхъ Онъ дѣйствительно есть виновникъ, въ томъ и другомъ смыслѣ, какъ это, дѣйствительно, мы видимъ у нашихъ отцовъ богослововъ, которые въ одно время богословствуютъ, что Отвиновіе отъ сущности Отца, въ другое, что они изъ Его вѣпостаси» (Отв. на свит. 12, Хр. Чт. 889, 1, 596, ср. 15, 15). Не вникая въ этотъ аргументъ противника по существу, І. Веккъ раздражается слѣдующей патристической діатрибой. «Спрашиваетъ: «кто установилъ принимать за догматъ, что Отецъ есть виновникъ Духа *οὐ τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως?*» Отвѣчаемъ: никто, — напротивъ, всѣ предали, что Онъ есть виновникъ Духа въ томъ и другомъ смыслѣ, т. е. и *λόγῳ ὑποστάσεως, λόγῳ φύσεως*. Но если бы мы въ свою очередь спросили: кто изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ отцовъ церкви утверждалъ, что между терминами *διὰ τοῦ προσώπου* и *προσώπου* нѣтъ никакого различія? онъ не въ состояніи былъ бы сослаться ни на одного отца церкви. Если-бы мы спросили: кто изъ отцовъ церкви понимаетъ исхождение Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына въ двоякомъ смыслѣ, — исхождение отъ Отца и исхожденіе чрезъ Сына, — въ смыслъ вѣчнаго возсіянія, а не въ смыслъ происхожденія въ бытіе? ему отвѣчать было бы нечего. Если бы спросили: кто богословствовалъ, что Духъ Св. имѣетъ бытіе отъ Отца прямо и непосредственно? ему осталось бы сослаться лишь на самого себя. Если-бы мы спросили: кто опредѣлилъ, что выраженіе «исходить отъ Отца чрезъ Сына» означаетъ одно, а выраженіе «имѣть исхождение, или, что тоже, происхожденіе отъ Отца чрезъ Сына», означаетъ другое? ему пришлось бы защищаться заявленіемъ, что такъ опредѣляетъ онъ самъ... Если-бы мы спросили: кто изъ отцовъ опредѣлилъ считать сущность Отца вѣпостасію, когда рѣчь идетъ о томъ, что Духъ Св. изъ сущности Отца, а сущность Сына безыпостасно, когда говорится, что Онъ изъ сущности Сына? ему пришлось бы и это измышленіе отнести къ себѣ самому и къ своимъ личнымъ измышленіямъ. Если-бы мы спросили: кто отдѣляетъ сущность Отца отъ Его вѣпостаси, когда рѣчь идетъ о Немъ, какъ о причинѣ сущихъ отъ Него, и опредѣляетъ, что выраженіе «быть изъ сущности Отца» должно быть понимаемо въ двухъ смыслахъ, — слово «изъ сущности» указываетъ на единосущіе, а слово «отъ Отца» на отвиновность отъ Его вѣпостаси, онъ не пашелъ бы что отвѣчать» и т. д. (ib. 15, 601 — 2). Общій выводъ Векка можетъ быть выраженъ въ словахъ, что «предлоги *διὰ* и *ἐκ* употребляются какъ тожезначащіе», и убѣдившись въ этомъ, мы «устроили миръ съ тѣми, которые говорятъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына, съ любовью и уваженіемъ принимая само исхождение Его отъ Отца чрезъ Сына» (ib.

3,585, (р. 10,593)¹⁾, «какъ послѣдователи и подражатели нашихъ отцовъ» (ib. 4,565), причемъ на св. отцовъ одинаково ссылается²⁾ и Григорій К.).

Каковы же итоги догматической контрверсы объ исхожденіи Св. Духа въ XIII вѣкѣ? Нельзя не сказать, что они ничтожны, если только не прямо отрицательны, не приведя ни къ какому соглашенію и ни къ какому даже выясненію вопроса, но лишь къ взаимному ожесточенію (причемъ надо еще добавить, что фактически незримое, но рѣшающее значеніе нерѣдко имѣли здѣсь не догматическіе аргументы, но придворныя настроенія и карьерныя соображенія, чего нельзя сказать только объ одномъ Веккѣ). Съ одной стороны, установилась патристическая схоластика, съ подсчетомъ разныхъ мѣстъ у отцовъ *pro* и *contra*, причемъ преимущественно внѣ догматическаго ихъ контекста. Правда, въ результатъ этого пересмотра уже были установлены значительныя колебанія и различія въ оттенкахъ мысли въ сужденіяхъ св. отцовъ, которые раньше представлялись въ упрощенно-стилизованномъ видѣ (какъ еще у п. Фотія). Особенныя заслуги здѣсь имѣетъ I. Веккъ, но это породило лишь особую технику парировать тексты контръ-текстами, — таковое печальное искусство съ тѣхъ поръ продолжало развиваться, все съ болѣею ухищренностью, но и болѣею бесплодностью. Общий вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ читать и уразумѣвать святоотеческія ученія въ цѣломъ, въ ихъ исторически-относительномъ разумѣ, еще не возникаетъ.

По существу же главный догматическій итогъ этой полемики состоитъ въ томъ, что вопросъ объ исхожденіи Св. Духа получилъ окончательное истолкованіе въ смыслѣ *причиннаго происхожденія*, и споръ шель только о томъ, имѣетъ ли Сынъ свою долю участія въ причинномъ происхожденіи Духа Св. То, что намѣчено у п. Фотія, здѣсь было воспринято обѣими спорящими сторонами, какъ само собою разумѣющееся въ проблематикѣ. Никому въ голову не приходило подвергнуть критическому изслѣдованію и проверкѣ самую эту проблематику, и она была цѣликомъ унаслѣдована полемистами и въ XV в., какъ и позднѣйшими. Вопросъ о Св. Духѣ былъ тѣмъ самымъ предѣльно обездушенъ и схематизированъ, и пневматологія превратилась въ какую-то этиологію, (*aetiology*), какъ и вся триадологія. Обѣ стороны заняли противоположныя полюсы въ этой этиологіи, при полной неспособности понять и принять другъ друга, такъ что тамъ, гдѣ одинъ говорилъ да, другой съ такимъ же основаніемъ говорилъ *нѣтъ*, и былъ возможенъ только *выборъ* того или другого утвержденія. Никакой жизни мысли, никакой *диалектики* нельзя усмотрѣть въ этомъ статическомъ противоположеніи, а *выборъ* того или другого положенія, связанный съ осужденіемъ и отрицаніемъ противоположнаго, неизбежно отмѣченъ *схизматическимъ* духомъ, изначала

¹⁾ Напротивъ, у Г. К. говорится: осуждаемъ тѣхъ, которые говорятъ «будто предлогъ *черезъ* *дѣя* повсюду въ богословіи равносильнъ *исхожденію* предлогу *отъ* или *изъ* *ѣхъ*, а поэтому настойчиво утверждаютъ, будто совершенно безразлично сказать: Духъ Св. исходитъ *черезъ* Сына, и Духъ Св. исходитъ *отъ* Сына» (Изл. св. вѣры противъ Векка, 5, Хр. Чт. 1889, I, 357).

²⁾ «Гдѣ богоносныя отцы говорили, что Богъ Отецъ есть виновникъ Духа *черезъ* Сына? Гдѣ сказалъ, что Утѣшитель имѣетъ происхожденіе *отъ* Сына и *черезъ* Сына? Гдѣ, — что Онъ же Утѣшитель имѣетъ происхожденіе *отъ* Отца и *отъ* Сына? (ib. II, 362). Дѣлающій такъ «ложно выдавалъ за изреченія отцовъ въ оскорбленіе отцамъ, не отступая даже передъ такими злодѣйствами, какъ искаженіе текста заимствуемыхъ у нихъ изреченій и искаженіе смысла изреченій, приводимыхъ въ неповрежденномъ видѣ» (ib.).

проникающимъ эту контрверсу, и это одинаково для обѣихъ сторонъ, изъ которыхъ каждая себя считала хранительницей истины. Схизматическій духъ, конечно, болѣе всего не соответствуетъ пневматологии.

Въ XIV вѣкѣ въ латиногреческую полемику объ исхожденіи Св. Духа вступаетъ и плодovitый писатель св. Григорій Палама, котораго неизданные трактаты¹⁾ извѣстны только по отрывкамъ изъ направленныхъ противъ него сочиненій полемистовъ²⁾. Насколько можно судить на основаніи этихъ отрывковъ, трактаты Паламы не выдвигаютъ какихъ либо новыхъ аргументовъ

* * *

Вся эта полемика по вопросу объ исхожденіи Св. Духа была поднята въ связи съ уніональнымъ соборомъ, вторымъ Ліонскимъ 1274 г. при папѣ Григоріи X (по западному счету XIV вселенскимъ). Однако на самомъ соборѣ не было никакихъ преній, и греческіе представители на соборѣ явились лишь для того, чтобы засвидѣтельствовать свою покорность Риму и вручить исповѣданіе вѣры нмп. Михаила Палеолога, которое имѣло стать исповѣданіемъ всей греческой церкви. Здѣсь, наряду съ признаніемъ папскаго примата, первенства Римской церкви и руководящаго ея значенія во всей вселенской церкви, чистилища и пр., было провозглашено и ученіе объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца и Сына: *credimus et Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum ex Patre Filioque procedentem*³⁾. Отъ лица собора, уже послѣ его прекращенія, папой было обнародовано слѣдующее догматическое опредѣленіе (канонъ 1), въ которомъ впервые получается официальное выраженіе латинская доктрина исхожденія Св. Духа⁴⁾: *Sp. S-s aeternaliter ex Patre et Filio non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus sed unica spiratione procedit...* Это содержитъ не только Римская церковь, но и *hoc habet orthodoxorum Patrum atque Doctorum Latinorum pariter et Graecorum incommutabilis et vera sententia*. И посему *sacro approbante consilio, damnamus et reprobamus qui negare praesumpserint, aeternaliter Sp-m S-m ex Patre Filioque procedere, sive etiam temerario ausu asserere, quod Sp. S-s ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno, procedat*.

Однако эта унія сверху со всѣми ея догматическими опредѣленіями не выдержала перваго же испытанія. Достаточно было на Византійскомъ престолѣ смѣны императоровъ, въ которой мѣсто Михаила Палеолога по смер-

¹⁾ Сюда относятся: а) *Liber demonstrativus primus, quod non ex Filio, sed ex solo Patre procedit Sp-s S-s*; б) *L. secundus ex eodem argumento*; в) *In inscriptiones-epigraphas* — I. Vecchi, (такимъ образомъ трудъ п. Векка нашелъ для себя критика лишь черезъ сто лѣтъ послѣ своего появленія, а примѣрно еще черезъ сто лѣтъ на эту критику появилась антикритика Виссаріона: *Mg. t. 161, col. 137—244*).

²⁾ Въ томъ же XIV в. такимъ полемистомъ является выдающійся писатель Кидоній, который оказалъ влияние и на Виссаріона: *Demetrii Cydonii: Adversus Gregorium Palamam*: *Mg. t. 154, c. 837—864* (перечисляются аргументы II. числомъ до 20, съ выдержками изъ него) Ему же принадлежитъ *De processione Sp-s S-ti* (col. 864—957) уже съ явно латинской аргументацией.

³⁾ *Denzingeri Enchiridion.*, р 202 и 463.

⁴⁾ *Ibid.* р. 201 и 460.

ти его занялъ враждебный ей сынъ его Андроникъ, какъ отъ униі не осталось и слѣда, а ея немногіе искренніе сторонники въ іерархіи съ Іоанномъ Беккомъ во главѣ подверглись изгнанію и заточенію, неискренніе же, какъ Георгій Кипрскій, поспѣшили засвидѣтельствовать свою, теперь удобную власть, вѣрность православію. Церковныя же массы, всегда равнодушныя или враждебныя униі съ латинами (послѣ всѣхъ ужасовъ насилія, учиненныхъ со стороны крестоносцевъ¹⁾, своей отрицательной «рецепціей» аннулировали мнимовселенскій соборъ вмѣстѣ съ его унией. Попытка униі, вызванная не религіозными, но утилитарно-политическими мотивами (страхъ передъ новыми крестоносцами) тѣмъ самымъ обречена была на неудачу.

3. ЛАТИНО-ГРЕЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА ВЪ XV В., ВЪ СВЯЗИ СЪ ФЕРАРО-ФЛОРЕНТИЙСКИМЪ СОБОРОМЪ 1438 — 9 ГОДА.

Слѣдующая волна догматическаго возбужденія приходитъ въ связи съ новой попыткой униі, и на этотъ разъ имѣвшей иниціативу со стороны императора, именно Іоанна Палеолога, и также связанной съ политическими интересами, съ надеждой получить черезъ унию военную помощь противъ турокъ. Въ отличіе отъ Ліонскаго, Флорентійскій соборъ сопровождался длинными дебатами по спорнымъ вопросамъ, въ частности о происхожденіи Св. Духа²⁾.

Дебаты эти открылись, по желанію грековъ, обсужденіемъ вопроса о законности или незаконности прибавки *filioque* — и отъ Сына въ западномъ символѣ безотносительно къ истинности или неистинности ея по существу. Хотя, конечно, въ этой приставкѣ проявилось, дѣйствительно, недолжное самоутвержденіе запада по отношенію къ востоку и, что здѣсь особенно важно, въ этомъ уже чувствуется самовластіе Римскаго престола (такъ что по су-

¹⁾ Ср. объ этомъ у проф. А. П. Лебедева. Истор. очерки состоянія Визант.-вост. церкви отъ конца XI до полов. XV вѣка. М. 1902, гл. I, стр. 1—44. Ср. *Fichler. Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident etc.* München. 1865. I—II.

²⁾ Источники относительно этихъ дебатовъ, какъ и вообще исторіи собора, не вполне удовлетворительны. Офіціальные протоколы, которые велись секретарями на латинскомъ и греческомъ языкахъ, утрачены, и важнѣйшимъ источникомъ остается подробная исторія собора на греческомъ языкѣ, на основаніи актовъ и съ выдержками изъ нихъ, она и включена въ IX т. коллекціи Harduini и въ 31 т. у Mansi, (мы цитируемъ по Mansi). О личности автора высказываются только догадки. Эти матеріалы восполняются коллекціей матеріаловъ, собранныхъ ватиканскимъ бібліотекаремъ О. Giustiniani на латинскомъ языкѣ и сюда присоединяется, наконецъ, сочиненіе участника собора, грека Сильвестра Сиропула: *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive consilii Florentini exactissima narratio etc.* (тенденція автора достаточно явствуетъ изъ заглавія). Аналогичной по темѣ, но съ противоположной тенденціей является памфлетъ Іосифа Меонскаго: апологія Флорентійскаго собора противъ Марка Ергеника (Mg. s. gr., t. 159), даже съ службой собору (col. 1095—1105). Изъ литературъ слѣдуетъ назвать прежде всего, конечно, *Hefele. Die Conciliengeschichte*, франц. пер. *Leclercq. Hist. des conciles*, t. VII, 2. На русскомъ языкѣ анонимная (Горскаго) «Исторія Флорентійскаго собора» М. 1847, краткая, но документальная, хотя и не вполне безпристрастная. *Fromann. Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kirchenvereinigung.* Halle. 1872.

пеществу здѣсь дѣло идетъ болѣе всего о послѣднемъ), однако, для догматическаго обсужденія вопроса объ исхожденіи Св. Духа такой порядокъ пельзя не признать уродливымъ и даже противоестественнымъ. Въ преніяхъ о приставкѣ въ символѣ бесплодно для догматическаго обсужденія протекли приблизительно первые два мѣсяца, (октябрь — ноябрь, до начала декабря 1438 г.) соборныхъ засѣданій (числомъ 15) въ Феррарѣ. Православные старались привести какъ можно большее количество историческихъ и патристическихъ свидѣтельствъ въ пользу внѣшней неприкосновенности символа, католики доказывали, что прибавка имѣетъ значеніе лишь разъясненія¹⁾. Съ перенесеніемъ собора во Флоренцію, съ марта 1439 г. открылись пренія объ исхожденіи Св. Духа по существу. Фактически они велись съ греческой стороны арх. Маркомъ Евгеникомъ Ефесскимъ, съ латинской же доминиканскимъ провинціаломъ Іоанномъ de Monte Negro изъ Рагузы. Этому вопросу было посвящено 8 засѣданій (съ 3-го до 24-го марта), причемъ на двухъ послѣднихъ Маркъ Евг. отсутствовалъ, Іоаннъ распространялся одинъ.

Самая значительная часть дебатовъ посвящена разбору отеческихъ свидѣтельствъ, причемъ каждая сторона старается привести въ свою пользу соотвѣтственные тексты. Мы знаемъ, что это вполне возможно, и этой возможностью широко пользуются стороны. Съ католической стороны, конечно, использованы тексты св. Епифанія (изъ *Ancoratus*), св. Кирилла, а также и нѣкоторые выраженія св. Василия Великаго; съ православной — встрѣчные тексты изъ тѣхъ же отцовъ и другихъ, до св. Максима Исповѣдника (почему-то остаются внѣ разсмотрѣнія тексты изъ св. Іоанна Дамаскина²⁾). Не мало времени и вниманія тратится на споры и взаимныя обвиненія въ поддѣлкахъ и интерполяціяхъ (причемъ цѣлыхъ три засѣданія ушли на споръ объ извѣстной уже намъ интерполяціи въ началѣ III книги св. Василия Великаго противъ Евномія). Дебаты ведутся случайно и не систематично, методъ использования отеческихъ текстовъ соответствуетъ уже установившемуся типу патристической схоластики, — т. е. разсматривается не общее ученіе даннаго отца, а его отдѣльныя, иногда случайныя, выраженія, даже обмолвки, и естественно, что этотъ методъ патристическаго талмуда никакихъ положительныхъ результатовъ не могъ дать, обѣ стороны уперлись въ тупикъ.

Въ частности, были разсмотрѣны тексты св. Епифанія, св. Василия В. (противъ Евномія, изъ V и III книги и др.), св. Кирилла, бл. Феодорита, св. Аванасія В., св. Григорія Богослова, св. Діонисія, отдѣльныя выраженія отцовъ вселенскихъ соборовъ и ихъ опредѣлений (перваго, второго, третьяго) и, наконецъ, посланіе св. Максима. Менѣе вниманія удѣлялось библейскимъ текстамъ (въ собраніи 17-го марта Маркъ Ефесскій началъ было анализъ текстовъ, но быстро снова перешелъ къ патристикѣ). Совершенно не было упоминанія о п. Фотіи и всей полемической письменности XIII вѣка, хотя вліяніе ея можно, пожалуй, чувствовать въ готовомъ оборудованіи патристическихъ текстовъ съ обѣихъ сторонъ. Однако, надо отдать справедливость, — въ этомъ богословы XIII вѣка превосходятъ своихъ продолжателей (впрочемъ надо считаться и съ тѣми стѣснительными условіями, въ которыхъ протекали

¹⁾ Ср. Исторія Флор. собора, стр. 73 — 96 Hefele — Leclercq. 1. с. 974—985.

²⁾ Лишь въ частномъ совѣщаніи между греками Маркъ Евгеникъ будто бы ссылаясь на св. Іоанна Дамаскина, въ защиту виновничества одного Отца (Ист. Флор. соб., 145).

дебаты, благодаря чему въ нихъ было много случайнаго). Надо признать, что оба противника, Маркъ и Іоаннъ, въ этой, по существу бесплодной, логоматии располагали приблизительно равными силами, хотя Іоаннъ и превосходилъ Марка схоластической изощренностью и тонкостью, но это превосходство является формальнымъ и не имѣетъ рѣшающаго значенія.

Богословскаго содержанія и значенія эти дебаты не имѣли. Противники еще разъ повторили свои мнѣнія и взаимныя обвиненія, чтобы разойтись въ новомъ взаимномъ непониманіи и ожесточеніи. И при этомъ самое замѣчательное есть то, что при этомъ въ самомъ существенномъ они были другъ къ другу гораздо ближе, чѣмъ думали, — вѣрнѣе, они раздѣляли общую точку зрѣнія въ проблематику исхожденія Св. Духа. Именно обѣ стороны понимали это *исхождение*, какъ происхожденіе Св. Духа, Его *ἐκ τῆς οὐκ* *ἐκ τῆς οὐκ*, и только различались въ пониманіи источниковъ происхожденія. И обѣ стороны не знали и не хотѣли знать иныхъ междупостасныхъ отношеній, кромѣ какъ происхожденіе. Съ вѣрностью или же невѣрностью этимъ предпосылки стоять и падаетъ вся контроверса. Но о ней стороны *не спорятъ*. До общей темы о Св. Троицѣ и внутритроичныхъ взаимоотношеніяхъ упостасей дебаты не поднимаются ни разу, но они начинаются съ протопетическихъ тропинокъ чисто филоквистической контроверсы и ею же кончаются. Поэтому все содержаніе ихъ сводится къ вопросу обѣ одной или *двойственной* *причины* исхожденія Св. Духа, причемъ Маркъ Евгеникъ видитъ эту единую причину въ упостаси Отца, а Іоаннъ доказываетъ, что исхожденіе Духа Св. отъ обѣихъ упостасей не колеблетъ единства Его причины¹⁾. Къ этому по существу только и сводится проблема пневматологій, предѣльно обѣдненная и схоластически изсушенная. Конечно, такъ она никогда не ставилась въ святоотеческой письменности. Главная побѣда католиковъ надъ православными въ этой контроверсѣ, прежде и теперь, одерживается именно въ этой *проблематикѣ происхожденія*,—которую, сами того не замѣчая, православные приняли какъ единственно возможную, причемъ свое православіе видятъ лишь въ опредѣленномъ типѣ ученія о происхожденіи Св. Духа, именно только отъ Отца. И здѣсь Маркъ Евгеникъ, заранѣе и безъ боя, сложилъ свое оружіе предъ своими противниками, и вопросъ обѣ исхожденіи Св. Духа на Флорентійскомъ соборѣ остался не разъясненнымъ, но затемненнымъ²⁾.

Не будемъ останавливаться на дальнѣйшихъ переговорахъ латинъ и грековъ уже не въ общихъ засѣданіяхъ, но въ частныхъ совѣщаніяхъ, ибо это не

¹⁾ Іоаннъ Рагузскій: «насколько говорится о бытіи отъ Отца, говорится обѣ упостаси Его, и насколько говорится и отъ Сына, разумѣется изъ упостаси Его; но такъ какъ одна и та же природа Отца и Сына, *est autem Patris producere, est etiam Filii, ita fit, ut ab uno Spiritus producat* (Mansi, XXXI, 929—30).

²⁾ Приведемъ нѣкоторые, наиболѣе яркія, мѣста догматическаго характера изъ контроверсы Марка Е. и Іоанна de Monte Negro. Въ связи съ вопросомъ о таксисѣ Маркъ Е. высказалъ интересную мысль, которая однако осталась у него неразвитой, а потому и мертворожденной. «Не слѣдуетъ считать Духа третьимъ по числу и порядку, ибо нѣтъ въ божественныхъ лицахъ перваго, втораго и третьяго, и не одно-два-три, но одно и одна сущность; а такъ какъ рождать и производить не есть природное свойство, но личное, то, если Духъ Св. производится *producitur* Отцомъ и Сыномъ, то будетъ изъ двухъ лицъ, которые суть уже двѣ причины или начала». На это отвѣчаетъ Іоаннъ Рагузскій: «ни въ какомъ случаѣ, ибо мы говоримъ не о двухъ началахъ и двухъ причинахъ, но именно обѣ одной причинѣ и обѣ одному»

представляет догматического интереса. Восторжествовала и была принята греками, вѣрнѣе, имъ навязана, воплиѣ латинская формула объ исхожденіи Св. Духа.

Волна догматическаго возбужденія послѣ Флорентійскаго собора, непризнаннаго въ Византіи, ошутительна до самаго ея паденія и даже послѣ него. Догматическая полемика продолжается письменно, причемъ главными участниками ея остаются все тѣ же кард. Виссаріонъ и Маркъ, уже враждебно сталкивающиеся между собою, причемъ главнымъ предметомъ этой полемики остается вопросъ объ исхожденіи Св. Духа. Эта полемика никогда не была

началъ. Ибо Отецъ какъ Отецъ относится къ Сыну, какъ Отецъ Сына, и Сынъ относится къ Отцу, какъ Сынъ Отца, и безъ существованія Сына невозможно Ему быть Отцомъ, ибо это соотносительно одно другому. Духъ же какъ Духъ по себѣ не относится къ Сыну такъ, какъ Отецъ и Сынъ... Духу именно надлежитъ относиться ad spirantem, spirantes же суть Отецъ и Сынъ, ибо Духъ есть Отца и Сына. Итакъ, они spirant Духа Святаго una spirativa vel productiva potentia, каковая производительная потенція, такъ какъ она одна и та же числомъ, первоначально понимается какъ (принадлежащая) Отцу, отъ Котораго и Сынъ ее имѣетъ. И въ этомъ смыслѣ мы говоримъ, что Отецъ и Сынъ есть одно начало principium и одна причина Св. Духа» (Mansi, ib. Sessio XXII, 829—832). «Въ божествѣ мы говоримъ объ одномъ началѣ и объ одной причинѣ: объ Отцѣ, — Сына чрезъ рожденіе, Духа же чрезъ исхожденіе. И такъ какъ Отецъ, рождая вѣчно и постоянно Сына, производитъ и Духа, Сынъ принимаетъ отъ Отца и бытіе и произведение (producere) Духа не изъ себя, но изъ того, изъ чего Онъ имѣетъ и Свое бытіе: на этомъ основаніи Отецъ есть причина Духа первообразно и просто; слѣдов., на сущъ двѣ причины, насколько все, что имѣетъ Сынъ, относится къ Отцу» (831 — 2). Эту же мысль Іоаннъ еще подробнѣе развиваетъ на 24 засѣданіи (въ отсутствіи уже Марка Евгеніка) Mansi, ib. 881—2): «кто посылаетъ, посылаетъ нѣчто собственное ἰδίον — proprium, и изъ самого есть посылаемое, какъ напр., — когда префектъ дѣйствуетъ повелѣніемъ императора, онъ дѣйствуетъ не отъ самого себя, по приказу императора; такъ и Сынъ не отъ Себя самого производитъ producitur, ἐκτορεῖται Духа Св., но отъ единосущнаго Отца принимая это въ Своемъ рожденіи, имѣя въ Себѣ отеческую и природную энергію δύναμις — virtutem, производитъ προϊόνται — producit и самъ Духа Св., не изначально ὑπαρχόντως — principaliter, какъ Отецъ, ибо Онъ есть корень и источникъ Божества. Ибо Отецъ неотдѣлимъ отъ сущности (υσίου), ибо самъ есть самосущность αὐτοῦσιν — ipsestantia, и Онъ не разумѣется какъ имѣющій сущность, отличную отъ вѣности: ибо не реально ἐνεργεία — re, а не однимъ лишь промыслиемъ — ἐκινούα ratione отличается Отца вѣности отъ своей сущности. Итакъ Отецъ есть сущностная вѣность οὐσιώδης ὑπόστασις — substantialis hypostasis, и сущностно οὐσιωδῶς substantialiter, рождаетъ Сына, и Сынъ рождается, какъ сущностная вѣность οὐσιώδης καὶ αὐτὸς ὑπόστασις и сущъ двѣ вѣности, но единый Богъ, и одна природа φύσις обонхъ, съ которой нераздѣльно сомыслится συνεκινούεται intelligitur и Св. Духъ, ибо Духу, какъ Spiritum, слѣдуетъ относиться ad spirantem. Но такъ какъ Духъ есть Духъ Отца, какъ свидѣтельство Писаніе, Онъ есть также и Духъ Сына, слѣдов., spirantes πνεύματις, суть Отецъ и Сынъ. Сынъ также въ отношеніи къ Отцу по Божеству говорить: Я и Отецъ едино, или: Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ, или: кто видѣтъ Меня, видѣлъ Отца. Итакъ, согласно единой спиративной силѣ двухъ лицъ или единой производящей силѣ προϊόντικὴν producendi vim, не суть два спиратора или двѣ причины αἰτίαι — causae, а одна и та же причина, но будучи одна и та же по числу, изначально ἀρχονδῶς — originaliter мыслится какъ (свойственная) Отцу, отъ Котораго ее имѣетъ и Сынъ, и по этой то силѣ δύναμις — virtute Отецъ и Сынъ называются одной причиной, безъ смѣшенія лицъ. Ибо есть Отецъ — и нерожденный, Сынъ — рожденный, по причинѣ (внѣ) Отвиновный κατὰ τὸ αἰτιὸν αἰτιατόν: на равномъ основаніи и Св. Духу должны мы дать нѣкоторое мѣсто τάξιν — ordinem въ от-

еще предметомъ особаго монографическаго изслѣдованія¹⁾, которое необходимо для ея полнаго научнаго освоенія, хотя заранѣе можно сказать, что самостоятельной догматической цѣнности она не представляетъ. Преимущество одаренности, учености и стиля явнымъ образомъ находится на сторонѣ Виссаріона, въ сравненіи съ его противникомъ Маркомъ Евгеникомъ. Нельзя не отмѣтить сильнаго вліянія латинской догматики (оба ссылаются на Өому Аквинскаго, *Summa* котораго была уже переведена на греческій языкъ). Ихъ сочиненія (нѣкоторыя ранѣе изданы были неутомимыми библіографами XVII вѣка греками униатами Л. Аллаціемъ и П. Аркудіемъ) напечатаны въ патрологіи Migne, ser, gr., въ томахъ 160 и 161²⁾.

пошеніи къ Отцу и Сыну, что бы не получился неизбежно безпорядокъ *ἀταξία* — *confusio* — въ божествѣ *in divinis*. Такъ какъ Отецъ, рождая Сына, сообщаетъ эту сущность (усію), насколько она Ему сообщима, а Сынъ принимаетъ ее отъ Отца, насколько она для Него приемлема, Онъ сообщаетъ ее и Св. Духу, какъ приемлемую Имъ отъ самого Сына: ибо единая сущность, отъ которой *καθ' ἣν* — *secundum quam* одинъ рождается, другой исходитъ. Т. о. едино начало и причина *ἀρχὴ καὶ αἰτία* Св. Духа, Отецъ и Сынъ, и Онъ исходитъ отъ Обоихъ. И какъ говорится у отцовъ, Св. Духъ исходитъ чрезъ Сына природно *πρωτεύοντι δι' ἑαυτοῦ* — *φυσικῶς* то Духъ Св. исходитъ *ἐκπορεύεται* *procedit* изъ Отца и Сына, и *διὰ* въ данномъ случаѣ означаетъ и *ex*». (881 — 2).

Въ подтвержденіе приводятся свидѣтельства западныхъ отцовъ (св. п. Льва В., Григорія Двоеслова, св. Амвросія, св. Иеронима, бл. Августина и мн др.).

¹⁾ О Виссаріонѣ мы имѣемъ на русскомъ языкѣ цѣнную монографію А. Садова. Виссаріонъ Никейскій. СПб. 1883, съ очеркомъ и его полемическаго богословія, однако также далеко не исчерпывающимъ.

²⁾ Въ составѣ сочиненій Виссаріона на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить его *Oratio dogmatica pro unione*, сказанную въ одномъ изъ совѣщаній грековъ въ теченіе Флорентійскаго собора (она имѣется и въ его актахъ, у Harduini и Mansi, t. 161, с. 543—612). Самое значительное изъ догматическихъ сочиненій В. представляетъ собой посланіе къ Филанеропину: *de processione Sp-s S-tii*, t. 161, с. 318—400. Далѣе идетъ уже выше упомянутая полемика съ Гр. Паламой отн. *Epigraphae* I. Векка: t. 161 col. 243—288 (9 отрывковъ), противъ трактата монаха Максима Плануды: *de processione Sp-s S-ti* (t. 161, с. 309—317). Наконецъ, полемическій трактатъ противъ сочиненія Марка Евгеника объ исхожденіи Св. Духа, написанный именемъ Георгія Схолярія въ первой части (гл. 1—17, col. 11—138), но во второй части, съ 18 главы, принадлежащій Виссаріону: col. 137 — 144. (Между прочимъ, этотъ Георгій Схолярій былъ на Флорентійскомъ соборѣ вмѣстѣ съ Виссаріономъ горячимъ сторонникомъ уніи съ латинами и произнесъ на эту тему три увѣщательныя рѣчи: Mg. t. 160, col. 385 — 437, 440 — 470 и 476 — 524). Онъ настолько не былъ въ единомысліи съ Маркомъ Евгеникомъ, что возникаетъ даже предположеніе, будто былъ не одинъ, но два разныхъ Георгія Схолярія, однако не имѣющее для себя историческаго подтвержденія. Ставъ монахомъ подъ именемъ Геннадія, онъ сдѣлался непримиримымъ противникомъ уніи: матеріалы объ его отношеніяхъ съ Маркомъ Евгеникомъ и его настроеніе во время паденія Византіи см. у Mg. t. 160. Онъ же былъ первымъ Константинопольскимъ патріархомъ подъ турецкимъ владычествомъ. — Къ той же эпохѣ принадлежатъ и латиномудруствующій трактатъ *Георгія Трапезунтскаго*: объ исхожденіи Св. Духа (t. 151, с. 769—828) и его же на ту же тему и о церкви: с. 829—868), какъ и посланіе къ императору Трапезунтскому Григорію Протосинкелу, Маммы, патріарха К-льскаго, о правомѣрности приставки *filioque*. Изъ догматическихъ сочиненій Марка Евгеника можно назвать немногое, заслуживающее вниманія, — кромѣ сочиненія объ исхожденіи Св. Духа, которое мы имѣемъ лишь въ отрывкахъ въ полемическомъ трактатѣ Георгія Схолярія и Виссаріона. Изъ матеріала, собраннаго въ 160 томѣ Migne, большая часть имѣетъ историческій и богословскій характеръ.

Въ полемикѣ XV вѣка еще больше, нежели XIII вѣка закрѣпляется та исключительная опѣнка патристическихъ текстовъ, которая фактически почти приравниваетъ ихъ Слову Божію. Это вопіющее преувеличеніе объединяетъ обѣ борющіяся стороны, оно свойственно, въ частности, и Виссаріону, который благодаря этому становится передъ своеобразной трудностью. Его познанія въ патристикѣ, не только восточной, но и западной, чего нельзя вообще сказать о восточныхъ богословахъ¹⁾, столь глубоки, что онъ не могъ не усмотрѣть коренной разницы въ восточной и западной традиціи относительно исхожденія Св. Духа, — *ἐκ* и *διὰ*. Въ то же время онъ не могъ допустить не только противорѣчія, но и разнорѣчія между отцами. Отсюда передъ нимъ встаетъ своеобразная апологетическая задача — разъяснить и сгладить это различіе, путемъ истолкованія сдѣлать его *мнимымъ*²⁾.

Этотъ же принципъ, — согласія и непогрѣдимости отцовъ, принимала и противоположная сторона. И чѣмъ больше углублялось изученіе подлинныхъ отеческихъ текстовъ, — въ этомъ отношеніи XIII и еще больше XV вѣкъ осуществляютъ огромный прогрессъ сравнительно съ вѣкомъ IX. Фотіевскимъ, — тѣмъ безнадежнѣе становится придти къ какому-либо прочному и безспорному выводу. На самомъ дѣлѣ ни единообразія, ни даже явнаго согласія у отцовъ по вопросу объ исхожденіи Св. Духа нѣтъ и не было, по той простой причинѣ, что и самая эта проблема вообще и тѣмъ болѣе въ своей позднѣйшей постановкѣ для многихъ отцовъ вовсе не вставала. Если же и вставала, то разсматривалась всякій разъ въ составѣ своеобразнаго догматическаго комплекса. Поэтому логомохія на основаніи талмудическаго употребленія патристическихъ текстовъ оказалась заранѣе обречена на безнадежность. Если исключить поддѣлки и искаженія, въ которыхъ взаимно обвиняли и подозрѣвали стороны своихъ противниковъ, то предъ глазами пред-

¹⁾ Даже п. Фотію, какъ уже выше отмѣчено, не свойственно знаніе латинской патристики, и онъ, видимо, не зналъ латинскаго языка (ср. Jugie, op. cit. I, 190), которымъ въ совершенствѣ овладѣлъ кардиналъ Виссаріонъ.

²⁾ Мы находимъ по этому поводу слѣдующія характерныя сужденія: «если кто дерзнулъ бы сказать, что отцы нѣкогда противорѣчатъ себѣ самимъ или другъ другу, то такового слѣдуетъ причислить къ невѣрнымъ и врагамъ креста (Mg. t, 161, с. 552 А). Ибо если вожди (нашей) вѣры говорятъ (о, нелѣпность) не одно и то же, но одни противорѣчатъ другъ другу, а другіе даже и себѣ самимъ, то тщетна проповѣдь наша, суетна и вѣра наша, ибо она основывается на ихъ словахъ (с. 552). Итакъ, принявъ это за основаніе, мы имѣемъ звятыхъ мужей и учителей восточныхъ: Аѳанасія, Василія, Григоріевъ и Златоуста, Кирилла и Максима, Тарасія и остальное ихъ братство; имѣемъ и западныхъ: Иларія, Амвросія, Августина, Іеронима, Дамаса, Григорія, Льва... всѣ суть общецерковные учителя, отцы и вожди вѣры. Они много пострадали за истину въ этой жизни, за нее они и умерли (тѣлесно), однако (духовно) они живутъ не только у Бога, но и у насъ, — въ оставленныхъ ими сочиненіяхъ и ученіяхъ, которыя должны имѣть у насъ силу каноническую въры и которыя мы должны почитать и вѣрить иль наравнѣ съ божественнымъ Писаніемъ» (с. 556) Ср. Садовъ с. 128—9). И подобно тому какъ въ Священномъ Писаніи есть множество мѣстъ, кажушихся противорѣчивыми, но на самомъ дѣлѣ не заключающихъ въ себѣ противорѣчія, подобнымъ же образомъ слѣдуетъ относиться и къ кажущемуся противорѣчіемъ въ отеческой письменности. Руководящимъ началомъ этой патристической экзегезы для В. является, что должно слѣдовать болѣе полному и ясному выраженію одной и той же истины, каковое онъ естественно находилъ у западныхъ писателей. Отсюда слѣдуетъ, что и восточныхъ отцовъ въ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа надо понимать въ духѣ западныхъ учителей.

станетъ простой и ясный фактъ: *единообразнаго и согласнаго патристическаго ученія объ исхожденіи Св. Духа вообще не существуетъ*. Существующія же отдѣльныя многочисленныя высказыванія могутъ быть при одностороннемъ и исключительномъ примѣненіи истолкованы въ разныя стороны и въ разныхъ смыслахъ. Многověковая полемика оказалась безплодна, и вопросъ былъ введенъ въ тупикъ безысходный. И донинѣ продолжается это состояніе патристическими текстами, но столь же безнадежно. Положительный итогъ здѣсь лишь таковъ: подборъ и изученіе подлинныхъ текстовъ, сопоставленіе которыхъ можетъ убѣдить только въ одномъ, — въ существованіи различія отеческихъ мѣтній и высказываній по данному вопросу, при отсутствіи единой общей традиции. Но во всякомъ случаѣ *преобладаніе* принадлежитъ — на востокъ — *διά* (при полномъ отсутствіи Фотіевскаго *ἐκ μόνου*), на западъ *ἐκ* или *que*. Но самая мысль о приравненіи патристики Слову Божию и ея безошибочности есть даже не только схоластическое преувеличеніе, но и прямая ересь.

Тѣмъ не менѣе, констатированное основное словесное различіе между востокомъ и западомъ, выраженное въ формулѣ *ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, или *διά τοῦ Υἱοῦ*, *Filioque* или *per filium* поставило передъ сознаниемъ вопросъ о подлинномъ смыслѣ обоихъ реченій, причемъ, конечно, толкованіе Виссаріона съ одной стороны, и Марка Еф. съ другой оказались различны до противоположности, и каждый по своему соглаживаеъ отбѣнки ихъ смысла. По Марку Е. «Сынъ отъ Отца рождается и Духъ изъ Него исходитъ, причемъ ни Сынъ не участвуетъ въ исхожденіи, ни Духъ въ рожденіи; или благодаря общему происхожденію *ἀπὸ τοῦ πατρὸς*, и вмѣстѣ одно съ другимъ, какъ учать отцы, о Духѣ Св. говорится какъ исходящемъ чрезъ Сына, *δι' Υἱοῦ*, т. е. съ Сыномъ *μετ' Υἱοῦ* и какъ Сынъ, хотя не рожденно, какъ Онъ, о Сынѣ же не говорится, что Онъ рождается и отъ Духа, п. ч. имя Сына относительно *συνηκόν*, чтобы не казалось, что «Сынъ есть Духъ» (Mg. t. 160, col. 16). Итакъ, для Марка *διά* = *μετὰ*, чрезъ, съ¹⁾.

Въ толкованіи Виссаріона различіе *διά* и *ἐκ* опредѣляется тѣмъ, что «*ἐκ* обозначаетъ по преимуществу *равенство* того, о чемъ идетъ рѣчь, порядка же *ταῦτα* въ отношеніи одного къ другому не означаетъ... *διά* же наоборотъ, означаетъ преимущественно порядокъ, но никакъ не равенство»²⁾ (Mg. t. 161, col. 398). Поэтому Отцы, какъ восточные, такъ и западные, обращая вниманіе на равенство, или лучше сказать, на тожество изводящей силы Отца и Сына, говорятъ, что «Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына, и что Онъ

¹⁾ Соответственно съ этимъ Маркъ Е., отвѣчая на возраженіе, что Церковь никогда не исповѣдывала *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*, но *ἐκ τοῦ Πατρὸς*, говоритъ: «что же иное сказалъ (Онъ) какъ не исхожденіе отъ одного Отца? Ибо если не отъ Сына, то и ясно, что отъ *одного* Отца» (с. 141). Это еще подтверждается ссылкой, что и «о рожденіи Сына не сказано: отъ одного Отца, и однако это само собою разумѣется». П. Григорій Мамма на это справедливо указываетъ Марку Е., что «святые (отцы) не учать *ἐκ μόνου*, но *διά*, чрезъ Сына, и отъ обоихъ. *ἀμφότεν*» (169).

²⁾ Ср. у *Γεωργίου Τραπεζυδικαῖος*, гуманиста XV в. жившаго въ Италіи, различіе *διά* и *ἐκ*, какъ относящихся къ первой и второй причинѣ. См. его посланіе къ Іоанну Кувюклисіу объ исхожденіи Св. Духа (Mg. t. 161, col. 792—3). Напротивъ, иные утверждаютъ, что *διά* и *ἐκ* просто тожественны по смыслу въ примѣненіи къ исхожденію Св. Духа. Таковъ, напр., Григорій Протосинкелъ (Мамма, позже патріархъ К-льскій) въ своемъ посланіи къ императору Трапезундскому (приблиз. 1448 — 50 г.): «то-же самое имѣется

есть и происходить εἶναι καὶ προῖναι изъ Отца и Сына, — желая тѣмъ показать тожество силы Ихъ въ изведеніи (Духа)», что въ одномъ и томъ же процессѣ изведенія происходитъ изъ обоихъ Духъ Св.» (с. 397, cf. 443). Когда же имъ надлежитъ болѣе показать порядокъ, въ которомъ Отецъ и Сынъ находятся одинъ къ другому, то они учатъ, что Сынъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына и есть εἶναι отъ Отца чрезъ Сына и отъ Бога чрезъ Сына... Есть также нѣкоторые изъ св. мужей, которые обращали вниманіе или на одинъ порядокъ, какъ большая часть восточныхъ (какъ и Дамаскинъ), или на одно равенство, какъ большинство западныхъ» (col. 400), но имѣютъ въ виду по существу одно и то же и потому не противорѣчатъ другъ другу¹⁾. Нельзя отказать этому соображенію въ остроуміи, хотя оно и остается не провѣреннымъ на анализъ отдѣльныхъ текстовъ или случаевъ употребленія того и другого предлога. Во всякомъ случаѣ самая эта контроверса свидѣтельствуешь, что при употребленіи того или иного предлога богословская мысль отнюдь не является еще прозрачною и само собою разумѣющейся безъ толкованія, такъ сказать, въ сыромъ видѣ, и эта попытка истолкованія въ полемикѣ Марка и Виссаріона заслуживала бы извѣстнаго вниманія. Однако, догматическіе уроки этой полемики были позабыты въ Боннской конференціи православныхъ и старокаатоликовъ. Последняя была рада найти такую формулу, на которую можно бы опереться одинаково какъ противъ filioque въ доктринальномъ католическомъ истолкованіи, обремененномъ къ тому же всею принудительностью догмата, такъ и противъ фотіанскаго ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, не приемлемаго для запада, какъ противорѣчающаго его традиціи. Исходъ найденъ былъ, какъ извѣстно, въ Дамаскиновскомъ διὰ τοῦ Υἱοῦ которое и было объявлено тожественнымъ или равнозначнымъ filioque, выражающимъ подлинный смыслъ его. Такимъ образомъ найдена была согласительная формула. Однако не надо забывать, что согласительная эта формула, однако съ совершенно противоположнымъ догматическимъ коэффициентомъ, именно и была провозглашена въ богословіи Виссаріона и, что еще важнѣе, не только въ совѣщаніяхъ Флорентійскаго собора²⁾, но и въ самомъ его дог-

въ виду (въ выраженіяхъ) какъ отъ Сына такъ и чрезъ Сына. Почему для желающихъ хорошо обслѣдовать вопросъ ясно, что, гдѣ употребляется διὰ, онъ имѣетъ предшествующимъ ἐκ. Подобнымъ же образомъ и соединительный союзъ и имѣетъ какъ предшествующее предлогъ изъ» (Mg. t. 160, col. 241).

¹⁾ Въ этомъ истолкованіи διὰ и ἐκ Виссаріонъ имѣетъ для себя предшественника въ лицѣ Кидонія, латиномудрствующаго полемиста XIV вѣка. Перу этого писателя принадлежатъ возраженія противъ Григорія Паламы: Demetrii Cydonii. Adversus Gr. Palamam (Mg. s. gr. t. 154, col. 837—864), а также трактатъ De processione Sp-s Sancti (ib., col. 864—957). Начиная съ Кидонія, въ греческую письменность опредѣленно вторгается вліяніе западнаго филоквистическаго богословія, съ его проблематикой, полное, торжество котораго мы имѣемъ у Виссаріона. Различіе διὰ и ἐκ Кидоніемъ истолковывается такъ, что первое относится къ различію лицъ, второе къ тожеству Божественной сущности въ изведеніи Св. Духа (De process. Sp. S-ti, cap. XI, col. 392—3). Изъ того же вѣка мы имѣемъ еще Maximi Chrysobergi De processione Sp-s. S-ti oratio (Mg. t. 154, c. 1217—1230).

²⁾ Ист. Флорент. соб., VII, 144—5, 147, 156 и др. Въ частности патріархъ Іосифъ въ своемъ мнѣніи прямо говоритъ, что «чрезъ Сына значить то-же, что и отъ Сына» (156), и это равенство сдѣлалось руководящимъ при составленіи и обсужденіи догматической формулы (159).

матическомъ опредѣленіи¹⁾. Διὰ, хотя и употребительно у св. отцовъ, въ частности у св. Іоанна Дамаскина, послѣдняго по времени представителя восточно-отеческой доктрины, вовсе не является догматически самоочевиднымъ, — напротивъ, оно требуетъ богословскаго истолкованія, котораго до сихъ поръ не получило. Поэтому и Боннская формула лишена опредѣленнаго догматическаго значенія, можно сказать, что въ ней неизвѣстное опредѣляется черезъ неизвѣстное. Дѣятели Флорентійской эпохи были во всякомъ случаѣ зорче и проницательнѣе, какъ богословы, поскольку видѣли здѣсь еще нерѣшенную проблему, а не миную очевидность. Поэтому и Боннское соглашеніе на Дамаскинскую формулѣ, хотя и имѣющее практическое значеніе своимъ отрицаніемъ властнаго *filioque*, также не представляетъ собой догматическаго опредѣленія, п. ч. не сопровождается никакимъ богословіемъ, даже не дѣлаетъ попытки богословскаго истолкованія. Но въ то же время оно принимаетъ безъ критическаго анализа основныя идеи Дамаскинскаго богословія объ единой причинности Отца, т. е. именно тотъ пунктъ, который въ первую очередь и подлежитъ анализу. Оно имѣетъ значеніе лишь какъ устраняющее однобокое фотіанство *ἐκ μόνου* и антифотіанство, — исключительное *filioque*, для того, чтобы дать мѣсто неопредѣленности διὰ, однако ошибочно было бы принять эту неопредѣленность за догматическое достиженіе.

Догматическая полемика между латинумудрствующими и восточными ведется на почвѣ латинской проблематики, въ этомъ выразилась совершившаяся побѣда латинскаго богословія, которая по настоящему не изжита еще православной догматикой и до настоящаго времени. Обсуждаются типичныя проблемы томизма. Такъ напр. Маркъ Евгенікъ споритъ съ Θомой Аквинскимъ о томъ, что впростѣ различаются не по отношенію противоположности — *οὐκ ἔστιν — ἀντιθέστιν*, но по противорѣчивости — *ἀντιφατικὸς*. Такъ Отецъ отличается отъ Духа Св. какъ *ἀνάγκη* и *αἰτιατός*; Сынъ и Духъ Св. различаются *ἀντιφατικὸς* какъ *τὸ γεννητὸς εἶναι καὶ τὸ μὴ γεννητὸς ἀλλ' ἐκπορευτὸς*. Различіе посредствомъ злоупотребленія отрицаніемъ *μή* (подобно какъ у Θомы — злоупотребленіе мнимой противоположностью) превращается въ *противорѣчье*, такъ что этимъ методомъ устанавливаются «всѣ божественныя лица». Этимъ же методомъ устанавливается и различіе Сына и Св. Духа; *τὸ γὰρ Υἱοῦ εἶναι τῷ μὴ Υἱοῦ εἶναι ὁῦλον ἀντιφατικὸς ἀντικείμεται*, — ясно, что быть Сыномъ и не быть Сыномъ противостоятъ какъ противорѣчіе²⁾. Маркъ Е. пытается вырвать у Θомы его же собственное орудіе, а на самомъ дѣлѣ его просто пародируетъ.

Виссаріонъ, въ свою очередь, въ своихъ послѣ-флорентійскихъ сочиненіяхъ старается на разные лады доказывать основной тезисъ латинскаго богословія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына какъ единого начала.

¹⁾ *Decretum pro Graecis* установивъ догматъ исхожденія С. Духа отъ Отца и Сына, прибавляетъ: *id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit.* (Denzingeri 235, n. 691).

²⁾ *Marci Eugen.*, *Capita syllogistica*, adv. Latinos (Mg. t. 161, cap. VI, col. 53, 73). Въ главѣ XXIV Маркъ подробно логическими соображеніями доказываетъ, что для различенія разныхъ вещей въ мірѣ требуется не противоположность, а лишь разница.

Подобное же имѣемъ и въ божественныхъ вещахъ: «намъ не требуется противоположенія для различія Сына и Духа, какъ полагаетъ Θома (Аквин)... различное происхожденіе — *κρῆδος* — достаточно для ихъ раз-

Онъ дѣлаетъ это съ литературнымъ мастерствомъ (и въ этомъ смыслѣ оставляетъ далеко позади своего противника), съ своеобразнымъ восточнымъ привкусомъ и немалыми познаніями въ греческой патристикѣ, но въ общемъ мысль его движется въ предѣлахъ томизма и вообще латинскаго филиоквизма. Въ доказательствѣ *единства* того начала, изъ котораго исходитъ Духъ Св., онъ, вслѣдъ за западными богословами, попеременно *ицрываетъ* изъ вѣности въ усію, и наоборотъ. Вотъ схема его мысли. Опредѣливъ личное свойство Первой вѣности какъ отцовство, а не изведение Св. Духа, къ нему лишь присоединяющееся, онъ принужденъ отнести это изведение къ свойствамъ божественной природы. Но природа во Св.Троицѣ едина какъ для Отца, такъ и для Сына. Отсюда слѣдуетъ, что «Духъ Св. есть изъ сущности Отца и Сына и изъ Ихъ сущности имѣетъ начало» (col. 369). Но сущность неотдѣлима отъ вѣности, а въ данномъ случаѣ вѣности Отца и Сына. Т. обр. получается выводъ, что Духъ Св. исходитъ и отъ вѣности Отца и Сына¹⁾. Но при единствѣ божественной природы, присущей тремъ вѣностямъ, не исходитъ-ли Духъ Св. и отъ самого Себя, поскольку и Ему свойственна та-же единая сущность? Но это соображеніе отводится тѣмъ, что такое самоисхождение противорѣчило бы Его *вѣстасному* свойству, подобно тому, какъ вѣстасному свойству Отца противорѣчитъ быть рожденнымъ, а Сына — рождать. Поэтому и Духъ Св., которому свойственно исхождение, не рождается и не изводитъ. Виссаріонъ, какъ, впрочемъ, и все католическое богословіе, укрывается подъ сѣнь понятія «личнаго свойства» для того, чтобы уклониться отъ послѣдовательнаго примѣненія собственнаго логическаго принципа.

Сюда же присоединяется и то различіе участія обѣихъ вѣностей въ изведеніи Духа Св., согласно которому Отецъ есть первопричина, или начало, *изъ котораго* или *отъ котораго* (ἐξ οὗ ἡ ἀφοῦδ), Сынъ же есть начало, *которымъ* (ᾧ) — это есть идея, свойственная латинскому богословію, различающему *principium imprincipiatum* и *pr. principiatum*²⁾. Происхождение Св.

личенія» (col. 193). «Сынъ и Духъ, происходя отъ Отца разнымъ способомъ, этимъ же способомъ и отличаются отъ Отца и между собою: отъ Перваго какъ отъ Него происходящіе, между собою же, ибо различнымъ способомъ, хотя онъ намъ невѣдомъ и неизреченанъ» (ib). На это возражаетъ Виссаріонъ въ духѣ латинскаго богословія, что «будучи въ остальномъ тождественны — *ταὐτό* — Отецъ и Сынъ различаются лишь отцовствомъ и сыновствомъ, и что эти свойства только и составляютъ ихъ лица, не только согласно латинскимъ, но и нашимъ восточнымъ учителямъ» (col. 204). Далѣе В. излагаетъ обычную латинскую доктрину о томъ, что лица Св. Троицы, въ частности Сынъ и Духъ Св., для своего существованія должны между собою различаться, именно по происхожденію: Отецъ и Сынъ по отцовству и сыновству, Духъ же отъ Отца, какъ и отъ Сына — исхождениемъ, *spirati ad spiratorem* (164).

¹⁾ «Исхождение Св. Духа отъ Отца и Сына, — читаемъ въ отвѣтѣ Виссаріона Плакудѣ — не есть одно и другое, но одно и то же. Ибо Духъ исходитъ отъ Нихъ, не поскольку Они двое и двоица, но поскольку Оба они суть одно. Отецъ и Сынъ суть столько же два лица, сколько одна сущность, одинъ Богъ. Отсюда однимъ дѣйствіемъ, какъ одинъ Богъ, Они оба производятъ Духа Св., также единое и простое существо. Ибо одного дѣйствія «дѣло одно и совершеніе одно» (col. 312).

²⁾ Слыша, что начальная причина есть Отецъ, не думай, что (признавъ это) мы тѣмъ самымъ, даже противъ нашей воли, вынуждаемся сказать, что Сынъ, не будучи начальнымъ причиннымъ, *иначе* производитъ Духа. Это заключеніе пришлось бы приложить къ Сыну и по отношенію Его къ

Духа отъ обѣихъ въпостасей поясняется участіемъ всѣхъ трехъ въпостасей въ сотвореніи міра, что на самомъ дѣлѣ не представляетъ собой никакой аналогіи: міръ творится тріединымъ Богомъ, причемъ каждая изъ въпостасей творить его своимъ особымъ образомъ, соответственно Своему въпостасному свойству. Но это есть *дѣйствіе* Бога во вѣбжественномъ, тварномъ бытіи, которое отлично отъ вѣчнаго трівъпостаснаго взаимоотношенія.

Въ такомъ же свѣтѣ разсматривается и вопросъ о посланіи Св. Духа въ міръ. Православные оппоненты Виссаріона (а за ними и теперешніе богословы) стремятся всѣ тѣ тексты, въ которыхъ свидѣлствуется связь Второй и Третьей въпостасы, сводить исключительно къ дѣйствіямъ «икономической» Троицы въ мірѣ, отдѣляя ихъ отъ вѣчнаго, «имманентнаго» Ихъ соотношенія и внося тѣмъ самымъ извѣстный тринитарный окказіонализмъ. Напротивъ въ латинскомъ богословіи, представителемъ котораго является въ данномъ случаѣ и Виссаріонъ, такіа дѣйствія прямолинейно и неизмѣнно возводятся къ отношеніямъ происхожденія, Сынъ потому посылаетъ Св. Духа, что Онъ отъ Отца и Сына происходитъ¹⁾.

* *
* *

Таковъ догматическій итогъ Флорентійскаго состязанія. Если фактически унія, провозглашенная на этомъ соборѣ, была отвергнута безъ новаго и дальнѣйшаго обсужденія (завоеватель стоялъ уже у воротъ Византіи), то и догматическіе результаты этого собора оказались малопродуктивны. Они имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку обнаружили фактическое положеніе вопроса о *filioque* на востокѣ и западѣ и непримиримое разногласіе сторонъ. Кажется, съ обѣихъ сторонъ были уже исчерпаны *все* возможные аргументы *pro* и *contra*, и, если не ошибаюсь, дальнѣйшее не прибавило и даже едва ли можетъ прибавить что-либо новое къ этому разногласію, которое остается во всей своей непримиримости. Въ этомъ нельзя не видѣть одного изъ стран-

творенію и вообще ко всему, что имѣетъ Сынъ: ибо Сынъ не есть начальная причина творенія, такъ что все, что Отецъ имѣетъ отечески и безвнѣвно, Сынъ имѣетъ сыновне и причинно. И однако и самъ Онъ (т.-е. Сынъ) есть вина и есть одна съ Отцомъ причина сущаго» (col. 249, ср. Садовъ, 141—2).

¹⁾ Виссаріонъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: «присущая Отцу и Сыну сила посылать, по которой Они Оба посылаютъ Духа Св., какъ и наши (греки) признаютъ, есть одна и та же въ Отцѣ и Сынѣ, или одна и другая. Но если одна и другая, то, очевидно, одна будетъ большая, другая меньшая. А потому и посланія будутъ различны. Слѣдов., у Нихъ будетъ не одна сила, не одно могущество, не одно дѣйствіе. Отсюда слѣдуетъ, что Они будутъ различныхъ сущностей: ибо у чего неодинаковыя силы, будутъ неравны *виоо* и сущности, ибо сила изъ сущности. Но это нехотѣно и есть богохульство. Слѣд., эта сила (посылать Духа) не есть одна и другая, но одна и та же. Но въ Отцѣ сила посылать Духа существуетъ *вмѣстѣ* съ силой *изводить* Его, ибо Отецъ всегда выдыхаетъ Духа Св. и выдыхая посылаетъ Его. Слѣд., и Сынъ посылаетъ Духа, (обладая) *вмѣстѣ* и силою *выдыхать*, *производя* Его» (col. 377). «Сынъ не иначе посылаетъ Духа, какъ и Отецъ, ибо въ противномъ случаѣ Онъ (Сынъ) былъ бы иного могущества съ Отцомъ. Но Отецъ посылаетъ (Духа), производя и самое лицо Его; слѣд., и Сынъ посылаетъ, производя Его» (с. 269). «Невозможно, чтобы чрезъ Сына происходили, изливались или возсіавалъ Св. Духъ, если послѣдній не имѣетъ и бытія чрезъ Него» (с. 177). Въ смыслѣ происхожденія Виссаріонъ истолковываетъ и ту отеческую мысль, что Духъ Св. есть образъ Сына (с. 256—7, 376, 432).

нѣйшихъ парадоксовъ въ исторіи догмы, одного изъ безнадежнѣйшихъ догматическихкихъ тупиковъ, въ которомъ каждая сторона съ видимымъ основаніемъ считаетъ себя правой и, конечно, неправой сторону противную. На этомъ пути исхожены всѣ тропинки и изслѣдованы всѣ точки, но взаимнаго пониманія ни въ какой мѣрѣ не достигнуто. Разсматривая извѣи и обсуждая формально эту неудачу, остается сказать, кака-то одна изъ сторонъ находится въ ереси, притомъ еретическомъ ожесточеніи. Чтобы выйти изъ тупика, надо подняться надъ этой антитезой.

Вѣишняя побѣда была одержана Западомъ. Во-первыхъ, было принято западное догматическое опредѣленіе, въ которомъ впервые съ полной сознательностью и четкостью были выражены основныя положенія западнаго богословія. Во-вторыхъ, на сторону западнаго богословія перешли самые даровитые представители востока, и прежде всего, Виссаріонъ Никейскій, которому по образованности, культурности и одаренности принадлежало, безспорно, первое мѣсто въ восточной делегаціи (причемъ этотъ переходъ совершился, конечно, силой внутренняго убѣжденія, а не вѣишней корысти, это была безспорная побѣда—и вмѣстѣ завоеваніе—запада надъ востокомъ). Но сюда слѣдуетъ присоединить и Исидора Кіевскаго, какъ и Георгія Схоларія (хотя впослѣдствіи и отпавшаго), и Митрофана Мамму и другихъ. На сторонѣ представителей греческаго богословія фактически остался одинъ Маркъ Ефесскій, который отнюдь не представлялъ такой богословской силы, чтобы ее можно было бы противопоставить западнымъ противникамъ, а равно и Виссаріону: длившійся уже долго упадокъ восточнаго богословія проявился здѣсь на фонѣ западной его напряженности. Въ-третьихъ, — и самое важное, — противники боролись неравными средствами и въ томъ отношеніи, что западные имѣли уже разработанную доктрину филиоквистическаго богословія, между тѣмъ какъ восточные таковаго богословія не имѣли и свое ученіе опирали на силу консерватизма, *фактическое* преданіе. Постѣднее же, однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывалось вовсе не столь единообразнымъ, какъ предполагалось, почему почва явно терялась подъ ногами восточныхъ, какъ это и воспринималось наиболѣе чуткими представителями изъ нихъ. Богословіемъ, даже и невѣрнымъ или одностороннимъ, неизбежно побѣждается отсутствіе богословія, и въ спорѣ востока и запада объ исхожденіи Св. Духа побѣдило богословіе. Эта побѣда богословской доктрины была принята и за догматическую побѣду, и доктринальнымъ опредѣленіемъ была придана сила догмата. И это догматическое, по существу преждевременное а, можетъ быть, и ненужное опредѣленіе, вмѣсто того, чтобы соединить восточную и западную церковь, еще болѣе ихъ разъединило. Оно внесло актуальное догматическое разногласіе, которому и было придаваемо, по важности предмета, первостепенное догматическое значеніе. Бывшіе доселѣ схизматиками, теперь взаимно оказались и еретиками. Таковъ печальный и отрицательный итогъ Флорентійскаго собора. Для того, чтобы сдѣлать общее догматическое заключеніе, необходимо познакомиться съ флорентійскимъ догматомъ въ связи съ западной доктриной объ исхожденіи Св. Духа.

4. ЗАПАДНАЯ ДОКТРИНА И ФЛОРЕНТИЙСКІЙ ДОГМАТЪ.

Различія между западомъ и востокомъ въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа, какъ мы знаемъ, всегда существовали въ предѣлахъ святоотческаго богословія. Но эти различія въ IX — XV вѣкахъ, подъ дѣйствіемъ схизмати-

ческаго духа, вмѣстѣ съ упадкомъ церковной любви, отвердѣваютъ въ догматическія *разногласія*, и послѣднимъ, уже вполне отрицательнымъ, результатомъ этого различія является новый западный догматъ о *filioque*. Востокъ такого догмата, къ счастью, не устанавливалъ, но, какъ это неоднократно бывало, здѣсь мѣсто догмата заняло *отрицаніе* католическаго догмата, его какъ бы антидогматъ. Разумѣется, и то и другое по существу явилось одинаково недоношеннымъ и преждевременнымъ и, главное, по существу своему полемичнымъ. Правда, можно указать, что и догматы вселенскихъ соборовъ возникли въ борьбѣ и отверженіи ересей и въ этомъ смыслѣ были тоже печужды полемичности. Однако здѣсь есть различіе въ количествѣ, которое переходитъ и въ качество: тогда дѣло шло объ изверженіи отдѣльныхъ лжеучителей и объ отверженіи явной ереси, разрушавшей христіанскую вѣру (аріанство, еutihianство, македоніанство, монофизитство и даже, въ извѣстномъ смыслѣ, иконоборчество). Здѣсь же мы имѣемъ незавершенную богословскую диалектику и различную традицію *двухъ частей* церкви. Пока существовала взаимная любовь, правда, въ соединеніи съ извѣстной мѣрой невѣдѣнія другъ о другѣ, это различіе переносилось безболѣзненно. Но когда любовь изсякла, и загремѣли взаимныя анаематствованія, тогда эти доктринальныя различія оказались удобными предлогами для взаимной ненависти, вмѣстѣ съ другими ничтожѣйшими. Преступленія крестоносцевъ на востокъ, на вѣка отравившія отношенія востока и запада, надменность запада, вмѣстѣ съ собственною надменностью востока, и, наконецъ, постепенно возрастающая папская власть съ ея притязаніями, выразившимися и въ прибавкѣ къ символу, и въ притязаніяхъ на догматическое законодательствованіе,—все это превращало пневматологическій догматъ въ орудіе взаимной борьбы. И вопросъ о немъ, помимо своего прямого значенія, сдѣлался средствомъ поставить на колѣни противную сторону или же отстоять свою самостоятельность. Такъ онъ и переживался и въ Лионѣ, и во Флоренціи. И догматическія опредѣленія объ исхожденіи Св. Духа, все-таки официально отсутствовавшія до этихъ соборовъ, теперь возникли какъ уніональныя, на самомъ же дѣлѣ схизматическія формулы. Въ самомъ этомъ происхожденіи ихъ заключался грѣхъ противъ любви и, преждевременныя, а потому и ненужныя, они явились догматическимъ несчастьемъ для Церкви, раздѣлившейся на двѣ части, востокъ и западъ, уже самымъ своимъ существованіемъ, которое притомъ оказалось столь прискорбно связано съ лжедогматомъ о папскомъ приматѣ и непогрѣшительности. Ибо рѣчь шла въ первую очередь о немъ, объ этомъ приматѣ, и надо ждать «лѣта Господня благопріятна», когда эта ассоціація будетъ, наконецъ, разрушена, и вопросъ, поставленный по существу, будетъ обращенъ къ дослѣдованію. Признаки его приближенія, вмѣстѣ съ новымъ пробужденіемъ интереса къ вопросу по существу, какъ будто уже намѣчаются, начиная съ Боннской конференціи. И крылатое слово проф. В. В. Болотова о томъ, что разногласія о *filioque* перестаютъ быть *impedimentum dirimens*, является уже фактическимъ лозунгомъ нашего времени.

Constitutio de processione Spiritus Sancti¹⁾ II Лионскаго собора (1274) содержитъ слѣдующее опредѣленіе объ этомъ: *Sp-s S-s aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duobus spirationibus, sed unica spiratione procedit*. И это объявляется

¹⁾ Enchiridion Denzingeri, p. 201, n. 460. Ср. исповѣданіе имп. Михаила Палеолога (ib., 202, n. 463).

не только изначальнымъ ученіемъ Римской церкви, какъ *mater omnium fidelium et magistra*, но и общимъ сужденіемъ отцовъ и учителей церкви, какъ латинскихъ, такъ и греческихъ (что, конечно, явно противорѣчитъ исторической очевидности). Отрицаніе же этого ученія осуждается и отвергается. Здѣсь, такимъ образомъ, выражена уже та сторона филиоквистическаго ученія, что Духъ Св., исходя отъ Отца и Сына, исходитъ изъ одного, а не изъ двухъ началъ, и однимъ а не двумя дохновеніями (*spiratio*). Очевидно, остріе этого опредѣленія направлено противъ аргумента п. Фотія, является — преднамѣренію или непреднамѣренно — анти-фотіанскимъ.

Эта мысль повторена въ *Decretum pro Graecis* Флорентійскаго собора¹⁾ (изъ буллы *Laetentur coeli*) съ нѣкоторыми амплификаціями и аргументами: *Sp-s S-s ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens* (въ греческомъ переводѣ: τὴν αὐτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ θεαρχικὸν αὐτοῦ) *habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes, quoque id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Sp-m S-m, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Sp-s S-ti sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Sp-s S-s procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est.*

(«Духъ Св. предвѣчно есть изъ Отца и Сына, и Свою сущность и Свое субстанціальное бытіе имѣетъ отъ Отца, а вмѣстѣ и отъ Сына, и предвѣчно происходитъ отъ Обоихъ, какъ отъ одного начала и единымъ дохновеніемъ; при этомъ изъясняется, что то, что св. отцы и учителя говорятъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, имѣетъ цѣлью выразить, что Сынъ и согласно греческому ученію, какъ и Отецъ, есть причина существованія Св. Духа. И такъ какъ все, что свойственно Отцу, самъ Отецъ при рожденіи далъ Своему едиnorodному Сыну, кромѣ того, чтобы быть Отцомъ, то самое, что Духъ Св. исходитъ отъ Сына, самъ Сынъ предвѣчно имѣетъ отъ Отца, отъ котораго Онъ предвѣчно рожденъ»).

Въ *Decretum pro Jacobitis* имѣемъ еще слѣдующее, чрезвычайно важное, опредѣленіе: *Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius des solo Patre est genitus, solus Sp-s S-s simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaquae sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*²⁾.

(«Эти три лица суть одинъ Богъ, а не три бога: ибо тремъ принадлежить единая субстанція, единая сущность, единая природа, единое божество, единая безмѣрность, единая вѣчность, и все есть едино, тамъ, гдѣ не наличествуетъ противоположность отношенія», — именно, согласно Іоанну, по происхожденію). Далѣе разъясняется, что Отецъ есть всецѣло (*totus*) въ

¹⁾ Ib. 235, n. 691.

²⁾ Ibid., 243, n. 703. Къ этому мѣсту Denzinger приводитъ слѣдующее (изъ рѣчи Іоанна, латинскаго богослова на Флорент. соборѣ): „Est vero secundum Doctores tam Graecos quam Latinos *sola relatio* quae multiplicat personas in divinis processionibus, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur *relatio originis*, ad quam duo tantum spectant: a quo alius et qui ab alio”.

Сынъ и всецѣло во Св. Духѣ; Сынъ — всецѣло въ Отцѣ и всецѣло во Св. Духѣ; Духъ Св. — всецѣло въ Отцѣ и всецѣло въ Сынѣ; никто не предшествуетъ другому вѣчностью и не превосходитъ величіемъ, и не превышаетъ могуществомъ. Вѣчно и безначально возникновение (*exstitit*) Сына отъ Отца, какъ и исхождение Духа Св. отъ Отца и Сына. Отецъ то, что Онъ есть или имѣть, не имѣть отъ другого, но отъ Себя, и есть *principium sine principio*; Сынъ, что Онъ есть или имѣть, имѣть отъ Отца и есть *principium de principio*. Sp-s S-s, что Онъ есть или имѣть, имѣть отъ Отца вмѣстѣ съ Сыномъ. Но Отецъ и Сынъ не суть два начала Духа Св., но *одно начало*, какъ и Отецъ и Сынъ и Духъ Св. не три начала твари, но одно начало (*unum principium*)¹⁾.

Какъ можно установить на основаніи приведенныхъ текстовъ, въ догматическихъ опредѣленіяхъ западной церкви объ исхожденіи Св. Духа имѣются слѣдующія положенія:

1). Исхождение Св. Духа отъ Отца и Сына не какъ отъ двухъ началъ, не какъ отъ одного, *unica spiratione* (II Лион. и Флорент. соборъ).

2). Это исхождение означаетъ *происхождение* Духа Св., т.-е. принятие Имъ «сущности и субстанціального бытія» отъ Отца и Сына, какъ одного начала.

3). Отецъ все передаетъ Сыну въ Его рожденіи, кромѣ бытія Отцѣмъ, а, слѣдов., и способность изведенія Св. Духа. Различіе между Отцомъ и Сыномъ въ отношеніи къ изведенію Св. Духа есть какъ между самоначальнымъ *principium sine principio* и *pr. de principio*.

4). Хотя и провозглашается изначальная вѣчность трехъ вѣпостасей въ Богѣ, однако исходнымъ началомъ въ разумѣніи Св. Троицы является имперсональный и какъ бы до-вѣпостасный божественный принципъ, который обозначается какъ *unus Deus, una substantia, una divinitas*, и онъ въ себѣ или собою обосновываетъ не только единство трівѣпостаснаго Бога, но и самое бытіе вѣпостасей (*solus Pater ex substantia sua genuit Filium*). Въ этой имперсональной субстанціи „*omnia sunt unum*” (характерно здѣсь и самое словоупотребленіе, — *omnia*, — средняго, безличнаго рода), и только противоположеніе отношеній (по происхожденію, — *originis*) устанавливаетъ вѣпостасное различіе, *sola relatio multiplicat personas*²⁾.

Всѣ эти опредѣленія не представляютъ чего-либо новаго для латинскаго богословія. Они давно уже въ немъ выражались, начиная съ Гуго Этеріана и Ансельма, съ наибольшей же послѣдовательностью у Фомы Аквин-

¹⁾ Ib. 243—4, п. 704.

²⁾ Этотъ исходный, до-вѣпостасный имперсонализмъ выразился еще въ опредѣленіи IV Латеранскаго собора 1215 г. (*de errore Abbatis Ioachimi*, гдѣ подтверждается, согласно Петру Ломбарду, выраженіе о Св. Троицѣ какъ *una quaedam summa res... quae veraciter est Pater et Filius et Sp-s S-s... illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina* (Densing. 191. п. 432). Хотя здѣсь и отрицается «четвереніе» Св. Троицы чрезъ выдѣленіе четвертымъ началомъ природы, но устанавливается тожество вѣпостасей съ природой, *ut distinctiones sint in personis et unitas in natura*, однако именно природѣ принадлежитъ онтологическій и логическій приматъ. Происхожденіе Сына отъ Отца совершается чрезъ передачу субстанціи (*Suam Substantiam ei dedit*), а дальше Оба передаютъ ту же субстанцію и Духу Св., такъ что всѣ три, имѣя ту же субстанцію, «*eadem res est*». (Ср. объ этомъ мои «Главы о тринности». Правосл. Мысль, II, стр. 76—85).

скаго, и теперь получили силу догматических опредѣленій: то, что было лишь доктриной, получило догматическій штемпель.

Остановимся кратко на соответствующихъ идеяхъ Ѳомы Аквинскаго¹⁾. Въ основѣ его построений является извѣстный уже намъ августиновскій имперсонализмъ, въ силу котораго упостаси возникаютъ прежде всего какъ отношенія въ изначальномъ единствѣ Божества, именно какъ отношенія происхожденія (*origo*).²⁾ Согласно этому релятивизму, лица и суть самыя отношенія, такъ что отцовство и есть Отецъ, сыновство — Сынъ, исхождение — Духъ Св.³⁾ Сущность въ Божествѣ есть *res absoluta*, различіе же существуютъ лишь *secundum rem relativam* (Qu. XXIII, art. III). Отношенія возникаютъ чрезъ *processiones*, — *secundum emanationem intelligibilem* (qu. XXVI, a. I). In intellectuali natura существуетъ двоякая *processio*: какъ *actio intellectus et actio voluntatis* (qu. XXVII, a. III), и сверхъ этихъ двухъ больше не можетъ быть *processio* въ Богѣ (qu. XXVIII, a. V). Тѣ отношенія, которыя возникаютъ соответственно *processiones divinae* въ Божествѣ, in identitate naturae суть *relationes reales* (Qu. XXVIII, a. I). Т. о., въ Богѣ существуетъ реальное различіе, не въ абсолютномъ, или сущности, но въ относительномъ⁴⁾. Въ этой области относительнаго существуютъ отношенія противоположности, *relationes oppositae*, изъ которыхъ одна есть *procedentis a principio*, а другая — *ipsius principii*: отцовство и сыновство, дохиовеніе и исхождение (Qu. XXVIII, a. IV). Существуютъ *plures relationes in divinis*, откуда слѣдуетъ, что *sint plures res subsistentes in divina natura*, и это есть *plures personae in divinis* (Qu. XXX, a. I). «Въ божествѣ (in divinis) есть одно лицо, которое происходитъ (*procedit*) per modum naturae ut amor, и иное лицо, которое *procedit per modum naturae ut filius*» (a. II). «Множественныя (*plures*) лица суть множественныя отношенія, субстанціальныя — *subsistentes*, взаимно — (*ad invicem*) — отличныя. Но реальное отличіе въ реальныхъ отношеніяхъ есть только на основаніи относительнаго противоположенія (*relationis oppositae*). Слѣд., должно, чтобы два противоположныхъ отношенія были приурочены (*pertinere*) къ двумъ лицамъ. Если же какія-либо отношенія не суть противоположныя, значить, они необходимо приурочены къ одному и тому же лицу. Поэтому отцовство и сыновство, насколько они суть противоположныя (*oppositae*) отношенія⁵⁾ по необходимости приурочены къ двумъ лицамъ. Итакъ, «субстанціальное *subsistens* отцовство есть лицо Отца, а субстанціальное сыновство есть лицо Сына» (a. II). Отсюда выводится и необхо-

¹⁾ Ср. «Главы о триничности», экскурсъ: ученіе объ упостаси и сущности въ восточномъ и западномъ богословіи (Пр. Мысль, I, 80—8).

²⁾ *Summa theologiae* Qu. XL, art II: *melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus quam per originem... personae sunt ipsae relationes subsistentes*.

³⁾ Qu. XL, art I: *proprietas personales sunt idem cum personis ea ratione quod abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsae personae subsistentes ut paternitas est ipse Pater, et Filiatio-Filius, et processio — Sp-s S-s*.

⁴⁾ Qu. XXVIII, a. III: *oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam*.

⁵⁾ Отцовство и сыновство различны, но вовсе не противоположны, въ контрадикторномъ смыслѣ. Иначе такихъ противоположеній можно насчитать немало: отцовство и материнство, братство, сестринство и т. д.

димось для Духа Св. исходить не только отъ Отца, но и от Сына. «Если бы Онъ не былъ отъ Сына, никонимъ образомъ не могъ бы отъ Него отличаться... То, что говорится о божествѣ безотносительно — *in divinis absolute* относится къ единству сущности. Итакъ, слѣдуетъ, что божественныя Лица взаимно различаются лишь отношеніями. Отношенія же не могутъ различать лица иначе, какъ насколько они противоположны... Отецъ имѣетъ два отношенія, изъ которыхъ одно относится къ Сыну, а другое къ Св. Духу; однако онъ, не будучи противоположенъ¹⁾, не устанавливаютъ двухъ лицъ, но приурочены *pertinent* только къ одному лицу Отца. Если же въ Сынъ и Духъ Св. можно было бы найти только два отношенія, которыми каждый относится къ Отцу, эти отношенія не были бы взаимно противоположны, какъ и тѣ два отношенія, которыми Отецъ относится къ нимъ. Отсюда какъ едино лицо Отца, такъ слѣдовало бы, что лицо Сына и Духа Св. было бы одно, какъ имѣющее два отношенія, противоположныя двумъ отношеніямъ Отца... Слѣд., необходимо, чтобы Сынъ и Духъ Св. взаимно относились противоположными отношеніями. *Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis, ut supra probatum est. qu. 28, 4 (Qu. XXXVI, a, II).* Здѣсь съ полной очевидностью учение о *filioque* является логическимъ слѣдствіемъ, постулируемымъ изъ ученія объ *ипостасяхъ*, какъ отношеніяхъ происхожденія, и источникомъ его является уже не откровеніе, но схоластика съ ея фальшивыми выводами, такъ что хочется сказать ей: руки прочь!

Съ помощью того же универсальнаго средства теоріи *ипостасей*, какъ отношеній по противоположности, постулируется и слѣдующая теорема *филиоквистической* доктрины, именно объ *исхожденіи* Св. Духа отъ Отца и Сына не какъ отъ двухъ началъ, но отъ одного. «Отецъ и Сынъ во всемъ едино суть, въ чемъ не раздѣляетъ ихъ противоположность отношенія. Отсюда, такъ какъ въ томъ, что есть начало — *principium* Св. Духа, они не противопоставляются относительно, слѣдуетъ, что Отецъ и Сынъ суть единое начало Св. Духа» (*Qu. XXXVI, a. IV.*).

Имперсональный релятивизмъ²⁾ этого ученія приводится къ слѣдующему общему выводу: «отношеніе *in divinis* не есть какъ бы акциденція, присущая предмету *inhaerens in subiecto*, но есть сама божественная сущность, слѣдов., субстанціально — *subsistens*, какъ субстанціальна *subsistit* божественная сущность. Слѣдов., какъ божество есть Богъ, *divinitas est Deus*, такъ божественное отцовство есть Богъ Отецъ, который есть божественное лицо. Итакъ божественное лицо означаетъ отношеніе какъ субстанціальное — *persona igitur divina significat relationem ut subsistentem (Qu. XXIX, a. IV, курсивъ у Θ. А.).* Этотъ выводъ означаетъ

¹⁾ Строго говоря, съ логической послѣдовательностью отношенія рожденія и *исхожденія* могутъ быть поняты какъ противоположныя не въ меньшей мѣрѣ, нежели отношенія отцовства и сыновства; въ дѣйствительности же здѣсь мы имѣемъ въ обоихъ случаяхъ просто различія, которыя и не могутъ стать *контрадикторными* противоположностями, ибо имъ и вообще нѣтъ мѣста въ конкретной множественности бытія. Паутина логики схоластическаго богословія не выдерживаетъ испытанія въ своей собственной области.

²⁾ Правда, онъ осложняется у Θ. А. принятіемъ опредѣленія Божія, лица какъ *rationalis naturae*, имѣющей бытіе по себѣ *esse per se (Qu. XXIX, a. I).* Однако это опредѣленіе, недовыясненное и у Божія съ его античной ограниченіемъ въ вопросѣ о личности, не оказываетъ никакого дальнѣйшаго вліянія на собственную дедукцію Θомы А.

имперсонализмъ: въ безличномъ и до-личномъ Divinitas лица возникаютъ изъ отношеній въ качествѣ субстанціальныхъ акциденцій, причемъ онтологическій приоритетъ принадлежитъ этой Divinitas, лица же *возникаютъ* въ качествѣ акциденцій, хотя и субстанціальныхъ. Можно констатировать здѣсь существенную *деформацию* тринчнаго догмата. Въ послѣднемъ не устанавливается *приоритета* для природы или упостаси. За обоими признается онтологически изначальная равновѣчность, чуждая всякаго *происхождения* одного начала изъ другого въ ихъ нераздѣльной, извѣчной сопряженности.

Богословіе Омы Аквинскаго сдѣлалось въ общемъ руководящимъ для католической доктрины, какъ въ *обоснованіи* Св. Троицы на двухъ исхожденіяхъ (*processiones*), — интеллекта и воли¹⁾, такъ и въ имперсонализмѣ съ ученіемъ объ упостасяхъ какъ отношеніяхъ. Не видя ни возможности, ни цѣлесообразности разсмотрѣнія многочисленныхъ догматическихъ трудовъ католическаго богословія, остановимся для примѣра на одномъ, но, м. б., наиболѣе значительномъ, а вмѣстѣ и типическо схоластическомъ, именно догматической системѣ Шеебена²⁾. Послѣдній трактуетъ упостаси какъ «единственно и существенно обусловленныя тѣмъ, что онѣ стоятъ другъ къ другу въ вѣчномъ отношеніи происхожденія *in ewigen Ursprungsverhältniss*» (831), и «множественность лицъ производится и можетъ производиться лишь чрезъ продукцію (*Produktion*) прочихъ изъ первой» (839). «Внутреннія божественныя продукціи суть истинныя продукціи», и отсюда само собою протекаетъ, что эти продукціи существенно надо мыслить какъ сообщеніе божественной природы отъ одного субъекта другому, слѣд., именно какъ продукцію другихъ субъектовъ... Продукція эта направлена къ тому, чтобы сообщить совершенство продуцирующаго другому субъекту и обладаніе имъ; и такъ какъ она вкладываетъ въ продуктъ *все* совершенство, собственную сущность и природу, то ея продукты должны быть истинно пріемниками и носителями и обладателями божественной природы и сущности или божественными упостасями и лицами» (855). «Личныя продукціи въ Богѣ суть именно столь же *истинныя* продукціи, какъ твореніе и матеріальное рожденіе, и потому ихъ продукты стоятъ въ отношеніи къ продуцирующему неадекватно въ отношеніи *простого обоснованія*, въ которомъ стоятъ существенныя свойства сущности къ существу» (860). Такъ какъ здѣсь не создается новая субстанція, то они, въ отличіе отъ творенія и матеріальнаго рожденія болѣе имѣютъ характеръ простого обоснованія, имѣя въ Богѣ *principium*, а не *causa* (ib). «Такъ какъ они получаютъ изъ безначальной жизненной дѣятельности Бога, то ея продуктъ также безначаленъ какъ и его принципъ... потому они могутъ и должны быть вѣчны какъ таковыя» (861). «Личныя продукціи въ Богѣ согласуются съ твореніемъ и матеріальнымъ производствомъ въ томъ, что и плодovitость (*Fruchtbarkeit*) природы есть то, въ чемъ и чрезъ что продуцирующій субъектъ имѣетъ власть и пользуется ею, чтобы производить» (864). Таково общее пониманіе Шеебеномъ Св. Троицы, какъ продукцій продуцирующей природы. На этомъ фонѣ, конечно, легко вмѣщается продукція Третьей упостаси, объясненіе которой не отличается здѣсь какими-либо особыми чер-

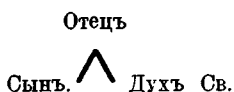
¹⁾ Въ наиболѣе значительномъ, хотя и не ортодоксальномъ спекулятивномъ построеніи *Шелля* это приводитъ къ ученію о *самообоснованіи* Св. Троицы, какъ Абсолютнаго.

²⁾ *M. J. Scheeben. Handbuch der katholischen Dogmatik, Erster Band. 1878 (unveränderter Neudruck 1925) Freiburg i Breisgau.*

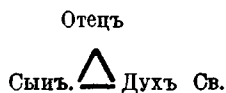
тами. Триадология, какъ и пневматология принимаетъ характеръ ученія о происхожденіи или продукціи.

Обращаясь къ критикѣ филиоквистическаго богословія, прежде всего нельзя не поражаться въ немъ реставраціей Тертулліановской триадологии, хотя и въ скрытомъ видѣ. Здѣсь не говорится прямо, что Отецъ больше Сына, Который, какъ *derivatio* или *partitio* есть только часть Божества, а Сынъ больше Духа Св. по той же причинѣ. Однако, принципъ происхожденія упостасей одной изъ другой ведетъ здѣсь къ количественному субординационизму. Но подобный же принципъ скрывается и на днѣ филиоквизма. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ его схему упостасныхъ «продукцій»: Отецъ, производя Сына, сообщаетъ Ему всю полноту божественной природы, вмѣстѣ съ способностью изводить Духа, хотя и безъ способности рождать, ибо это не соответствуетъ Его личному свойству; Отецъ и Сынъ сообщаютъ Духу Св. ту-же полноту божественной природы, однако уже безъ способности рождать и изводить, что не соответствуетъ Его личной природѣ. Въ результатъ такой *derivatio* получается упостасно убывающая прогрессія Божества: Отецъ — полнота природы, *Deitas*, Сынъ — *Deitas* минусъ рождающая сила; Духъ Св. — *Deitas* минусъ рождающая и изводящая сила. Хотя различіе это мотивируется упостасными свойствами, но это не измѣняетъ того факта, что упостаси оказываются между собою неравны, т. е. неравнобожественны. А этимъ утверждается не только іерархическій, но уже онтологическій субординационизмъ, а, слѣдов., извращается догматъ троичности. Этотъ субординационизмъ выражается въ томъ ученіи филиоквизма, что, хотя и Отецъ, и Сынъ суть *principium* Св. Духа, однако въ различномъ смыслѣ, именно Отецъ есть безначальное начало — *principium imprincipiatum*, а Сынъ есть начало, само имѣющее для себя начало: *pr. principiatum*. Это различіе, которое является орудіемъ защиты въ рукахъ католическихъ полемистовъ, можетъ имѣть лишь одинъ смыслъ: упостаснаго субординационизма онтологическаго типа (Тертулліано-Оригеновскаго).

Далѣе слѣдуетъ указать, что въ конструкціи филиоквистическаго догмата разрушается тріединство Св. Троицы, и Она разсѣвается на двѣ двоицы. Это какъ разъ то, въ чемъ съ католической стороны упрекали фотіанскую доктрину, и, притомъ нужно сказать, не безъ основанія, по крайней мѣрѣ, въ крайнихъ примѣненіяхъ принципа *ex uno*, какъ исключяющаго тройственное взаимоотношеніе упостасей: Троица состоитъ здѣсь изъ двухъ Двоицъ: Отца — Сына и Отца — Духа Св., получается уголъ, но не треугольникъ:



а не



Мбѡѡ является здѣсь упраздненіемъ линіи С.—Д. С. Католическое же разсѣченіе Св. Троицы иного рода: здѣсь мы имѣемъ, во-первыхъ Двоицу Отецъ—Сынъ, и во-вторыхъ, — двоицу — Отецъ — Духъ Св., причемъ какъ Сынъ

смыкаются эти двоицы въ тріединство, никогда не было, да и, думается, не можетъ быть показано. Трудность положенія для филиоквистическаго богословія увеличивается еще и тѣмъ, что въспосаи въ немъ устанавливаются другъ для друга отношеніемъ происхожденія по противоположности. Духъ Св. долженъ, повторяютъ непрестанно, происходить отъ Сына, чтобы, отличаясь отъ Него, для Него существовать какъ въспосаи. Что же мы на самомъ дѣлѣ видимъ? Выполняется-ли въ филиоквистическомъ догматѣ этотъ постулатъ? Нѣтъ, не выполняется. Если Духъ Св. происходитъ отъ Отца и Сына, притомъ не въ Ихъ въспосаиомъ отличіи какъ Двухъ, но въ ихъ единствѣ, una spiratione, то требуемое противоположеніе происхожденія возникаетъ не между Отцомъ и Духомъ Св. или же Сыномъ и Духомъ Св., но между двуединствомъ Отца—Сына, и Духомъ Св. Отсюда слѣдуетъ, строго говоря, заключить, что Духъ Св. не существуетъ какъ въспосаи, ни для Отца, ни для Сына. Къ такой нелѣпости приводитъ доктрина въспосаиныхъ происхожденій по противоположности, по крайней мѣрѣ, въ ея филиоквистическомъ примѣненіи. Св. Троица раздѣляется на двоицу Отца—Сына, и иную Двоицу Отца—Сына и Духа Св.

Это приводитъ насъ непосредственно къ самому сердцу филиоквистическаго догмата, именно, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына не какъ отъ двухъ причинъ, но отъ одной: unus spirator, una spiratione. Этотъ постулатъ можетъ быть осуществленъ лишь тѣмъ приѣмомъ мышленія, который (въ примѣненіи къ Виссаріону) мы опредѣлили какъ погруженіе (*мырніе*) изъ въспосаи въ природу и наоборотъ. Въ самомъ дѣлѣ, то единство, которое ищется для Отца и Сына въ единствѣ спираціи, есть ничто иное, какъ божественная природа, въ троичномъ Божествѣ единая и тождественная. Но, во-первыхъ, какъ же можетъ природа, такъ сказать, въвъспосаино, погруженная въ свою собственную глубину, «производить» въспосаино, если въспосаино бытіе для нея трансцендентно? Здѣсь болѣе, чѣмъ въ другомъ, проявляется имперсонализмъ католической тріадологіи, въ которой природа есть первоначало Св. Троицы, и въ ней и черезъ нее путемъ дифференціаціи и возникаютъ въспосаино. Съ другой стороны, если погрузиться съ поверхности, гдѣ существуютъ въспосаиные различія Отца и Сына, въ глубину до-въспосаиной или подъ-въспосаиной природы¹⁾, то какъ же можно различить въ этой глубинѣ двѣ разныя въспосаино, Отца и Сына, и исповѣдовать исхожденіе Св. Духа изъ ихъ двуединства? Не навязывается ли здѣсь само собою подобное же и параллельное заключеніе, что и Сынъ рождается — въ божественной природѣ — отъ Отца и Духа Св., *единымъ рожденіемъ*, — не въ томъ, въ чемъ они различаются, но въ томъ, въ чемъ они тождественны?

Логическая цѣль умозаключеній фактически прерывается въ той точкѣ, въ которой совершается это погруженіе отъ въспосаи въ природу: изъ единства природы невидно въспосаи, и совершенно невозможно, скрывшись отъ ихъ различенія въ безразличіе, затѣмъ съ тождествомъ объявить, что тѣмъ доказаны именно ихъ, въспосаи, двуединство: такое утвержденіе остается логически произвольнымъ. Къ этому надо, конечно, прибавить, что и вообще въспосаино не могутъ быть не только реально отдѣлены, но и логи-

¹⁾ Возможность такого погруженія, на самомъ дѣлѣ, конечно, исключается нераздѣльностью и онтологической тождественностью природы и въспосаино.

чески отмыслены от природы, какъ и природа отъ вѣчности. Повторяемъ, аргументъ единства природы, какъ вѣчнаго безразличія, могъ бы быть использованъ (конечно, безъ всякаго положительнаго результата) во всѣхъ трехъ направленіяхъ: на основаніи его могло бы быть доказываемо и происхожденіе Отца отъ Сына и Духа, — и Сына отъ Отца и Духа, и Духа отъ Отца и Сына, но въ сущности ничего не можетъ быть доказано, ибо безвѣчной природы, въ которой гасло бы различіе вѣчности, — вовсе не существуетъ. Природа, дѣйствительно, едина и тождественна въ единосущіи трехъ вѣчности, но и насъ вѣчностью вѣчностна, Троицей въ единствѣ или единичей въ Троицѣ, *единымъ* тріностаснымъ субъектомъ, тремя лицами Св. Троицы. И потому филиоквистическій постулатъ: *отъ Отца и Сына, какъ единого начала*, въ ихъ вѣчномъ безразличіи, противорѣчитъ самому существованію тріонаго догмата. Основная слабость всей католической тріадологии, лежащая и въ основѣ филиоквистической доктрины, есть, конечно, общее ученіе объ вѣчности, какъ *отношеніяхъ*, въ частности, отношеніяхъ происхожденія по противоположности. Имперсоналистическая доктрина эта утверждаетъ, что вѣчность возникаетъ благодаря различіямъ въ единомъ Божествѣ, которыя въ свою очередь имѣютъ свое основаніе въ отношеніяхъ противоположенія: *in divinis omnia sunt unum*, тамъ, гдѣ отсутствуетъ *relationis oppositio*. Самыя вѣчности и *суть* отношенія: Отецъ — отцовство, Сынъ — сыновство, Духъ Св. — исхожденіе. Это утвержденіе есть теологическій абсурдъ, обличающій этотъ имперсонализмъ. Отношеніе само по себѣ есть сказуемое, но не подлежащее, и оно не можетъ стать имъ. Отношеніе существуетъ и возникаетъ лишь тамъ, гдѣ есть *относящіяся*, оно ими обосновывается и между ними возникаетъ, но не ихъ обосновываетъ¹⁾. Выдуманный аргументъ филиоквизма о томъ, что Духу Св. необходимо исходить отъ Отца и Сына, чтобы существовать для Сына, отличаясь отъ Него отношеніемъ по противоположности²⁾, упраздняетъ самое существованіе вѣчности какъ таковой. Аргументъ въ пользу *filioque* отъ необходимости вѣчнаго различія Сына отъ Духа есть ложный.

Но это приводитъ насъ къ самому послѣднему обобщенію филиоквистическаго богословія, именно къ ученію объ вѣчныхъ процессіяхъ или продукціяхъ, которое и лежитъ въ его основѣ. Католическая тріадология теперь фактически и сводится къ ученію объ этихъ продукціяхъ (и, какъ мы видѣли, заразила этимъ и восточное богословіе, такъ что стали спорить лишь о разномъ пониманіи этихъ продукцій, но не о нихъ самихъ). Между тѣмъ произвольно и въ послѣднемъ счетѣ невѣрно это ученіе объ вѣчности какъ происхожденіяхъ, и о Св. Троицѣ, какъ системѣ происхожденія. Дѣло въ

¹⁾ Это положеніе, что вѣчность равны отношеніямъ или связаннымъ съ ними свойствамъ, влечетъ за собою новыя трудности и непослѣдовательности. Оказывается, что одни свойства и отношенія являются вѣчностеобразующими, а другія — нѣтъ: въ Отцѣ, напр., Его вѣчность есть отцовство, но не изведеніе, хотя оба они одинаково присущи Отчей вѣчности. Католическая догматика уклоняется отъ трудности чрезъ чисто схоластическую классификацію свойствъ, образующихъ вѣчность и ея не образующихъ.

²⁾ Нужно-ли настаивать, что и само это опредѣленіе отношенія по *противоположности* также надумано: между рожденіемъ и рожденностью, какъ отцовствомъ и сыновствомъ, какъ между изведеніемъ и исхожденіемъ, *Spiratio activa et passiva*, существуетъ различіе, но вовсе не противоположность. Послѣднюю можно конструировать подобнымъ образомъ въ каждомъ случаѣ несходства. См. выше.

томъ, что въпостаси, предвѣчныя и равновѣчныя, не знаютъ и не имѣютъ никакого *происхожденія*. Онѣ не нуждаются для своего бытія и въ наличіи отношеній происхожденія, въ частности и по противоположности. Онѣ суть субъекты отношеній, какъ относящіяся между собою, но вовсе не сами эти отношенія. Бытіе въпостасей — въ онтологическомъ смыслѣ — имманентно природѣ, поскольку духъ есть въпостасная природа, нерасторжимое, онтологическое единство природы и въпостаси. Въпостась въ абсолютномъ субъектѣ сама по себѣ, и помимо отношенія къ природѣ, какъ личное самосознаніе, трйствевна или трйвпостасна. Трйвпостасный субъектъ — *единъ*, но онъ же есть и *три* лица въ *въпостасномъ*, а не только природномъ соотношеніи¹⁾. Въ этомъ смыслѣ всѣ три въпостаси равнобезначальны, и въ отношеніи къ своему равнобезначальному бытію онѣ не знаютъ происхожденія одна отъ другой, — предвѣчно суть. И въ этомъ смыслѣ все богословіе въпостасныхъ происхожденій или продукцій порочно и ложно, и въ цѣломъ, и въ частностяхъ, а филиоквистическое ученіе есть всецѣло богословіе происхожденій и должно быть отвергнуто какъ таковое. Долженъ быть устраненъ полуторатысячелѣтній гипнозъ этого догматическаго предразсудка, одинаково какъ въ западномъ богословіи, которое есть источникъ инфекции, такъ и въ восточномъ, которое ею также поражено. По какому праву говорить западные богословы о *duae processiones* или *productiones*, обобщая произвольно подъ этимъ именемъ рожденіе Сына и исхожденіе Духа Св.? И, прежде всего, кто повѣдалъ имѣ, что эти конкретно въпостасныя отношенія могутъ быть поняты и обобщены какъ *происхожденія*, какъ бы два вида причинной зависимости? Ни рожденіе, ни исхожденіе вовсе не есть происхожденіе, ибо такового не знаютъ равновѣчныя и равнобожественныя и собезначальныя въпостаси. И совершенно нѣтъ никакого основанія *сочсчитывать* рожденіе и исхожденіе какъ *два* происхожденія или продукціи, а далѣе абстрагировать ихъ въ «отношенія происхожденія по противоположности». Какъ мы видѣли уже, въ отеческомъ богословіи появляется это двусмысленное, соблазняющее къ невѣрному толкованію, понятіе *aita* — *causa* въ примѣненіи къ Первой въпостаси (въ связи съ ученіемъ о монархіи Отца). И здѣсь оно уже таило въ себѣ опасность внословія (съ неизбежнымъ субординационизмомъ) въ пониманіи взаимныхъ отношеній въпостасей, но это догматическое искушеніе уже полностью проявилось въ западномъ богословіи, вмѣстѣ съ облатыненнымъ восточнымъ. Надо, наконецъ, громко сказать, что ни отцовство, ни сыновство, ни исхожденіе, — ни рожденіе, ни рожденность, ни изведениость, не суть разные образы происхожденія, вообще совѣмъ не говорятъ о происхожденіи, но о конкретныхъ взаимоотношеніяхъ равновѣчныхъ въпостасей. Этотъ обманный миражъ богословія порождалъ и продолжаетъ порождать свои иллюзіи и, прежде всего, ложную проблематику, — мнимыя уравненія съ рѣшеніями чрезъ мнимые корни. Такимъ миражемъ является и все филиоквистическое богословіе, такъ же какъ и антифилоквистическое, которое гораздо ближе къ нему по существу, въ исходныхъ предположеніяхъ и связанной съ ними проблематикѣ, нежели отличается отъ него своими рѣшеніями.

Пониманіе Св. Троицы, какъ системы происхожденій, имѣетъ своимъ послѣдствіемъ разсѣченіе Ея на пары, діалектскія соотношенія съ нару-

¹⁾ См. Главы о троичности (Правосл. Мысль. I), дедукція абсолютнаго субъекта

шеніемъ основного принципа троичности, именно тройственности, а не двойственности всѣхъ упостасныхъ соотношеній: упостась *Отца* опредѣляется лишь въ отношеніи къ рожденію Сына, какъ и наоборотъ; упостась Духа Св. — лишь въ отношеніи къ изводящему Её Отцу (а у католиковъ — и Сыну). Но Отецъ есть Отецъ не только какъ Родитель Сына, но и какъ Изводитель Духа («ниже отъ *Отца* исходить»), и Сынъ есть Сынъ не только какъ Рождаемый, но и какъ пріемлющій почиваніе Св. Духа, и Духъ Св. есть Духъ не только какъ исходящій отъ Отца, но и почивающій на Сынѣ. Всякая упостась устанавливаетъ для себя не только двойственное отношеніе къ каждой изъ другихъ упостасей, такъ и тройственное — въ отношеніи къ обѣимъ другимъ, причѣмъ эти соотношенія вовсе не суть отношенія по «происхожденію» или противоположности. Принципъ продукціи или процессіи долженъ быть вообще оставленъ въ ученіи о Св. Троицѣ.

5. ОБЩЕ ВЫВОДЫ ОТНОСИТЕЛЬНО *de à τοῦ Υἱοῦ* и FILIOQUE.

Внѣшній итогъ полуторатысчелѣтней логомахи относительно исхожденія Св. Духа въ положительно-догматическомъ смыслѣ не оказался положительнымъ. Несмотря на величайшія усилія мысли, вопросъ такъ и не вышелъ изъ состоянія догматической туманности, и бесплодны оказались усилія схоластики, изслѣдованія патристическія и экзегетическія. Выплетались новыя и новыя кружева, громоздились горы всяческихъ текстовъ, и результатъ былъ лишь тотъ, что каждая сторона, стиснувъ зубы въ волевомъ усилии и, конечно, *bona fide*, оставалась при своемъ мнѣніи, будучи въ то же время бессильна убѣдить противника. Попытки побѣдить противника не силой убѣжденія, но принудительнаго подчиненія традиціи также ни къ чему не приводили и не могутъ привести, ибо патристическіе источники не исчерпаемы, наоборотъ, они уже исчерпаны и однако не даютъ ожидаемого отвѣта въ смыслѣ яснаго, однообразнаго и безспорнаго рѣшенія вопроса, который такимъ образомъ повисъ въ безнадѣжности.

Церковно-практическіе же результаты филиоквистическаго спора являются вполне отрицательными. Догматическій вопросъ явился орудіемъ властвованія и самообороны. Такъ повелось, начиная съ п. Фотія, еще съ перваго его пневматологическаго выступленія, такъ продолжалось со стороны властнаго и гордаго Рима, и на обѣихъ уніональныхъ соборахъ, въ Лионѣ и во Флоренціи, *filioque* сдѣлалось символомъ папскаго абсолютизма или же его отрицанія (почему и вопросъ о вставкѣ *filioque* въ символъ оказался во Флоренціи даже болѣе важнымъ для грековъ, нежели самое содержаніе догмата). Если и въ другихъ догматическихъ разномысліяхъ, въ которыхъ «открывались искус-

нѣйшіе», примѣшивались властолюбивыя и въ этомъ смыслѣ также схизматическія прираженія, то они все же никогда въ такой степени не сливались и не отождествлялись съ самыми догматическими вопросами, какъ это было здѣсь. Но этотъ, если можно такъ выразиться, приматъ схизматизма въ такомъ догматическомъ вопросѣ, какъ именно о Св. Духѣ, самъ по себѣ обрекаетъ эту догматическую контроверсу на безплодіе, ибо гдѣ нѣтъ воли къ единенію, но есть воля къ подчиненію, тамъ и не можетъ сойти въ сердце «изволися Духу Св. и намъ». Въ исторіи догмы нѣтъ примѣра болѣе чуждаго этому изволенію Духа Св. обсужденія, нежели споры о Духѣ. Однако, если еще 6—7 вѣковъ тому назадъ эти споры и эти разномыслія возбуждали страсти въ азартѣ спортивной логомахи и взаимнаго ожесточенія въ бсрбѣ за власть, то въ настоящее время уже покрываются пепломъ равнодушія уголья нѣкогда пылавшаго костра и, хотя еще говорятъ старыя слова взаимнаго обвиненія въ ереси, но въ это по настоящему не вѣрятъ обѣ спорящія стороны. И судомъ н лицепріятнаго историка, голосъ котораго можетъ почитаться здѣсь свидѣтельствомъ совѣсти, научной и догматической, уже произнесенъ судъ: *filioque ne* составляетъ *impedimentum dirimens* для воссоединенія раздѣлившейся церкви.

Замѣчательно, что эта филиоквистическая распря *убила* интересъ ко всему богословію о Духѣ Св. Мы уже отмѣтили выше, что въ эпоху вселенскихъ соборовъ, занятыхъ вопросами христологіи, догматъ о Св. Духѣ оказался совершенно нераскрытымъ и даже оставался внѣ вниманія. Опредѣленіе 8-го члена *Constantinopolitanum* содержитъ въ себѣ лишь признаніе божественности Третьей вѣпостаси и равнобожественности Ея двумъ прочимъ вѣпостасямъ (причемъ, какъ мы знаемъ, не въ прямой, а лишь косвенной формулѣ). Оно отнюдь не можетъ считаться *исчерпывающимъ* догматъ о Духѣ Св. Но въ такомъ же видѣ останаъ онъ и во всю послѣдующую эпоху, такъ что филиоквистическіе споры фактически явились *препятствіемъ* къ подлинной пневматологіи, какъ неимущіе духа. Обсуждаемые въ ледяной пустотѣ схоластической абстракціи, они ни разу не расширились, не обобщились въ сторону подлинной, содержательной пневматологіи. Правда, въ нихъ непрестанно включались и болѣе жизненные вопросы, какъ напр. — о ниспосланіи Св. Духа въ міръ, — отъ Отца и Сына, или отъ Отца чрезъ Сына, но разсматривались-то они не сами въ себѣ, а лишь какъ *аргументъ* въ пользу той или иной схемы исхожденія Св. Духа, т. е. фактически трактовались столь скуднымъ, одностороннимъ и извращен-

нымъ образомъ, что. можно сказать, лучше бы они и вовсе не разсматривались. (Конечно, это не мѣшало тому, что въ соотвѣтствующихъ частяхъ догматики излагались и излагаются частныя ученія о благодати, о дѣйстви Св. Духа въ Церкви, о спасеніи, о Церкви и проч., но это изложеніе ориентировано неизмѣнно на частныхъ вопросахъ догматики, но не связывается и не возводится къ общему ученію о Св. Духѣ).

Къ этому нужно прибавить еще и слѣдующее. Обѣ стороны въ этомъ догматическомъ спорѣ взаимно клеймили и анаемствовавали другъ друга за извращеніе важнѣйшаго догмата о Св. Духѣ. Поэтому естественно можно было бы ожидать, что наличие столь существенной ереси или столь первостепеннаго догматическаго разногласія должно было бы пронизать всю жизнь обѣихъ црквей и всю ихъ доктрину. Въ теченіе долгихъ лѣтъ, какъ умѣлъ, искалъ я слѣдовъ этого вліянія, пытался понять, въ чемъ же дѣло, каково *жизненное* значеніе этого различія, *гдѣ и въ чемъ* оно *практически* проявляется. И признаюсь, не умѣлъ его найти и не нахожу, и даже болѣе, чѣмъ не нахожу, — прямо отрицаю. Его нѣтъ во всемъ *патристическомъ* ученіи о дѣйствіяхъ Св. Духа въ мірѣ, объ Его «ниспосланіи», въ ученіи о дарахъ Св. Духа, о таинствахъ, о благодати и т. д. Здѣсь просто какъ бы забывается исходное догматическое различіе. Скорѣе можно даже сказать, что здѣсь царитъ не догматическій, но *практический* филиоквизмъ въ томъ смыслѣ, что никто не оспариваетъ и не можетъ догматически оспаривать ниспосланія Св. Духа Отцомъ чрезъ Сына или Сыномъ, какъ и самъ Христосъ свидѣтельствуетъ объ этомъ, и даже въ самомъ основномъ текстѣ: «егда же прїидетъ Утѣшитель, его же азъ *послю вамъ отъ Отца, Духъ Истины, иже отъ Отца исходитъ*, той свидѣтельствуеетъ о Мнѣ» (Ю. 16, 26, другіе тексты см. ниже). Получается страшный догматъ безъ догматической силы. Конечно, на западѣ (и не только въ католическихъ, но и протестантскихъ и англиканскихъ кругахъ, невзирая на реформацію унаслѣдовавшихъ отъ католицизма филиоквистическій догматъ) существуетъ убѣжденіе, будто бы отрицаніе *filioque* умаляетъ Сына, а принятіе Его возвеличиваетъ (исторически это есть отголосокъ борьбы съ аріанствомъ въ Испаніи и Германіи, которая однимъ изъ косвенныхъ послѣдствій имѣла тамъ признаніе *filioque*, какъ лишняго аргумента въ пользу равнобожественности Сына). Но и этотъ аргументъ есть, несомнѣнно, догматическое недоразумѣніе: для отверженія аріанства и признанія равнобожественно-

сти и единосущія Отцу Сына совершенно не нужна и излишня филиоквистическая прибавка. Это могут и должны признать теперь и сами филиоквисты, именно, что источником *filioque* для них является не христология. Правда, можно находить религиозно-психологическій, а далѣе и догматическій источникъ доктрины филиоквизма еще въ той особенноти западнаго христіанства, которую можно назвать его *христоцентризмомъ*. Это, дѣйствительно, есть особенность западнаго христіанства, не только его особый даръ, но и односторонность, благодаря которой здѣсь становится религиознопсихологически возможнымъ догмать о папѣ, какъ намѣстникѣ Христа, причемъ идея Церкви явнымъ образомъ центрируется здѣсь на второй вѣпостаси (одинаково или даже еще болѣе въ протестантизмѣ). Вслѣдствіе этого утрачивается догматическое и практическое равновѣсіе при постиженіи Второй вѣпостаси и Третьей, каковое именно составляетъ сущность догмата Церкви: Церковь есть Тѣло Христово, живущее Духомъ Св. Но эта экклезіологическая особенность, которая, можетъ быть, и является фактическимъ первоисточникомъ *filioque*, не тождественна съ самимъ филиоквистическимъ догматомъ, какъ таковымъ. Въ послѣднемъ и подлинномъ своемъ смыслѣ догмать *filioque* — мы утверждаемъ это еще разъ — остается внѣжизненнымъ и схоластически-отвлеченнымъ, и въ этомъ, практическомъ, смыслѣ онъ какъ бы и не есть догмать, ибо догмату свойственно не только познавательное значеніе, но и практическое.

Но въ связи съ этимъ возникаетъ вопросъ: *да существуетъ ли вообще догмать этотъ и теоретически?* Не есть ли это *мнимый* догмать, а постольку и *не-догмать*, догматическое недоразумѣніе, и притомъ въ *обѣихъ* редакціяхъ, какъ въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, такъ и отъ *одного* только Отца? Вотъ рѣшающій вопросъ, къ которому мы неизбежно приводимся самой его исторіей. Вся латино-фотіевская контроверса съ своей постановкой вопроса на обѣ стороны потому приводимъ къ *мнимому* догмату, что исходитъ изъ *мнимой проблемы*, которая необходимо ведетъ лишь къ догматическому недоразумѣнію.

Въ чемъ же недоразумѣніе и мнимость проблемы? Она заключается въ уразумѣнн *исхожденія* Св. Духа какъ *происхожденія*; съ этимъ связано и таковое же пониманіе и *рожденія* Сына. То и другое берется за одну скобку, какъ *два образа происхожденія*, *duae productiones* или *duae processiones*. Въ дальнѣйшемъ развитіи это ученіе о происхожденіяхъ излагается каждой стороной по своему, въ частности и ученіе объ исхожденіи

Духа Св. Болѣе того, это происхожденіе понимается въ смыслѣ *причиннаго* происхожденія (или «productio») одной вѣпостаси отъ другой, какъ отъ своей причины, — *αἰτία* — *causa*, или начала, *ἀρχή*, *principium*. И хотя принципиально вѣпостаси являются безначальны и равновѣчны, однако фактически рѣчь идетъ объ ихъ *происхожденіи* или *возникновеніи* одна изъ другой. Никто изъ участниковъ контroversы не пытался поставить передъ собой и до конца продумать смыслъ этого ученія о причинномъ происхожденіи безначальныхъ и безпричинныхъ (сверхпричинныхъ) божественныхъ вѣпостасей, которое содержитъ въ себѣ явное логическое и онтологическое противорѣчіе, именно какъ безпричинное причиняется, и безначальное происходитъ. Впрочемъ, на востокѣ эта идея пониманія Св. Троицы, какъ связуемой причиннымъ происхожденіемъ отъ Отца, получила право гражданства благодаря ученію объ Отцѣ, какъ *ἀνακτατός*, который есть *αἰτία* другихъ вѣпостасей, являющихся уже *αἰτιατοί* (это одинъ изъ вариантовъ, притомъ слабѣйшій, общаго и основнаго ученія о монархіи Отца, которая этимъ вариантомъ отнюдь не исчерпывается). Эта идея *αἰτία* въ примѣненіи къ Св. Троицѣ появилась у св. Василия и была воспроизведена у св. Іоанна Дамаскина, а затѣмъ воспринята и всѣмъ дальнѣйшимъ богословіемъ безъ критическаго разсмотрѣнія, какъ понятная и сама собою разумѣющаяся, между тѣмъ какъ нѣтъ ничего болѣе труднаго для разумѣнія, чѣмъ эта презумпція. Обобщенныя въ понятіи «причины» или происхожденія, произведенія, — рожденіе Сына и исхожденіе Духа и были соотнесены какъ *duae processiones*, двѣ разновидности или два частныхъ случая общаго понятія причинности. Это обобщеніе, имѣющее исходное, принципиальное значеніе, было принято также какъ само собою разумѣющееся, не подлежащее критическому изслѣдованію. Мало того, на западѣ утвердилось ученіе о Св. Троицѣ, какъ системѣ двухъ происхожденій. — интеллекта и воли, *processio intellectus* и *pr. voluntatis*, и тѣмъ было закончено, приведено въ застывшую антропоморфную форму пониманіе Св. Троицы уже не только на основаніи причинности, но и нѣкоей внутренней необходимости самобоснованія абсолютнаго, — своеобразный каузальный модализмъ. И богословіе находилось подъ такимъ гипнозомъ этой многовѣковой идеи, что никогда не позволяло себѣ спросить о правомѣрности ея утвержденія, объ истинности этой основной предпосылки, опредѣляющей всю триадологию. А между тѣмъ, если только спросить себя о правомѣрности этой предпосылки, то неизбежно получается убѣжденіе, что она — *ложна*, а стало

быть ложны всѣ держащіяся на ней догматическія заключенія. Изъ мнимыхъ проблемъ только и могутъ слѣдовать мнимые догматы, догматическія иллюзіи, не соотвѣтствующія догматической реальности, а потому и не имѣющія для себя ничего, корреспондирующаго въ жизни.

И, прежде всего, имѣеть-ли для себя какое-либо основаніе само это обобщеніе *duae processiones* въ Словѣ Божіемъ, въ прямомъ Откровеніи? Соединяются-ли въ немъ гдѣ-либо рожденіе Сына и исхожденіе Духа, какъ *два вида происхожденія*, *duae processiones*? Несомнѣнно, нигдѣ и никогда. Нѣтъ библейскаго основанія для того, чтобы онѣ могли быть сочтены и приняты, какъ двѣ разновидности: одинъ и одинъ, а не въ своей особой конкретности, не поддающейся абстрагированному обобщенію счета и кроющемуся въ немъ отождествленію. На основаніи этого обобщенія впостаси далѣе могутъ уже разсматриваться какъ отношенія происхожденія, или же, по восточному, какъ «личныя свойства», которыхъ насчитывается три. Такое «подчиненіе» есть уже первостепенной важности насиліе и догматическій произволъ, отражающійся на общемъ разумѣніи Св. Троицы.

Это сосчитываніе въ качествѣ двухъ равноподобныхъ единицъ конкретно различныхъ образовъ «происхожденія» влечетъ за собой и дальнѣйшую абстракцію: первая впостась вслѣдствіе этого понимается уже не въ конкретномъ образѣ Отца, — Родителя и Изводителя, но какъ «Начала, Источника и Причины» (св. I. Дамас.), отъ котораго Вторая и Третья впостаси получаютъ самое бытіе *αὐτὸ τὸ εἶναι*, существованіе *ἔπαρξιν*, и т. о. въ отношеніи къ вѣчному бытію впостасей примѣняется категорія причиннаго возникновенія. Конечно, никто изъ отцовъ не подвергаетъ сомнѣнію равновѣчность и равнобезначальность всѣхъ впостасей, и поэтому ими отрицается хронологическое пониманіе этого происхожденія, оставляется за нимъ лишь онтологическое. Однако эта *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* только перемѣщаетъ, но не устраняетъ трудности, которая никогда и нигдѣ не была подвергнута критическому изслѣдованію: что же можетъ означать *причинное происхожденіе въ вѣчности*? можно ли здѣсь вообще говорить о причинѣ — *αἰτία* (со всей группой производныхъ отсюда понятій, *ἀναίτιος*, *αἰτιατός*)? Таковая есть разсудочная категорія, имѣющая силу лишь въ примѣненіи къ этому эмпирическому міру, но вовсе уже не примѣнимая къ *Ding an sich*, къ Божеству. Что здѣсь означаетъ *причина*, и

подвластно-ли Божество причинности? ¹⁾ Если мы спросимъ себя, есть ли понятіе *причины и причинности* въ примѣненіи къ Божеству библейское, евангельское, богооткровенное, мы должны также отвѣтить рѣшительнымъ нѣтъ. Мы находимъ въ Библии лишь конкретныя обозначенія самихъ вѣпостасей и ихъ взаимоотношеній, и потому философско-богословское понятіе причинности, появившееся въ богословской письменности, не имѣетъ для себя библейскаго основанія, и притомъ не только по формѣ, (какъ *δυνάμις*, которое отсутствуя въ лексикологіи, по существу могло быть подтверждено изъ Библии и въ этомъ качествѣ утверждено Церковію), но и по существу. Оно непримѣтно возникаетъ въ святоотеческой письменности (у Калпадокійцевъ, у св. Іоанна Дам.). Хотя оно въ отдѣльныхъ реченіяхъ принимаетъ у нихъ довольно крайнее выраженіе въ видѣ ученія о полученіи самого бытія отъ Отца какъ причины, однако оно никогда не имѣло здѣсь логической отчужденности, но употреблялось скорѣе описательно, *наряду* съ другими выраженіями: именно Отецъ есть корень (*ρίζα*) источникъ (*πηγή*), начало (*ἀρχή*) причина (*αἰτία*) ²⁾. Да античная древность и вообще не производила того учета категоріи причинности, которая столь свойственна новой философій, особенно съ Канта. Замѣчательно, что въ «Философскихъ Главахъ» св. Іоанна Дамаскина (гдѣ онъ излагаетъ ученіе Аристотеля о категоріяхъ, положенное имъ въ основу важнѣйшихъ ученій объ вѣпостаси и усіи и т. д.) совершенно отсутствуетъ какое либо ученіе о категоріи причинности, которая для него поэтому оставалась въ стадіи, такъ сказать, обывательскаго употребленія, но не философской осознанности. И вообще, наблюдая примѣненіе этой категоріи въ ученіи о Св. Троицѣ, гдѣ слово *причина* неизмѣнно употребляется въ качествѣ логическаго образа наряду съ другими, а не въ качествѣ строгаго логическаго опредѣленія, мы приходимъ къ тому заключенію, что, обозначая понятіемъ причинности взаимоотношенія вѣпостасей, отцы имѣютъ въ виду выразить прежде всего идею *единоначалія, монархіи Отца*. Односторонне-каузальное пониманіе святоотеческой этиологіи свойственно не самимъ отцамъ, несмотря на ихъ соб-

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ, который принимаетъ категорію *причинности*, какъ иѣчто само собою разумѣющееся, пытается ее восполнить еще «богоприлично» *θεοπρεπῶς* понятымъ понятіемъ *условія*, относимымъ имъ къ участию Сына въ изведеніи Духа.

²⁾ Вотъ для примѣра одно изъ многочисленныхъ святоотеческихъ опредѣленій: «Св. Духъ исходитъ изъ Отца, какъ *начала* (*ἀρχή*), *причины* (*αἰτία*), источника *πηγή* Божества. (Joanni Damasc. De recta sententia n. 1, Contra Man. n. 4).

ственное неточное словоупотребление, но лишь эпохъ послѣ-патристическаго, схоластическаго эпитонства, именно въ фотіевско-латинской распрѣ. Въ своей критикѣ п. Фотій заострилъ вопросъ объ исхожденіи, какъ ученіе объ одной или двухъ причинахъ и въ своемъ *ἐκ μόνου* закрѣпилъ тѣмъ самымъ одинъ изъ *несколькихъ* разныхъ смысловъ святоотеческаго ученія. Антифотіевское же ученіе запада еще далѣе пошло по этому же самому пути. Доктрина филиоквистическая есть *ученіе о каузальности въ Богѣ*, и она вовлекла въ свою орбиту и доктрину анти-филиоквистическую, которая стала лишь варіантомъ той же каузальности¹⁾. Но является ли оправданнымъ и единственно возможнымъ ученіе о каузальности или причинномъ происхожденіи *ипостасей*? Или же это есть отклоненіе отъ правильнаго пути въ ученіи о Св. Троицѣ? Не ведетъ ли неумолимо это ученіе къ пониманію *ипостасей*, какъ *отношеній*, и объ ихъ возникновеніи въ аперсональномъ, допричинномъ божескомъ естествѣ. Вся эта многовѣковая филиоквистическая распря не тронута критикой въ отношеніи къ ея проблематикѣ, и благодаря этому установилось не только въ католичествѣ, но и въ православномъ богословіи общее убѣжденіе о томъ, что ученіе о Св. Троицѣ есть ученіе о причинномъ *происхожденіи* Сына отъ Отца и Духа Св. отъ одного только Отца, или же и отъ Сына. Но, какъ показано было выше, святоотеческое богословіе (до п. Фотія) никогда не ставило передъ собой этого вопроса о причинномъ происхожденіи Духа Св. чрезъ исхожденіе *только* отъ Отца (*ἐκ μόνου*) или же и отъ Сына. И даже когда оно учитъ объ этомъ исхожденіи, оно всегда рассматриваетъ его въ болѣе связномъ комплексѣ, въ ученіи объ единствѣ и единоначаліи Св. Троицы и о взаимоотношеніяхъ *ипостасей*, причемъ это ученіе никогда не приводится къ точ-

¹⁾ Насколько каузальное пониманіе внутритронныхъ отношеній, можно сказать, проѣло схоластическое богословіе не только на западѣ, но и на востокѣ, можно привести въ качествѣ примѣра сужденіе Казанскаго профессора Гусева, который въ защиту этого пониманія ссылается на... Канта: «напрасно филиоквисты воображаютъ, будто мысль о Сынѣ, какъ о сопричиннѣ или второй причинѣ бытія Духа, содѣйствуетъ философскому уразумѣнію тайны Св. Троицы. Указанная мысль лишь затемняетъ дѣло. Кантъ справедливо говоритъ, что основнымъ закономъ нашего разума, безъ какового закона не существовало бы и самого разума, является тотъ законъ, въ силу котораго мы ищемъ единства причины. Ученіе православной церкви объ исхожденіи Духа къ бытію *только* отъ Отца совпадаетъ съ требованіями этого закона, тогда какъ филиоквистическое ученіе, выпадающее въ каузальный дуализмъ, разногласитъ съ нимъ» (*Проф. Гусевъ*. Старокатолическій отвѣтъ на наши тезисы по вопросу о *filioque* и пресуществленіи. *Правосл. Собесѣдникъ*, 1903, II, 328). Эта доктрина Троицы по Канту лишь въ карикатурномъ видѣ выражаетъ тотъ общій уклонъ, который оказался неизбежнымъ въ каузальной проблематикѣ.

ному и окончательному, логически расчлененному учению объ ипостасномъ происхожденіи. Не обсуждался, конечно, этотъ вопросъ и на II всел. соборѣ, гдѣ былъ внесенъ въ символъ 8-ой членъ съ опредѣленіемъ «отъ Отца исходящаго»: здѣсь это былъ аргументъ о равнобожественности Духа Св. во Св. Троицѣ, т. е. и здѣсь это учение рассматривалось *въ комплексъ*, а не какъ таковое. Этимъ объясняется наличие *разныхъ*, не всегда между собою атласованныхъ опредѣленій. Отсюда, въ зависимости отъ комплекса идей, объясняется наличие въ святоотеческой письменности *разныхъ* опредѣленій объ исходященіи Духа Св.: и отъ Отца, и чрезъ Сына, и отъ обоихъ, и отъ Отца и Сына. И всѣ эти опредѣленія *не* имѣютъ здѣсь значенія исключительной каузалности.

Отецъ называется, въ отношеніи къ Сыну, Нерожденнымъ, но это есть лишь отрицательное опредѣленіе. Отецъ называется началомъ, источникомъ, виной, исходной ипостасію, ибо отъ Него рождается Сынъ, и отъ Него исходитъ Духъ Св. Но это не означаетъ, что Отецъ есть причина ихъ происхожденія (*αὐτὸ τὸ εἶναι*) ибо ипостаси *не* происходятъ, онѣ предвѣчно существуютъ. Исайиотношеніе ипостасей, какъ Отца, Сына и Духа Св., слѣдуетъ понять не изъ ихъ происхожденія, но ихъ конкретного самоопредѣленія. Троица ипостасей дана въ своемъ бытіи уже внутри самото абсолютнаго ипостаснаго, т. е. тріипостаснаго субъекта, въ раскрытіи абсолютнаго Я, — какъ Я, Ты, Онъ, Мы, Вы. Католическое богословіе напрасно даетъ себѣ трудъ обоснованія ипостасей чрезъ ихъ происхожденіе изъ отношеній. Слѣдуетъ, напротивъ, утверждать, что три ипостасныхъ центра тріединаго Субъекта уже даны, помимо ихъ ипостасной окачествованности, какъ Отца, Сына и Духа. Вся проблематика происхожденій вообще и въ частности въ отношеніи къ Св. Духу находится въ связи съ имперсоналистическимъ допущеніемъ примата божественной природы надъ ипостасями, которыя поэтому должны возникнуть въ природѣ. Напротивъ, тремъ ипостасямъ свойственно субъектное существованіе, такъ сказать, независимо отъ природы, хотя, конечно, такое противопоставленіе или различеніе можетъ быть сдѣлано только въ абстракціи, а не *in re*.

Рожденіе Сына и исходященіе Св. Духа не могутъ быть обобщены и сосчитаны какъ два «происхожденія», но это суть два образа Бога въ двухъ этихъ образахъ любви. Отецъ есть Субъектъ этого самооткровенія, Начало, «Вина», Сынъ есть Тотъ, Кто Себя отдаетъ для этого откровенія Отца, Его открываетъ, Говорящій, Слово. Со-

всѣмъ не нужно брать рожденія въ антропоморфномъ смыслѣ рожденія-происхожденія, ибо эта сторона рожденія принадлежитъ лишь временному, возникающему бытію. Его надо брать какъ духовный образъ любви Рождающаго и Рождаемаго, но отнюдь не производящаго и происходящаго

Отецъ — *πατρις* и Духъ — исходящій, *spirator* и *spirans*, также суть два образа взаимной, самооткрывающейся любви, и исхожденіе не есть происхожденіе. Отецъ, открывшійся въ Сынѣ, исходитъ въ любви Своей, и эта любовь есть для Него вѣстасный Духъ. *Spirator*, Тотъ, кто изводитъ Духа, Имъ же и любитъ Его, дышетъ Имъ, а Духъ *самъ* исходитъ, отдавая Себя, Свою вѣстасъ для служенія Любви, чтобы быть самой Любовію. Не вѣстасъ возникаетъ въ исхожденіи, но взаимное служеніе любви, образы любви предвѣчной осуществляются въ немъ тѣмъ, что Отецъ любитъ, а Духъ есть вѣстасная любовь Отца. И монархія Отца, единоначаліе, исхожденіе отъ Отца, есть самое основаніе этого отношенія, ибо Одинъ только есть Открывающійся, — Отецъ, который есть и родитель и изводитель, и въ этомъ отличіи Божественнаго отцовства отъ земнаго отцовства, которое, хотя и по образу небснаго, но съ нимъ все же нетождественно. И Отецъ не есть двойственная суща, которая на одну сторону есть Родитель, рождаетъ, а на другую сторону Изводитель, изводитъ, но единая очная вѣстасъ: Отецъ, какъ Родитель-Изводитель, подлинно единая *πληρὴ, ἀρχή, αἰτία*, всей Св. Троицы. Сосчитывать Родителя и Изводителя, или рожденіе изведеніе, какъ *duae processiones*, значить двоить и дробить единый, тріевѣстасный, — тріединый актъ.

Отецъ и при этомъ пониманіи есть *начало* (а въ этомъ смыслѣ и источникъ, корень, вина) во Св. Троицѣ, источная вѣстасъ, ибо Онъ открываетъ Себя въ другихъ вѣстасяхъ, есть для нихъ подлежащее, въ отношеніи къ которому обѣ другія вѣстасы суть сказуемое и связь. Онъ есть онтологическій и логическій центръ того соединенія, которое образуютъ три вѣстасныхъ центра Божественнаго тріединства. И ни умалить эту изначальность и центральность Первой вѣстасы, ни раздѣлить ее съ другою вѣстасію (какъ это дѣлается въ латинскомъ истолкованіи *filioque*) совершенно невозможно, не нарушая и не осложняя этого тріединства. И въ этомъ — но, конечно, *только* въ этомъ смыслѣ — можно принять даже *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* насколько оно означаетъ въ *положительной* формѣ отрицаніе двуначалія или двуцентризма въ Св. Троицѣ.

Однако, само это *ἐκ μόνου каузально* понятное (какъ и понималъ его самъ п. Фотій вмѣстѣ съ противниками), и тѣмъ самымъ сводящее Св. Троицу къ системѣ каузальныхъ отношеній, превращается въ столь же одностороннюю и шевѣрную доктрину, какъ и филиоквизмъ, съ которымъ оно тождественно какъ рельефъ и вогнутая сторона одного и того же образа. Именно оно является въ своемъ каузальномъ истолкованіи также разсѣченіемъ Св. Троицы по признаку каузальнаго отношенія вѣпостасей на двѣ діады, которыя между собою не связаны. Или же онѣ связаны лишь единствомъ начала, съ которымъ каузально соотносится каждая изъ двухъ причинно происходящихъ вѣпостасей, но не имѣютъ между собою никакого собственного соотношенія. Въ *filioque*, хотя и дѣлается попытка *связать* Вторую и Третью вѣпостаси отношеніемъ каузальнаго происхожденія, но эта попытка не достигаетъ цѣли, ибо обѣ діады: Отецъ-Сынъ, Отецъ-Сынъ и Духъ Св., остаются все-таки раздѣленными. Однимъ словомъ, *каузальное* истолкованіе неизбежно разрушаетъ тріединство Св. Троицы, и въ этомъ отношеніи совершенно равнозначно *ἐκ μόνου* и *filioque*. Тріединство это существуетъ внѣ всякой каузальности въ силу трівѣпостасности Божественнаго Лица, въ которой всѣ три вѣпостаси наличествуютъ независимо отъ всякаго происхожденія. Каждая вѣпостась не *производится* другой вѣпостасью, какъ Отецъ или Сынъ или Духъ Св., но сама себя самоопредѣляетъ, характеризуется или «производитъ»: Отецъ есть образъ жертвенной любви Отчей, Сынъ есть жертвенная любовь сыновняя, и Духъ Св. ликующая любовь Духа Св.

Чтобы показать окончательно недопустимость «происхожденій» во Св. Троицѣ, надо еще добавить, что это различное окачествованіе вѣпостасей, или отцовство Отца, сыновство Сына и духовность Духа Св., есть *вѣчное*, а потому абсолютно непреложное самоопредѣленіе вѣпостасей, во Св. Троицѣ «нѣсть измѣненія или предложенія стѣнь». Поэтому не можетъ быть помыслено какое-либо измѣненіе въ вѣпостасномъ самоопредѣленіи: ни Отецъ не можетъ стать Сыномъ, ни наоборотъ и т. д. Но это не въ силу непреложныхъ отношеній происхожденія, которыя вносили бы въ жизнь Св. Троицы начало *необходимости* съ ея механистичной непреложностью, но въ силу божественной *свободы* самобытія, *aseitas*, имѣющей непреложную силу для всѣхъ трехъ вѣпостасей, ~~но не имѣютъ между собою никакого собственного соотношенія~~ ~~нѣтъ границы со стороны взаимныхъ происхожденій~~. Всѣ вѣпостаси сами себя предвѣчно самополагаютъ, самоопредѣляясь, и самоопредѣленіе каждой изъ нихъ включаетъ въ себя, предпо-

лагаеть для себя не только раздѣльноличное, но и тріупостасное, взаимопостасное самоопредѣленіе, иными словами, оно и лично и троично.

Итакъ, ученію о происхожденіи, или каузальному разумѣнію Св. Троицы надо противопоставить божественную тріупостасную *aseitas*, самобытіе тріупостасное. Всѣ впостасныя самоопредѣленія суть вмѣстѣ съ тѣмъ и *природныя*, ибо впостась не существуетъ внѣ природы, какъ и природа не существуетъ внѣ впостаси. Тожество впостаси и природы столь исчерпывающе, что даже самое ихъ различеніе и постольку противопоставленіе можетъ быть совершено лишь *in abstracto*. Именно, хотя реально впостасная природа или природная впостась взаимно-тождественны, однако, вѣрно и то, что природа не есть впостась, и впостась не есть природа. При ихъ онтологической сопряженности есть и непереложное онтологическое различіе. Не нужно смущаться этимъ видимымъ противорѣчіемъ въ одновременномъ отождествленіи и различеніи природы и впостаси. Здѣсь мысль имѣеть дѣло съ вещами божественными, гдѣ изумѣвающий разумъ слагаетъ свое раціональное орудіе законовъ тождества — противорѣчія, антиномически сопрягаетъ противорѣчивое, и полагаетъ между противоположными сужденіями «исключенное» третье. Однимъ изъ свойствъ такихъ антиномическихъ сужденій является ихъ необратимость: если мы говоримъ, что впостась тождественна своей природѣ, которую она имѣеть, то нельзя сказать наоборотъ, что природа тождественна впостаси, которою она обладаема, хотя фактически въ Богѣ не существуетъ природы невпостасной или невпостасированной. Но здѣсь проявляется то различіе, что въ тріупостасномъ Божествѣ каждая изъ впостасей, какъ и вся Св. Троица въ тріединствѣ, равно природны. т. е. имѣютъ природу всецѣло и нераздѣльно, и въ этомъ смыслѣ суть вся природа. Природа же, принадлежа каждой изъ впостасей, не можетъ быть приравнена только одной изъ нихъ.

Эта нераздѣльность впостаси и природы дѣлеть то, что впостасныя опредѣленія суть самоопредѣленія и въ природѣ. Такъ отцовство Первой впостаси осуществляетъ себя не только въ личномъ центрѣ, но и въ природномъ самоопредѣленіи, въ конкретно-впостасномъ изживаніи своей природы. И тоже можетъ быть сказано и о всѣхъ трехъ впостасяхъ. Поэтому впостасная *aseitas* не является только *субъективнымъ* самосознаніемъ, которое ограничивается лишь областью божественнаго субъекта, но и *объективнымъ* или природнымъ самоположеніемъ. Если впо-

отаси, въ частности Отчей, какъ таковой, свойственно *раждать* и въ томъ выражать Свое Отчее самосознаніе и самоположеніе, то это «рожденіе» распространяется на всю полноту бытія Первой вѣпостаси. Иными словами, Отецъ раждаетъ не только изъ Себя, но и ἐξ οὐσίας τοῦ Πατρὸς, какъ было опредѣлено въ анаеизмѣ I всел. собора: «изъ *чрева* прежде денницы родихъ Тя». Подобнымъ же образомъ и Духъ Св. исходитъ и изъ вѣпостаси и изъ сущности Отца. На этомъ и играетъ, между прочимъ, филиоквистическая доктрина: «ex uno principio, — не въ томъ, въ чемъ Отецъ и Сынъ различаются, но въ чемъ они едино. именно въ единой природѣ». Ошибка, которая здѣсь допускается, состоитъ въ томъ, что природа мыслится здѣсь *отдѣльно* отъ вѣпостаси, какъ нѣкоторый общій фондъ или совладѣніе, — именно въ данномъ случаѣ нераздѣленное совладѣніе Отца и Сына. Но никакого совладѣнія природы со стороны вѣпостасей на самомъ дѣлѣ не существуетъ, а существуетъ скорѣе раздѣльновладѣніе и единовладѣніе: и Отецъ и Сынъ имѣютъ всецѣло божественную природу каждый по Себѣ и для Себя, но не владѣютъ ею сообща. вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ три лица Св. Троицы имѣютъ эту же природу какъ тріединство Св. Троицы. Поэтому въ общемъ отношеніи вѣпостасей къ природѣ даны двѣ возможности: полнота единоголичнаго обладанія каждой изъ равнобожественныхъ вѣпостасей, (соотвѣтственно ея вѣпостасному образу) всей полнотой природы, а также и обладаніе всею Св. Троицей, божественнымъ тріединствомъ, всей божественной природой по образу тріединства. Слѣдов., единая природа, себѣ равная, равно принадлежитъ и всей Св. Троицѣ и каждой изъ вѣпостасей (здѣсь мы еще разъ имѣемъ антиномію тождества различнаго и различія тождественнаго). Однако не дано и даже исключено, такъ сказать, ex hypothesi, тотъ именно случай, который примыпляется доктриной филиоквизма, что двѣ вѣпостаси, Отецъ и Сынъ, въ ихъ двуединствѣ имѣютъ для себя природу въ совмѣстномъ владѣніи, какъ нѣкій общій фондъ, изъ котораго онѣ, какъ изъ единого начала, не различаясь между собой, изводятъ Духъ Св. Иными словами, здѣсь предполагается нѣкое *совладѣніе* двумя вѣпостасями единой природой, которая, въ качествѣ такого общаго владѣнія, понимается какъ нѣкій фондъ. Но природа не есть фондъ, но всегда вѣпостасированное бытіе, и никакому совладѣнію здѣсь не можетъ быть мѣста, п. ч. мысль эта включаетъ въ себя *раздѣльность* вѣпостаснаго и природнаго бытія, которому чрезъ то приписывается возможность *принадлежать* — въ разныхъ комбинаціяхъ — одному, двумъ, тремъ. Этимъ вводится *тритеизмъ* въ опредѣленіи отношеній тріевѣпостас-

наго бытія къ природѣ. Достигается результатъ, вполне противоположный тому, который преднамѣчается въ филиоквизмѣ: чтобы спастись отъ вѣчнаго различія двухъ въ изведеніи Св. Духа, дѣлается обращеніе къ природѣ, во тѣмъ которой не свѣтятъ вѣчныя солнца. Но само это обращеніе для осуществимости своей предполагаетъ такую отдѣленность природы отъ вѣчности, такую ея вѣчностность, благодаря которой вѣчности оказываются раздѣльными соучастниками въ единой природѣ, въ совладѣніи. Т. о. цѣль оказывается не достигнутой, а вмѣстѣ разрушенъ догматъ божественнаго единосущія. *Природы*, какъ независимаго начала, въ которомъ гаснетъ различіе вѣчности и два суть какъ одно, въ Божествѣ не существуетъ. Лучъ каждой вѣчности проникаетъ до самаго дна и до конца вѣчности природу. Поэтому не можетъ быть положено *двухъ* вѣчности, которыя суть *одно* въ природѣ, какъ бы теряя свою вѣчную раздѣльноличность: двѣ вѣчности, Отецъ и Сынъ, суть и пребываютъ *дѣнь и въ природѣ*. Если настаивать, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына, то слѣдуетъ утверждать, что это исхожденіе происходитъ изъ двухъ началъ, а не изъ одного, и Фотіевскій контръ-аргументъ двуначалія получаетъ новую силу.

Возвращаясь къ вопросу объ асеитасъ въ вѣчныхъ самоопредѣленіяхъ, мы должны сказать, что она распространяется въ равной мѣрѣ и на вѣчное, и на природное бытіе каждой изъ вѣчности. Слѣд., Отчая вѣчность есть Отецъ и вѣчно, и природно въ Своемъ соотношеніи съ другими вѣчностями, въ рожденіи и изведеніи. Но то же самое можно сказать и о Сынѣ, который и природно, и вѣчно самоопредѣляется, какъ Сынъ, именно рождается. И то же самое, конечно, должно быть сказано и о Духѣ Св., который и природно и вѣчно самоопредѣляется въ Своемъ исхожденіи. Но при всемъ томъ существуетъ еще тріединая природа единосущной Троицы, тождественная субстанціально съ природой каждой изъ отдѣльных вѣчности, но модально, по образу вѣчнаго обладанія ею, отъ нея какъ бы отличающаяся. Отличіе относится, конечно, не къ усійному ея существу, но къ образу обладанія Св. Троицы ею въ тріединствѣ и каждой отдѣльной вѣчности. Св. Троица есть *тройственный* актъ самоопредѣленія вѣчности, причемъ каждый изъ моментовъ этой тройственности, — несмотря на самобытность и равнобожественность всѣхъ трехъ вѣчности, *соотносителенъ* съ другими двумя вѣчностями, въ этомъ смыслѣ ими обусловленъ. *Полнота* природнаго бытія, какъ самооткровенія, дана только въ

тройственности впостасныхъ самоопредѣленій. Св. Троица и природно существуетъ только *троично*, «единосущно и нераздѣльно», почему и каждый изъ отдѣльныхъ впостасныхъ образовъ природнаго бытія не просто существуетъ, но со-существуетъ въ своей нераздѣльности съ другими. Поэтому вообще нельзя понять каждую впостась въ ея раздѣльноличномъ бытіи иначе, какъ въ сопряженіи тройственности. Отсюда возникаетъ общій тезисъ, своего рода аксіома относительно Св. Троицы: *въ три впостаси въ характеръ Своемъ не единичны и не двойственны, но тройственны*. Онѣ должны быть поняты не изъ себя только, но изъ своего тройственного соединенія, онѣ опредѣляются и свѣтятъ не только своимъ собственнымъ свѣтомъ, но и отраженнымъ, который рефлектируется отъ другихъ впостасей. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ три впостаси должны быть поняты *раздѣльнолично-троично*, и всякая доктрина, превращающая Св. Троицу въ систему происхожденій и діадъ, порочна въ самомъ корнѣ.

Поэтому всѣ три впостаси должны быть поняты, такъ сказать, въ контекстѣ этихъ раздѣльноличныхъ, но и тройственныхъ взаимоотношеній. И прежде всего — Отчая впостась. Конечно, это не случайно, но въ полномъ соотвѣтствіи *тройственному* самоопредѣленію каждой изъ впостасей, объ *Отцѣ* говорится не только въ отношеніи Сына, но и въ отношеніи Духа Св.: «*изже отъ Отца исходящаго*». Это значитъ, что Отецъ есть Отецъ не только въ отношеніи къ Сыну, какъ Родитель, но и въ отношеніи къ Духу Св., какъ Изводитель. Отцовство опредѣляется рожденіемъ-изведеніемъ, но не ограничивается однимъ родительствомъ. Тѣмъ самымъ оно, въ отличіе отъ земного отцовства, включаетъ въ себя необходимо и изведеніе Духа на Сына: «сей есть Сынъ Мой Возлюбленный». Впрочемъ, если примѣнять аналогію тріувпостаснаго бытія къ многовпостасному, то и въ тварномъ человѣческомъ бытіи комплексъ отцовства также не исчерпывается рожденіемъ, но включаетъ въ себя и отношеніе активной любви родившаго къ рожденному, что и аналогично въ тварномъ мірѣ впостасной любви Отчей къ Единородному¹⁾. Подобнымъ образомъ впостась Сына опредѣляется не только отношеніемъ къ Отцу, какъ Рожденнаго къ Родителю, но и въ Ихъ взаимной любви, отвѣтной любви Сына, каковая есть Духъ Св., не только почивающій на

¹⁾ Эта мысль одинаково непріемлема не только для католическаго, но фактически даже и для православнаго богословія. Вотъ какъ судить современный католическій богословъ (*M. Jugie. Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I. Paris, 1926): *Inter personas divinas non potest esse nisi relatio originis: (207) — и еще: una persona una tantum proprietate hypostatica positiva constitui potest, (195)*, почему личное свойство

Сынъ, но и проходящій *чрезъ* Сына, — не *ἀμέσως*, но *ἐμμέσως* по выраженію св. отцовъ, Духъ Св. есть союзъ любви Отца и Сына. Наконецъ, — и это въ данномъ вопросѣ есть для насъ самое важное — въпостасъ Духа Св. необходимо включаетъ въ себя это — не двойственное, но тройственное опредѣленіе: Духъ Св. можетъ быть понятъ лишь въ отношеніи къ Отцу и Сыну. притомъ въ отличіе отъ католической доктрины, не въ отношеніи къ тому, въ чемъ эти въпостасы не различаются, раздѣльнолично не существуютъ, но въ отношеніи къ тому, въ чемъ онѣ раздѣльныличны, въпостасы. Въ треугольникѣ, который есть геометрическій символъ Св. Троицы, опредѣляющими являются не линіи, но три точки, которыя лишь соединяются этими линіями. Каждая точка или вершина треугольника находится въ комплексномъ отношеніи къ двумъ другимъ точкамъ, ихъ для себя подразумѣваетъ, или какъ бы въ себѣ содержитъ. И въ этомъ, — но только въ этомъ смыслѣ, — филиоквизмъ представляетъ само собою разумѣющуюся предпосылку ученія о Св. Духѣ. Въ послѣднемъ не можетъ быть устранено или позабыто соотношение Третьей въпостасы не только съ Первой, но и со Второй: Св. Духъ есть таковой не только для Отца, но и для Сына. Можно сказать, что Отецъ рождаетъ Сына, какъ и Сынъ рождается отъ Отца при необходимомъ наличіи и въ этомъ смыслѣ участіи Св. Духа, и Св. Духъ исходитъ отъ Отца, или Отецъ изводитъ Св. Духа при необходимомъ наличіи или участіи Сына. Если употребить Болотовское выраженіе «условіе» (сознавая всю его неадекватность), то можно сказать, что во Св. Троицѣ одинаково Сынъ есть условіе Св. Духа, какъ и Духъ Св. есть условіе Сына,

Отца «*est paternitas non autem Spiratio*». — (196). Изъ этой мнимой антитринитарной аксіомы уже безъ труда извлекаются дальѣйшія заключенія. «*Spiritus Sanctus procedit ex Patre aut quatenus est Pater, aut quatenus est Deus. Si prius. Sp-S-s. necessario erit Filius, quod est contra Revelationem; si posterius, tunc procedit etiam ex Filio, quia nullum signum concipi potest quo Pater sit Deus, quo Filius non aequè sit Deus. Proinde aut duo Filii in Trinitate, subverso personarum discrimine, admittendi, aut processio Sp-s S-ti etiam a Filio data est.*»

Въ другомъ мѣстѣ: *Pater et Filius non distinguuntur inter se nisi relationibus oppositis paternitatis et filiationis; sed non distinguuntur relatione spiritationis activae — Pater enim est Pater, non quia spirat, sed quia generat. Filius est Filius, non quia spirat, sed quia a Patre genitus...*

Отсюда «*communicando esse divinum Spiritui S-to, Pater et Filius, in una essentia unaque vi spirativa ununtur, nec sub hoc respectu distinguuntur, quamvis verum sit dicere hanc vim spirativam Patrem a se ipso habere, Filium autem a Patre*» (191). Эту *vis spirativa*, единую для двухъ *spirantes* въ одномъ *spirator*, Югіе, вслѣдъ за другими католическими богословами, и не съ большимъ основаніемъ, уподобляетъ *единому* дѣйствию тринитнаго Бога при сотвореніи міра (194).

совершенно аналогично. Всѣ три вѣпостаси суть конкретныя трѣвѣпостасныя взаимоотношенія.

Именно эта истина, — трѣвѣпостаснаго взаимоотношенія всѣхъ вѣпостасей, всегда сознавалась въ святоотеческой письменности и различно выражалась, большей частью описательно, ища для себя точнѣйшаго выраженія, хотя это послѣднее такъ и не было найдено. Отсюда видимое многообразіе и кажущаяся неточность, многосмысленность и даже противорѣчивость отеческихъ реченій по вопросу о взаимоотношеніи трехъ вѣпостасей. Не говоря уже о примѣшивавшемся все время и вносившемъ свою особую смуту вопросъ о «происхожденіи» вѣпостасей одной изъ другой, мы не можемъ не видѣть одного основнаго факта, который является наиболѣе характернымъ для святоотеческой письменности въ данномъ вопросѣ: здѣсь не только нѣтъ одного, однообразнаго догматическаго опредѣленія, но имѣется заведомое различіе въ частыхъ выраженіяхъ одной общей мысли, которое тщетно пытаются сглаживать насильственными перетолкованіями. Здѣсь бросаются въ глаза прежде всего разные оттѣнки въ выраженіи общаго взаимоотношенія трѣхъ вѣпостасей, въ частности Духа Св. къ Отцу и Сыну, которые имѣются у разныхъ отцовъ или же у одного и того же отца въ разныхъ мѣстахъ, причемъ эти различія, какъ правило, никогда не подавали повода къ недоразумѣніямъ или столкновеніямъ между самими отцами¹⁾. Особенно же явно эта взаимная терпимость и даже какъ бы попустительство обнаружилось въ различіи между востокомъ и западомъ въ общетринитарной доктринѣ и въ частности въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа. Оба «теологумена» (какъ называетъ эти мнѣнія проф. Болотовъ), *ὁὗ καὶ filioque*, пользовались одинаковымъ правомъ гражданства до начала латинофотіевской распри. Это различіе не ощущалось какъ разномысліе, ибо, очевидно, болѣе существеннымъ представлялось единство въ общей мысли, — именно о трѣхъ вѣпостасномъ характерѣ опредѣленія каждой изъ вѣпостасей, нежели частныя различія въ опредѣленіи этой трѣхъ вѣпостасности. Первая мысль являлась общей идеей и какъ бы сама собою разумѣющейся, частности же, очевидно, рассматривались не столько какъ догматическія опредѣленія или даже «теологумены», но скорѣе какъ догматическіе домыслы, попытка выразить описательно мысль, которая не получила, а даже болѣе того, тогда еще и не искала для себя точ-

¹⁾ Извѣстное недоразумѣніе между св. Кирилломъ Ал. и блж. Теодоритомъ имѣло причиной не пневматологическое, но христологическое разномысліе.

наго догматическаго опредѣленія. Осью тринитарнаго догмата, общепризнанной исходной истиной его являлось признаніе *монархій* Отца, первенствующаго и центрирующаго значенія Отчей «постаси, каковое признавалось представителями всѣхъ направлений. Вопросъ же о происхожденіи одной «постаси отъ другой, въ частности о исхожденіи Духа Св. отъ Отца или отъ Отца и Сына, притомъ какъ отъ одной или двухъ причинъ, хотя уже намѣчался, но еще не ставился въ центръ вниманія, и вся проблема тогда не получила еще той однобокости, какая стала ей свойственна позже.

Т. о., состояніе богословскаго ученія о Св. Духѣ, на западѣ и востокѣ, въ патристическую эпоху лучше всего можно уподобить логологіи въ до-никейскую эпоху, или же христологіи въ до-халкидонскую, когда мирно уживались различныя и далеко расходящіяся между собою тенденции и теологемы богословія, съ той однако разницей, что пневматологія (въ отличіе отъ логологіи и христологіи), доселе еще не имѣла ни своей Nikeи, ни своего Халкидона. Ибо II Константинопольскій соборъ, лишь бѣгло коснувшійся словами евангельскаго текста отношенія Духа Св. къ Отцу и совсѣмъ не коснувшійся его отношенія къ Сыну, таковымъ почитаться не можетъ. Вселенскаго собора, посвященнаго ученію о Духѣ Св. вообще еще не было, и не было найдено догматической формулы, которая имѣла бы церковную общезначительность. Догматическимъ несчастіемъ для церкви, которымъ вообще является латинофотіевская распря уже въ силу своего схизматическаго духа, оказалось въ частности и то, что обѣ стороны, восточная и западная церкви, почувствовали себя въ обладаніи *мнимымъ* догматомъ объ исхожденіи Св. Духа, — либо отъ одного Отца, либо отъ Отца и Сына. И оба эти богословскія мнѣнія или доктрины получили въ сознаніи обѣихъ борющихся сторонъ значеніе догматовъ. Большая вина здѣсь лежала на западной церкви, которая не только выработала для своего теологумена цѣлое догматическое построеніе, фальшивое въ своихъ предпосылкахъ и ложное въ выводахъ, но еще и снабдила его штемпелемъ папской непогрѣшимости (почему фактически *filioque* есть, прежде всего, догматъ о папѣ, что и отмѣтилъ въ своихъ тезисахъ проф. Болотовъ¹⁾). На востокѣ же аналогичное значеніе мнимаго догмата получила доктрина п. Фотія,

¹⁾ Установивъ, что *filioque* не является *impedimentum dirimens*, раздѣляющимъ востокъ и западъ, Б. ставитъ вопросъ: «что же расторгло общеніе единой католической церкви? Отвѣчаю не обинуясь: его расторгло римское папство».

также представлявшая собой своего рода новшество, — для восточной церкви, и зараженная тѣмъ же схизматическимъ духомъ. Послѣдній все болѣе и болѣе усиливался, одновременно съ внутреннимъ расколомъ востока и запада, завершившимся, хотя и не сразу, взаимнымъ анаематствованиемъ злополучнаго 1054 года. Однако эти противорѣчающія богословскія мнѣнія никогда не получили силу догмата вселенской церкви. Въ частности для востока фотіанство не можетъ притязать даже на то подобіе догматическаго авторитета, который имѣетъ *filioque* для запада въ силу включенія его въ папскую непогрѣшимость. Востокъ здѣсь никогда не умѣлъ свести концы съ концами и распутаться въ тѣхъ разнорѣчіяхъ, а часто и противорѣчіяхъ отеческихъ мнѣній, которыя вовсе нелегко было подогнуть подъ фотіанскій псевдодогматъ. При этомъ же, какъ было показано выше, вопросъ объ исхожденіи Св. Духа, — одинаково на востокъ и на западъ, былъ подмѣненъ вопросомъ о *происхожденіи*. Такого вопроса и вообще не можетъ существовать относительно собезначальныхъ троичныхъ *ипостасей*¹⁾. Нужно отвѣтственно принять тотъ основной историческій и вмѣстѣ догматическій фактъ, который самъ по себѣ имѣетъ гораздо большее догматическое значеніе, нежели мнимые догматы объ исхожденіи. Фактъ состоитъ въ томъ, что «греческіе отцы и Августинъ шли въ богословіи совсѣмъ различными путями и пришли къ двумъ вовсе не тождественнымъ теологуменамъ» (Болотовъ). При этомъ даже и «Фотій и его преемники имѣли общеніе съ западной церковью, не получивъ (и видимо не требуя) отъ него соборнаго отреченія *verbis explicissimis* отъ *Filioque*» (тезисъ 25). Эта взаимная терпимость къ различнымъ богословскимъ мнѣніямъ, которая, разумѣется, была бы неумѣстна и даже невозможна въ отношеніи къ исполнѣ установленнымъ догматамъ, соотвѣтствовала правильному *догматическому инстинкту* Церкви, который вѣрно опредѣляетъ границу допустимаго и возможнаго. И эта многовѣковая взаимная терпимость свидѣтельствуетъ съ несомнѣнностью о томъ, что Церковь опредѣленнаго догмата *тогда* не имѣла, какъ она не обрѣла его и въ дальнѣйшую эпоху. И подлинное преданіе Церкви, которое въ данномъ случаѣ выражалось съ догматической сдержанностью и неопредѣленностью, должно остаться руководящимъ для насъ и теперь, п. ч. по существу въ этомъ вопросѣ ничего не измѣнилось, и ничего рѣ-

¹⁾ Ср. въ канонѣ св. Андрея Критскаго, четвертокъ. II. 9, глава: «*Безначальне Отче, Сыне собезначальне, Утѣшителю благій, душе правый*».

пающаго не произошло. Какъ прежде, такъ и теперь руководящимъ для насъ является слѣдующее положеніе: *опредѣленнаго догмата объ исхожденіи Св. Духа, какъ въ отношеніи къ самому значенію исхожденія, такъ и его образу, не существуетъ*, потому-ли, что не пришло еще для него время, или же потому, что на мнимый вопросъ — объ исхожденіи, понятъ какъ *происхожденіе*, — отвѣтомъ можетъ быть только мнимый догматъ, а мнимостей Церковь не догматизируетъ. И если въ древней церкви *разные* теологумены имѣли право на существованіе, въ частности и *dià* и *filioque*, то и теперь они имѣютъ такое же право на существованіе, хотя и не въ качествѣ догматовъ, но лишь теологуменовъ, богословскихъ мнѣній и гипотезъ, разныхъ образовъ богословствованія. Но они, эти *разныя* мнѣнія, не должны быть заклеимлены какъ ересь, ни съ той, ни съ другой стороны. Эту именно мысль выразилъ проф. В. В. Болотовъ, когда имѣлъ мужество провозгласить, что не *filioque* раздѣлило церковь, какъ и теперь оно не есть *impedimentum dirimens* для воссоединенія церкви, т. е. само по себѣ *не является ересью*. Еще однимъ призракомъ, и едвали не самымъ страшнымъ, становится меньше на путяхъ церковнаго воссоединенія, на основаніи компетентнаго и безпристрастнаго суда православнаго историка Церкви. Но Болотовъ самъ оставался еще окутанъ туманомъ мнимыхъ проблемъ и мнимыхъ догматовъ объ исхожденіи Св. Духа, какъ *происхожденіи*. Прорвавшись и чрезъ этотъ туманъ, усмотрѣвъ и эту мнимость, мы можемъ съ еще большимъ убѣжденіемъ констатировать отсутствіе ереси тамъ, гдѣ существуютъ лишь различныя попытки выраженія невыразимаго, описанія неописуемаго. Ибо еретичество здѣсь начинается лишь тогда, когда получается силу схизматическій духъ, превращающій богословскія мнѣнія въ «отвлеченныя начала», въ односторонности и въ этомъ смыслѣ въ ереси (поскольку точное значеніе «ереси» *αἵρεσις* есть именно и прежде всего *односторонность*). И *filioque*, и «чрезъ Сына», и «отъ Обоихъ», и *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*, и другія реченія могутъ и должны быть поняты (какъ и понимались древней церковью) не какъ противорѣчащія, но какъ въ извѣстномъ смыслѣ однозначачія или, по крайней мѣрѣ, одномысленныя, другъ друга не исключающія, если только мы освобождаемъ догматическую доктрину отъ мнимой проблематики *исхожденія какъ происхожденія*. Общая и основная мысль догмата о Св. Духѣ и объ Его «исхожденіи» заключается въ томъ, что его отношеніе къ Отцу опредѣляется на основаніи «монархіи» Отца, Св. Духъ относится къ Нему какъ Открывающій къ Открываемому, и притомъ

не просто какъ Открывающій, но Со-открывающій (вмѣстѣ съ Сыномъ) Отца. Отсюда опредѣленіе Св. Духа, вытекающее изъ этого внутренняго соотношенія, не есть двойственное, но тройственное. Оно можетъ быть догматически *описуемо*, исходя изъ разныхъ точекъ, причемъ эти разныя догматическія прорисы по существу совпадаютъ, поскольку они относятся къ одному и тому же Божественному бытію.

Въ частности: можетъ быть оправдано даже Фотіевское истолкованіе формулы: «иже отъ Отца исходящаго», въ смыслѣ «отъ одного *ἐκ μόνου* Отца исходящаго», если только эту мысль отнести не къ мнимому происхожденію, но понять само исхожденіе какъ основное соотношеніе между Открывающимся Отцомъ и Открывающими *υποστασiami* Духа и Сына. «Отъ одного Отца» выражаетъ идею «монархіи» Отца, какъ исходнаго начала во Св. Троицѣ, какъ единаго Открывающагося. Разумѣется, такое *ἐκ μόνου* — *изъ одного Отца* — *только отъ Отца* — совершенно не имѣетъ того ограничительнаго и исключительнаго смысла, который приданъ былъ ему у самого п. Фотія; оно совмѣстимо съ признаніемъ и другого соотношенія Св. Духа и Сына, возникающаго на почвѣ исхожденія отъ Отца.

Далѣе, могутъ быть поняты, оправданы и приняты „*διὰ τοῦ Υἱοῦ*“, какъ даже и *filioque* съ разными его вариантами («отъ Обоихъ», «свойственный» Сыну и под.), и притомъ наряду съ „*ἐκ τοῦ Πατρὸς*“ и даже „*ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς*“, прежде всего въ томъ общемъ значеніи, что здѣсь указывается отношеніе Духа Св. къ Сыну. Последнее *не* отвергается, но лишь *не* указывается въ текстѣ: «отъ Отца исходитъ». Отношеніе Св. Духа къ Сыну отнюдь не исключается, но включается или предполагается Его отношеніемъ къ Отцу. И всѣ разсмотрѣнныя формулы исхожденія, если только не понимать его какъ происхожденіе, представляютъ собой лишь разные образы этого тройственнаго опредѣленія Третьей *υποστασι*, — не только въ отношеніи къ Отцу, но и къ Сыну. Какъ разныя *описанія* этого соотношенія, они могутъ быть допущены одно наряду съ другимъ, если только не придавать имъ буквальнаго догматическаго значенія. Общій смыслъ этихъ формулъ можетъ быть выраженъ такъ: Третья *υποσταс*ь должна быть понята одновременно не только въ отношеніи къ Первой, — согласно принципу монархіи Отца, но и въ отношеніи къ Сыну (равно какъ и *υποσταс*ь Сына должна быть понята не только въ отношеніи къ Отцу, но и къ Духу Св.).

Отсюда вытекаетъ и церковнопрактическій выводъ. Догматическое разногласіе объ исхожденіи Св. Духа, основанное на не-

правильномъ пониманіи исхожденія какъ происхожденія, свидѣтельствуешь болѣе всего о томъ, что вопросъ этотъ еще не созрѣлъ для догматическаго *опредѣленія*, которое остается дѣломъ, можетъ быть, еще не близкаго будущаго. Поэтому догматическія разномыслія, сами по себѣ не будучи *impedimentum dirimens*, и не должны являться основаніемъ для взаимнаго обвиненія въ ереси, поскольку они могутъ быть *согласно* поняты, во всякомъ случаѣ, какъ взаимно *не* исключаютъ одно другое. Не мнимая ересь, но схизматическій духъ и ложное догматизированіе поддерживаютъ то раздѣленіе, отъ котораго свободна была древняя церковь.

Догматическое разномысліе осложнено еще западной вставкой въ символъ *filioque*, на которомъ лежитъ печать римскаго абсолютизма, хотя она теперь удерживается и отдѣлившимися отъ Рима исповѣданіями (англиканство, протестантизмъ). Въ настоящее время существуетъ тенденція сдѣлать это различіе въ символѣ, прежде всего, принадлежностью западнаго и восточнаго ритуала въ общемъ составѣ разнаго литургическаго преданія. Первоначально вставка *filioque* появилась на западѣ самопроизвольно и непримѣтно. Она стала воинствующею тенденціозной лишь послѣ того, какъ она сдѣлалась орудіемъ схизматическаго духа на той и другой сторонѣ. Она была использована какъ средство борьбы и раздѣленія. Но даже, если и не оспаривать того, что эта прибавка явилась нѣкоторой некорректностью въ отношеніи къ формальной нерушимости символа, принятаго и подтвержденнаго въ рядѣ вселенскихъ соборовъ, первоначально она была лишь родомъ истолкованія или глоссы. Мы не можемъ съ полной искренностью настаивать на чисто формальной неприкосновенности символа, разъ мы знаемъ, что по существу догматическое ученіе бывало восполняемо въ дальнѣйшихъ постановленіяхъ самихъ же вселенскихъ соборовъ, хотя формально и подтверждавшихъ неприкосновенность символа. Важно, конечно, *значеніе* прибавки: можетъ ли она быть понята въ качествѣ церковно допустимаго теологумена, какъ она теперь и истолковывается въ старокаатолическомъ и англиканскомъ исповѣданіи? Итакъ, если изъять изъ вставки *filioque* остріе догматической непримиримости, то приходится считаться съ фактомъ многовѣкового *литургическаго* преданія, которое уже въ силу давности приобрѣло для себя священность и своего рода неприкосновенность. А потому могла бы быть проявлена терпимость даже и въ отношеніи къ западной прибавкѣ къ символу, ставшей лишь литургической, но потерявшей свою догматическую остроту.

Схизматическому духу противоположна церковная любовь, а любовь, по слову апостола, «все покрываетъ» (I Кор. 13, 7). Догматически же «дѣло» объ «исхожденіи» еще подлежитъ дослѣдованію. Но само по себѣ разномысліе, выражаемое двумя преданіями: *filioque* и *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, не есть ни ересь, ни даже догматическое заблужденіе, но доктринальное богословское расхожденіе, которое — въ сравнительно позднюю догматическую эпоху — было преждевременно и ложно догматизировано. *Догмата объ отношеніи Св. Духа къ Сыну не существуетъ*, а потому и частныя мнѣнія являются не ересью, но просто догматическими разномысліями, которыя превратилъ въ ереси воцарившійся схизматическій духъ, вообще охотно пользовавшійся всякими литургическими и даже бытовыми разногласіями. (Поэтому въ самую печальную эпоху церковнаго раскола, съ XI вѣка и послѣ него, ереси во взаимныхъ обвиненіяхъ насчитывались десятками).

Лучшимъ свидѣтельствомъ тому является то обстоятельство, что объ стороны, и западные и восточные, *практически* не могутъ найти различія въ своемъ почитаніи Духа Св., несмотря на свое разномысліе въ вопросѣ объ Его исхожденіи. Представляется въ высшей степени страннымъ, что столь, казалось бы, важное догматическое разномысліе никакъ не отражается практически, между тѣмъ, какъ нормально догматъ всегда имѣетъ и религіозно-практическое значеніе, опредѣляетъ религіозную жизнь. Въ данномъ же случаѣ даже и крайнимъ ревнителямъ схизматическаго духа не удавалось до сихъ поръ примѣнить мнимаго догмата къ жизни или указать практическія его послѣдствія. Можно сказать, что ни западная, ни восточная церковь не знаютъ жизненной ереси о Св. Духѣ, которая была бы неизбежна, если бы существовала ересь догматическая. Можетъ показаться неожиданнымъ и страннымъ, что столь многовѣковая распря, которой придавалось столь первостепенное значеніе, держится не на реальности, а на догматическомъ призракѣ и недоразумѣніи: неужели же заблуждались безчисленные богословы, съ обѣихъ сторонъ ратовавшіе за свою истину, становясь жертвой страшнаго преувеличенія? Да, заблуждались, но не сами они, какъ богословы, въ своемъ стремленіи найти удовлетворительное богословское построеніе или доктрину, но жившій въ нихъ схизматическій духъ. Споръ о Духѣ Св., впостаси внутритроничной Любви, происходилъ въ атмосферѣ *не-любви, активной схизмы*, и тѣмъ самымъ былъ обреченъ на безплодіе. Догматическая

распря о Духѣ была лишена именно духа, а потому и итогомъ ея является бесплодность и пустота.

* *

*

Филиоквистическій споръ въ себя включаетъ и собою открываетъ важную сторону ученія о Св. Троицѣ, именно особое, *діадическое*, соединеніе Второй и Третьей въпостаси въ его соотношеніи къ монархіи Отца. И въ западномъ *filioque*, и въ восточномъ *διὰ* справедливо указывается особливая *связь двуединства* между Второй и Третьей въпостасями, которой никогда нельзя забывать въ разсужденіи о Св. Троицѣ. Однако, къ сожалѣнію, въ западной теологемѣ логическое удареніе было перенесено на соединеніе Сына съ Отцомъ въ изведеніи Св. Духа, и тѣмъ постулировано *ложное* діадическое соединеніе. Восточная же теологема *διὰ*, хотя и никогда не выражала идеи діадическаго соединенія Сына и Духа Св. со всей точностью и полнотой, но во всякомъ случаѣ оставляла возможность его постиженія.

Идея монархіи Отца, составляющая самую основу тринитарнаго ученія, была понята невѣрно, именно въ отношеніи къ мнимому «происхожденію». Между тѣмъ ея истинное значеніе, освобождающее эту идею отъ неизбежной иначе примѣси онтологическаго субординаціонизма, состоитъ лишь въ томъ, что Первая въпостась есть Открывающаяся, и въ отношеніи къ Ней обѣ другія въпостаси суть Ея двувъпостасное Откровеніе. Въ этомъ, конечно, содержится извѣстный *іерархизмъ*, вольный *іерархизмъ* самоотрекающей любви каждой изъ троичныхъ въпостасей во Св. Троицѣ, въ которомъ каждой въпостаси свойственъ свой собственный образъ конкретной въпостасной любви, *ὁ τρόπος τῆς ἐπαρξενως*. Въ этомъ тройственномъ образѣ любви, по смыслу ея, только одинъ есть *субъектъ* (такъ сказать, подлежащее), *центръ откровенія*, и въ этомъ-то и состоитъ «монархія» Отца, и въ отношеніи къ Нему центрируются *въпостаси откровенія*, Сынъ и Духъ Св. Эти обѣ въпостаси не только различаются какъ *разные* образы этого откровенія, Слово и Духъ, (такъ сказать, сказуемое и связка), но онѣ и соединяются, какъ *двуединный* образъ этого Отцаго самооткровенія, и въ отношеніи къ монархіи Отца предстаютъ какъ нѣкая *діада*, въ которой нельзя помыслить одну въпостась, не примышляя тѣмъ самымъ и другую. Въ этомъ діадизмѣ и выражается истина, выраженная по-разному въ

filioque и греческомъ *διὰ*. Сынъ не можетъ быть отдѣленъ въ вѣпостасномъ самоопредѣленіи отъ Духа, какъ и наоборотъ. Причемъ оба Они, въ свою очередь, не могутъ быть отдѣлены отъ Отца, не только вѣпостасно, но и діадически. Этотъ діадическій характеръ отношеній Сына и Духа Св. къ Отцу, какъ «Началу», извращенно выраженъ въ ученіи о *duae processiones*, о двухъ «происхожденіяхъ» отъ Отца чрезъ рожденіе и исхожденіе. Обѣ открывающія вѣпостаси вмѣстѣ въ діадическомъ соединеніи, какъ и каждая изъ нихъ въ раздѣльности, соотносятся съ Отцомъ какъ Своимъ Началомъ въ порядкѣ самооткровенія Его, и при этомъ обѣ онѣ соединены между собою какъ единое откровеніе Отца, но двувѣпостасное. Т. о., можно сказать и такъ, что «бытіе» каждой изъ этихъ двухъ вѣпостасей, во всемъ своеобразіи ихъ *τροπος ἐπαρξως*, зависитъ не только отъ Отца, но и отъ другой, со-открывающей, вѣпостаси. Поэтому въ отношеніи къ Сыну слѣдуетъ сказать, что Онъ, рождаясь отъ Отца, приѣмлетъ на Себя отъ Отца почиваніе Духа Св., слѣд., въ «бытіи» Своемъ нераздѣленъ (хотя и раздѣльноличенъ) отъ Духа Св. Бытіе Сына въ всемъ своеобразіи Второй вѣпостаси зависитъ а *Patre spiritalique*. Подобнымъ же образомъ, о Духѣ можно сказать, что Онъ исходитъ отъ Отца не вообще и безпредметно, но на Сына, слѣд., *διὰ τοῦ Υἱοῦ* или *filioque*. Это *que* или *и*, которое латинское богословіе односторонне ставитъ лишь въ *одномъ* мѣстѣ, на самомъ дѣлѣ стоитъ повсюду, гдѣ должно быть выражено *троичное* опредѣленіе каждой изъ троичныхъ вѣпостасей. Но только это троичное опредѣленіе не есть отношеніе «происхожденія», но сложное конкретное соотношеніе Открывающей и Открываемыхъ вѣпостасей въ ихъ данномъ соотношеніи.

Именно это двуединство Второй и Третьей вѣпостаси и указывается такими текстами, въ которыхъ Духъ именуется Христовымъ: «Духъ Истины» (Іо. 16, 12), «Духъ Сына» (Гал. 4, 6), «Духъ Христовъ» (Рим. 8, 9). Здѣсь свидѣлствуется діадическая связь Сына и Духа, ихъ нѣкая нераздѣльность при раздѣльноличности. Это же въ свою очередь свидѣлствуется и въ случаяхъ обратнаго характера, именно когда указывается почиваніе Духа Св. на Сына и Ихъ въ этомъ смыслѣ нераздѣльность. Сюда относятся общее именованіе Богочеловѣка *Христомъ*, причемъ уже въ самомъ имени Его включается молчаливо и имя Третьей вѣпостаси: «Помазанный Духомъ Святымъ». Это же мы имѣемъ какъ въ разсказѣ о сошествіи Св. Духа на Иисуса

ет. Богоявленіи, какъ и въ прямомъ примѣненіи Имъ къ Себѣ мессіанскаго пророчества Исаіи: «Духъ Господень на Мнѣ» и далѣе (Ис. 61, 1 = Лк. 4, 18). Сюда же относится весь тотъ рядъ текстовъ, въ которыхъ говоритъ Господь, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ Духомъ Св.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О духѣ Божіемъ и Духѣ Святомъ.

Богъ есть духъ, и духовность есть самое существо Божіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ духовность въ Богѣ, какъ духъ, какъ бы нарочито приурочивается именно къ Духу Святому, Третьей вѣпостаси. Духовность Духа Св., какъ Третьей вѣпостаси, тождественна духовности Божіей, но вмѣстѣ съ тѣмъ она отъ нея *вѣпостасно* какъ бы и отличается. Можно сказать, что Духъ Св. есть и духъ Божій, но нельзя сказать наоборотъ, что духъ Божій есть Духъ Св., ибо Богъ есть духъ во всемъ тріѣпостасномъ бытіи Своемъ, не только какъ Третья вѣпостась, но и Первая, и Вторая. Духовность присуща Первой и Второй вѣпостасямъ не меньше, нежели Третьей. Отецъ и Сынъ есть въ равной мѣрѣ духъ, какъ и Духъ Св., который во Св. Троицѣ, однако, являетъ Вѣ духовность, какъ Тріѣпостаснаго Бога. И потому здѣсь мы имѣемъ равенство — неравенство, отождествленіе — различіе, между духомъ Божіимъ и Духомъ Св. Духъ Св. *осуществляетъ* духовность Божію, однако ея въ Себѣ не задерживая, Собой не исчерпывая и даже не опредѣляя, ибо собственная Его духовность есть духовность и Отца, и Сына. Мы имѣемъ здѣсь онтологическую пронизанность, взаимопроницаемость, но вмѣстѣ и несліянность Отца и Сына и Св. Духа, — всей Св. Троицы, — которая есть духъ, — *единый* духъ, но не дважды или трижды духъ. И при этомъ каждая изъ вѣпостасей имѣетъ Свою собственную духовность, точнѣе, обладаетъ ею по-своему, но вмѣстѣ съ тѣмъ осуществляетъ ее во Св. Духѣ, Который есть въ этомъ смыслѣ нѣкая единотройственная вѣпостась, собою являетъ и въ себѣ несетъ тройческую прозрачность субстанціи духа. Св. Духъ есть духъ Божій; духъ Божій. — духъ Отца и духъ Сына, — есть Св. Духъ, Который есть не только Св. Духъ, какъ Третья вѣпостась, но и духъ Божій.

Эта прозрачность тріѣпостаснаго духа дѣлаетъ неуловимой и неразличимой Его тройственность, которая, однако, состав-

ляетъ самую основу Его бытія. Не можетъ быть духа моноу-
постаснаго — таковой и не есть духъ, ибо духъ есть *не* единопос-
тасно, но тріупостасно или много-впостасно раскрывающаяся
духовность. Духъ Св. существуетъ силою Отца и Сына, какъ
ИХЪ любовь другъ къ другу и какъ сама Любовь къ Нимъ. Въ
этомъ смыслѣ Онъ не принадлежитъ Себѣ, не есть Свой, но есть
Духъ Отца и Сына, ибо вообще быть своимъ въ замкнутости и
ограниченности и не свойственно природѣ духа. Но въ то же
время, какъ впостась, Онъ есть личный, т.-е., и въ Себѣ заключен-
ный Духъ, *Третья* впостась. Очевидно эти опредѣленія не укла-
дываются въ дискурсивную схему, основанную на рациональномъ
законѣ статическаго тождества, но его превосходятъ, ибо здѣсь
мы имѣемъ *динамическое тождество*, выражающееся въ рядѣ ста-
тическихъ нетождествъ или тождествъ нетождественнаго. Изъ этого
основного свойства динамическаго тождества, при статическомъ
различіи, становится понятнымъ тотъ основной фактъ, что мы
одновременно говоримъ сами и имѣемъ свидѣтельство Слова Бо-
жія о *духѣ Божиѣмъ* и о Духѣ Святомъ, какъ о чемъ-то различ-
номъ и тождественномъ. Когда говорится о духѣ Божиѣмъ, еще
не говорится о Духѣ Святомъ. Однако при этомъ мы по суще-
ству не можемъ не различать, ни тѣмъ болѣе противопоставлять
духа Божія Духу Святому, Третьей впостаси.

Духъ *Божій* есть тріединство трехъ впостасей въ ихъ *раз-
дѣльности*. Духъ Св. есть Ихъ *впостасное* единеніе въ
Третьемъ Лицѣ. Если можно сказать, исходя изъ принципа
монархіи Отца, что вся Св. Троица есть Отецъ, самооткрываю-
щійся въ Сынѣ и Духѣ, то можно также говорить и о божествен-
номъ тріединствѣ открывшагося Божества въ впостаси Духа Св.
Если въ первомъ смыслѣ Отецъ есть *αὐτόθεος* или *ὁ Θεός*, Богъ-
Субъектъ, то въ послѣднемъ смыслѣ о Третьей впостаси можно
по преимуществу сказать, что Она есть Духъ духа, *τὸ πνεῦμα*
(съ членомъ) въ отношеніи къ *θεῶν πνεῦμα*, сказуемое (или
даже связка), само для себя ставшее подлежащимъ. Богъ въ
полнотѣ и завершенности Своего самооткровенія есть Третья.
послѣдняя и завершительная, которая въ этомъ смыслѣ есть какъ
бы и первая впостась.

Этотъ характеръ отношенія, существующаго между божест-
веннымъ духомъ и Духомъ Св. раскрывается какъ въ между-
впостасныхъ взаимоотношеніяхъ Божественныхъ Лицъ, такъ и
въ Ихъ взаимоотношеніи въ единомъ Божествѣ или Божествен-
ной Софіи.

Ей присуще бытіе не только для вѣпостаснаго тріединства, но и въ себѣ самой, какъ славѣ и откровеніи Божества. Она, Божественная Софія, есть, конечно, также *духовное* начало, есть духовность трівѣпостаснаго духа. Она существуетъ нераздѣльно и неотъемлемо отъ божественной трівѣпостасности, но не неразлично отъ нея. Ей свойственно самобытіе, какъ божеству, или духовности вѣпостаснаго духа. Въ ней этотъ вѣпостасный духъ открывается въ себѣ и для себя въ своей собственной духовности, но это открывающее начало, духовность въ духѣ, «вѣпостасность» вѣпостасей, имѣетъ и свое по себѣ бытіе, какъ Божество Бога. Въ этомъ смыслѣ Богъ есть духъ и какъ божественная Софія. И въ этой своей духовности, божественная Софія въ завершительной полнотѣ своей запечатлѣвается Св. Духомъ. И о ней также можно сказать, что, будучи вообще духовностью, она есть и откровеніе Духа Св. Это откровеніе въ себя включаетъ, какъ онтологическій *prius* или предусловіе, все содержаніе откровенія Первой вѣпостаси во Второй, которое являемо и совершаемо Духомъ Св., и въ этомъ смыслѣ Оно есть Духъ Св. Богъ открываетъ Свою духовность въ Божественной Софіи, не только въ Словѣ, но и въ Духѣ Св., въ Третей вѣпостаси. Но не только въ ней самой, но и внѣ ея, въ твореніи, въ Софіи тварной. Иными словами, *непосредственное* откровеніе вѣпостаснаго Бога твари, Софіи Божественной — творенію, есть дѣйствіе Духа Св. («благодать»), причѣмъ это откровеніе включаетъ въ себѣ, имѣетъ своимъ содержаніемъ Слово, показующее въ Себѣ Отца. Духъ Божій, онъ же и Духъ Св., не есть свой собственный, въ своемъ содержаніи самозамкнутый духъ, но Онъ есть Духъ Истины, Духъ Премудрости, Духъ Отца и Сына, Духъ Св. Троицы¹⁾.

Этими богословскими соображеніями мы хотимъ установить огромной важности фактъ, что въ Словѣ Божіемъ мы имѣемъ, какъ основную и общую, типическую черту, кажущееся безразличіе въ употребленіи выраженія «духъ Божій» въ двойственномъ значеніи: какъ Божества вообще, такъ и Духа Св. Эти

¹⁾ На основаніи сказаннаго мы устанавливаемъ слѣдующій принципъ догматической экзегезы. Вездѣ, гдѣ говорится о «духѣ Божіемъ», слѣдуетъ разумѣть откровеніе или дѣйствіе Бога, во Св. Троицѣ сущаго, безъ различенія отдѣльных вѣпостасей, Троицы, какъ единицы; но съ этимъ общимъ значеніемъ можетъ соединяться и болѣе частный смыслъ, въ отношеніи къ Третей вѣпостаси, къ Св. Духу, какъ такой вѣпостаси, которая нарочито выражаетъ духовность Божественнаго Духа въ полнотѣ Его самооткровенія. Однако, это выраженіе можетъ и вовсе не сопровождаться какимъ-либо опредѣленнымъ отношеніемъ къ самой Третей вѣпостаси, имѣя въ виду лишь Ея дѣйствіе или явленіе.

выраженія употребляются настолько promiscue и неуловимо въ своемъ точномъ значеніи, кромѣ конкретныхъ опредѣленныхъ случаевъ, что бываетъ трудно и даже просто невозможно въ отдѣльныхъ случаяхъ установить ихъ точный смыслъ: говорится ли о Богѣ самомъ, какъ о Св. Троицѣ, или о Третьей упостаси, о Духѣ Св., или же о дѣйствіи Бога въ мірѣ, притомъ иногда въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ. Можно сказать, что вообще всюду, когда надо указать дѣйствіе Бога въ мірѣ или Его откровеніе твари, говорится о «духѣ» Божіемъ. Эта кажущаяся неточность у священныхъ писателей способна внушать смущеніе и даже казаться соблазнительной, если не принять во вниманіе указаннаго соотношенія между духовностью Божіей, духомъ Божіимъ, и Духомъ Святымъ.

а). *Духъ Божій и Св. Духъ въ Ветхомъ Заветѣ.*

Догматъ о Св. Троицѣ, конечно, содержится въ ученіи Ветхаго Завета, однако онъ остается прикровеннымъ и какъ бы непроявленнымъ, такъ что лишь въ свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія соотвѣтствующіе тексты получаютъ свое полное значеніе и теряютъ свою кажущуюся даже непонятность (какъ напр. соединеніе единственнаго и множественнаго числа *Ягве-Елогимъ* въ книгѣ *Бытія*, I, 26—7, III, 22, XI, 6—7). Въ В. З. встрѣчаются явные слѣды ученія о тріупостасномъ Богѣ (какъ Ис. 6, 3 или же пс. 32, 6) и даже какъ бы намеки на раздѣльноличное бытіе упостасей (по крайней мѣрѣ Сына: пс. 2, 7, пс. 109, 1—3, а, слѣдовательно, косвенно и Отца). Относительно Третьей упостаси отсутствуютъ даже и намеки¹⁾, но въ то же время очень много говорится о духѣ Божіемъ (Ср. Ис. гл. 63). Въ этомъ и состоитъ основной фактъ ветхозавѣтнаго откровенія о духѣ Божіемъ, что *онъ вовсе не знаетъ упостаси Св. Духа* и однако *хорошо знаетъ дѣйствіе духа Божія*. Естественно возникаетъ вопросъ относительно правильной догматической экзегезы соотвѣстныхъ текстовъ, именно идетъ-ли въ нихъ рѣчь о Богѣ, какъ духѣ вообще, или же, (хотя и прикровенно) именно о Духѣ Св. Но въ данномъ случаѣ нѣтъ альтернативы *или* — *или*, ибо совмѣстимы оба ея члена: если Богъ есть духъ, то и всякое воздѣйствіе Его духовно, есть явленіе духа; но вмѣстѣ съ тѣмъ и духовность Божія свое откровеніе находитъ именно въ Третьей упостаси, въ нераздѣльномъ единствѣ Ея съ другими. Поэтому различіе относится не къ существу дѣла, но лишь къ логическому акценту или нарочитой интенціи даннаго текста, — какую именно идею онъ преимущественно выражаетъ; упостаснаго-ли бытія Духа Св., или откровенія Божія въ богоявленіи, или сообщенія нарочитыхъ даровъ. Очевидно, разные тексты имѣютъ и разное значеніе. Сдѣлаемъ ихъ краткій обзоръ.

¹⁾ Нельзя въ самомъ дѣлѣ относить (какъ это дѣлается иногда: м. Макарий, 29, 172) къ *упостасному* бытію Духа Св. такіе тексты какъ Ис. 11, 2—3; 61, 1, пс. 61, 6. Еще можетъ быть эта возможность относительно Ис. 48, 16 («Господь послалъ Меня и Духа Его»), но и здѣсь существуютъ сомнѣнія о смыслѣ этого текста.

Прежде всего наше вниманіе останавливаетъ Быт. I, 2: «Духъ Божій носился надъ водами» первотворенія. Здѣсь выражено, конечно, общее творческое воздѣйствіе Божіе на безформенную и непроявленную въ своемъ содержаніи, хотя ею и исполненную, первоматерію, первоизданный хаосъ, *tohu-vabohu*. Поскольку вообще твореніе міра есть дѣло во Св. Троицѣ сущаго Бога, то нѣтъ никакихъ препятствій отнести этотъ *пуазъ*, — духъ Божій, — къ дѣйствію тріипостаснаго Божества въ мірѣ. Но въ то же время, такъ какъ мѣсто Третьей ипостаси въ твореніи опредѣляется именно какъ *совершительной*, то можно видѣть здѣсь прямое указаніе на дѣйствіе Духа Св., какъ *Третьей ипостаси*. Однакоже — и это надо подчеркнуть — *прямо* рѣчь идетъ здѣсь все-таки болѣе о *дѣйствіи* Духа Св., нежели объ Его ипостаси: Духъ Божій берется помимо Его ипостаснаго опредѣленія, какъ бы внѣ-ипостасно (хотя и не безъ-ипостасно). И эта *раздѣльность* дѣйствія Духа отъ вѣдѣнія Его ипостаси, возможность и наличие такого не-ипостаснаго Его откровенія, есть первый и изначальный фактъ въ откровеніи Духа Св., который можно наблюдать въ самомъ началѣ бытія міра, или въ *первомъ* твореніи его, за которымъ послѣдуетъ второе твореніе, т.-е. шестодневъ. Въ этомъ вѣяніи Духа Божія надъ землею (которому въ литургической символикѣ соответствуетъ образъ вѣянія покровомъ, «воздухомъ», надъ св. дарами во время чтенія символа вѣры) уже предсодержится *первая* Пятидесятница, однако еще не надъ человѣкомъ, въ *предвареніи* человѣка въ мірѣ. И если продолжить это сопоставленіе, то слѣдуетъ и еще сказать, что ни первая, ни вторая Пятидесятница не знаютъ *самого Духа Св.* въ Его ипостасномъ бытіи, а лишь пріемлютъ Его силу, какъ въ плодоношеніи міра, такъ и человѣческихъ душъ, воспламененныхъ огненными языками. Быт. I, 2 есть вообще самое важное свидѣтельство о Духѣ Божіемъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи, которое относится къ времени еще до перваго завѣта Бога съ человѣкомъ и даже до человѣка. Однако эта земля именно и была тѣмъ прахомъ земнымъ, изъ котораго было сотворено человѣческое тѣло для вдунуенія въ него дыханія жизни отъ Бога (Быт. 2, 7).

Слѣдующій ветхозавѣтный текстъ о Духѣ Божіемъ относится къ повѣствованію о ветхозавѣтной хулѣ на Духа Святаго, о препотопномъ человѣчествѣ, въ такой мѣрѣ угасившаго въ себѣ духъ, что было сказано о немъ: «не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаему человѣками, зане суть плоть» (Б. 6, 3). Экзегетически здѣсь мы имѣемъ ту же самую двойственность смысла: «Духу Моему» можетъ быть понято какъ въ отношеніи къ Божеству и Его духовности вообще, такъ и въ отношеніи къ самому Духу, Третьей ипостаси. Однако даже и при послѣднемъ истолкованіи, удареніе лежитъ именно на *духовности* Духа, но не на Его *ипостаси*.

Далѣе о Духѣ Божіемъ вообще, безъ частнаго его опредѣленія, говорятъ сравнительно немногочисленные тексты мессіанскаго характера. Они также доступны истолкованію въ общемъ смыслѣ божественнаго воздѣйствія и вдохновенія и лишь въ свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія получаютъ болѣе опредѣленное значеніе, именно въ примѣненіи къ Св. Духу. Сюда относятся тексты: Ис. II, 2: «и почіетъ на Немъ Духъ Господень»¹⁾, ср. 61, 1: «Духъ Господа Бога на Мнѣ, нбо Господь помазалъ Меня», — аутентическое истолкованіе этого текста дано самимъ Господомъ: Лк. 4, 18). Сравнительно

¹⁾ Въ дальнѣйшемъ перечисляются дары Его: «духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ разума и благочестія».

не такъ безспоренъ въ исключительномъ примѣненіи къ Третьей въпостаси текстъ Ис. 42, 1: «вотъ Отрокъ Мой... положу духъ Мой на Него» (ср. Мф. 12, 18), такъ же, какъ и Ис. 48, 16 (ср. выше). Но прямое и непосредственное значеніе даже и этихъ текстовъ не включаетъ въ себя съ необходимостью откровенія о Третьей въпостаси, но прежде всего имѣетъ въ виду общее дѣйствіе вдохновенія отъ Бога. Наряду съ этими мессіанскаго значенія текстами имѣется рядъ выраженій о «Духѣ Божіемъ», которые болѣе всего синонимизируютъ просто съ понятіемъ Бога, суть какъ бы плеонастическія выраженія его. Сюда относятся: «Духъ Божій создалъ меня», Іова, 33, 4 (рѣчь Еліуя); «Словомъ Господнимъ сотворены небеса и духомъ устъ Его все воинство ихъ», Пс. 32, 6; «Духъ Твой благодѣяетъ меня въ землю правды», Пс. 142, 10; «Духомъ владычственнымъ утверди меня» Пс. 50, 14; «куда пойду отъ духа Твоего?» Пс. 138, 7; «пошлешь духъ Твой и созидаются», Пс. 103, 30; «доколѣ не изліется на насъ духъ свѣтъ и пустыня не сдѣлается садомъ», Ис. 32, 15; «Ты далъ имъ духа Твоего благого, чтобы наставлять ихъ» Неем. 9, 20; «и напоминалъ имъ духомъ Твоимъ черезъ пророковъ Твоихъ, но они не слушали», Неем. 9, 30; «излію духъ Мой на племя твое и благословеніе на потомковъ твоихъ», Ис. 44, 3; «и вотъ заветъ Мой съ ними, говоритъ Господь: духъ Мой, который на тебѣ, и слова Мои, которые вложилъ Я въ уста твои, не отступятъ устъ твоихъ и отъ потомства твоего», Ис. 59, 21; «и дамъ вамъ сердце новое и духъ новый дамъ вамъ... вложу внутрь васъ духъ Мой и сдѣлаю то, что вы будете ходить въ заповѣдяхъ Моихъ» Іез. 36, 26—27, ср. 37, 5, 14; Сюда же относится и Ис. 63, 10—11: «они... огорчили святаго духа Его... гдѣ Тотъ, который вложилъ въ сердце его святаго Духа Своего»¹⁾; «и не буду уже скрывать отъ нихъ лица Моего потому что изолью духъ Мой на домъ Израилевъ», Іез. 39, 29; Дан. 4, 5; «Духъ Мой пребываетъ среди васъ, не бойтесь» Агг. 2, 5. Особое мѣсто въ этомъ ряду текстовъ занимаетъ Іоиль, 2, 28—32: «и будетъ послѣ того излію отъ Духа Моего на всякую плоть... и также на рабовъ и на рабынь въ тѣ дни излію отъ Духа Моего» (и далѣе). Самъ по себѣ этотъ текстъ стоитъ въ ряду предыдущихъ текстовъ съ общимъ значеніемъ вдохновенія Божія. Однако этотъ текстъ, помимо своего прямого, историческаго, значенія, получилъ каричотое истолкованіе въ примѣненіи къ сошествію Св. Духа въ Пятидесятницу (Д. А. 2, 16—21) и, стало быть, пророчество это получаетъ болѣе конкретный смыслъ въ отношеніи къ опредѣленному событію. Даже и здѣсь, въ этомъ исключительномъ и въ своемъ родѣ единственномъ текстѣ мы имѣемъ указаніе на откровеніе Св. Духа, и однако не на явленіе Его въпостаси. Здѣсь сказано, что «исполнились всѣ Духа Святаго» (Д. А. 2, 4), но не сказано, что видѣли Лица Его, съ которымъ, конечно, не тождественно видѣніе огненныхъ языковъ.

Кромѣ этихъ текстовъ общаго значенія, мы имѣемъ въ Ветхомъ Заветѣ цѣлый рядъ свидѣтельствъ о сообщеніи разныхъ даровъ Св. Духа, опредѣленнаго свойства, и эти свидѣтельства имѣютъ, конечно, первостепенное догматическое значеніе, какъ нѣкая ветхозавѣтная пятидесятница, въ предвареніе Пятидесятницы новозавѣтной. О разныхъ дарахъ Духа гово-

¹⁾ Эта глава обычно истолковывается въ примѣненіи къ Св. Троицѣ, а «Духъ Святой» (также и въ транскрипціи нашего синодальнаго изданія) истолковывается именно какъ *Духъ Святой*; однако для этого имѣть экзегетической принудительности.

рится въ Вѣтхѣхъ Забѣтъ: это суть дары художества, или вообще творчества, управленія, воинствованія, царствованія, священства, и, наконецъ, пророчества.

Даръ творчества — какъ различнаго художества: «и сказалъ Богъ Моисею, говоря: смотри, я назначаю Веселіи... Я исполню его *Дузомъ Божиимъ*, мудростію, разумѣніемъ, вѣдѣніемъ и всякимъ искусствомъ, работать изъ золота, серебра и мѣди, рѣзать камни для вставляванія и рѣзать дерево для всякаго дѣла. И вотъ Я дамъ ему помощникомъ Аголіава..., и въ сердце всякаго мудраго вложу мудрость, дабы они сдѣлали все, что Я повелѣлъ тебѣ» (скиннѣ со всѣми ея принадлежностями): Исх. 31, 1—11 — 35, 30—35; 36, 1—2.

Даръ старѣйшинства: а) о Моисеѣ: «гдѣ Тотъ, кто вложилъ въ сердце его Святаго Духа Своего, кто вель Моисея за правую руку величественной мышцей Своею?... какъ стадо сходитъ въ долину, Духъ Господень вель ихъ къ покою» (Ис. 63, 11—14); б) объ избраніи и посвященіи *помощниковъ Моисея* въ Таверѣ: «возьму отъ Духа, который на тебѣ, и возложу на нихъ... и сошелъ Господь въ облакъ и говорилъ съ нимъ и взялъ отъ Духа, который на немъ, и далъ 70 мужамъ старѣйшинамъ. И когда почилъ на нихъ Духъ, они стали пророчествовать, но потомъ перестали... И на нихъ (Елдадъ и Модадъ) почилъ Духъ, и они пророчествовали... (и) Моисей сказалъ ему: не ревнуешь-ли ты за меня? О, если бы всѣ были въ народѣ Божіемъ пророками, когда бы Господь послалъ Духа Своего на нихъ» (Числ. 11, 17—29); в) объ *Исусѣ Навинѣ*: «и сказалъ Господь Моисею: возьми Исуса сына Навина, въ которомъ есть Духъ, и возложи на него руку твою» (Ч. 27: 18, 22—23; Второз. 34, 9).

Даръ воинствованія: а) *Гедѣонъ*: «и Духъ Господень объялъ Гедѣона, онъ вострубилъ трубой, и созвано было племя Авіезерово идти съ нимъ», Суд. 6, 34; б) *Иефѣай*: «и былъ на Іефѣѣ Духъ Господень, и перешелъ онъ Галаадъ и Манассію» Суд., 11, 29; в) *Самсонъ*: «и сошелъ на него Духъ Господень, и пошелъ онъ въ Аскалонъ и, убивъ тамъ 30 человѣкъ, снялъ съ нихъ одежды» (и далъ) Суд. 15, 14; «и сошелъ на него Духъ Господень, и веревки, бывшія на рукахъ его, сдѣлались какъ перегорѣвшій леиъ, и упали узы съ рукъ его» Суд. 15, 14.

Даръ царствованія: исторія помазанія Саула Самуиломъ, послѣ котораго «сошелъ на него Духъ Божій», виѣшне выразившійся въ пророчествованіи, а затѣмъ отъ него отступилъ, но сошелъ на Давида. См. I Царствъ: 10: 6—13; 11, 6; 16: 13—14, 23; 18: 12—14, 19 20—1, 24, — исторія Давида.

Даръ пророчества: о пророчествованіи говорится уже въ связи съ исторіей Саула и Давида. Духъ Божій, сходявшій на нихъ въ связи съ помазаніемъ на царство, проявлялся и въ этомъ дарѣ. Давидъ, кромѣ того, обладалъ имъ и какъ псалмопѣвецъ (2 Ц. 23, 2: «послѣднія слова Давида... Духъ Господень говорить во мнѣ, и слово Его на языкѣ у меня»). О пророкѣ *Валаамѣ* говорится: «и взглянулъ Валаамъ и увидѣлъ Израиля, стоявшаго по колѣнамъ своимъ, и былъ на немъ Духъ Божій... и сказалъ: говорить Валаамъ... слышашій слова Божіи, который видитъ видѣнія Всемогущаго» (Ч. 24, 1—4, ср. ст. 16). Ср. исторію «человѣка Божія», обманно приглашеннаго къ пророку, о которомъ тѣмъ не менѣе говорится: «когда они еще сидѣли за столомъ, слово Господне было къ пророку, воротившему его» (3 Ц. 19, 18); «и сказалъ: такъ говоритъ Господь». О пророкѣ *Ахії*, къ которому обратилась жена Іеровамова, говорится: «и сказалъ Господь Ахії» (и проч.

3 Ц. 14, 5), и сказалъ Ахія женѣ: «такъ говорить Господь Богъ Израилевъ» (7), и далѣе излагается самое пророчество, — «такъ Господь сказалъ» (11). О пророкѣ *Иліи* говорится: «было слово Господне къ Іліи» (3 Ц. 17, 8; 18, 1), «и была на Іліи рука Господня» (18, 46). Сюда же относится богоявленіе Іліи у горы Хорива (3 Ц. 19, 5—18), а также разсказъ о двухъ пророкахъ: *Седекіи* (лжепророкѣ) и *Михей* (3 Ц. 22, 11—25) и исторіи о вознесеніи Іліи на небо съ сообщеніемъ «духа» его вдвойнѣ пророку Елисею (4 Ц. 2, 1—15, ср. 3, 15). Ср. разсказъ о *Іозіилѣ*, на котораго «сошелъ Духъ Господень среди собранія» (Парал. 20, 18). У пророка *Михея* (3, 8) читаемъ: «я исполненъ силы Духа Господня, правоты и твердости», и у *Захаріи* (7, 12). «сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и словъ, которые посылалъ Господь Саваоѣмъ *Духомъ Своимъ чрезъ прежнихъ пророковъ*». Съ особенной силой и постоянствомъ мы имѣемъ это указаніе на пророческое вдохновеніе отъ Духа Божія въ книгахъ великихъ пророковъ о словѣ Божіемъ: «слово, которое было въ видѣніи къ Ісаіи» (21), «и сказалъ мнѣ Господь» (8, 1), и въ др. мѣстахъ (и даже: «такъ говорить Господь помазаннику Своему Киру», 45, 1). Также у *Іереми* (отъ 1, 4 и по всей книгѣ), у *Іезекіила*: «и видѣлъ я видѣнія Божія», 1, 4, «и слышалъ гласъ Глаголющаго, и Онъ сказалъ мнѣ», 2, 1 (и въ др. мѣстахъ), «и вошелъ въ меня духъ», 2, 2; 11, 5, «и была на мнѣ рука Господня» (8, 1 и въ др. мѣстахъ). Всѣ эти разныя, но въ сущности своей равнозначныя выраженія свидѣлствуютъ о Духѣ Божіемъ, «глаголавшемъ пророки», причемъ однако это выраженіе символа представляетъ собою уже догматическую *экзегезу* текстовъ въ примѣненіи именно къ Духу Св. Подлинныя же библейскіе тексты не содержатъ такого опредѣленія и, въ разнообразіи своихъ выраженій («слово Божіе», «рука Господня», «видѣнія Божія», вхожденіе духа) говорятъ вообще о Божественномъ вдохновеніи.

Итакъ, мы имѣемъ въ В. З. различныя дары и дѣйствія Духа Божія¹⁾, такъ что и здѣсь можно въ извѣстномъ смыслѣ примѣнить новозавѣтное слово: «дары различны, а Духъ одинъ и тотъ же, и служенія различны, но Господь одинъ и тотъ же: и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ. Но каждому дается проявленіе Духа на пользу» (1 Кор. 12, 4—16). Однако на основаніи ветхозавѣтныхъ текстовъ мы имѣемъ прямое основаніе говорить лишь о Духѣ Божіемъ, но не о Духѣ Святомъ, или, точнѣе, говорить о Духѣ Св. лишь какъ о Духѣ Божіемъ, — не о Третьей ѱпостаси, но о духовности всей Св. Троицы. «Все сіе производитъ тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно» (10).

6). Въ Новомъ Завѣтѣ.

Изъ всего многообразія текстовъ, относящихся къ Св. Духу въ Н. З., надлежитъ прежде всего выдѣлить такіе, которые естественно отсутствуютъ въ В. З., именно относящіеся къ *ѱпостасному* Его бытію. Только въ Н. З. имѣмъ мы явное откровеніе о Св. Троицѣ и о трехъ Ея раздѣльныхъ ѱпо-

¹⁾ Особое мѣсто занимаетъ неканоническая книга «Премудрости Соломона» съ ея ученіемъ о Премудрости и «духѣ премудрости, *πνεῦμα σοφίας* (1, 6) *πν. σοφίας* (7, 7), «есть въ ней духъ (*ἐν αὐτῇ πνεῦμα*) разумный» и проч. (7, 22—3). Заслуживаетъ вниманія еще 9, 17: «волю Твою кто позналъ бы, если бы Ты не даровалъ премудрости и не ниспослалъ свыше, святаго Твоего духа» *ἔδωκας σοφίαν καὶ ἐπέμφας τὸ ἅγιον σου πνεῦμα ἀπὸ ὀφείτων*).

«стасяхъ: воплотившійся Сынъ явилъ вмѣстѣ съ Собой и Отца, а также и Духа Св., какъ упостасную любовь Отчую, на Немъ почивающую. Поэтому въ Н. З. мы имѣемъ дифференцированное откровеніе о Духѣ Св. и о духѣ Божіемъ съ Его дарами. Правда, благодаря совершившемуся откровенію о Духѣ Св., какъ Третьей упостаси, частныя явленія и откровенія духа Божія и божественной благодати естественно соотносятся съ Духомъ Св., получаютъ для себя Его, такъ сказать, упостасный коэффициентъ. Надлежитъ прежде всего выдѣлить откровенія о Духѣ Св. въ Н. З., съ безспорностью, насколько она возможна въ силу общаго характера текстовъ.

Начнемъ съ синоптиковъ, и въ частности, съ Рождества Христова, включая сюда и Благовѣщеніе. Ангелъ Гавріилъ говоритъ Маріи: «Духъ Святой найдетъ на Тебя» (Лк. 1, 35). И у Мѳ. 1, 18 читаемъ: «прежде нежели они сочтались, оказалось, что Она имѣетъ во чревѣ отъ Духа Святаго», и далѣе ангелъ Господень говоритъ во снѣ Іосифу: «родившееся въ Ней есть отъ Духа Святаго» (1, 20), откуда и формула Никео-Константинопольскаго символа: «воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы». Эти тексты, какъ будто не оставляющіе сомнѣнія въ ихъ отношеніи именно къ упостаси Духа Св., какъ они всегда и понимались въ церковномъ преданіи, могутъ возбуждать только нѣкоторое чисто грамматическое сомнѣніе, хотя и не имѣющее рѣшающаго значенія: именно во всѣхъ трехъ случаяхъ выраженіе *πνεῦμα ἁγίου, ἐκ πνεύματος ἁγίου* стоитъ безъ члена¹⁾.

Однако эта черта отсутствуетъ въ разсказѣ о Крещеніи Господнемъ, гдѣ говорится о сошествіи Св. Духа съ неба въ видѣ голубя: *τὸ πνεῦμα Μρ. 1, 10*, также *τὸ πνεῦμα 1, 12*), однако *πνεῦμα Θεοῦ* у Мѳ. 3, 16 (но также *ὁ τοῦ πνεύματος. 4, 1*), *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* у Лк. 3, 22 (ср. 4, 1: *πλήρης πν. ἁγίου* но *ἐν τῷ πνεύματι*). Сюда же относятся и слова свидѣтельства Іоанна о видѣнномъ имъ схожденіи Духа Св., Іо. 1, 32, 33: *τὸ πνεῦμα καταβαίνον* (и злѣсь же — *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*).

Сюда же можетъ быть отнесенъ и разсказъ Лк. 2, 25—6 о праведномъ Симеонѣ, въ которомъ былъ Духъ Святой *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, и ему было обещано *ὅτι τοῦ πν. ἁγίου*, что онъ не увидитъ смерти, доколѣ не узритъ Христа Господня, и онъ пришелъ «въ Духѣ» *ἐν τῷ πνεύματι* въ храмъ).

Далѣе свидѣлствуются разные образы почиванія Духа Св. на Иисусѣ: «Иисусъ, исполненный Духа Святаго (*πνεύματος ἁγίου*), возвратился отъ Іордана и поведенъ былъ Духомъ *τῷ Πνεύματι* въ пустыню» (Лк. 4, 1). Далѣе въ проповѣди въ Назаретѣ говорится: «Духъ Господень (*Πνεῦμα Κυρίου*) на Мнѣ» (4, 18). Объ исцѣленіяхъ: «Духомъ Божіимъ *ἐν πνεύματι Θεοῦ* Я изгоняю ѿсовъ» (Мѳ. 12, 28, и въ связи съ этимъ слова Господа о хулѣ на Духа Святаго *κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου 12, 32*); «въ тотъ часъ возродовался Духомъ Святымъ *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* Иисусъ» (Лк. 10, 21).

Сюда же могутъ быть отнесены и слова Іоанна Предтечи о Христѣ, что Онъ будетъ крестить Духомъ Святымъ *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* и огнемъ (Мѳ. 31, 11, ср. Мр. 1, 8, Лк. 3, 16, Іо. 1, 34). Также и о Іоаннѣ самомъ говорится ангеломъ Гавріиломъ, что «онъ исполнится Духа Святаго *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*

¹⁾ Swete. The Holy Spirit in the N. T., London, 1909. Note P: „spirit and the Spirit“, p. 395—8 приводитъ слѣдующія объясненія по этому поводу. Вообще словоупотребленіе *πνεῦμα ἁγίου* встрѣчается въ Н. З. значительно чаще, чѣмъ *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* или же *τὸ ἅγιον πνεῦμα*, въ пропорціи 54:34. Въ частности отсутствіе члена встрѣчается послѣ предлога *ἐκ* и именно у Мѳ. 1, 18, 20, См. весь этотъ экскурсъ.

еще отъ чрева матери». Наконецъ, существеннѣйшее значеніе имѣетъ, конечно, крещальная формула Ев. отъ Мѳ. 28, 19: «крестяще ихъ во Имя Отца и Сына и Духа Св.».

Обращаясь къ Евангелію отъ Іоанна, слѣдуетъ, прежде всего, сказать, что это Евангеліе есть пневматологическое по преимуществу. Выйдя изъ рукъ возлюбленнаго ученика Христова, пріавшаго въ домъ своей Матери Божію Духоносицу и Ею усыновленнаго, это Евангеліе исполнено вѣдѣнія Духа Св. и откровенія о Немъ въ совсѣмъ особенномъ, исключительномъ смыслѣ. Откровеніе о Богѣ-Словѣ, логологія, дивно сочетается здѣсь съ откровеніемъ о Духѣ Св., пневматологіей. При этомъ откровеніе о Третей вѣпостаси имѣетъ здѣсь двоякій характеръ: во-первыхъ, прямой, какъ ученіе о Св. Духѣ (въ разныхъ мѣстахъ на протяженіи Евангелія) и объ Утѣшителѣ (въ прощальной бесѣдѣ), а, во-вторыхъ, косвенный и прикровенный, гдѣ приоткрывается діадическая связь Второй и Третей вѣпостасей, такъ что логологія становится и пневматологіей. Разсмотримъ отдѣльно оба вида откровенія о Св. Духѣ въ Іоанновомъ Евангеліи, начиная съ діадическаго и прикровеннаго.

Начнемъ съ *пролога*, въ которомъ обычно видятъ лишь логологію, — ученіе о Логосѣ въ Богѣ (Отцѣ), такъ какъ будто Св. Троица была лишь двойцей. Между тѣмъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, здѣсь мы имѣемъ сокровенное, однако доступное разумѣнію, ученіе и о Св. Духѣ и, слѣдов., подлинно о всей Св. Троицѣ. «Въ началѣ было Слово (Вторая вѣпостась), и Слово было къ (πρός) Богу (τὸν Θεόν, Первая вѣпостась), и Богъ (Θεός) былъ Слово. Оно было въ началѣ къ Богу» (1, 1—2). Что означаетъ здѣсь это *къ* — *πρός*? При обычномъ толкованіи этого текста получается, что какъ будто ничего не означаетъ. Однако возможно-ли въ этомъ священномъ текстѣ, полномъ такой важности значенія, отнестись съ небреженіемъ къ предлогу, выражающему взаимную обращенность и связь Отца и Сына? Это есть существенная и притомъ вѣпостасная связь, именно Духъ Святый, какъ вѣпостасная любовь Отца и Сына. Поэтому именно о *всей Св. Троицѣ* говорится въ этомъ текстѣ, хотя и прикровенно.

Діадическое соединеніе Сына и Духа Св. — также прикровенно — здѣсь указывается въ слѣдующемъ стихѣ: «Все чрезъ Него возникло !ἐγένετο, и безъ Него ничто не возникло (изъ того), что возникло» (1,2). Этотъ стихъ, относящійся къ сотворенію міра, указываетъ не только деміургическое значеніе Второй вѣпостаси, но и совершительное — Третей: идеальное *Все* Логоса стало *быть*, получило реальность и жизнь въ Духѣ Святомъ. При этомъ дѣйствіе обѣихъ вѣпостасей опредѣляется діадически, одна въ другой или чрезъ другую: *вся Тьма быша*. Также діадическое значеніе имѣетъ и стихъ 4: «въ Немъ была Жизнь (ζωή) и Жизнь (ἡ ζωή) была свѣтъ (τὸ φῶς) человѣкомъ» (1, 4). Что означаетъ здѣсь выраженіе *Жизнь*, которая «была въ *ἐν* Немъ»? Оно имѣетъ опредѣленное вѣпостасное значеніе и говоритъ о Животворящемъ Духѣ, почивающемъ на Сынѣ и съ Нимъ составляющемъ Двоицу самооткровенія Отца, пребываая «въ Немъ». И эта вѣпостасная Жизнь, открывающаяся въ единеніи съ Словомъ, эта богочеловѣческая Двоица, есть «Свѣтъ человѣкамъ», а въ немъ и всему тварному міру, возникшему изъ тьмы небытія: «и Свѣтъ во тьмѣ свѣтитсѣ, и тьма его не объяла» (1, 5). И о немъ, объ этомъ діадическомъ Свѣтѣ говорится далѣе, но уже въ связи съ боговоплощеніемъ: «Быль Свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ» (и далѣе стихи 10—13). *Свѣтъ*, какъ

въ Ев. Ио., такъ и церковныхъ молитвахъ¹⁾, относится ко Христу, но **столь же** обычно въ церковной письменности онъ относится и къ Духу Св.²⁾ («свѣтъ Фаворскій»). Далѣе, въ прологъ включается одинъ изъ основныхъ мотивовъ Іоаннова Евангелія: *слава* и прославленіе, которое, есть, конечно, явленіе Третьей упостаси, вмѣстѣ съ *благодатью* (и истиной). «И Слово стало плотію, и обитало съ нами полное благодати и истины, и видѣли Славу Его, Славу какъ Единороднаго отъ Отца» (1, 14) Слава и есть, конечно, почиваніе на Немъ Св. Духа. Далѣе говорится о «полнотѣ» (*ἐκ τοῦ πληρώματος*) благодати, т.-е. Св. Духа, почивающаго на Немъ: «и отъ полноты Его всѣ мы приняли, и благодать на благодать. Ибо законъ данъ чрезу Моисея, благодать же и истина пришли *ἐφ' ἡμᾶς* чрезу Іисуса Христа» (Іо. 1, 17). Здѣсь сообщеніе благодати міру чрезу ниспосланіе Св. Духа опредѣляется какъ дѣло Христово. И это подтверждается и свидѣтельствомъ Іоанна (1, 33), какъ видѣвшаго «Духа, сходящаго и пребывающаго на Немъ» (1, 33); «Тотъ есть крестящій Духомъ Святымъ».

Мы приходимъ къ заключенію, что прологъ Іоаннова Евангелія не можетъ быть понятъ лишь какъ логологія, но включаетъ въ себя полноту тринитарнаго богословія (въ частности, и пневматологію), хотя послѣдняя и выражена почти молча, какъ бы придыханіемъ (по обычному отеческому сравненію, какъ дыханіе устъ Божіихъ, говорящихъ предвѣчное Слово).

Разсказъ о первомъ чудѣ превращенія воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской въ гл. 2 можетъ получить для себя инсказательное истолкованіе въ смыслѣ явленія силы Духа (ибо говорится, что здѣсь Христосъ «явилъ Славу Свою», т.-е. Духа Св. 2, 11). Но Духъ Св. уже прямо является предметомъ бесѣды съ Никодимомъ въ гл. 3, гдѣ говорится о рожденіи отъ Духа (5—6, 8), а также и устами Предтечи о не-мѣрности даянія Духа (*τὸ πνεῦμα*), и отсюда дѣлается заключительный выводъ: «Отецъ *любитъ* Сына, и все далъ въ руку Его, и вѣрующій въ Него имѣетъ жизнь *вѣчную*» (35—6). Не говорится-ли въ этихъ словахъ объ упостасной Любви Отчей къ Сыну и о Жизни вѣчной въ Духѣ Святомъ?

Новое откровеніе о Духѣ содержится въ слѣдующей, 4-ой, главѣ, въ бесѣдѣ съ Самарянкой. Уже въ началѣ бесѣды Христосъ говоритъ о водѣ живой, которую дастъ Онъ, и она «сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную» (4, 14). Здѣсь говорится о Духѣ Св., — явно въ смыслѣ познѣйшаго аутентическаго истолкованія (7, 37—39: «кто *вѣруетъ* въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ *рѣки воды живой*, сіе сказалъ Онъ о *Духѣ*, Котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него, ибо еще не было на нихъ Духа Святаго, ибо Іисусъ еще не былъ прославленъ»). Далѣе же говорится о поклоненіи Отцу «въ Духѣ и Истинѣ», (23), (т.-е. Сынъ и Духъ Св.), ибо таковыхъ поклонниковъ ищетъ Богъ, ибо «Богъ есть Духъ», и «поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ Духѣ и Истинѣ» (24). Здѣсь одновременно говорится о Богѣ, во Св. Троицѣ сущемъ, какъ о Духѣ, такъ и объ Ея нарочитой упостасной духовности въ Духѣ Св. чрезу откровеніе въ Духѣ и Истинѣ.

Глава 5-ая, содержащая бесѣду о жизни вѣчной и воскресеніи, включаетъ въ себя рядъ, хотя и непрямыхъ, свидѣтельствъ о Духѣ Св. Здѣсь

¹⁾ «Христе, свѣте истинный, просвѣщаяй и освящаяй всякаго человѣка, грядущаго въ міръ» и т. д.

²⁾ См. напр. въ «гимнахъ» преп. Симеона Новаго Богослова.

говорится о «*дѣлатъ*» Отца и Сына (19—20), которые вообще совершаются Духомъ Св., и о воскресеніи и оживленіи (21), которые, на основаніи сопоставленія другихъ текстовъ также совершаются Духомъ Св. (Р. 8, 11), и о Жизни, которая, согласно прологу, также знаменуетъ упостась Духа. «Ибо, какъ Отецъ имѣтъ Жизнь въ Себѣ самомъ, такъ и Сыну далъ имѣтъ Жизнь въ самомъ Себѣ». Эта Жизнь, конечно, не есть просто «свойство», которое можетъ передаваться (а слѣд., и не передаваться или отсутствовать), но есть сама упостасная Жизнь, Духъ Св., отъ Отца исходящій и на Сына почивающій. Но, согласно внутритроичнымъ различіямъ, Жизнь есть и начало, нарочито присущее Третьей упостаси, и объ Ея именно исхожденіи и посыланіи на Сына и на Немъ почиваніи говорится въ Іо. 5, 26 (текста, который внѣ этого истолкованія лишается своего смыслѣ). Въ этой же 5-ой главѣ о Духѣ Св. прикровенно говорится въ словахъ о *свидѣтельствѣ*: «если Я свидѣтельствую о Себѣ, то свидѣтельство Мое не есть истинно. Есть Другой свидѣтельствующій о Мнѣ, и Я знаю, что истинно то свидѣтельство, которымъ Онъ свидѣлствуетъ о Мнѣ. Вы посылали къ Іоанну, и онъ засвидѣтельствовалъ по истинѣ. Я же не отъ человѣка принимаю свидѣтельство» (31—34). Кто же этотъ *Другой* свидѣтельствующій, чье свидѣтельство не есть свидѣтельство отъ человѣка, и въ частности отъ Іоанна? Это есть, конечно, упостасный Духъ Св., и самое выраженіе «Другой» свидѣтель такъ явно напоминаетъ аналогичное выраженіе: (Отецъ) «дастъ вамъ *Другого* Утѣшителя», (14, 16), наряду со Христомъ. Соотвѣтственно этому же, послѣ Воскресенія, готовясь къ Вознесенію, когда собственное Его земное свидѣтельство уже готово было прекратиться, воздвигаетъ Господь во свидѣтельство апостоловъ, которымъ и говоритъ: «но вы примете славу, когда сойдеть на васъ *Духъ Святыи*, и будете Мнѣ *свидѣтелями*» (Д. А. 1, 8). Текстомъ ап. Луки здѣсь подтверждается текстъ ап. Іоанна, какъ одинаково говорящій о Духѣ Святѣмъ, «Другѣмъ» «Свидѣтелѣ» (*μαρτυρῶν*). Въ связи съ этимъ воспоминается и собственное свидѣтельство Отца въ богоявленіи: «и пославшій Меня Отецъ Самъ засвидѣтельствовалъ о Мнѣ» (37). Въ главѣ 8 (13—18) снова говорится о свидѣтельствѣ, и о *двухъ* свидѣтеляхъ, но на этотъ разъ они суть Отецъ и Сынъ.

Въ главѣ 6-ой, содержащей евхаристическую бесѣду, снова говорится и о Вѣчной Жизни, принимаемой отъ Сына (40, 47, 57), и о воскресеніи (54), — комплексъ мыслей, включающій, наряду съ дѣйствіемъ Сына, и дѣйствіе Духа. И даже прямо говорится о Духѣ: «Духъ (*τὸ πνεῦμα*) есть живоговорящій (*τὸ ζῶλον λόγῳν*), плоть не пользуется нимало. Слова, которые сказалъ вамъ, суть Духъ и Жизнь» (63), т.-е. имѣютъ Духа Св. (Ср. Рим. 8, 2; 2 Кор. 3, 6). И не даромъ Симонъ Петръ свидѣлствуетъ Ему отъ лица апостоловъ: «Ты имѣешь глаголы Вѣчной Жизни» (68), т.-е. отъ Духа Святаго. Здѣсь слово Слѣва и духъ Духа соединяются въ служеніи Христа, Духоноснаго Воплотившагося Слова.

Глава 7-ая содержитъ уже извѣстный намъ текстъ о рѣкахъ воды живою, какъ Духа Св., котораго вѣрующіе имѣли принять отъ Него послѣ Его прославленія (7, 38—39). Въ главѣ 8 извѣстное пневматологическое значеніе можетъ быть приписано 8, 32—36 — «познаете Истину *τὴν ἀληθειαν* и истина сдѣлаетъ васъ свободными», по сопоставленіи съ текстомъ ап. Павла: «гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода» (2 Кор. 3, 17). — Гл. 9-ая, объ исцѣленіи слѣпорожденнаго, снова содержитъ свидѣтельство о свѣтѣ, и притомъ въ самой рѣшительной формѣ: «доколѣ Я въ мѣрѣ, Я свѣтъ міру».

(5) Ср. Также Ио. 12, 35—36. Это мѣсто, параллельное, конечно, съ 1, 4—9, не означаетъ-ли, что здѣсь выраженіе «свѣтъ» относится лишь къ Сыну? Мы не видимъ необходимости такого истолкованія, но Христосъ свѣтилъ мѣ; не только Своимъ собственнымъ свѣтомъ истины, Слова Божія, но и освѣщавшаго на Немъ Духа Св., открывавшаго въ Немъ Сына, — свѣтилъ, такъ сказать, не моноупостасно, но діадически, именно какъ Христосъ, воплотившійся Сынъ, помазанный Духомъ Святымъ, и лишь въ такой полнотѣ можемъ мы уразумѣвать слово Христово о свѣтѣ. И въ подобномъ же, діадическомъ, смыслѣ, въ отношеніи къ воплощенному Слову, помазанному Духомъ Св., — Христу, должны быть поняты и слова Христа Марѣ предъ воскресеніемъ Лазаря: «Я есмь Воскресеніе и Жизнь» ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (11, 25), какъ въ томъ же діадическомъ духѣ былъ и ея отвѣтъ: «я вѣрую, что Ты Христосъ (Помазанный Духомъ) Сынъ Божій» (27)¹. О самомъ же воскресеніи Христосъ говоритъ: «если будешь вѣровать, увидишь Славу Божію» (40), т.-е. явленіе Св. Духа (подобно тому, какъ у синоптиковъ имѣемъ свидѣтельство, что Христосъ Духомъ Божіимъ изгоняетъ ѿсовѣ). И тотъ же смыслъ явленія силы Духа Св., на этотъ разъ въ собственномъ воскресеніи Христа, имѣетъ гласъ съ неба, при приходѣ эллиновъ: «и прославилъ, и еще прославлю» (12, 26).

Итакъ, мы видимъ, что на протяжении почти всѣхъ 12 главъ Іоаннова Евангелія, кромѣ, можетъ быть 10-ой²), мы имѣемъ иногда прикровенное, иногда явное ученіе о Третьей упостаси, которымъ пронизано все богословіе Евангелиста Богослова. Можно сказать, что все оно написано не только о Воплотившемся Словѣ, но и одновременно о Духѣ Св. въ ихъ діадическомъ соединеніи. Но эта здѣсь лишь вплетающаяся тема становится главной и центральной въ главахъ 13—17, т.-е. въ *прощальной бесѣдѣ Господа Іисуса*. Божественное прощаніе это неземными звуками расплавляетъ сердце наше въ божественной любви, которая въ немъ изливается, какъ нѣкая Пятидесятница Слова. И можно сказать, что истинный предметъ прощальной бесѣды. Господь уходитъ изъ міра и оставляетъ учениковъ Своихъ, но Онъ скоро снова приходитъ въ міръ и не оставляетъ учениковъ Своихъ, — такова основная антиномія этой бесѣды. И Господь говорить эту рѣчь, уже не какъ Христосъ, посланный въ міръ, но какъ Параклитъ, Ходатай предъ Отцомъ, и Утѣшитель. Хотя самъ Онъ и оставляетъ міръ, но посылаетъ въ него «другого Утѣшителя» ἄλλον παρακλητονъ (14, 16), Который пребудетъ съ нами вѣки и Который замѣнитъ Его самого въ какомъ то отождествленіи. Поэтому именно о такомъ пришествіи говорится: «не оставляю васъ сиротами, приду къ вамъ. Еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (14, 18—19). Прощальная бесѣда есть не только въ своемъ родѣ единственный и иарочитый источникъ откровенія о Духѣ Святомъ, какъ упостасномъ Утѣшителѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ она включаетъ въ себя — также въ совершенно исключительной ясности — и ученіе объ ихъ діадическомъ двуединствѣ, дву-тожествѣ, дву-Утѣшительствѣ. Въ божественной діадѣ обѣ упо-

¹) Нельзя не видѣть смысловую параллель этому тексту въ исповѣданіи Петра (Мѣ. 16, 18): «Ты Христосъ, Сынъ Бога живого», ср. Ио. 6, 69.

²) Но и въ 10, 30 мы имѣемъ изреченіе: «Я и Отецъ одно». Это не можетъ значить тождества безразличія, ибо обѣ упостаси «раздѣльноличны», но это относится либо къ единосущію, единству въ Софіи, либо къ единству во связи внутритроичной любви, которая есть Духъ Святой.

стаси опрозраченны въ божественной любви, и въ прощальной бесѣдѣ это оложествленіе доходить до такого предѣла, что и истинный субъектъ ея есть не Сынъ, говорящій, и не Духъ, о Которомъ говорится, но ИХЪ двуединство, въ которомъ открывается Отецъ. О триничной тайнѣ говорится, и Св. Троица прославляется въ послѣдней земной рѣчи Христа, въ этомъ чудѣ изъ чудесъ, Евангеліи Евангелія, сладчайшемъ словѣ Сладчайшаго Господа.

Прощальная бесѣда представляетъ по плану своему сложную симфоническую композицію, въ которой основная тема съ привходящими въ нее мотивами повторяется и развивается въ разныхъ сплетеніяхъ и варіаціяхъ, согласно внутренней, не всегда легко доступной, связи. Не пытаясь дать надлежащій анализъ формы этой божественной симфоніи, мы вынуждены подвергнуть ее внѣшнему обозрѣнію, въ стремленіи постигнуть и точнѣе усановить основную тему, именно ученіе о Третьей ипостаси, какъ о *Параκληтѣ*. Это именованіе появляется здѣсь въ устахъ Господа впервые, какъ новое откровеніе (выраженіе «*παράκλητος*», ходатай) повторено у того-же апостола Іоанна въ примѣненіи къ Господу Иисусу Христу: I Іо. 2, 1)

Вотъ основныя темы прощальной бесѣды 13, 31 — 16, 33 (кромѣ первосвященнической молитвы): «новая заповѣдь» любви, конечно, въ Духѣ Святомъ; свобода отъ міра, но и пребываніе въ мірѣ чрезъ пришествіе Духа Св.; дѣйствіе Духа Св. — радость совершенная и единство въ любви Христовой. Эти основныя мотивы перемежаются эпизодическими вставками, вопросами или отвѣтами отдѣльныхъ апостоловъ. Общій планъ бесѣды имѣеть примѣрно такой видъ.

I. *Вступленіе* — о славѣ (соотносительное съ той же темой заключеніе въ Первосвященнической молитвѣ): 13, 31—2.

Отдѣлъ I: а) уходъ Христа; 13, 33; б) заповѣдь любви; 13, 34—35; в) эпизодъ съ Петромъ; 13, 36—38; г) снова уходъ, съ общимъ указаніемъ его значенія — приготовленіе мѣста: 14, 1—4; д) эпизодъ съ Ѳомой: 5—7, и Филиппомъ: 14, 8—10; е) обѣтованіе объ Отцѣ; 14, 11—14.

Отдѣлъ II. а) снова заповѣдь любви: 14, 15; б) Утѣшитель — первое обѣтованіе: 14, 16—17; в) воззращеніе въ Немъ въ мірѣ Христа: 14, 19—19; г) откровеніе Св. Троицы: 14, 20.

Отдѣлъ III. а) снова заповѣдь любви: 14, 21; б) вопросъ Іуды, откровеніе о Св. Троицѣ: 22—25; в) Утѣшитель — второе обѣтованіе: 26; **миръ** (о Духѣ Св.): 27; г) радость объ уходѣ: 27—6, 29—31.

Отдѣлъ IV. (О Церкви): а) лоза и вѣтви, единство во Христѣ Духомъ Св.: 15, 1—8; б) любовь и радость въ Духѣ Св.: 9—11; в) снова заповѣдь любви друзьямъ: 12—17; г) о враждѣ міра: 19—25; д) Утѣшитель — третье обѣтованіе: 26; е) снова о враждѣ міра 15, 27 — 16, 4.

Отдѣлъ V. а) уходъ изъ міра: 16, 5—6; б) пришествіе Утѣшителя, четвертое обѣтованіе, и дѣла Его: 16, 7—15; в) эпизодъ съ учениками: 16, 16—19; г) печаль и радость въ мірѣ: 16, 20—1; д) радость новаго видѣнія Христа: 16, 22—4 и любовь Отца: 16, 25—27; е) уходъ къ Отцу: 16, 28 и вопросъ учениковъ: 16, 29—32; ж) послѣднее ободреніе: 16, 33.

Заключительная (17) глава съ Первосвященнической молитвой:

1 часть: а) молитва о прославленіи Сына: 1—5; б) дѣло Сына на землѣ: 6—8, и молитва объ ученикахъ и вѣрующихъ: 9—21; в) молитва объ единеніи всѣхъ въ Св. Духѣ, 21, о славѣ ихъ, 22, и о любви 22—26.

Изъ этого внѣшняго образа, показывающаго симфоническую сложность композиціи прощальной бесѣды, видно, какъ сплетаясь неоднократно повто-

раются связанныя между собою темы ея. Последнія притомъ могутъ быть объединены и обобщены, какъ антиномически связанныя: оставленіе и неоставленіе міра Христомъ чрезъ ниспосланіе Св. Духа, и въ Его откровеніи откровеніе любви всей Св. Троицы въ церкви, какъ слава, единеніе и радость совершенная. Но вся эта сложность центрируется въ обѣтованіи ниспосланія Св. Духа и въ этомъ смыслѣ вся прощальная бесѣда есть ничто иное, какъ *обѣтованіе Пятидесятницы*. Въ этомъ смыслѣ она совершенно параллельна бесѣдамъ Спасителя съ учениками предъ окончательнымъ Его удаленіемъ изъ міра въ Вознесеніи — по Дѣяніямъ Ап.: Господь въ течение 40 дней являясь говорилъ имъ «о Царствіи Божіемъ», что и вообще, и въ данномъ контекстѣ особенно, означаетъ пришествіе Духа Св. (1, 3). «Собравъ ихъ» (4), повелѣлъ имъ ждать «общаіаго отъ Отца» (4), именно «крещенія Духомъ Святымъ» (6). Въ прощальной бесѣдѣ имѣются въ виду одновременно какъ шествіе Господа къ страсти, такъ и уходъ Его изъ міра вмѣстѣ съ прославленіемъ. Потому страсть, прославленіе въ воскресеніи, вознесеніи и одесную Отца сѣдѣніи съ ниспосланіемъ Св. Духа берутся какъ единый слитный актъ («иный прославися Сынъ Человѣческій»), а также и въ раздѣльности (въ разныхъ мѣстахъ бесѣды).

Остановимся на частностяхъ обѣтованій о Духѣ Св., содержащихся въ этой бесѣдѣ и, прежде всего, на прямомъ свидѣтельствѣ объ Утѣшителѣ. Впервые здѣсь Третья упомасъ получаетъ это именovanje, — притомъ одновременно именуется двояко: «Утѣшитель же Духъ Святой». *Параклитъ* означаетъ одновременно и *Ходатай* — *advocatus* (ср. особенно 1 Іо. 2, 1: «мы имѣемъ ходатая предъ Отцомъ Іисуса Христа *παράκλητον πρὸς τὸν Πατέρα*»). Дѣло *персаго* Параклита, Ходатая Христа, состоитъ, прежде всего, въ томъ, чтобы исходатайствовать ниспосланіе «другого» Параклита, Духа Святаго: «и Я умолю Отца, и дастъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудеть съ вами во вѣкъ» (14, 16). *Ниспосланіе* Утѣшителя изображается здѣсь какъ дѣло Отца въ отвѣтъ на моленіе Сына, слѣд., какъ дѣло Обоихъ, діадическаго Ихъ единенія: Отца и Сына (въ этомъ смыслѣ получаетъ извѣстное истолкованіе и *filioque*). Также и *ниспосланность* Духа Св. уразумѣвается лишь въ связи съ Сыномъ, Которымъ и вмѣсто Котораго Онъ ниспосылается: уже иное діадическое соединеніе, — Сына и Духа Св. Ходатаемъ же является и Духъ Святой, подающій намъ благодать молитвы: «самъ Духъ τὸ πνεῦμα ходатайствуетъ *ὑπερνουχᾶναι* за насъ воздыханіями неизреченными» Рим. 8, 26).

Но кромѣ этого, чисто сотеріологическаго, значенія, *Параклитъ* означаетъ именно Утѣшителя, приносящаго *утѣшеніе* апостоламъ и всему міру въ Своемъ сошествіи, ибо чрезъ Него подается пребываніе Христа «во вся дни до скончанія вѣка». О пришествіи и ниспосланіи Утѣшителя въ прощальной бесѣдѣ говорится, какъ мы видѣли, *четыре* раза (точнѣе даже пять), такъ что оно становится какъ бы основной ея руководящей темой. При этомъ мы имѣемъ каждый разъ новое раскрытіе этой темы съ разныхъ сторонъ. Въ первый разъ о пришествіи Утѣшителя говорится діадически, именно оно раскрывается со стороны связи своей съ отшествіемъ Сына: «*другого* Утѣшителя, да пребудеть съ вами во вѣкъ» (14, 16). Это *другого ἄλλου Παράκλητον* сразу діадически соединяетъ Духа съ Сыномъ въ посланіи въ міръ и въ дѣйствіи въ мірѣ, причемъ пришествіе Духа замѣняетъ отшествіе Сына, и оба они какъ бы отождествляются: «не оставлю васъ сиротами, приду къ вамъ, еще немного, и міръ уже не видитъ Меня, а вы увидите

Меня» (18—19). При этомъ Духъ Св., также діадически, именуется «Духъ Истины» τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, причемъ Истина, конечно, есть Христосъ: «Я — Путь, Истина, ἡ ἀλήθεια, и Жизнь» (14, 6). Во второй разъ о Духѣ Св. говорится также въ діадическомъ смыслѣ, что Утѣшитель, Духъ Святой, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое (т.-е. въ откровеніе Меня), научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (26). Въ третій разъ говорится о ниспосланіи Утѣшителя въ болѣе сложномъ діадическомъ сочетаніи: «когда же придетъ Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ Истины, Который отъ Отца исходитъ, Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ» (15, 26). Здѣсь одновременно говорится о діадическомъ отношеніи Духа Св. къ Отцу («ниже отъ Отца исходитъ»), и о діадическомъ отношеніи Духа же къ Сыну («его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца»), какъ о двухъ, такъ сказать, опредѣленіяхъ Св. Духа: въ самомъ *изначальномъ* самооткровеніи Отца во Св. Духѣ, и *внутри* этого самооткровенія Отца, въ Сынѣ и Св. Духѣ. Въ предѣлахъ этого второго положенія діадическое взаимоотношеніе Сына и Духа опредѣляется тѣмъ, что «Духъ Истины» являетъ Сына: «будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ». Четвертый разъ пришествіе Утѣшителя прямо поставляется, — разумѣется, также діадически, — въ связь съ уходомъ или неуходомъ Христа: «а если пойду, то пошлю Его къ вамъ» (16, 7), и дѣломъ Его будетъ раскрытіе («обличеніе») дѣла Христова: «о грѣхѣ, что не вѣруютъ въ Меня, о правдѣ, что Я иду къ Отцу Моему, и уже не увидите Меня, о судѣ же, что князь міра сего осужденъ» (9—11), конечно, страстію Христовой. Наконецъ, о пришествіи Духа Святаго (хотя и безъ именования «Утѣшителя») говорится еще въ *пятый* разъ на всемъ протяженіи бесѣды, и снова въ томъ же діадическомъ соотношеніи съ Сыномъ, Котораго Онъ открываетъ: «когда же придетъ Онъ, Духъ Истины, то наставитъ васъ на всякую истину: ибо не отъ Себя говоритъ будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ. Онъ прославитъ Меня, ибо отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое; потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (16, 13—15). Здѣсь даже еще рѣшительнѣе, нежели въ предыдущихъ текстахъ, свидѣтельствуется то діадическое соотношеніе Сына и Духа въ самооткровеніи Отца, согласно которому Сыну принадлежитъ раскрытіе его содержанія, а Духу Св. его свершеніе: «не отъ Себя будетъ говорить, но... что услышитъ», «отъ Моего возьметъ и возвѣститъ». Многовѣковые споры объ исхожденіи Св. Духа, какъ о происхожденіи, безконечно затемнили и извратили прямое значеніе этихъ текстовъ благодаря тому, что въ нихъ или хотѣли во что бы то ни стало видѣть свидѣтельство объ исхожденіи Духа Св. и отъ Сына, или же, напротивъ, обезсилить его подлинное значеніе разными экзегетическими ухищреніями. Но если устранить эту ложную проблематику (ибо объ исхожденіи Св. Духа здѣсь вовсе не говорится), то смыслъ текста становится простымъ и яснымъ. Въ самооткровеніи Св. Троицы Отецъ открывается чрезъ Сына Духомъ Св., и внутренний строй этого самооткровенія таковъ, что непосредственно Отецъ являетъ Себя Сыну, Который есть образъ вѣпостаси Его, Сынъ же открывается въ Духѣ Св., Животворящемъ (и есть въ этомъ смыслѣ, по св. Афанасію, «образъ Сына»). Въ порядкѣ этого самооткровенія Св. Троицы мы имѣемъ: троично — Отецъ чрезъ Сына въ Духѣ Св., или Отецъ чрезъ Духа Св. въ Сынѣ; діадически: Отецъ въ Сынѣ, Отецъ въ Духѣ Св., Сынъ въ Духѣ Св., и Духъ Св. въ Сынѣ. Поэтому и «все что имѣетъ Отецъ, Мое» (Сына), и «Духъ Св. отъ Меня возьметъ» и «прославитъ Меня». Внутри-

троичное опредѣленіе мѣста Третьей въпостаси въ Прощальной бесѣдѣ дается въполнѣ и исчерпывающе: и триадически, и двояко-діадически.

Помимо этого прямого ученія о Третьей въпостаси, прощальная бесѣда полна косвенныхъ свидѣтельствъ о Ней въ Ея дѣйствіяхъ и проявленіяхъ. И, прежде всего, это относится къ Славѣ, которой и начинается и заканчивается прощальная бесѣда. Слава есть дѣйствіе Духа Святаго, Его откровеніе и осіяніе, какъ въ Св. Троицѣ, такъ и въ мірѣ. Поэтому и говорится: «Онъ (Утѣшитель) прославить Меня» (Іо. 16, 14). Слава же во Св. Троицѣ, какъ совершившееся трівъпостасное откровеніе, есть Божественная *Софія*, которой солекается Сынъ Божій въ Своемъ кенозисѣ, но въ которой возстаетъ въ Своемъ прославленіи (ср. 13, 31—32; 17, 1—5). Это прославленіе включаетъ Воскресеніе, Вознесеніе и одесную Отца Сѣдѣніе, причемъ все это совершается Духомъ Святымъ. И это же прославленіе Духомъ Святымъ для апостоловъ (17, 22—24) испрашивается Сыномъ у Отца, совершаемое также дѣйствіемъ Духа Св., какъ и ихъ освященіе истинной, 17, 17. Но дѣйствіе Духа-Утѣшителя есть, конечно, и радость (15, 11) «совершенная» (16, 24), и миръ («миръ Мой оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ», (ср. Іо. 20, 19, 22, 26) ¹⁾ и дѣла, свершаемыя въ Божественномъ Духѣ. Пребываніе Отца въ Сынѣ и Сына въ Отцѣ, которое совершается въ Духѣ Святомъ, имѣетъ послѣдствіемъ дѣла: «вѣрите Миѣ, что Я въ Отцѣ и Отецъ во Миѣ; а если не такъ, то вѣрите Миѣ по самымъ дѣламъ... вѣрующій въ Меня, дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ, ибо Я къ Отцу Моему гряду» (14, 11—12). Но еще важнѣе свидѣтельства Духа въ любви, ибо въ троичномъ Богѣ-Любви Духъ Св. есть въпостасная Любовь. — Въ этомъ свѣтѣ надлежитъ понимать многократно повторяемую, какъ *новую*, заповѣдь о любви между собою: 13, 34; 15, 17; см. главу 14—15.

Заповѣдь любви была свойственна и Вѣтхому Завѣту, какъ заповѣдь закона, въ которой «законъ и пророки висятъ» (Мѡ. 22, 37—40, Мр. 12, 29—31; Лк. 10, 27). Но *новая* заповѣдь, по которой «узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою» (Іо. 13, 35), говорить о любви *церковной*, въ Духѣ Святомъ, (причемъ и дѣланіе заповѣдей есть лишь послѣдствіе любви: «если любите Меня, заповѣди Мои соблюдете», 14: 15, 21, 23; 15, 9). Но эта любовь возводится здѣсь къ высшему своему источнику, къ Божественной, внутритроичной любви, которая въпостасно есть Духъ Святой. Это возвышеннѣйшее содержаніе свойственно слѣдующему тексту: «Отецъ Мой возлюбилъ Его, и Мы придемъ къ нему и обитель у Него сотворимъ» (14, 23). Въ этомъ *Мы* сокрыта связующая, Третья въпостась любви. Сюда же относится: «въ тотъ день ἐν ἑαυτῇ τῇ ἡμέρᾳ (въ Пятидесятницу, также и въ Парусію) узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Миѣ, и Я въ васъ» (14, 20). Это въ опять означаетъ Духа Св. 14, 26: «пребудете во Миѣ и Я въ васъ» (15, 4 и далѣе). Это пребываніе также есть въ Духѣ Св.: «какъ возлюбилъ Меня Отецъ, и Я возлюбилъ васъ, пребудете въ любви Моей» (9), и эта любовь есть Духъ Св., ср. 16, 27. Такое же значеніе имѣетъ и *единеніе*, конечно, въ Духѣ Святомъ: «да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Миѣ, и Я въ Тебѣ, (такъ) и они да будутъ въ Насъ едино... да будутъ едино, какъ

¹⁾ Ср. контекстъ: «Иисусъ же сказалъ имъ вторично: миръ вамъ. Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ. Сказавъ это дунулъ и говорить имъ: примите Духа Святаго», 21—22. Ср. Лк. 24, 36. Ср. Рим. 14, 17: «правда, миръ и радость о Святомъ Духѣ».

Мы едино, Я въ нихъ и Ты во Мнѣ, да будетъ совершенны во едино» (17, 21—23); 17, 22: «и Славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ: да будутъ едино, какъ Мы едино» (Это мѣсто замѣчательно не встрѣчающимся въ другихъ мѣстахъ въ подобной формѣ соединеніемъ, вѣрибе, отождествленіемъ пребыванія и во Славѣ, и въ единеніи; и то, и другое дается Духомъ Святымъ). И возвышеннѣйшимъ словомъ любви въ Духѣ Св. заканчивается первосвященническая молитва: «да Любовь, которой Ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ, и Я въ нихъ» (26). Эта любовь Отца къ Сыну и есть Духъ Св., нераздѣльно (діадически) соединенный съ Сыномъ и Его Собою приносящій.

Мы имѣемъ еще одинъ текстъ, хотя и прямо говорящій о Духѣ Св., но относящійся скорѣе къ Его дарами, нежели въпостаси. Это именно 20, 21—23: «сказавъ это, дунулъ и говорилъ имъ: примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся» (ср. 16, 19; 18, 18). Здѣсь рѣчь идетъ объ опредѣленномъ іерархическомъ дарѣ въ Церкви. Мы имѣемъ здѣсь какъ бы рукоположеніе апостоловъ въ іерарховъ, совершенное Архіереемъ Христомъ, еще на землѣ, въ упрежденіе всецерковной Пятидесятницы. Въ I посланіи Іоанна тоже говорится скорѣе о духѣ Божіемъ, нежели объ въпостаси Духѣ Святомъ: 1 Іо. 3, 24; 4: 1, 13, даже 5. 6 (кромѣ соппа *Johanneum*, 7—8, которую оставляемъ безъ использованія за спорностью этого текста).

Въ духоносномъ *Откровеніи* Іоанновомъ, хотя и все говорится въ духѣ (1, 10), однако прямо и непосредственно немного сказано о Третьей въпостаси. Конечно, къ седмичной символикѣ даровъ Св. Духа относятся эти образы видѣнія: «и обратившись, увидѣлъ семь золотыхъ свѣтильниковъ и посреди семи свѣтильниковъ подобнаго Сыну Человѣческому» и далѣе (1, 13—15), «Онъ держалъ въ десницѣ Своей семь звѣздъ» (16). Правда, далѣе эти семь звѣздъ изъясняются какъ «ангелы семи церквей», а семь свѣтильниковъ какъ семь церквей (20), но эти образы, имѣющіе въ виду все-таки всю Церковь, хотя и расчлененную на семь частей, не измѣняютъ общаго смысла. Далѣе, «Духъ говоритъ церквамъ» (II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22), хотя здѣсь можно видѣть лишь дѣйствіе или вдохновеніе Духа, но не Его въпостась (тоже и 14, 13 и 21, 10). Самое важное и торжественное слово о Духѣ Святомъ въ Церкви имѣемъ въ заключеніи: «и Духъ, и Невѣста говорятъ: прійди» (22, 17 и отвѣтный заключительный зовъ «слышащихъ»¹⁾: «Ей, гряди, Господи Іисусе» (20).

Особое мѣсто въ новозавѣтной письменности занимаетъ книга Дѣяній Апостоловъ, какъ исторія становящейся Церкви. Она начинается Пятидесятницей, явнымъ сошествіемъ Св. Духа на апостоловъ, ощутимымъ Его дѣйствіемъ въ Церкви. Хотя тутъ и яснѣе, чѣмъ гдѣ либо въ иномъ мѣстѣ, имѣется откровеніе о Третьей въпостаси, однако и здѣсь, даже въ явленіи раздѣляющихся огненныхъ языковъ, мы познаемъ Духа Св. лишь въ Его дарахъ и дѣйствіяхъ. Поэтому и въ Д. Ап. мы узнаемъ не больше о самой въпостаси Духа Св., чѣмъ и въ другихъ новозавѣтныхъ книгахъ, кромѣ Евангелій. На всемъ протяженіи книги Д. А. вездѣ, гдѣ говорится, что Духъ Св. (или просто «Духъ» *τὸ πνεῦμα*: 6, 10; 10, 19; 11: 12, 28; 16, 7; 20, 22; 21, 4), «свидѣтельству» (5, 32; 20, 23), «подается» (8, 18), «сходитъ», «изливается» (характерно въ 10, 44—5: «Д. Св. сошелъ» — «даръ Д. Св. излился»), «при-

¹⁾ Слова 22, 17 о «водѣ жизни даромъ» тоже сюда относятся.

нимается» (19, 2), «говорить» (11, 12; 21: 4, 11; 28, 25), — это все-таки относится не къ Духу Св. въ самомъ Его вѣстасномъ бытіи, но къ Его благодатному воздѣйствію, къ дарамъ Св. Духа. И такой именно характеръ откровенія Св. Духа и о Св. Духѣ свидѣлствуется тѣмъ текстомъ пророчества Іоіля (2, 28—32)¹⁾, на который ссылается священный бытописатель: «это есть предреченное пророкомъ Іоілемъ» (1, 16—21). Но какъ В. З. не имѣлъ вообще вѣстаснаго откровенія о Духѣ Св., а вѣдалъ лишь духа Божія, такъ и здѣсь мы имѣемъ подтверждающее свидѣтельство именно о *дарѣхъ* Духа Св., о раздѣлившихся «какъ бы огненныхъ» *ῥοαί πυρός* (2, 3), языкахъ. Однако они еще не являютъ самаго источника пламени, Божественную вѣстасъ Духа, какъ и голубь «въ видѣніи голубинѣхъ» *ῥοαί περιστεράν* (Мф. 3, 16) при Крещеніи Господа. «И исполнились всѣ Духа Святаго» (2, 4), — сказанное объ апостолахъ означаетъ здѣсь поэтому лишь «излію отъ Духа Моего» (2, 17). Подобное же значеніе имѣютъ многочисленныя реченія о Духѣ Святомъ и въ апостольскихъ посланіяхъ. Здѣсь говорится о дѣйствіяхъ благодати и о дарахъ Духа Святаго въ смыслѣ божественнаго воздѣйствія на челоуѣка вообще, подобно тому, какъ и въ В. З., хотя и болѣе конкретно. Лишь въ отдѣльных, исключительныхъ случаяхъ можетъ быть установлено, что разумѣется раздѣльная вѣстасъ Духа Св., а не дѣйствіе Христа, Св. Троицы, вообще Бога. Таковое, преимущественно вѣстасное, разумѣніе Духа Св. имѣютъ въ частности слѣдующіе тексты: 1 Петр. 1, 2 (тройственное благословеніе); 11: «сущій въ нихъ Духъ Христовъ»; 12: «благовѣствовавшими Духомъ Св., посланнымъ съ небесъ»; Рим. 8, 11, («если Духъ Того, Кто воскресилъ изъ мертвыхъ Іисуса, живетъ въ васъ, то Воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла Духомъ Своимъ, живущимъ въ васъ»), и далѣе: 14—27; 1 Кор. 2, 10: «намъ Богъ открылъ Духомъ Своимъ, ибо Духъ все проникаетъ, и глубины Божіи» (далѣе 11—14; 12, 3—11, 13; Еф. 3: 5, 16; Фил. 1, 19 («содѣйствіемъ Духа Іисуса Христа»)).

Подводя итоги, мы можемъ сказать, что даже *Пятидесятница*, въ изображеніи Д. А. и прочей новозавѣтной письменности, еще не даетъ намъ *вѣдѣнія самой Третьей вѣстаси*, но открываетъ только Ея дары и дѣйствія на челоуѣковъ. Она есть явленіе *огненныхъ языковъ*, но не самого Огня. Дары же и дѣйствія Духа вѣдомы и В. З., хотя и въ иной степени и иначе. Возникаетъ общій вопросъ: «крещеніе Духомъ Святымъ» (Д. А. 1, 5), обѣтованное Христомъ ученикамъ предъ Вознесеніемъ, то «сошествіе Духа Святаго», чрезъ которое «пріимуть силу» (1, 8) ученики быть «свидѣтелями» Христа, однимъ словомъ, *Пятидесятница*, есть-ли она *уже совершившееся* пришествіе самого Духа Утѣшителя, обѣтованное въ прощальной бесѣдѣ,

¹⁾ «И будетъ въ послѣдніе дни, говоритъ Богъ, излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши, и дочери ваши, и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и старцы ваши сновидѣніями вразумляемы будутъ. И на рабовъ Моихъ и на рабынь Моихъ въ тѣ дни излію отъ Духа Моего, и будутъ пророчествовать. И покажу чудеса на небѣ вверху и знаменія внизу, кровь и огонь и куреніе дыма. Солнце превратится въ тьму и луна въ кровь прежде нежели наступитъ день Господень великій и славный, и будетъ всякій, кто призоветъ имя Господне, спасется» (Іоіль, 2, 28—32, Д. А. 2, 17—21). Здѣсь говорится только о *дѣйствіяхъ* Духа Божія, а не о Духѣ Св. самомъ, причемъ все это пророчество имѣетъ и явно эсхатологическій характеръ, а во второй своей половинѣ переходитъ въ явную, хотя и образную, эсхатологию. Эту связь Пятидесятницы и эсхатологии, конечно, нужно имѣть въ виду для полнаго уразумѣнія текста.

или же только его предвареніе въ «видѣніи» огненныхъ языковъ¹⁾? Былъ-ли это самый огонь или субъективное ощущеніе, такъ сказать, зрительная проекція совершившагося надъ учениками духовнаго потрясенія: «исполнились всѣ Духа Святаго» (однако *безъ* члена: *πνεύματος ἁγίου*) (2, 4)? Непосредственнымъ дѣйствіемъ этого сошествія Духа былъ даръ языковъ, который описывается у ап. Павла лишь какъ *одинъ* изъ даровъ Св. Духа («иному разные языки» 1 Кор. 12, 10), въ ряду другихъ даровъ. Содержаніе проповѣди ап. Петра тотчасъ послѣ Пятидесятницы относится не къ Святому Духу въ Его вѣпостаси, хотя она и начинается ссылкой на пророчество Іоіилъ объ изліяніи отъ «Духа на всякую плоть». Однако эта ссылка не является предметомъ рѣчи апостола, но лишь какъ бы доказательствомъ его управомоченности на проповѣдь. Притомъ происшедшее событіе явнымъ образомъ еще не покрываетъ *всего* содержанія пророчества, какъ относительно изліянія Св. Духа *на всяку плоть*, такъ и всей его эсхатологической перспективы. Невозможно отрицать, что Пятидесятница является исполненіемъ обѣтованія о ниспосланія Утѣшителя. Однако, изъ сопоставленія обѣтованій объ Утѣшителѣ съ фактическимъ содержаніемъ событія Пятидесятницы приходится съ необходимостью заключить, что здѣсь мы имѣемъ лишь *начало* исполненія обѣтованій, но не ихъ полноту. Это начало отличается отъ ветхозавѣтнаго изліянія даровъ Св. Духа не столько качественно, сколько количественно: большимъ изобиліемъ и непрерывностью обладанія этихъ даровъ въ Церкви. Качественное же отличіе относится не столько къ откровенію Св. Духа, сколько къ боговоплощенію Христа, которое находитъ свое завершеніе въ Церкви. Содержаніе Пятидесятницы есть въ этомъ смыслѣ болѣе христологическое, нежели пневматологическое, и оно выражается непосредственно въ проповѣди не о Духѣ Св., но о Христѣ и Его воскресеніи. Долженъ быть констатированъ во всей силѣ своей фактъ, устанавливаемый простымъ анализомъ совокупности сюда относящихся библейскихъ текстовъ, какъ ветхозавѣтныхъ, такъ и новозавѣтныхъ (въ частности и содержанія 2-ой главы Д. Ап.): *всѣ откровенія объ изліяніи Св. Духа, притомъ одинаково какъ въ Ветхомъ, такъ и Новомъ Завѣтѣ, не содержатъ въ себѣ явленія Его вѣпостаси самой*. Св. Духъ открывается, если такъ можно выразиться, *не лично, но безлично*, какъ нѣкоторое *дѣйствіе* всей Св. Троицы, или же Отца и Сына, посылающихъ *благодать*. А тамъ, гдѣ говорится о дѣйствіи Св. Духа какъ бы вѣпостасномъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи (какъ явствуетъ изъ анализа вышеприведенныхъ текстовъ) рѣчь также идетъ лишь о *благодатномъ дѣйствіи* Св. Духа, но не о Немъ самомъ, не объ Его личномъ присутствіи. Въ частности такой именно смыслъ имѣетъ и обобщающая формула 8-го члена Никео-Константинопольскаго символа: «глаголавшаго пророки». Это значитъ, конечно, что Духъ Св., «вдохновлялъ пророковъ» Своимъ озареніемъ, но никоимъ образомъ не означаетъ *личнаго* слова Духа Св. чрезъ пророковъ, которые являлись бы при этомъ лишь Его орудіями. Весь этотъ членъ символа является распространеннымъ утвержденіемъ того, что Духъ Св. есть вѣпостась, имѣющая Свое *личное* бытіе въ Божествѣ, но объ этомъ личномъ бытіи въ Его явленіи и откровеніи ничего не говорится. И это становится еще болѣе очевиднымъ, если мы это умолчаніе, отсутствіе личнаго откровенія Св. Духа сопоставимъ со всей той полнотой личнаго откровенія

¹⁾ Что это было именно лишь *видѣніе*, свидѣтельствуютъ прямые слова св. Луки (Д. А. 2, 3): *ὁφθαλμοὶ ὕψισται ὥστε πῦρ*.

Сына, которое содержится какъ въ Евангеліяхъ и прочей новозавѣтной письменности, такъ и въ символѣ. И даже если мы его сопоставимъ съ тѣмъ, хотя и скуднымъ, но все-таки имѣющимся личнымъ откровеніемъ самого Отца и объ Отцѣ въ Сынѣ и чрезъ Сына, то приходится придти къ заключенію, что и объ вѣпостаси Отца, трансцендентной во Св. Троицѣ и открывающейся лишь чрезъ другія вѣпостаси, мы знаемъ все-таки больше, чѣмъ о Св. Духѣ въ Его вѣпостасномъ бытіи. Нельзя не поражаться тѣмъ фактомъ, что на протяжении всей Библии, за однимъ единственнымъ исключеніемъ,¹⁾ нигдѣ и никогда не говорится о Третьей вѣпостаси въ первомъ лицѣ, отъ Нея самой, но всегда лишь въ третьемъ, т.-е. безлично. Лице Св. Духа остается облеченнымъ тайной, оно невѣдомо, неоткрыто въ себѣ самомъ. Есть-ли это тайна будущаго вѣка, несовершенство еще откровеніе, подобно тому какъ В. З. не знаетъ личнаго откровенія и Сына? Превышаетъ-ли явленіе Лица Св. Духа область вмѣстимаго въ «царствѣ благодати», и совершится лишь въ «царствѣ славы?» Или же это молчаніе происходитъ изъ особаго личнаго свойства Св. Духа, какъ Третьей вѣпостаси? Здѣсь, на основаніи экзегетическихъ данныхъ, слѣдуетъ констатировать, что библейскаго откровенія объ Утѣшителѣ самомъ, какъ Лицѣ, мы не имѣемъ, также какъ и вѣпостаснаго Его откровенія въ исторіи Церкви не знаемъ. Утѣшитель лично еще не явленъ, хотя и посланъ Церкви въ дарахъ Своихъ новозавѣтныхъ въ Пятидесятницу²⁾.

¹⁾ Это исключеніе имѣемъ мы въ Д. А. 13, 2: «когда они служили Господу и постились, Духъ Святый сказалъ: отдѣлите Мнѣ (μοι) Варнаву и Савла на дѣло, къ которому (Я) призвалъ (προσέκλημαι) ихъ». Этотъ неожиданный и, конечно, чрезвычайно важный случай употребленія мѣстоименія перваго лица въ примѣненіи къ Духу Св. по содержанію не отличается отъ другихъ случаевъ Его водительства, рассказанныхъ въ Д. Ап.

²⁾ Этому отсутствію личнаго откровенія Третьей вѣпостаси соответствуетъ литургическое и молитвенное къ Ней отношеніе. Обращаетъ на себя вниманіе фактъ очень слабаго молитвеннаго творчества въ прямомъ отношеніи къ Св. Духу, которое собственно почти исчерпывается молитвой «Царю Небесный»; огромное же количество молитвъ о ниспосланіи Св. Духа обращено къ Отцу и Сыну. Слѣдуетъ также отмѣтить отсутствіе литургическаго раскрытія праздника Св. Духа (послѣ Пятидесятницы).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Двоица Слова и Духа.

а) Въ Божественной Софіи.

Въ первой части этого сочиненія ¹⁾ излагается ученіе о Божественной Софіи, какъ самооткровеніи Св. Троицы, — Отца въ Сынѣ Духомъ Св., однако преимущественно въ отношеніи ко Второй вѣпостаси, Агнцу Божію. Теперь намъ предстоитъ сосредоточиться на томъ же въ отношеніи къ Третьей вѣпостаси, Духу Святому. Когда говорится о Божественной Двоицѣ, Второй и Третьей вѣпостаси въ ихъ *діадическомъ* соединеніи, то это не значить никоимъ образомъ, что терпится какое либо умаленіе тріединства Св. Троицы, или же вносится въ Нее раздѣленіе, или разсѣченіе. Напротивъ, Св. Троица въ Своемъ внутреннемъ строеніи включаетъ не только раздѣльноличныя вѣпостаси въ ихъ тріединствѣ, но и ихъ двойственные соотношенія. Троичный характеръ Двоицы утверждается въ полной мѣрѣ черезъ принципъ *монархіи*, которая утверждается въ діадическомъ самооткровеніи Отца, какъ «Начала», Божественнаго Подлежащаго. Но Его Сказуемое или Самооткровеніе, Божественная Софія, осуществляется какъ двуединство *двухъ* вѣпостасей: Отцомъ глаголемое Слово, на которомъ почиваетъ отъ Отца исходящій Духъ Святый. Это то двуединство, это внутрибожественное *И* или *ΔΙΑ*, о которомъ спорятъ восточные и западные богословы, и есть Божественная Софія, какъ самооткровеніе единого Отца. Въ немъ координированы личныя откровенія Второй и Третьей вѣпостасей. Въ нѣдрахъ единосущной и нераздѣльной Троицы, въ Ея тріединствѣ, могутъ быть различены на одной сторонѣ Первая, какъ Открывающаяся, вѣпостась, а на другой Двѣ Другія, Двоица Сына и Духа, какъ предвѣчное вѣпостасное Ея самооткровеніе. Эту

¹⁾ Агнецъ Божій, гл. 1, 4, стр. 130, 140.

истину слѣдуетъ выразить сначала въ отрицательной формѣ, именно показавъ, что для полноты самооткровенія недостаточно какой либо одной въпостаси, Сына или Духа Св. Божественная Софія именно не есть *только* Сынъ, какъ не есть она и *только* Духъ Св., но двуединство Сына и Духа Св., какъ единое самооткровение Отца. Подлинное опредѣленіе Божественной Софіи устанавливается ея тождественнымъ отношеніемъ къ самооткровенію *Обнихъ*, въ ихъ діадическомъ взаимопроникновеніи. Всѣ недоразумѣнія объ отношеніи самой Божественной Софіи къ въпостасямъ Слова и Духа, какъ и относительно связи Ихъ же въ «исхожденіи» Духа Св. *отъ* или *чрезъ* Сына, коренятся въ недостаточномъ вниманіи къ подлинному характеру этой внутритроичной Діады, которая дѣйствительно существуетъ, но обычно усматривается не тамъ, гдѣ ее слѣдуетъ искать.

Если въ этой отрицательной характеристикѣ должно быть установлено, что двоица не можетъ быть ни обращена лишь въ единицу, ни раздѣляема на двѣ, то въ *положительномъ* ея опредѣленіи это означаетъ, что обѣ въпостаси соединяются чрезъ самооткровеніе Отца въ Божественной Софіи *нераздѣльно и неслиянно*. Онѣ даже и не могутъ открываться одна безъ другой, какъ не могутъ и соединяться до полного сліянія или отождествленія¹⁾. Нераздѣльность и неслиянность въпостасей двоицы означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и нерушимую конкретность ихъ взаимоотношенія, въ которомъ не можетъ быть перестановки или замѣны: первое не можетъ занять мѣста второго, и второе перваго. Разумѣется, такая конкретность не должна имѣть въ себѣ отѣнка субординаціонизма. Она не умаляетъ равнобожественности, соединенной съ раздѣльновъпостасностью, но относится къ равнонеобходимости и незамѣнимости въпостасей въ божественномъ самооткровеніи Отца. Это можетъ быть показано на основаніи личныхъ свойствъ въпостасей: именно Второй въпостаси свойственно быть Словомъ всѣхъ словъ и идеально-предметнымъ содержаніемъ самооткровенія, а не Третьей, которая *не* есть Слово, хотя и не существуетъ *безъ* Слова. Равнымъ образомъ, Слову не принадлежитъ та сила животворенія и свершенія, которая свойственна лишь Третьей въпостаси. И въ этомъ смыслѣ Духъ Св.

¹⁾ Къ этому сліянію діады или отождествленію обѣихъ открывающихъ въпостасей приближалась до-никейская тріадологія и логологія, фактически установлявшая не тринитарный, но бинитарный образъ Св. Троицы. Это было послѣдствіемъ невыработанности ученія о Св. Духѣ, который фактически рассматривался какъ *атрибутъ* Второй въпостаси. Вообще недостаточное опознаніе Діады въ *надлежащемъ* мѣстѣ ведетъ къ *ненадлежащему* діадическому, вмѣсто тріадическаго, разумѣнію Св. Троицы.

почиваетъ на Сынѣ, приѣмлющемъ это почиваніе, но не наоборотъ. Во взаимоотношеніи этихъ обѣихъ въпостасей нѣтъ и не можетъ быть обратимости, которая означала бы упраздненіе ихъ личныхъ свойствъ, т. е. вносила бы въпостасное безразличіе, вмѣстѣ съ фактическимъ отрицаніемъ нераздѣльности и несліянности Второй и Третьей въпостасей. Въ святоотеческой литературѣ, какъ мы знаемъ, для характеристики въпостаси Св. Духа употреблялось сравненіе Второй въпостаси съ *уста*ми, а Третьей — съ *дыханіемъ* устъ, или же съ словомъ и воздухомъ въ звучаніи слова. Сколь ни скудно и малосодержательно это природное сравненіе для уразумѣнія въпостаснаго характера Слова и Духа, однако и въ немъ совершенно правильно устанавливается эта черта ихъ *діадической* связи, въ нераздѣльномъ и несліянномъ, и притомъ конкретномъ, опредѣленномъ соединеніи. Дѣйствительно, это діадическое соединеніе является *необходимымъ* для самой осуществимости самооткровенія: слово не сказанное не звучитъ, хотя и сохраняетъ свое идейное содержаніе; звукъ, не содержащій въ себѣ словесной идеи, не есть слово, а лишь сотрясеніе воздуха. Такъ и въ нѣдрахъ троичнаго самооткровенія Божественная Софія, какъ всеидеальная или всесловесная всереальность, міръ божественный, *entitas entium*, не можетъ осуществиться чрезъ одно лишь Слово, или же чрезъ одинъ только Духъ. Можно сказать, заведомо огрубляя выраженія, что слова въ Словѣ для Себя самого нѣтъ, ибо оно говорится *не* Сыномъ, а только Отцомъ, есть Отчее Слово. Но его нѣтъ не только для Сына, который *молчитъ* его, оставляя говорить Отцу, но и для Отца. Ибо и Отецъ самъ также говоритъ его не самъ, оставляя это сдѣлать рожденному Сыну. Въ обоюдоджертвенной любви молчатъ *Оба*, и само Слово умолкаетъ въ этомъ жертвенномъ молчаніи *между* въпостасями Отца и Сына. Слово, рождаемое и рождающееся, кенотически какъ бы замираетъ, не говоритъ само себя. Въ *этомъ* смыслѣ оно какъ бы *не существуетъ, его нѣтъ*, — если такъ можно сказать, опять таки заведомо огрубляя выраженія (впрочемъ на человѣческомъ языкѣ и не имѣется для этого негрубыхъ, адекватныхъ словъ), — до самооткровенія Духа и *внѣ* Его. Отецъ и Сынъ одинаково, — хотя и каждый по-своему, — какъ бы тоскуя, ищутъ — рожденнаго и родившагося и однако сокрытаго въ молчаніи кенозиса, — Слова: двоица Отца и Сына словно изнемогаетъ въ этомъ рожденіи Слова, которое какъ бы не можетъ быть осуществлено (поэтому, между прочимъ, эта первая двоица, — Отце-

Сына, — и не может явиться полнымъ самооткровениемъ Отца). Но самооткровение Св. Троицы не исчерпывается одной Второй ипостасью, которая одна сама по себѣ и не можетъ его осуществить. Оно довершается *инымъ* образомъ самооткровения Отца, именно изведениемъ Св. Духа на Сына. Духъ Св., Утѣшитель, есть торжествующая любовь совершающагося жертвеннаго самооткровения. Въ Третьей ипостаси, въ Ея самооткровеніи, *звучитъ и говорится* Слово. Отецъ Его узнаетъ, какъ бы воскресающее отъ жертвенности молчанія, какъ рождающееся и рожденное, и Сынъ узнаетъ Себя Самого какъ Слово Отчее. Духъ Св. есть Жизнь, торжествующая надъ кенотической жертвой, воскресение изъ кенотическаго умиранія, торжество Любви животворящей. Мы выше говорили о Первой Діадѣ, такъ сказать, до Св. Духа, а теперь говоримъ о Ней же *послѣ* Его вхожденія во Св. Троицу. Конечно, для вѣчности нѣтъ ни *до*, ни *послѣ*, ибо сосуществуютъ и *до*, и *послѣ*, но *до* есть основа или *prius* для *послѣ*. Во Второй Двоицѣ Сына и Духа единымъ предвѣчнымъ троичнымъ актомъ соединяются и кенозисъ рожденія, и побѣдное торжество исхожденія. Исхождение Св. Духа совершается *не* безотносительно, какъ бы въ силу нѣкоей метафизической необходимости, или божественнаго фатума, оно есть ипостасное движеніе Любви. Св. Духъ исходитъ на Сына, чтобы на Немъ *почивать*, и налічіе Сына есть необходимое условіе этого исхожденія. И въ этомъ смыслѣ, какъ мы видимъ, Духъ Св. есть именно *Третья* ипостась, которая не можетъ мыслиться какъ Вторая (и ужъ тѣмъ болѣе Первая). Фактически доктрина причинныхъ происхожденій, — какъ восточная такъ и западная, — знаетъ *два* вторыхъ ипостаси, насколько она разсѣкаетъ Св. Троицу на *два* несвязанныхъ двоицы: Отецъ-Сынъ и Отецъ (или въ католической доктринѣ Отце-Сынъ) и Духъ Св. Но Духъ Св. есть не Вторая, но именно *Третья* ипостась во Св. Троицѣ, которая *почиваетъ* на Сынѣ, осуществляетъ Слово для Отца и Сына, животворитъ Сына, а постольку и Отца, есть *бытіе* Бога въ Богѣ самомъ, а потому если Богъ есть духъ, то она и носитъ преимущественное именованіе Бога духа, какъ Духъ Святой.

Троичное самооткровение въ Божественной жизни, или Софіи, содержитъ два неразрывно связанныхъ акта: самоистощанія, — кенозиса въ рожденіи, и самовдохновенія, — славы въ исхожденіи: умираніе и воскресеніе, самоистощающаяся идеальность и себя исполняющая реальность. Два образа Любви: жертва и торжество ея, — «радость совершенная»: истощившій

Себя въ рожденіи Отецъ и поверженный въ идеальность, Себя
 истощившій въ рождаемости Сынъ, а въ этомъ и надъ этимъ жи-
 вотворящій Духъ, *дыханіе* Божественной любви въ ея полнотѣ,
 въ ея торжествѣ. Св. Духомъ Отецъ любитъ Сына, уже не какъ
 рождаемаго, но рожденнаго. Первое движеніе Духа Св., исходя-
 щаго отъ Отца, есть къ Сыну, на Сына, въ отношеніи къ Сыну,
 какъ вѣчная любовь Отца. И обратное движеніе Духа Св.
 есть отъ Сына, чрезъ Сына къ Отцу, какъ вѣчная любовь
 Сына къ Отцу, завершающая круговращательное движеніе Духа
 отъ Отца *чрезъ* Сына (*ἐν μέσω*) или же, сказать по другому, отъ
 Отца и Сына. Но въ этомъ круговращательномъ движеніи Духа
 Св., кромѣ вѣчной направленности, — къ Сыну отъ Отца и
 къ Отцу отъ Сына, кромѣ любви Отчей (къ Сыну) и Сыновней (къ
 Отцу), существуетъ самое движеніе любви, которое и есть вѣ-
 чность Св. Духа. Послѣдняя всецѣло растворяется въ *тѣ* вѣчной
 любви. Ибо не только Сына, но и Духа Св. любитъ Отецъ,
 восторженно-экстатической любовью *«исхожденія»*, и не только
 Отца, но и Духа Св. любитъ Сынъ, торжествующе-закалающей
 любовью — («Я и Отецъ — одно»). Отецъ Себя любитъ въ Сынѣ,
 а Сынъ Себя любитъ въ Отцѣ, но Оба любятъ и саму Любовь вѣ-
 чную, и въ Нее «исходитъ» Отецъ, и въ Ней «почиваетъ» Сынъ,
 Ея объемля и пріемля какъ Свое собственное бытіе въ Отцѣ. И
 Она, эта вѣчная любовь, сама любитъ Отца и Сына, Которыхъ
 Она есть вѣчное единство, вѣчная Любовь. Человѣческому
 разумѣнію дано опознавать всѣ эти моменты въ самобытіи Духа
 лишь дискурсивно, послѣдовательно переходя отъ одного опре-
 дѣленія къ другому, ибо оно знаетъ любовь лишь какъ состояніе
 или принадлежность вѣчности, но не само-вѣчность. Въ этой
 трансцендентности Любви, какъ *вѣчнаго* начала, выражается
 особливая тайна Третьей вѣчности, Ея для насъ недоступность и
 нераскрытость. Любовь въ насъ есть полное продолженіе са-
 мости, съ которою связано для насъ и само вѣчное бытіе. По-
 этому любовь намъ представляется безвѣчной, лишь *состоя-
 ніемъ* вѣчности или, точнѣе, вѣчностей (по крайней мѣрѣ двухъ,
 если не болѣе). Но Третья вѣчность есть Любовь *вѣчная*, но
 въ то же время лишенная всякой самости. Она, какъ и первыя
 двѣ вѣчности, въ Своей собственной вѣчной жизни имѣетъ
Свою кенозисъ, который именно и состоитъ въ вѣчномъ какъ
 бы *самоупраздненіи*: въ Своемъ исхожденіи отъ Отца на Сына,
 Она Себя саму какъ бы теряетъ, есть только *связка*, живой мостъ
 любви между Отцомъ и Сыномъ, вѣчное *Между*. Но въ этомъ
 кенозисѣ Третья вѣчность обрѣтаетъ Саму Себя какъ Жизнь дру-

тихъ въпостасей и какъ Любовь Другихъ, и какъ Утѣшеніе Другихъ, которое тѣмъ самымъ становится и для Нея самой собственнымъ Утѣшеніемъ, самоутѣшеніемъ. Словомъ, подобно тому, какъ рожденіе имѣетъ пассивную и активную сторону, такъ и исхожденіе есть пассивный и активный актъ, — изведеніе и исхожденіе, въпостасное истощаніе и себяобрутеніе, кенозисъ и прославленіе. Характеръ Третьей въпостаси, — Любви, выражается въ этомъ бытіи «между», со *включеніемъ* въ Себя въпостасей Любящихъ—Любимыхъ. Потому и въпостасность Ея есть какъ бы безъ-въпостасность, полная прозрачность для другихъ въпостасей, безъ-самость. Въ этомъ смыслѣ Любовь есть *Смирение*: предъ этой своеобразной «безличностью» Третьей въпостаси, двѣ первыя въпостаси являются какъ бы самостоятельными личностями, — субъектомъ и объектомъ или подлежащимъ и сказуемымъ, къ которымъ Она есть лишь связка, какъ бы лишенная Своего собственного содержанія. Разумѣется, нельзя говорить о «самости» въ тварно-ограниченномъ смыслѣ въ примѣненіи къ Божественнымъ въпостасямъ, поскольку каждая изъ Нихъ имѣетъ Свой собственный кенозисъ любви. Однако можно различать разные *образы* этой любви и въ частности видѣть, что въ Третьей въпостаси кенозисъ выражается въ своеобразномъ самоупраздненіи личности¹⁾, которая какъ бы сокрывается, совершенно опрозрачиваясь для другихъ, но въ этомъ обрѣтая для Себя совершенность Божественной жизни, — Славу.

Изъ этого въпостаснаго характера Третьяго Лица Св. Троицы произтекаетъ важное послѣдствіе относительно *нераздѣльности и несліянности* Его со Второй въпостасію въ Двоицѣ самооткровенія Божія. Она произтекаетъ, прежде всего, изъ *въпостаснаго* бытія Второго и Третьяго лицъ Св. Троицы. Въпостаси не сливаются, ибо онѣ «раздѣльноличны», какъ личные центры. Несліянность Второй и Третьей въпостасей въ Двоицѣ откровенія Отца вытекаетъ и изъ того, что каждая въпостась *по своему* открываетъ Отца: Вторая, какъ Слово или Идею идей, *содержаніе*, Третья же, какъ осуществленную реальность этого содержанія, какъ *красоту*. Въ Третьей въпостаси Богъ не только *знаетъ* Себя, какъ абсолютную Истину или Слово всего и о всемъ, но и *живетъ* въ ней, ее *чувствуетъ*, причемъ реальность почувствованной истины есть красота. Послѣдняя не есть свое особое содержаніе Третьей

¹⁾ Въ тварномъ мірѣ это самоупраздненіе имѣетъ для себя аналогію въ самоопредѣленіи Богоматери-Духоносицы: «се раба Господня, да будетъ Ми по слову Твоему».

впостаси, которое для нея уже дано въ Словѣ, но его бытіе или свершеніе, *не что, а какъ*. Здѣсь существуетъ абсолютная адекватность взаимопроникновенія, которая однако не становится *тождественностью* обоихъ образовъ откровенія, логическаго въ алогическомъ, идеальности въ реальности. И тѣмъ не менѣе, идеальность реальна, а реальность идеальна, содержательна. Реальности нечего сказать о себѣ, кромѣ какъ сущую въ ней идеальность, послѣдняя же не можетъ сама включить въ свое содержаніе именно то, что дѣлаетъ ее реальностью.

Несліянность обѣихъ впостасей божественнаго самооткровенія соотносительна ихъ нераздѣльности. Эта послѣдняя соответствуетъ ихъ взаимной прозрачности или пронизанности одна другою. Безъ этого взаимноисполненія каждая изъ нихъ *не* является самооткровеніемъ Божества во всей его полнотѣ. Конечно, поскольку каждая изъ впостасей равнобожественна, она въ своемъ собственномъ бытіи уже есть Богъ: Богъ-Отецъ, Богъ-Сынъ, Богъ-Духъ Св. Однако, насколько Божество въ Своемъ самооткровеніи, или въ Софін, есть внутритроичный тріувпостасный актъ, онъ совершается согласнымъ дѣйствіемъ всѣхъ трехъ впостасей, которая взаимно другъ друга предлагаютъ и открывая осустасей, которая взаимно другъ друга предполагаютъ и открывая осуществляютъ. Каждая впостась живетъ и открывается не только въ Себѣ, но и внѣ Себя, въ другихъ впостасяхъ, и была бы въ одномъ лишь своемъ самостномъ бытіи односторонняя и неполна (конечно, невозможно ни на мгновеніе даже допустить это коизуственное предположеніе). Эта взаимность выражается въ нѣдрахъ Св. Троицы въ томъ, что есть Открывающаяся впостась—Отецъ, и есть Двоица Открывающихъ впостасей, рождаемаго Сына и исходящаго Св. Духа. Ихъ нераздѣльность обосновывается не только тѣмъ, что обѣ эти впостаси имѣютъ единое «начало» въ Отцѣ, но и въ томъ, что Онѣ обѣ *вмѣстѣ* Его открываютъ въ Божественной Софін, въ единомъ конкретномъ актѣ, опредѣляемомъ взаимнымъ ихъ отношеніемъ. Это отношеніе выражается въ опредѣленномъ строѣ или порядкѣ, таксисѣ, причемъ Сынъ есть Вторая впостась, а Духъ Св. — Третья впостась, не наоборотъ. Третья впостась онтологически (конечно, не хронологически) есть *послѣ* Сына, Его бытіе для себя предполагая. Духъ Св. «исходитъ» отъ Отца *на* Сына, *чрезъ* Сына, почиваетъ *на* Сынѣ, съ Нимъ соотносительны опредѣленнымъ, конкретнымъ образомъ. Св. Духъ даже не можетъ быть помысленъ внѣ отношенія къ Сыну, какъ и, конечно, къ Отцу, ибо всѣ впостасныя от-

ношенія тройственны. А потому и Сынъ не можетъ быть помысленъ безъ отношенія къ почивающему на Немъ Духу Св., внѣ этого соотношенія съ Нимъ и не открывается. Говоря: *Сынъ*, мы молчаливо примышляемъ: и *Духъ*, какъ и наоборотъ. Это И соединяетъ Двѣ вѣпостаси въ единомъ откровеніи Софіи Божественной. *Софія — едина, но софійныхъ вѣпостасей — двѣ*, открывающихъ *одно, но двояко*: единодвойственно, нераздѣльно и неслиянно. Одна вѣпостась другую не повторяетъ, но являетъ: Слово совершается Духомъ Св., и Духъ животворитъ Слово. Божество содержитъ Слово, имѣетъ Его, духъ же Его испытуетъ: «ибо Духъ все проникаетъ, и глубины Божія» (Рим. 2, 10). Духомъ Самъ Отецъ самовдохновляется Собою въ Своемъ Словѣ, и это самовдохновеніе есть божественная жизнь, есть Красота. Вдохновеніе не безпредметно и пусто: оно творчески *«испытуетъ»*, являетъ «глубины Божія». Божественная жизнь есть актъ божественнаго самовдохновенія, въ *этомъ* смыслѣ познавательнотворческій актъ, въ Словѣ чрезъ Духа Св. Конечно, здѣсь надо устранить тварное пониманіе творчества, какъ связаннаго съ неплотой, ограниченностью, становленіемъ, незавершенностью. Въ Богѣ все актуально и актуализировано въ Духѣ Св. Но вдохновеніе и творчество имѣетъ для себя *тему*, и эта божественная тема есть собственное Слово Божіе, совершаемое Духомъ Св., такъ сказать, вдохновляющее самого Бога къ творческому самополаганію: Отецъ «изводитъ» Духа Св. на Сына, т. е. вдохновляется собственной божественной темой. Сынъ Самъ становится и для Себя, и для Отца откровеніемъ Божества, Духъ же Св. есть само это вдохновеніе.

Это предвѣчное соотношеніе въ Троицѣ имманентной для насъ становится доступнымъ въ Троицѣ икономической, т. е. христологически. Духъ Св. самъ не есть Истина, но *«Духъ Истины»*, «Духъ Премудрости». «Онъ наставитъ васъ на всякую истину, ибо не отъ Себя будетъ говорить, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 13), «Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Меня возьметъ и возвѣститъ вамъ» (14). Этотъ же смыслъ имѣетъ кажущееся самоотождествленіе Христа съ «другимъ Утѣшителемъ» въ прощальной бесѣдѣ: «вскорѣ не увидите Меня и вскорѣ увидите Меня» (16, 17, 19).

Этотъ діадизмъ Сына и Духа Св. съ особенной наглядностью указывается въ неканонической книгѣ Премудрости Соломона, гдѣ какъ бы отождествляется «Духъ Премудрости» и сама Пре-

мудрость¹⁾. Это имѣетъ своимъ послѣдствіемъ основное затрудненіе въ ученіи о Божественной Софіи, остающееся для многихъ непреодолимымъ: именно какимъ образомъ о Софіи одновременно утверждается, что Она есть откровеніе и Сына, и Духа Св. или же, точнѣе, Сына и Духа Св. Ищутъ просто рационалистическаго отождествленія Софіи съ одною изъ вѣпостасей Св. Троицы, хотя Софія вовсе и не есть вѣпостась, и удивляются, когда говорится, что Премудрость Божія, какъ самооткровеніе Отца, есть діадическое единство откровенія *Двухъ* открывающихъ вѣпостасей.

Иногда эта идея діадическаго единства получаетъ для себя слитное, нераскрытое выраженіе, въ которомъ не сразу уразумѣвается подлинное соотношеніе вѣпостасей. Именно о Духѣ Святомъ говорится въ символѣ: «глаголавшаго пророки». Во многихъ мѣстахъ Б. и Н. Завѣтовъ пророчествованіе, какъ возвѣщеніе истины, представляется нарочитымъ дѣйствіемъ Духа Божія («все Писаніе богодухновенно» 2 Тим. 3, 16; и пророчества «изрекали святыя Божіи челоувѣки, будучи движимы Духомъ Святымъ» 2 Петр. 1, 21). Получается впечатлѣніе, что именно Духомъ Св. возвѣщается *слово* истины, и такимъ образомъ діадическое самоскрываніе и боговдохновенность изображается какъ дѣло одной лишь Третьей вѣпостаси. Однако это слитное выраженіе надо понимать въ раскрытомъ и полномъ смыслѣ: не Духъ Св. есть слово истины, которое есть Сынъ Божій, Христосъ — Истина, но Духъ Св. вдохновляетъ этимъ словомъ, являетъ его, вообще являетъ Христа. Поэтому выраженіе «глаголавшаго пророки», которое стоитъ въ VIII членѣ символа, уже послѣ раскрытаго ученія о Сынѣ, и надо понимать *во всемъ контекстѣ*: Духъ Св., согласно прощальной бесѣдѣ, «не отъ Своего» возвѣститъ, но то, что слышалъ, и Онъ вдохновляетъ именно къ слышанію этого внутренняго слова, внѣ котораго невозможно «пророчество», какъ и безъ вдохновенія Духомъ Св. невозможно слышаніе слова. Поэтому «глаголавшаго пророки» должно быть понимаемо въ смыслѣ *совершительнаго* дѣйствія Третьей вѣпостаси, вдохновляющей пророковъ, но не въ отношеніи къ *содержанію* самого слова, которое отъ Слова. И поэтому же нельзя понимать боговдохновенность священныхъ книгъ, какъ механическую диктовку словъ истины, которыя пассивно записывалъ пророкъ. Это есть вдохновенность самого пророка тѣмъ словомъ истины, которое онъ обрѣталъ въ нѣдрахъ своего челоувѣческаго существа, дѣйствіемъ Третьей вѣпостаси.

¹⁾ Ср. сопоставленія въ библейскомъ экскурсѣ «Купина Неопалимая».

Иногда эта *слитность* при выражении учения о *діадѣ* Слова и Духа ведетъ еще къ болѣе закрытости мысли. Это относится особенно къ повѣствованію о сотвореніи міра, въ которомъ мы имѣемъ дѣйствіе всѣхъ трехъ ипостасей: изначальной, — Отца, и совершительныхъ, — Сына и Духа. Внѣшнее удареніе лежитъ здѣсь на дѣйствіи именно Духа Св., какъ совершительномъ «да будетъ». Однако къ этому «да будетъ» прибавляется всякій разъ слово о томъ, *что* «да будетъ», и т. обр. въ творческомъ «да будетъ» мы имѣемъ священную монограмму *діадического* открытія Св. Троицы въ твореніи.

Софія Божественная есть предвѣчное Человѣчество, небесный первообразъ тварнаго человѣчества. Слѣдов., въ такомъ смыслѣ и это человѣчество двуедино на основаніи нераздѣльности и неслиянности обѣихъ Божественныхъ ипостасей, причемъ одинаково истинно и единство, и двойство. Божественное Человѣчество постигается нами изъ тварнаго, которое носитъ въ себѣ его образъ. И этотъ образъ тварнаго человѣчества — единый, насколько единъ тварный первочеловѣкъ Адамъ, — также двойственъ, какъ единство начала мужского и женскаго: «по образу Божию сотворилъ его, мужчину и женщину сотворилъ ихъ» (Быт. 1, 27). Это мужское и женское начало, въ которомъ печатлѣтся образъ Божественной Софіи, первообразнаго человѣчества, есть выраженное на языкѣ тварнаго бытія различіе и единство Логоса и Св. Духа въ Софіи. Отъ образа здѣсь восходимъ къ Первообразу и его уразумѣваемъ. Конечно, тутъ надо совершенно устранить ту окачествованность мужского и женскаго начала, въ какой они существуютъ въ тварномъ мірѣ во образѣ мужского и женскаго *пола*, и нужно взять ихъ какъ образы одного и того же духовнаго начала, Софіи, въ полнотѣ его самораскрытія, по образу Второй и Третьей ипостасей.

Духъ Св. *почизаетъ* на Логосѣ, а Логосъ пребываетъ въ Его лонѣ. Духъ Св. есть жизнь, и любовь, и дѣйствительность Слова, какъ и Логосъ есть для Него опредѣляющее содержаніе, слово мысль и чувство, Истина и бытіе въ Истинѣ, — какъ Красота явившей себя Истины. Всѣ эти соотношенія находятъ для себя *параллель* (не болѣе и не менѣе какъ именно параллель) въ томъ двуединствѣ человѣческаго духа, въ которомъ соединяется мужественное, солнечное, начало мысли, логоса, съ женственнымъ началомъ пріятія, творческаго свершенія, облеченности красотой. Софіинъ духъ человѣка является мужеженственнымъ андрогиномъ, хотя фактически каждый отдѣльный человѣкъ,

индивидъ, является лишь мужскимъ или женскимъ, т.-е., при всей андрогинности своего духа, обращенъ къ бытію только однимъ началомъ, по отношенію къ которому дополнительнымъ является второе начало. И эта андрогинность есть *полнота* образа Божьяго въ человѣкѣ (какъ и наоборотъ: человѣкъ, въ которомъ рѣшительно преобладала бы одна сторона до фактическаго отсутствія другой, явился бы духовнымъ уродомъ, собственно говоря, уже не-человѣкомъ)¹⁾.

Мы уже знаемъ, что въ боговоплощеніи этому различенію, которое параллельно мужскому и женскому началу, соответствуетъ воплощеніе Христа въ образѣ мужеска пола и совершеннѣйшее явленіе Духа Св. во образѣ Духоносицы Приснодѣвы Маріи, такъ что образъ совершеннаго Богочеловѣчества въ его полнотѣ — на небесахъ и на землѣ — есть не Сынъ только, но Сынъ и Дѣва, предвѣчный Младенецъ въ лонѣ Богоматери. Этимъ указывается и пренебесное двуединство Сына и Духа Св.²⁾

Въ этой поляризаціи и вмѣстѣ взаимной связанности обоихъ началъ, которые въ жизни Духа соответствуютъ мужскому и женскому, а въ ученіи о Церкви символизируются какъ бракъ Христа и Церкви — Духа Св., находитъ свое новое выра-

¹⁾ Напротивъ, въ ангельскомъ мірѣ чистыхъ духовъ образъ Божій выражается въ каждомъ духѣ въ различеніи: а не въ полнотѣ, какъ въ человѣческомъ родѣ, гдѣ мужское и женское начала соединены, но въ раздѣльности (см. мою Лѣствицу Іаковлю), хотя она и преодолевается ихъ соборностью, любовью. Въ мірѣ же падшихъ духовъ, гдѣ угасла именно любовь, мы видимъ образъ бесплодной однобокости: Люциферъ есть примѣръ дурной мужественности, а Лилитъ, — «Вавилонъ» — блудница, есть образъ дурной женственности.

²⁾ Въ церковной письменности то тамъ, то здѣсь, выступаетъ образъ Духа какъ женской вѣпостаси. Въ частности, напр., въ ученіи сирійскаго писателя IV вѣка *Афраата*. Въ семитскихъ языкахъ нѣтъ средняго рода, и *ruach* — слово для обозначенія вѣтра или духа, женскаго рода; поэтому въ болѣе древней семитской литературѣ, до того, какъ вліяніе греческой теологіи сдѣлалось ощутительнымъ, о Св. Духѣ также говорится въ женскомъ родѣ. Въ древнемъ сирійскомъ переводѣ Іо. 14, 26 мы, дѣйствительно, читаемъ: «Духъ Святый, Утѣшительница, Она научила насъ всему» (Въ Пешиттѣ она (или оно) замѣнено словомъ онъ. Другое мѣсто, гдѣ оставить женскій родъ казалось совершенно неправильнымъ, — Лк. 12, 12. (Но даже въ Пешиттѣ женскій родъ удержанъ во многихъ мѣстахъ, напр. Луки, 4, 1; Іо. 7, 39). Т. о. въ согласіи съ болѣе древнимъ употребленіемъ Афраатъ въ славословіи пишетъ: «слава и честь и Его Сыну, и Его Духу, животворящему и святому», гдѣ «животворящій» и «святый» въ болѣе старой рукописи стоитъ въ женскомъ родѣ. Но для Афраата это вопросъ не только грамматической точности. Въ разсужденіи «О дѣвствѣ противъ евреевъ» онъ говоритъ: «мы слышали изъ закона: оставить человѣкъ отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ и будутъ они плоть единая; воистину это великое и прекрасное пророчество. Какого отца и какую мать покидаетъ человѣкъ, когда беретъ жену? Вотъ смыслъ: пока человѣкъ еще не женился, онъ любитъ и исчисляетъ Бога, Отца своего, и Святаго Духа, Мать свою, и у него нѣтъ

женіе нераздѣльность и неслиянность обѣихъ открывающихъ вѣпостасей въ Божественной Софїи. Каждая изъ этихъ вѣпостасей въ своемъ личномъ свойствѣ обусловливаетъ, раскрываетъ и осуществляетъ другую, но ея не можетъ быть поглощаема или упраздняема въ слияніи. Здѣсь устанавливается эта абсолютная *соотносительность* обѣихъ вѣпостасей откровенія. Отецъ открывается ими обоими: вѣпостасію рожденія, Словомъ, и вѣпостасію исходященія. Духомъ Св., въ ихъ единствѣ во Отцѣ. Обѣ вѣпостаси взаимнопрозрачны и взаимнопроницаемы въ бытіи своемъ, и въ то же время каждая изъ нихъ имѣетъ непроницаемое вѣпостасное ядро въ себѣ, раздѣльноличное Я. Эта раздѣльноличность вѣпостасныхъ божественныхъ Я преодолевается и какъ бы снимается въ тріувѣпостасномъ актѣ самоотвергающейся любви, въ которой эти личные центры самоотожествляются въ единомъ тріувѣпостасномъ Я Святой Троицы, хотя и не гаснутъ въ немъ своей раздѣльноличностью. Эта послѣдняя необходимо сохраняется и во взаимности двувѣпостаснаго откровенія. обѣ вѣпостаси взаимнопроницаемы не въ вѣпостасности своей какъ таковой, но именно въ образахъ ихъ личнаго откровенія, или, если можно такъ выразится, не въ субъектности, но въ предикативности своей. Слово прозрачно для Духа, а Духъ объемлетъ собой почивающее въ лонѣ Его Слово, причемъ и Слово, и Духъ пребываютъ *не безъ-вѣпостасны* въ откровеніи Своемъ, но лицами въ себѣ. И однако есть и здѣсь различіе въ ихъ вѣпостасномъ взаимодействіи. Вѣпостась Слова есть въ Себѣ выраженная чрезъ Свою рожденность отъ Отца. Она есть Субъектъ или Подлежащее Слова — Сказуемаго. Она въ Себѣ имѣетъ Свое сказуемое, — слово, а чрезъ это Ея вѣпостась какъ бы самоочевидна. Но то же не можетъ быть сказано о Третьей вѣпостаси, поскольку Она есть *Духъ Второй вѣпостаси* («Духъ Истины»). Она въ содержаніи Своемъ соотносительна Слову. Она опрозрачивается для Слова, становится какъ бы лишь *образомъ* Его бытія, или связкой, соединяющей собой подлежащее и сказуемое. Вѣпостась Духа сама при этомъ сокрывается въ этой Своей прозрачности для Слова, съ Нимъ какъ бы отождествляется. Вѣпо-

другой любви. Но когда человекъ беретъ жену, онъ покидаетъ Отца и Матѣ, и помышленія его съ этимъ міромъ... и любовь его къ женѣ отлична отъ ея любви къ Отцу и Матери» (*Беркуитъ*. Очерки по исторіи христіанства въ Сиріи. лекція III. Переводъ въ Христ. Читеніи 1914, VII—VIII, стр. 1010—11. Извѣстно, что въ древнемъ Евангеліи отъ Евреевъ, цитируемомъ блж. Иеронимомъ и Оригеномъ, Господь говоритъ о Духѣ Св. какъ о Своей Матери. Ср. сопоставленія у *Leisegang Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik.* Leipzig 1922. Kap. I.

стась Духа какъ бы не имѣть Своего собственнаго лика, но есть лишь ликъ Сына въ *Славѣ* Его. Но этотъ Ея предвѣчный кенозисъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и прославленіе, *Слава*, которая есть не только *прославленіе* Сына, но и сама Слава въ Себѣ. Однако въ свѣтѣ этой Славы мы можемъ различить прославленный ликъ Логоса-Христа, но не собственный ликъ Славы самой, который остается невидимъ, — ни въ кенотическомъ самоотреченіи своемъ, ни даже въ славѣ его прославленія. Мы видимъ солнце въ свѣтѣ, какъ источникъ свѣта, но при этомъ не видимъ самый свѣтъ, въ которомъ и чрезъ который солнце для насъ только и можетъ быть видимо, наряду съ огнемъ и въ извѣстномъ смыслѣ помимо солнца. Третья вѣпостась есть *вѣпостасное откровеніе не о Себѣ самой*. Въ то же время она не есть и *трансцендентная* вѣпостась Отца, которая сама остается *вне* Откровенія, какъ Открывающаяся, какъ его субъектъ. Третья вѣпостась содержится *внутри* Отцаго откровенія, какъ его нѣкая священная тайна, она есть *Тайна* о Себѣ самой. Она открывается въ другихъ вѣпостасяхъ Своимъ дѣйствіемъ, какъ *духъ Божій*, но не по Себѣ самой, какъ вѣпостасный Духъ Св. Вѣпостасная Любовь сама погружена въ любовь и показываетъ Себя самого, свидѣтельствуя *не* о Себѣ, но о Другомъ: «Онъ (Духъ) прославить Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 14). Поэтому Сынъ, говоря о ниспосланіи Утѣшителя, вмѣстѣ съ тѣмъ о томъ же говорить такъ: «вскорѣ не увидите Меня, и опять вскорѣ увидите Меня» (16, 17), — Меня въ Духѣ Св., который являетъ не Себя, но Сына и Отца въ Сынѣ («все что имѣетъ Отецъ, есть Мое, потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ»,—16, 15). У Духа же самого нѣтъ того, что Онъ можетъ назвать «Мое», такъ что словно и Его самого не существуетъ, хотя въ этомъ какъ бы несуществованіи именно и проявляется образъ Его существованія, — въ нераздѣльности и несліянности Его съ Сыномъ. Отсюда истекаетъ неизбѣжный *практическій* «филюквизмъ» богословія Духа Св. въ Его отношеніи къ Сыну. Если не сводить его къ рационалистическому ученію о «происхожденіи», то неизбѣжно понять его діадически: богословіе Св. Духа просто неосуществимо въ отвлеченіи отъ Сына, ибо Духъ есть самое Его бытіе какъ Сына. Сынъ *есть* Сынъ Духомъ Св., и собственное «*есть*» Духа Св. есть бытіе Сына: нераздѣльно и несліянно. Духъ есть прозрачность откровенія, Сынъ же — то, что *есть* въ этой прозрачности, его содержаніе. Духъ есть Жизнь, Сынъ — ея Живущій. Логосъ превращается въ абстрактную идею, если не получаетъ въ Духѣ реальной конкрет-

ности, но эта конкретность без содержательного Слова была бы пустотой безобразности. Софія есть откровеніе Сына и Духа Св., нераздѣльное и несліянное.

б). *Въ тварной Софіи.*

Міръ сотворенный положенъ Богомъ въ бытіи въ «Началѣ», т.-е. въ Божественной Софіи, какъ ея тварный образъ или тварная Софія (см. Агнецъ Божій). Въ твореніи нѣтъ ничего, что не принадлежало бы Софіи, кромѣ самого ничто, которое и есть единственное его начало (см. Свѣтъ Невечерній). Чрезъ твореніе оно возникаетъ, полагается Богомъ какъ собственное, внѣбожественное бытіе: *одх ѓв* становится *мѣ ѓв* потенциализируется къ бытію. Міръ возникъ и существуетъ *волею* Божіей: «вся елика восхотѣ сотвори» (пс. 113, 117, ср. Апок. 4, 11). Объ этомъ и свидѣлствуетъ съ величественной архаической лапидарностью книга *Бытія* міра: «въ Началѣ сотвори Богъ небо и землю» (1, 1). Разсужденіемъ о *небѣ* не будемъ сейчасъ осложнять разсужденія (см. объ этомъ Лѣствицу Іаковлю). Сотвореніе ангельскаго собора, которое здѣсь разумѣется, есть единственный и начало-временный актъ творенія Божія, который является въ себѣ законченнымъ и самодовлѣющимъ. Это суть вѣпостасированныя идеи творенія, его, такъ сказать, небесный «проектъ», понятный лишь въ отношеніи къ *міру*, или «землѣ». Послѣдняя же имѣетъ свою собственную *исторію* творенія, отсутствующую для ангельскаго міра.

Твореніе міра неизмѣнно понимается въ христіанской догматикѣ какъ дѣйствіе трівѣпостаснаго, во Св. Троицѣ сущаго Бога, въ которомъ слѣдуетъ различать дѣйствіе каждой изъ вѣпостасей, — Отца, какъ причины первоначальной, Сына — какъ зиждительной, и Духа Св., какъ совершительной (Св. Василій В.). Эти и другія выраженія въ отеческой письменности характерно выражаютъ участіе всѣхъ трехъ лицъ Св. Троицы въ твореніи. Эта мысль представляетъ собою одно изъ частныхъ приложеній догмата Св. Троицы, однако она должна быть довыяснена въ отношеніи къ образу участія отдѣльныхъ Ея вѣпостасей. Конечно, не можетъ быть сомнѣнія, что на всемъ твореніи лежитъ образъ трівѣпостаснаго Бога. Въ частности говорится о Словѣ, которое было у Бога (= Отца), что «вся тѣмъ быша и безъ него ничтоже бысть еже бысть», какъ и о Духѣ Св.: «Духомъ устъ Его вся сила ихъ (небесъ) утверждается» (Пс. 32, 6, ср. 103, 30). Нельзя не обратить вниманія, что въ *Бытіи* говорится

просто о Богѣ какъ Творцѣ (Быт. 1). Хотя и употребляется *pluralis maiestatis elohim*, однако съ сказуемымъ въ единственномъ числѣ, и мѣстоименіе множественнаго числа выступаетъ лишь въ 1, 26: «сотворимъ человека». Вообще отъ сопоставленія разныхъ текстовъ о твореніи получается впечатлѣніе, что творить *Богъ* (Отецъ) Словомъ и Духомъ Своимъ, такъ что обѣ эти ипостаси получаютъ какъ бы орудійное значеніе, дѣйствуютъ въ твореніи какъ средства въ распоряженіи Отца, по святоотеческому выраженію, какъ руки Его. Собственно Отецъ есть Творецъ, Ему принадлежитъ воля къ Творенію, и самъ Онъ есть Первоволя въ немъ. Онъ есть начало (*ἀρχή*) не только во Св. Троицѣ, въ Ней открывающееся, но Онъ же есть и начало въ твореніи, въ каковомъ также открывается чрезъ Слово въ Духѣ. Онъ есть *Воля Любви*¹⁾ и въ этомъ смыслѣ есть Отецъ и въ твореніи («Отче нашъ» въ молитвѣ Господней; «только Ты — Отецъ Нашъ» Ис. 63, 16). Собственно Онъ и есть ипостасный Творецъ міра, то божественное Я, которое обращено къ міру съ творческимъ словомъ: *да будетъ все*²⁾).

Однако какъ же можно понять участіе въ твореніи Второй и Третьей ипостаси, если считать, что *ипостасно* Онѣ не участвуютъ въ твореніи міра, которое есть дѣло Отца, съ Ними нераздѣльнаго и единосущнаго? Обѣ Онѣ участвуютъ въ твореніи *софійно*, чрезъ Свое самооткровеніе въ Софіи, которая есть и самооткровеніе Отца во Св. Троицѣ, міръ божественный. Софія не есть ипостась, хотя, принадлежа ипостасямъ, предвѣчно ипостасирована. Однако въ себѣ она есть объективный принципъ божественнаго бытія, которымъ и въ которомъ Богъ-Отецъ не только открывается въ божественномъ бытіи, но и въ твореніи творить міръ. Софія есть откровеніе Второй и Третьей ипостаси, чрезъ которое совершается самооткровеніе Отца. Поэтому обѣ Онѣ чрезъ это откровеніе становятся причастны творенію міра, однако не въ прямой ипостасной обращенности къ нему, но своимъ откровеніемъ въ Софіи. Онѣ являются божественнымъ основаніемъ міра, который имѣетъ для себя ипостаснаго Творца, Начало, въ Отцѣ. Этотъ принципъ, — творенія міра Отцомъ въ Софіи и чрезъ Софію, совершенно явственно и выраженъ въ 1 гл.

¹⁾ Въ католическомъ богословіи, начиная съ блаж. Августина, существуетъ невѣрное отождествленіе воли и любви, *voluntas sive amor* именно въ отношеніи къ характеру Третьей ипостаси: конечно, воля и любовь не тождественны и не покрываютъ другъ друга. Однако въ Богѣ-Любви, которая есть вся Св. Троица, въ характерахъ отдѣльныхъ ипостасей можно различить и Первоначало Воли, именно свойственное ипостаси Отчей.

²⁾ См. объ этомъ заключительную главу: *Отецъ*.

Бытія. Здѣсь всѣ акты творенія совершаются Богомъ-Отцомъ, повелѣвающимъ какъ бы изъ трансцендентнаго *извнѣ*, съ высоты Своего Божества, софійнымъ словомъ Своимъ: *да будетъ* тотъ или иной образъ творенія. «Да будетъ» (*fiat*) повторено 8 разъ, о каждомъ изъ дѣлъ творенія (1, 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26) и оно сопровождается: «и стало такъ», повторяющемся 7 разъ, въ связи со всѣми дѣлами творенія, кромѣ шестого (ст. (3), 7, 9, 11, 15, 24, 30, 20), и каждому изъ актовъ «да будетъ» и «стало» соответствуетъ слово именно объ этомъ твореніи. Это суть слова Слова, которыя содержатся въ божественной Софії и здѣсь призываются къ творенію въ Софії тварной, въ мірѣ. Это — тѣ слова Слова обо всемъ, которыми «все стало», но эти слова говорятся здѣсь *не* въпостаснымъ Словомъ самимъ, которое, хотя говоритъ Себя въ предвѣчной Софії, но здѣсь, въ твореніи міра, само какъ бы безмолвствуетъ. Они говорятся творческой въпостасію Отца, какъ бы повторяющаго здѣсь уже предвѣчно сказанныя въ Софії слова Слова. Богъ-Отецъ, предвѣчно рождающій Сына, самъ предвѣчно безмолвствуетъ, ибо говоритъ Себя лишь въ Сынѣ. Но Богъ-Отецъ, какъ Творецъ, въ твореніи *самъ* говоритъ эти предвѣчно-сказанныя въ Сынѣ слова, ихъ передавая творенію какъ повелѣніе. И въ этомъ именно смыслѣ Слово дѣйствуетъ въ мірѣ не какъ міро-творящая въпостась, но какъ слово о мірѣ и въ мірѣ сказуемое Отцомъ. «Вся тѣмъ быша. и безъ Него ничто же бысть еже бысть». Здѣсь не говорится, что Слово само является творцомъ, но лишь основаніемъ и содержаніемъ творенія, вызваннаго къ бытію Отцомъ. Въпостасное Слово въ твореніи остается Своею въпостасію какъ бы *внѣ* міра или *надъ* міромъ, хотя содержаніемъ своимъ именно оно опредѣляетъ его бытіе, его *все-много*ство, какъ *все-единство*. Онъ есть логосъ и логика міра, въпостасно оставаясь ему трансцендентнымъ. Оно соединяется съ міромъ лишь въ Софії, т.-е. не какъ *въпостасное* Слово, но какъ *сказанное* слово-*все*. Короче, міръ непосредственно творится по волѣ Отца Словомъ въ Софії. Эта мысль раскрывается въ Быт. 1 въ рядѣ творческихъ реченій Божіихъ, соответствующихъ шести днямъ творенія: «да будетъ свѣтъ... твердь посредѣ воды... да соберется вода и явится суша... да произраститъ земля зелень... да будутъ свѣтила на тверди небесной... да произведетъ вода пресмыкающихся... да произведетъ земля душу живую». Все это есть сокращенная монограмма полноты всего тварнаго міра до человѣка. И лишь при сотвореніи *человѣка* мы имѣемъ актъ не только *софійнаго* творенія, опредѣляющій его мѣсто въ космосѣ, но и *въпостасно-божествен-*

наго, что выражается въ совѣтъ Божіемъ (конечно, во Св. Троицѣ): «*сотворимъ* челоуѣка по образу *Нашему*, по подобію *Нашему*» (1, 26). *Упостась* челоуѣка, предвѣчно-тварная, несозданно-сотворенная, творится при участіи всего тріипостаснаго лица Св. Троицы. Однако, его *естество*, тварное челоуѣчество, по общему порядку всей твари софійно творится Отцемъ: «и *сотворилъ* Богъ челоуѣка»... (27). Но если мы участіе Логоса въ твореніи познаемъ лишь какъ *дѣйствіе* Логоса, Его откровеніе въ Софійи, то и участіе Духа Св. опредѣляемъ подобнымъ же образомъ: въ твореніи міра Онъ участвуетъ не *упостасно*, но *дѣйствіемъ* Своимъ, не какъ Духъ Св., но какъ духъ Божій, носящійся надъ водами. Его дѣйствіе въ твореніи соотвѣтствуетъ Его откровенію въ Софійи. Въ ней оно есть, прежде всего, реальность, жизнь, красота или слава. И первое дѣйствіе Духа Св. въ твореніи есть то, что въ пустотѣ *ничто* возникаетъ реальность (въ «уконѣ» — «мѣонѣ»), какъ нѣкая предварительная дѣйствительность: именно *земля*, какъ онтологическое *мѣсто* будущаго творенія, а затѣмъ и разные виды бытія. Это дѣйствіе Св. Духа, какъ *упостаси* реальности, выражено въ словахъ: «*да будетъ... и стало* такъ», повторно встрѣчающихся въ рассказѣ о дняхъ творенія. Можно видѣть нарочитое дѣйствіе Духа и въ осуществленіи производящей силы земли и воды, какъ материнскаго лона, той первореальности, въ которой засѣменены слова Слова, идеи творенія, совершаемая животворящей силой. Сюда относятся реченія: «*да произраститъ* земля зелень... — и произвела земля» (11, 12); «*да произведетъ* вода... произвела вода» (20, 21); «*да произведетъ* земля душу живую» (24). И объ откровеніи Св. Духа въ красотѣ также говорится заключительнымъ рефреномъ о всякомъ днѣ творенія: «и увидѣлъ Богъ, что онъ (свѣтъ) хорошъ» (4), «и увидѣлъ Богъ, что это хорошо» (10) и т. д. Это повторяется во всѣ дни кромѣ второго (4, 10, 12, 18, 21, 25, 31)¹⁾. Къ нарочитому дѣйствію Св. Духа, облекающаго твореніе красотой и славой, слѣдуетъ отнести и первое, предварительное явленіе на землѣ славы творенія, земли преображенія, — въ насажденія рая. Объ этомъ сказано кратко, въ антропоморфномъ, миеологическомъ образѣ: «и насадилъ Богъ изъ земли всякое древо на востокъ и помѣстилъ тамъ челоуѣка, котораго создалъ» (2, 8). Эдемъ съ его древомъ жизни приводится въ прямую параллель съ грядущимъ градомъ Божіимъ на преобра-

¹⁾ Послѣдній разъ въ обобщенной формѣ: «и увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ хорошо весьма» (31).

женной землѣ и съ «древомъ жизни» въ немъ (Откр. 22, 2). Это есть начальное преображеніе міра, данное Богомъ, но имѣющее быть распространеннымъ на всю тварь чрезъ человѣка, который былъ поселенъ въ саду Эдемскомъ, чтобы «воздѣлывать и хранить его» (2, 15). Но послѣ того, какъ и самъ человѣкъ въ паденіи своемъ лишился славы Божіей (Римл. 3, 23), лучи небеснаго свѣта, сіявшіе надъ твореніемъ въ Эдемѣ, также погасли на землѣ до наступленія временъ и сроковъ ея преображенія. Самое же важное и характерное мѣсто относительно дѣйствія Духа Св. въ твореніи представляетъ, несомнѣнно 1, 2: «земля же была безвидна и пуста (тогу-ва-богу), и Духъ Божій носился надъ водами». Здѣсь характерно, прежде всего, то мѣсто, которое отводится здѣсь дѣйствію Св. Духа (уподобляемому сидѣнію птицы на гнѣздѣ), — прежде отдѣльныхъ актовъ творенія. Последніе выявляютъ изъ хаоса, безвиднаго и безобразнаго смѣшенія, «земли», отдѣльные образы творенія. Мы имѣемъ здѣсь, иными словами, соотношеніе Второй и Третьей въпостаси въ *обращенномъ* видѣ: сперва дѣйствіе Духа и затѣмъ лишь Слова. *Первореальность бытія*, первоматерія, земля, является дѣйствіемъ Духа, съ тѣмъ, чтобы въ ней, въ этой первореальности, проросли всѣ вложенныя въ нее софійныя сѣмена бытія. Здѣсь, на самой грани творенія міра, проявляется нарочитое отношеніе Духа Св. къ тому, что обычно почитается именно Ему противоположнымъ, — къ *веществу*. Здѣсь уже намѣчается своеобразная *тема* жизни вещества, какъ реальности, какъ имѣющаго стать пронизаннымъ Духомъ Св. и въ этомъ смыслѣ *духовнымъ*, т.-е. достигнуть своего преображенія, какъ «*новой земли*» (вмѣстѣ съ «новымъ небомъ»), съ продолженіемъ tohu-va-bohu, хаотической безвидности и пустоты. Въпостась Духа, какъ бы матерински почивающая на Словѣ, въ откровеніи Софіи при сотвореніи міра раскрываетъ Свое материнство, какъ матернее лоно, въ которомъ зарождаются образы этого міра. Здѣсь мы имѣемъ уже ту таинственную криптограмму Богоматеринства, въ которомъ рождается Богочеловѣкъ, какъ высшее задание и цѣль всего тварнаго міра. Въ этомъ духоносномъ хаосѣ, тогу-ва-богу, — мы имѣемъ образъ тварной Софіи, взятый не со стороны словесной или идеальной содержательности ея, но и ея реальности, жизни, бытія.

Какъ же однако надо ближе понимать здѣсь это ношеніе Духа надъ бездной и тьмою: есть-ли это Духъ Святый или духъ Божій, Третья въпостась или же только Въ дѣйствіе въ софійномъ откровеніи? Общая мысль о носящемся Духѣ выражена

съ архаическимъ натурализмомъ, на языкѣ антропоморфнонеологическомъ и трудно поддается истолкованію въ томъ смыслѣ, чтобы дѣйствительно сама Третья въпостась въ въпостасномъ сошествіи Своемъ устроила tohu-va-bohu, образуя изъ хаоса космосъ въ вѣковой премірной Пятидесятницѣ. Напротивъ, это устройство было уже заложено въ хаосѣ самомъ, какъ его животворящая сила, сообразная софійному первообразу міра. И поэтому не вызывается необходимостью думать, чтобы хаосъ могъ быть дѣйствительно «мѣстомъ» въпостаснаго присутствія самого Св. Духа, а не Его только силы, дѣйствующей въ твореніи. И въ этомъ смыслѣ мы имѣемъ еще разъ, въ отношеніи къ Св. Духу, подтвержденіе той общей мысли, что въ сотвореніи міра активно дѣйствуетъ премірная, трансцендентная міру въпостась Отчая, которая какъ бы вѣдряетъ въ міръ при его твореніи Сына и Духа, однако не въ Ихъ въпостасномъ откровеніи, но лишь ихъ дѣйствіемъ, которое предвѣчно дано въ Божественной Софіи. Софія же есть не въпостась, а «въпостасность». Поэтому мы приходимъ снова къ заключенію, что міръ творитъ Отчая въпостась чрезъ Божественную Софію, и лишь въ ней и чрезъ нее дѣйствіемъ обѣихъ открывающихъ Ее въпостасей.

Мысль эта требуетъ поясненія. Мы говоримъ, что Богъ-Отецъ творитъ міръ Софіей и въ Софіи, которая сама есть не въпостась, но въпостасность, объективный принципъ божественнаго самооткровенія и жизни. При этомъ мы должны помнить, что Софія не существуетъ раздѣльно отъ въпостасей, будучи предвѣчно ими въпостасирована. Поэтому, если говорится, что именно Отецъ творитъ міръ Софіей, то это не можетъ значить, что и Сынъ, и Духъ Св. въпостасно совсѣмъ не участвуютъ въ твореніи, давая для него лишь Свое софійное откровеніе. Такое *отдѣленіе* въпостаси отъ въпостасности въ Софіи является невысказаннымъ и недопустимымъ. Однако вполне мыслимо и необходимо такое различіе въ самооткровеніи Божества, что оно совершается по преимуществу либо въ отношеніи въпостаси, либо же въпостасности, т.е. ея софійнаго опредѣленія, и соотвѣтственно этому мы и имѣемъ либо въпостасное (точнѣе въпостасно-софійное), либо софійное (точнѣе софійно-въпостасное) откровеніе, съ преобладающимъ удареніемъ на той или на другой сторонѣ, въпостаси или въпостасности. Въ твореніи міра мы имѣемъ слѣдующее соотношеніе: какъ въпостась творенія, его Начало или Субъектъ, здѣсь является Отецъ, который творитъ міръ во Св. Троицѣ, т.е. въ нераздѣльности со Второю и Третьею въпостасію, тройственнымъ актомъ въ Божественной Софіи. Это значить не

то, чтобы Софія, какъ объективное начало творенія, отдѣлялась отъ вѣпостасей и становилась внѣ-вѣпостасной. Но вѣпостаси не выступаютъ здѣсь въ раздѣльноличности своей, кенотически какъ бы сокрываясь въ вѣпостаси Отца. Божественное Подлежащее, Я, которое творитъ міръ, какъ Лицо, есть именно *Отчая* вѣпостась, съ которой неразлично соединяются здѣсь два другія божественныя Я. Это Отчее Я дѣйствуетъ и повелѣваетъ въ сотвореніи міра, другія же Я въ Него включены, не упраздняясь, но и не раскрываясь. Они участвуютъ въ твореніи міра не Собою, но Своимъ, т.-е. въ Божественной Софіи. Три вѣпостасныхъ пламеника здѣсь какъ бы поставлены въ одномъ перпендикулярномъ ряду и поэтому видятся какъ одинъ, и этотъ одинъ есть Отчее Я. Оно какъ бы затемняетъ собой кенотически скрывающіяся въ Немъ божественныя Я Второй и Третьей вѣпостаси, которыя вѣпостасно не актуализируются въ твореніи.

Это же имѣетъ мѣсто и въ отношеніи промышленія Бога о мірѣ. Въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, гдѣ Богъ открывается въ общемъ единовѣпостасно, эта единая вѣпостась, въ которой скрывается сливающееся для глаза Божественное тріединство, есть вѣпостась Отчая, и въ этомъ смыслѣ иногда и говорится, что В. Завѣтъ есть «откровеніе Первой вѣпостаси». Въ Новомъ же Завѣтѣ открывается уже и Вторая вѣпостась, которая открываетъ Отчую («видѣвый Мене видѣ Отца» Іо. 14, 9), но вмѣстѣ съ тѣмъ Ее Собою до извѣстной степени и закрываетъ. Отчая вѣпостась становится доступна лишь чрезъ вѣпостась Сыновнюю, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что Новый Завѣтъ по преимуществу есть «откровеніе Второй вѣпостаси». Тѣмъ не менѣе и въ В. З., гдѣ транспендентная міру вѣпостась Отчая является божественнымъ субъектомъ всѣхъ богооткровеній, она становится сопричастна твари лишь чрезъ посредство открывающихъ Ее вѣпостасей, Сына и Духа Св. Онѣ дѣйствуютъ, сокрываясь въ Отцѣ, какъ бы отъ Его лица, вѣпостасно оставаясь невѣдомы творенію. Въ этомъ смыслѣ можно и должно сказать, что Іегова, Богъ Вѣтхаго заѣвта, являющійся человѣку, съ нимъ говорящій и ему открывающій Имя Свое, есть Божественный Логось, который однако кенотически Себя упраздняетъ, сокрываетъ свое Лицо въ свѣтѣ Отчей вѣпостаси, говоритъ какъ бы Ея голосомъ и отъ Ея имени¹⁾, является въ теофаніяхъ и доксофаніяхъ (явленіяхъ Славы). Последнія же суть собственно явленія Божественной Софіи,—софіефаніи, соот-

¹⁾ Именно въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать сказанное въ Агигѣ Божіемъ, стр. 216.

несенныя божественному Лицу, которое есть Сынъ, сокрывающійся въ Отцѣ, или Отецъ, глаголющій въ Сынѣ, нѣкое вѣчностное единство Сыно-Отца. Въ Новомъ же Заветѣ Сынъ уже *посылается* въ міръ Отцомъ въ своей собственной вѣчности. «Сходя съ небесъ», Онъ осуществляетъ кенозисъ уже не въ отношеніи къ вѣчности Своей, которая, напротивъ, теперь отдѣляется отъ Отчей, принимаетъ самостоятельность и выступаетъ сама собой, какъ таковая, но въ отношеніи къ Своей божественной жизни и славѣ.

Подобнымъ же образомъ Отецъ дѣйствуетъ въ твореніи и въ промышленіи міра въ отношеніи Духа Святаго, въ разныхъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ Третьей вѣчности. Въ *этомъ* смыслѣ Отецъ *посылаетъ* Его въ міръ еще до Пятидесятницы (какъ въ подобномъ же смыслѣ и Логосъ присутствуетъ въ мірѣ, посылаемый Отцомъ, въ теофаніяхъ до вѣчностнаго Своего воплощенія). Это дѣйствіе «Духа Божія» въ сообщеніи разныхъ Его даровъ, совершается въ В. З., такъ сказать, лишь въ *софійномъ* откровеніи *безъ*-вѣчностнаго явленія Духа Св. Однако, въ дѣйствительности, конечно, они предполагаютъ необходимо и вѣчностное Его участіе, поскольку *дѣйствіе* Третьей вѣчности неотдѣлимо отъ самого Дѣятеля. Поэтому можно сказать безъ всякаго ограниченія, что тамъ, гдѣ Богъ (=Отецъ) ниспосылаетъ Своего Духа въ В. З., Онъ дѣйствуетъ чрезъ вѣчность Духа Св. и при личномъ Ея участіи, ибо никакой даръ Духа не можетъ почитаться *внѣ*-вѣчностнымъ, отдѣленнымъ отъ вѣчности Духа, также и въ Божественной Софій. Поэтому всѣ эти частныя и малыя пятидесятницы, которыя имѣютъ соединиться въ единую вѣчностную Пятидесятницу Духа Св., не мыслятся въ отдѣленности отъ Него. Слѣд., вездѣ и въ В. З. открывается вѣчностный Духъ Св. въ своихъ дарахъ, однако открывается *не* вѣчностно. Собственная Его вѣчность (подобно какъ и вѣчность Сына) кенотически сокрывается въ вѣчности Отчей, которою Св. Троица въ В. З. обращена къ міру, и въ Ея солнцѣ становится невидима, неразличима и практически является какъ бы несуществующей. Это однако не мѣшаетъ тому, что и въ В. З. дѣла Духа Св. совершаетъ волею Отчею вѣчностный Духъ Св., и *духъ Божій* никогда не дѣйствуетъ и не существуетъ внѣ или помимо вѣчностнаго Духа Св.

Таково общее соотношеніе трехъ лицъ Троичнаго Божества въ твореніи міра и промышленіи о немъ, съ приматомъ вѣчности Отчей, но съ неустранимымъ участіемъ вѣчностей Открывающихъ. Теперь снова возвратимся къ вопросу о дѣйствіяхъ Духа Св. въ твореніи. Въ сотвореніи міра мы имѣемъ *двойное* его опредѣле-

ніе: съ одной стороны полнота и завершенность, а съ другой развитіе и незаконченность. Относительно перваго надо помнить, что творческія слова, опредѣленія Божіи о мірѣ, не только единожды сказаны міру, какъ творческое повелѣніе Божіе: *да будетъ то и то*, но они всегда звучать въ мірѣ и говорятся въ немъ, какъ міроположная основа. Къ этому еще надо прибавить, что въ первоначальномъ планѣ творенія, какъ совокупность логосовъ его бытія, слова Слова, осуществлена и его полнота: *«все тѣмъ стало, и безъ Него не стало ничего изъ того, что стало»* (Іо. 1, 2), или та же самая мысль, иначе выраженная: *«и совершилъ Богъ дѣла Свои и почилъ въ седьмой день отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Онъ дѣлалъ»* (2, 2), *«почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Богъ творилъ и созидалъ»* (3). Здѣсь въ антропоморфной формѣ выражена безспорно мысль о томъ, что творенію уже принадлежитъ полнота, къ которой ничего не можетъ быть прибавлено, почему Богъ и почилъ отъ дѣлъ Своихъ¹⁾. Но съ другой стороны, міръ, созданный въ полнотѣ, призванъ къ становленію въ процессѣ, и эти задачи становленія міра включены въ самыя акты творенія, гдѣ и землѣ, и водѣ дается повелѣніе: *да произведетъ, да возраститъ* (конечно, не единичнымъ, но длительнымъ актомъ), *«плодитесь и множитесь и наполняйте землю»* и т. д. Міръ созданъ для времени и во времени, онъ и самъ по себѣ, и особенно въ человѣкѣ, имѣетъ *исторію*, совершается и еще не совершенъ. Т. о., міръ имѣетъ одновременно статику своей полноты и динамику своего свершенія, причемъ, очевидно, одна другую взаимно обуславливаютъ. Эта двойственная основа міра также соотвѣтствуетъ діадическому характеру Божьяго самооткровенія въ Божественной Софіи, которая есть основаніе Софіи тварной. Міръ въ своемъ твореніи содержитъ всю полноту словесныхъ сѣмянъ бытія, *все* сказано о немъ и въ немъ. Тема міра *вполнѣ дана* и только требуетъ своего раскрытія. Міръ въ полнотѣ своего бытія и въ своей связности, какъ многоединство, есть образъ Логоса, въ которомъ не можетъ быть *больше или меньше*, и ничего не можетъ быть прибавлено либо убавлено. Всѣ міровые смыслы въ немъ возжены, хотя еще и не явлены. Эта мужественная стихія смысловъ и Смысла, соотвѣтствуетъ откровенію Логоса, какъ софійнаго Слова. Однако, этой статической неподвижностью полноты не опредѣляется еще бытіе Логоса въ тварной Софіи. Логосъ *совершается*, пріемлетъ жизненную силу бытія

¹⁾ Это не относится къ *промысленію* Божіему о мірѣ, о чемъ и сказано: *«Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю»* (Іо. 5, 17).

отъ почивающаго на Немъ Духа Св. Однако, это свершеніе въ Софіи Божественной есть единый предвѣчный актъ, въ которомъ нѣтъ мѣста *больше и меньше*, нѣтъ мѣста становленію. Въ тварной же Софіи такому свершенію, которое есть и становленіе и знаетъ для себя *больше и меньше*, мѣсто есть. Въ энтелехійности міра всегда различается данность и заданность, свершеніе и еще-не-свершеніе, какъ и переходъ отъ одного къ другому, — становленіе. Эта динамика жизни міра соотвѣтствуетъ области Св. Духа въ тварной Софіи, Его животворящей силѣ. Онъ есть постольку космоургическая вѣпостась, о коей сказано: «въ Немъ (Словѣ) была Жизнь, и Жизнь была свѣтъ челоуѣковъ» (Іо. 1, 4), ибо лишь въ жизни міра, въ его становленіи возсіяетъ свѣтъ ея смысловъ, — Слова. Силою Духа Св., «жизни подателя», подается *жизнь* міру. Больше того, отъ Него зависитъ въ этомъ смыслѣ и самое *бытіе* міра, творческое лоно, первоматерь, отождествившая себя въ твореніи міра съ первоматеріей. Сила Духа есть та земля, изъ которой все имѣетъ бытіе, отъ былинки до челоуѣка. Она есть нѣкое молчаливое бытіе, въ которомъ однако говорятъ и звучатъ слова Слова. Это не есть то абсолютное, трансцендентное Молчаніе (Σιγή) Отца, Который открывается лишь внѣ Себя, въ другихъ вѣпостасяхъ, и Котораго самого въ этомъ смыслѣ нѣтъ въ мірѣ, ибо Онъ надъ міромъ. Это не есть Его безбытіе и безгласіе въ мірѣ, какъ бы отсутствіе въ немъ. Нѣтъ, Духъ въ тварной Софіи есть слышащее и воспріимлющее молчаніе, въ которомъ какъ бы вновь рождается для творенія предвѣчно рожаемое Слово, Онъ есть его звучаніе, дыханіе, исполненіе, жизнь. Это есть *natura naturans*, которая чрезъ вложенное въ нее слово рождаетъ *natura naturata*, или становится ею. Это есть *бытіе*, которое *все* въ себѣ содержитъ, хотя само отъ себя къ этому всему ничего не прибавляетъ. Это есть міръ въ его внѣ-божественной самобытности. Это есть мѣоническая тьма бытія въ ея предразсвѣтности, земля невидимая и пустая, какъ бы еще до Слова, загорающагося въ ней, всѣмняющагося въ нее, и это же есть полнота свершенія преображеннаго міра. Это есть природная энергія жизни, которая никогда не можетъ угаснуть или быть остановлена въ мірѣ, но всегда несетъ въ себѣ начало роста творчества. Это есть мать сыра земля¹⁾, изъ которой все вырастаетъ и въ которую все возвращается для новой жизни. Это есть жизнь растительнаго и животнаго міра

¹⁾ «Богородица — мать сыра земля», умѣстно здѣсь вспомнить еще разъ прозрѣніе Достоевскаго.

«по роду своему». Это есть жизнь человеческого рода по образу Божию и по подобію Божию. Это есть то житнетворящее начало, которое благочестивое язычество, его не вѣдая, почитало какъ «Великаго Пана», Матерь боговъ, Изиду и Гею. Это то, что нечестивое язычество нашихъ дней исповѣдуетъ какъ живую и житнетворящую матерію въ ослѣпленіи своего «гиллоизма», или же пытается уловить въ реторту какъ «жизненную силу». Это есть самъ міръ во всемъ бытіи его,—на путяхъ отъ хаоса къ космосу...

Но развѣ же это не пантеизмъ съ нечестивымъ обожениемъ міра, переходящій въ какой то религіозный матеріализмъ? Да, это и пантеизмъ, но только вполне благочестивый, или же, точнѣе, какъ я всегда предпочитаю выражаться, чтобы избѣжать двусмысленности, *панэнтеизмъ*. Да, нельзя исповѣдывать пантеизмъ, какъ единственное, исчерпывающее начало міропониманія, ибо то было бы дѣйствительно языческое міробожіе, почитаніе твари вмѣсто и въ качествѣ Творца. Однако еще менѣе возможно его совершенно отвергать, поскольку онъ есть діалектически неустрашимый моментъ въ софіологической космологіи. Міръ, и мы въ немъ, въ Богѣ «живемъ и движемся, и есмы» (Д. А. 17, 28). «Отнимешь духъ Твой — умирають, и въ персть свою возвращаются, пошлешь Духъ Твой и создаются, и Ты обновляешь лицо земли» (Пс. 103, 29—30)¹). И какая же иная, кромѣ какъ божественная, сила даетъ жизнь мірозданію? Не вводятъ-ли критики въ своемъ страхѣ передъ пантеизмомъ самостоятельнаго, вѣѣбожественнаго и небожественнаго начала міра, существующаго рядомъ съ Божествомъ: «Природу вмѣстѣ создали бѣлбогъ и мрачный чернбогъ», — не вводится-ли тѣмъ манихейзмъ или дуализмъ? Ложь пантеизма заключается не въ томъ, что онъ признаетъ божественную силу, дѣйствующую въ твореніи Божиѣмъ и составляющую собой его положительную основу, а лишь въ томъ, что эта сила Божія въ мірѣ *приравнивается* самому Богу, Коего она есть дѣйствіе или энергія. Богъ есть личное существо, міръ — безличенъ. Богъ имѣетъ въ Себѣ собственную сверхмірную жизнь, которая лишь открывается въ мірѣ, но имъ вовсе не исчерпывается. Наконецъ, міру свойственна тварная самобытность, данная Богомъ, въ силу которой одинаково невозможно ни отождествить Творца и твореніе, ни *отдѣлить* его отъ Него. Все это недоразумѣніе, ведущее къ неисходнымъ противорѣчіямъ съ точки зрѣнія отвлеченнаго, софіеборческаго теизма, вполне разъясняется въ свѣтѣ софіологіи. Божествен-

¹) Весь этотъ величественный псаломъ можетъ при желаніи быть подвѣргнутъ упреку въ пантеизмъ.

ная основа міра (его «пантеизмъ») опредѣляется не тѣмъ, что самъ личный Богъ присутствуетъ Личностью Своею въ мірѣ, съ нимъ отождествляясь, но софійностью его основы: Богъ творитъ міръ Софіей и въ Софiи, и въ смыслѣ софійной своей основы міръ — божествененъ, хотя въ то же время и внѣбожествененъ въ тварной самобытности своей. Въ этой же софійной основѣ слѣдуетъ различать его логосы или образы бытія, и самое бытіе, которое столь удачно выражается лагинскимъ словомъ *natura* (женскій родъ причастія будущаго времени отъ глагола *nasci*: имѣющая рождать все, въ ней содержащееся). И эту-то бытійную основу міра, соотвѣтствующую дѣйствию Третьей вѣпостаси въ Божественной Софiи, мы и опредѣляемъ какъ дѣйственное присутствіе Духа Св. въ мірѣ, его, такъ сказать, естественную благодать. Это тотъ именно духъ Божій, который посылается или отнимается Богомъ и есть жизнь твари, согласно пс. 103. Эта животворящая сила присутствуетъ во всемъ твореніи и есть, такъ сказать, *благодать творенія*: ею растутъ растенія, живутъ животныя, имѣютъ дремлющее бытіе минералы, поддерживается жизнь человѣческая, прежде всего, какъ естественный процессъ рожденія и размноженія. Животворящее начало жизни въ мірѣ является и оформляющимъ. Идеальныя сѣмена, логосы бытія, которые отъ Логоса, осуществляются въ твореніи Духомъ Святымъ, какъ образы, формы. Они въ этомъ качествѣ облечены красотой, которая и есть осуществленная идея, прозрачная въ оформленности своей. Всѣ образы бытія, облакающіе его *смыслы*, будучи твореніями въ красотѣ, суть художество Духа Св., Который и есть міровой Художникъ, Начало формы. Форма формъ... Для насъ форма и оформление идеальнаго начала бытія есть нѣчто, какъ бы само собою разумѣющееся и данное, но ничто въ мірѣ не разумѣется само собою безъ творящаго начала. Въ первоматеріи міра, хаотическомъ мѣонѣ, *tohu-va-bohu*, однако исполненномъ всѣхъ сѣмянъ бытія, образуется организмъ формъ; онъ какъ бы вынашивается («высиживается»), облакаемый Красотой. Красота міра есть дѣйствіе Духа Святаго, Духа Красоты, а Красота есть Радость. — радость бытія...

«Душу Божьяго творенья
Радость вѣчная поить».

Конечно, это дѣйствіе естественной благодати творенія, вѣянiе Духа Св. въ твари, какъ бы пребывающее и всегда продолжающееся «*ношаешься*» Св. Духа надъ «водами» творенія,

есть *положительная* сила бытія. Она проявляется въ продолженіи отрицательной ея потенціи, тварнаго «ничто», которое также получаетъ чрезъ творческій актъ Божій свою силу бытія¹⁾. Этотъ мѣонъ неистовствуетъ какъ *стихійность*, какъ «шевелищійся хаосъ», Ахамоеъ, «темный ликъ Софіи». Послѣдній въ непросвѣтленности своей можетъ становиться и противленіемъ свѣту, — актуализирующеюся тьмою, анти-Софіей, «минусомъ бытія». Поэтому жизнь творенія не есть только идиллія, цвѣтеніе бытія, но и бореніе, «борьба за существованіе», борьба жизни и смерти. *Ничто* покорено, но не убѣждено жизнью, стихія обуздана, но не укрощена, и «противорѣчіе» (Гераклитъ) или «война» (онъ же) есть законъ бытія, не только въ жизни людей и народовъ, но и въ безличной или до-личной стихіи. Тварь получаетъ свою собственную жизнь, какъ «природа». Она есть *natura*, т.е. еще лишь совершающаяся и имѣющая совершиться, но не совершившаяся, въ бореніи свѣта и тьмы, космоса и хаоса. Она ждетъ своего очеловѣченія, которое можетъ придти чрезъ духовнаго человѣка. Однако еще и до этого своего очеловѣченія, на пути къ нему она имѣетъ и свою собственную духовность. «Небеса повѣдаютъ Славу Божію и твореніе руку Его возвыщаетъ твердь» (Пс. 18, 2). Природа, будучи духовной, въ этомъ смыслѣ является и богоносной. И не только своей безъснечной содержательностью, но и той невыразимою словомъ и непонятною разуму красотою, которая радуется, питаетъ, освѣжаетъ и наполняетъ душу. Жизнь съ природой, радость природы, — это то, что доступно думѣ всякаго человѣка, даже невѣрующаго, но доступнаго вѣянію духа. Эта тайна любви къ природѣ и ея дѣйствіе на душу, радость природы, есть, конечно, свидѣтельство ея духовности, благодати Св. Духа, ей присущей. Природа существуетъ софійнымъ дѣйствіемъ Духа Святаго и является естественнымъ, члѣнъ въпостась Красоты облакаетъ ее красотой, которая уже есть *предварительный* образъ воцаренія Бога Духомъ Св.: «Господь воцарися, въ лѣпоту облечеса». *Красота природы* есть фактъ самоочевидный, — притомъ для всѣхъ одинаково, какъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ. Природа прекрасна во *всѣхъ* образахъ своихъ, и она не знаетъ безобразности — безформенности, которая и есть безобразіе. Даже *tohu-va-bohu*, бушующая и необузданная сила бытія, стихія облечена красотой *силы*, потенціальной содержательности: она «невидима и путана» не въ смыслѣ отсутствія формы и формъ, но лишь ихъ не-

¹⁾ Ср. Свѣтъ Невечерній, «Тварное Ничто».

выявленности. Мѡонъ уже смотрится въ идею и ее въ себѣ зачинаетъ. Природа есть совокупность и полнота осуществленныхъ образовъ, всякое же проявленіе идеи — формы въ бытіи есть уже красота, которая есть ничто иное какъ осуществленная форма. Красота въ этомъ смыслѣ есть наружу выступающая, «облекающая» тварь ея софійность, отблескъ вѣчнаго умнаго свѣта Софій Божественной. Красота природы *объективна*. Это значить, что она вовсе не отождествляется съ человѣческой эмоціональностью, *субъективнымъ* состояніемъ, ея переживаніемъ. Красота природы есть *сила духовная*, свидѣтельствующая о себѣ человѣческому духу, хотя и раскрывающаяся въ природѣ не-духовной, «матеріальной», и однако — духоносной. Могутъ быть разныя психологическія теоріи красоты. Но онѣ имѣютъ лишь частное значеніе, поскольку изслѣдуютъ разныя эмпирическія проявленія основнаго сверхэмпирическаго факта Красоты. Все прекрасно въ природѣ: стихіи воды и огня, воздуха и неба, горы и морей, растений и цвѣтовъ. Все живить, и питаетъ, и вдохновляетъ человѣческій духъ, — «бездущная» природа являетъ себя духоносной, ибо свидѣлствуетъ о Духѣ, есть Его откровеніе. Въ этой красотѣ природы есть своя сила, какъ и своя ограниченность. Сила природной красоты — въ ея непосредственности, досознательной стихійности, неотразимости. Будучи нечеловѣчна, точнѣе до-человѣчна и, слѣдов., находясь по ту сторону *свободы* избирающаго и самоопредѣляющагося духа, природа и облекающая ее красота открываются также по ту сторону добра и зла, слѣдов., внѣморально. Критерій морали неприменимъ здѣсь, насколько онъ обусловленъ человѣческой свободой и ея оцѣночными сужденіями въ сферѣ добра и зла, а далѣе грѣха и соблазна. Для красоты природы вообще не существуетъ моральнаго критерія, и она просто глуха къ нему. Однако, открываясь человѣку и въ извѣстной мѣрѣ овладѣвая имъ, красота природы входитъ въ область оцѣночныхъ сужженій добра и зла. Она можетъ не сама по себѣ, но въ человѣкѣ и для человѣка, — становиться соблазнительной и прельстительной, пьянящей и зачаровывающей. Богъ самъ насадилъ рай, и произраститъ въ немъ всякія деревья, въ числѣ ихъ древо познанія добра и зла, которое было прекрасно и неблаженно для негрѣховныхъ очей человѣка. Но вотъ взглянула на это твореніе Божіе Ева очами, уже затуманенными грѣхомъ, «и увидѣла жена, что древо хорошо для пищи и что оно пріятно для глазъ и возжелѣнно, ибо, даетъ знаніе» (Б. 3, 6). Она соблазнилась имъ, и красота, которая облекала твореніе, стала для Евы соблазномъ къ грѣху. Изъ этого од-

ного примѣра можно видѣть, что красоту Божію «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (I Io. 2, 16) прикрѣпляютъ къ «міру», который «во злѣ лежитъ» (5, 19). Красота природы отъ тварной свободы получаетъ для себя встрѣчный моральный коэффициентъ добра и зла. Онъ относится не къ красотѣ природы, которая все же происходитъ отъ Духа Святаго и софійна въ своей основѣ, но къ ея, такъ сказать, примѣненію. Человѣкъ можетъ растлѣвать красоту, однако ея не уничтожая. Для человѣка, какъ духовнаго существа, одного лишь эстетическаго критерія жизни недостаточно. Онъ выводитъ его изъ полноты человѣчности въ до-человѣческое состояніе, его деградируетъ, какъ существо духовно-свободное, которое не можетъ и не должно становиться только стихійнымъ. Тамъ же, гдѣ эта стихійность становится собственнымъ свободнымъ самоопредѣленіемъ человѣка, утрачивается ея непосредственность, а потому теряется и подлинная стихійность, наступаетъ подражаніе, стилизація и поза. А это приводитъ къ духовному разложенію, опошленію и измельчанію человѣка. *Похоть*, хотя и эстетическая, принятая въ качествѣ руководящаго начала жизни, уничтожаетъ и красоту, ибо красота существуетъ не для похоти, а для духа, какъ дѣйствіе Духа, а также и искусство, поскольку оно вдохновляется похотью, становится безпредметнымъ и пустымъ, — *бездушнымъ*. Но помимо пошлаго, снобизирующаго эстетизма, существуетъ и эстетическій трагизмъ, проистекающій изъ дисгармоніи падшаго человѣка съ природой. Дѣло въ томъ, что красота природы включаетъ въ себя и красоту человѣческаго тѣла. Послѣднее же, принадлежа къ природному міру съ его не-духовностью и постольку внѣ-моральностью, имѣетъ власть и надъ человѣкомъ. Красота человѣческаго тѣла дѣйствуетъ на человѣка, покоряя его, какъ и всякая природная красота, но и обольщая, именно какъ человѣческая красота. Вся красота природы, хотя и существуетъ для человѣка, но все же не человѣчна и потому не можетъ покорять человѣка такъ, какъ красота человѣческая. Послѣдняя же, хотя и является только природной, человѣкомъ овладѣваетъ и въ его свободѣ, его покоряетъ. Въ этомъ смыслѣ «красота это страшная вещь» (Достоевскій). Здѣсь получается парадоксальное соотношеніе: красота, какъ явленіе Духа въ природѣ, которая сама не знаетъ духа, воздѣйствуетъ на человѣческій духъ плѣнительностью своею, одновременно и покоряя и вдохновляя. Однако, для человѣка *мало* одной природной красоты, п. ч. ему доступна красота духовная. Для него существуетъ не только *облеченіе* красотой въ безразличіи къ тому, что

ею облачается: Венера или Мадонна, райскіе кринны или ядовитыя «цвѣты зла», но и духовное просвѣтлѣніе. Духовная красота есть уже не только облеченіе красотой извнѣ, но просвѣтлѣніе ею изнутри, — какъ воплощенный духъ, а не бездушное тѣло. Однако *такая* красота въ явленіи своемъ остается запредѣльна падшему міру, въ которомъ человѣкъ имѣетъ тѣло душевное, а не духовное (1 Кор. 15, 44). Конечно, всякое тѣло человѣка, какъ форма, открываетъ духъ, однако оно дѣлаетъ это неполно, непрозрачно въ отношеніи къ нему, благодаря чему злой духъ можетъ таиться въ прекрасномъ тѣлѣ и, наоборотъ, добрый въ уродливомъ. Духовная же тѣлесность прозрачна для духа, и добрые духи имѣютъ и прекрасныя тѣла («праведники просвѣтятся какъ солнце»), а злые — безобразныя формы (такое соотношеніе мыслится между образами ангеловъ и бѣсовъ). Но доколе, пока это дисгармоническое соотношеніе не гармонизовано, пока остается возможно, что одна и та же личность можетъ быть «прекрасна, какъ ангелъ небесный, и, какъ демонъ, коварна и зла», пока въ силу этой непрозрачности тѣла для духа индивидуальная красота есть до извѣстной степени случайный жребій, она можетъ стать причиной трагедіи, въ которой «Богъ съ дьяволомъ борется, а поле битвы сердца людей» (Достоевскій). Иными словами, она можетъ сдѣлаться орудіемъ зла, сѣтью дьявольской (почему манихействующая аскетика и называетъ женщину «сосудомъ сатаны»). Конечно истинный источникъ трагедіи не въ красотѣ, но въ грѣхѣ, во всеобщемъ растлѣніи отъ первороднаго грѣха. Нечистый, страстный взглядъ недолжнымъ образомъ открываетъ очи на наготу тѣла (Быт. 3, 7), а для чистаго все чисто и прекрасно¹⁾. Но для омраченнаго взгляда красота можетъ дѣйствовать какъ злой гипнозъ и сила ада, подвергая человѣческій духъ трагическимъ бореніямъ, причемъ однако сама любовь къ красотѣ коренится въ первозданныхъ глубинахъ его духа. Эта трагедія красоты есть *симптомъ* недолжнаго состоянія человѣка и съ нимъ всей твари вслѣдствіе первороднаго грѣха. Конечно, можетъ возникнуть вопросъ: *какъ* же красота, которая есть риза Божества, бытійное сіяніе Св. Духа, можетъ стать средствомъ искушенія? Но на этотъ вопросъ уже данъ отвѣтъ въ рассказѣ объ искушеніи прародителей, гдѣ змѣй искушалъ не только духовно, но и чувственно-эстетически, красотой плодовъ и вслѣдствіемъ ихъ. (Б. 3, 6). Міръ, созданный Богомъ во всемъ его богатствѣ и красотѣ, не лишается силы бытія вслѣдствіе того,

¹⁾ См. рассказъ въ *Лѣтвицѣ* св. Іоанна о преп. Нонѣ.

что зло, присущее тварной свободѣ, паразитарно вселяется въ него и пользуется имъ для своихъ собственныхъ цѣлей. *Красота пребываетъ*, и не только въ Эдемѣ, но и въ Содомѣ, хотя въ послѣднемъ имѣетъ мѣсто уже извращенное и не духовное ея переживание. Красота, дѣйствительно, находится по ту сторону добра и зла и, слѣд., она нейтральна по отношенію къ свободѣ духа, который однако способенъ ее переживать во всей полнотѣ своего самоопредѣленія, т.-е. въ комплексѣ всѣхъ духовныхъ цѣнностей. Красота становится добромъ или зломъ для человѣческой свободы, но она сама отъ нихъ не зависитъ въ своемъ существованіи. Поэтому красота свойственна и софійному первообразу твари, но существуетъ и въ падшемъ мірѣ, омраченномъ паденіемъ. Въмѣстѣ съ другими силами міра онъ удерживаетъ и красоту. Разумѣется, эта красота получаетъ, такъ сказать, отрицательный коэффициентъ, ограничена и условна, она не можетъ быть просвѣтлѣна во всеобщемъ духовномъ преображеніи твари, въ которомъ она померкнетъ. Но дотолѣ она все-таки остается цвѣтеніемъ твари. Грѣхъ и болѣзнь не могутъ въ самомъ чело-вѣкѣ упразднить образа Божія, составляющаго его бытійную основу. Но они одинаково не могутъ упразднить и красоты въ природѣ. И если она существуетъ божественной силой, вложенной въ твореніе, то эта послѣдняя оказывается совмѣстима съ силою зла, въ него вкрадшагося. Въ райскій садъ, насажденный Богомъ, вползъ и лукавый змѣй, орудіе сатаны, и однако онъ былъ «мудрѣе всѣхъ звѣрей полевыхъ, которыхъ создалъ Богъ» (Б. 3, 1), и, конечно, завораживалъ роковой красотой своихъ зеленыхъ глазъ. Ни сіяющая красота Эдема, ни первозданная невинность прародителей, ни даже близость Бога, «ходящаго въ раю въ прохладу дня» (8), не устранили возможности присутствія змія, которое не упраздняло и рая. И это вообще есть символъ божественной терпимости и терпѣнія въ отношеніи къ злу, которое имѣетъ передъ собой и для себя въ качествѣ арены дѣйствія твореніе Божіе. Природѣ свойственна сила инерціи, вслѣдствіе которой она нуждается въ руководствѣ, въ господственномъ отношеніи къ ней чело-вѣка. Но вслѣдствіе паденія чело-вѣка, съ порабощеніемъ его стихіямъ міра, и сама тварь покорилась «суетѣ», стенаетъ и мучается какъ бы въ мукахъ рожденія, въ стремленіи достигнуть своей собственной полноты «въ свободу славы дѣтей Божіихъ» (Рим. 8, 21). Указанная сила инерціи возрастаетъ, тварь стала трудно воспріимчива къ своимъ собственнымъ внутреннимъ зовамъ, въ ней стали возможны контрасты и провалы, вторженія небытія, «суеты». Кромѣ того, силы при-

роды, которыя находятся въ блюденіи св. ангеловъ, могутъ становиться и убѣжищемъ демоновъ, и «родимый хаосъ», шевелящійся подъ корою бытія, способенъ также становиться демоничнымъ. И эта хаотичность и демонизмъ природы могутъ искажать ея ликъ, какъ недовыявленностью, такъ и гримасой «древняго ужаса». Экзорцизмъ природы извнутри совершился уже въ крестной смерти Христа, «великій панъ умеръ», демоническое одержаніе природы упразднено, князь міра сего изгнанъ вонъ. Тѣмъ не менѣе природа остается еще въ недовершенномъ, нуждающемся въ «преображеніи» образѣ. Однако этотъ, хотя и недовершенный, но софійный образъ происходитъ отъ Духа Святаго. И въ этомъ мы снова постигаемъ *кенозисъ* Духа. Онъ состоитъ не только въ осѣненіи твари вообще, но и въ принятіи *мѣры* этой твари, ея трудной воспримчивости къ откровенію Духа. Неполнота этого воспріятія и даже противленіе ему не заставляютъ Духа оставить тварь въ удѣлъ ея изначальнаго ничтожества, Онъ пребываетъ въ ней, держа ея въ бытіи. Господь сказалъ о предпотопномъ человѣчествѣ: «не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками» (Быт. 6, 3), и осудилъ ихъ на потопъ, ибо здѣсь исполнилась мѣра долготерпѣнія Божія. Однако послѣ потопа Богъ заключилъ новый завѣтъ съ человѣкомъ о неистребленіи твари (8, 21—22; 9, 9—16). И это долготерпѣніе Божіе, въ силу котораго весь кругъ земной жизни и всѣ ея явленія «не прекратятся», есть кенозисъ Божій ради творенія, именно кенозисъ Духа Святаго. Сила бытія и жизни, которая есть и сила красоты, не прекратится въ мірѣ, несмотря на пассивное и активное сопротивленіе, и инерцію, и прямое зло. Творческое *да будетъ* звучитъ въ мірѣ, и *добро зло* въ немъ сіяетъ. Открывающійся міру въ Духѣ Своемъ Отецъ Небесный «повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ» (Мф. 5, 45).

Итакъ, жизнь природы двойственна: подъ покровомъ свѣта таится тьма ночная. Природа знаетъ свои ужасы и бездны. Въ силу этого она оказалась способна послѣдовать человѣку въ его паденіи, задержавшись въ томъ несовершенномъ состояніи, въ которомъ находилась она внѣ Эдема, и это состояніе еще усиливъ и углубивъ. Она осиротѣла безъ человѣка, отъ нея отпавшаго въ силу своего отпаденія отъ Бога, и сдѣлалась обиталищемъ демоновъ, игрищемъ собственныхъ природныхъ силъ («элементарныхъ духовъ»), «души природы».

Однако не отступили отъ нея св. ангелы, ее блюдушіе, и не изгладимъ образъ Божій, печатлѣющійся и въ природѣ, хотя еще

и не возрожденной, но рождающейся, *naturae*. Несмотря на всё трещины бытія, Духъ Св. есть его жизненная сила, которая неодолима враждебными бытію силами. Природа неразрушима и въ этомъ смыслѣ безсмертна, какъ безсмертенъ и человѣкъ, хотя и въ нее вошла смерть, вмѣстѣ со смертью, вошедшей въ человека.

Природа есть *natura*, т.-е. имѣющая стать собой, или становящаяся. *Развитіе* есть синонимъ жизни. Слепая и невѣрующая наука, называя это «эволюціей», понимаетъ ее въ смыслѣ *случайнаго и безпланнаго* измѣненія, окказіонализма, при которомъ изъ ничего или изъ чего угодно можетъ получиться все, или что угодно, въ порядкѣ абсолютной случайности. Вопреки собственному принципу детерминизма: *ex nihilo nil fit*, здѣсь провозглашается молчаливо обратный принципъ: изъ ничего возникаетъ все. По крайней мѣрѣ, такова должна быть послѣдовательная теорія эволюціи изъ пустоты, если бы она хотѣла и умѣла быть себѣ вѣрна. Но эта послѣдовательность содержала бы въ себѣ и уничтожающую критику самой идеи, вскрывающую противорѣчивость ея основного принципа. Однако, никогда сторонники *такого* пониманія эволюціи послѣдовательности не выдерживаютъ, но включаютъ въ свою схему цѣлевой, телеологическій принципъ, (напр. происхожденія «*высшихъ*» видовъ), обезпечивающій опредѣленный исходъ эволюціоннаго процесса, вообще вносятъ нѣкоторую телеологию, сообщающую всему процессу содержание и смыслъ. «Развитіе» получаетъ при этомъ своеобразно миеологическое истолкованіе, какъ нѣкая сила, благодаря которой обезпечивается благополучный исходъ мірового процесса и избѣгаетъ пустота безформенности, свойственная послѣдовательному нигилизму. И все построеніе благополучно покоится на основѣ слепого вѣрованія: въ творческія силы матеріи, живой или мертвой, въ творческія силы самого эволюціоннаго процесса, *évolution creatrice* и т. д. Однако, несмотря на всю безпомощность и неудовлетворительность эволюціонной философіи въ разныхъ ея видахъ, основная интуиція *развитія* совершенно правильна, такъ же какъ и самый *фактъ* развитія вполне безспоренъ. Невѣрно и нелѣпо мнѣніе, что эволюція эта отправляется изъ *пустого* мѣста. Лишь въ силу непослѣдовательности мысли эволюціонная доктрина не упирается въ пустоту, которой «боялся», не выносить не только природа, но и мышленіе. На самомъ же дѣлѣ природа не пуста, но полна. Она исполнена логосовъ, бытійныхъ сѣмянъ, въ которыхъ предсодержится все мірового бытія. Эти сѣмена *прорастаютъ*, — съ разной

скоростью, какъ и съ разной энергіей, однако, прорастаютъ именно они. Поэтому и развитіе не есть предложеніе безъ подлежащаго и безъ сказуемаго, съ одной лишь связкой всеобщей текучести, которой въ безпредметности ея нельзя даже усмотрѣть мыслію. Оно имѣетъ свою *тему*, и подлежащее, и сказуемое, *что* развивается и *куда*, или *къ чему* развивается. Эволюція вообще получаетъ смыслъ, только если она имѣетъ внутреннюю свою телеологию. Телеологія же міра дана, конечно, его онтологіей, положена дѣйствіемъ Второй упостаси: «вся тѣмъ была и безъ него ничто же бысть еже бысть». Стало быть, есть чему и къ чему развиваться, — развитіе имѣетъ и данность и заданность, по образу Божественной Софіи, запечатлѣнному въ Софіи тварной, въ тѣхъ *параδείзата* или *проорисроі* бытія, которые опредѣляютъ бытіе міровое. Однако эти «сѣменные логосы» (по отличному для даннаго случая выраженію стойковъ) вложены въ твореніе изначально только какъ сѣмена, которыя сначала покоются сномъ, подобнымъ смерти, въ «землѣ безвидной и пустой», а затѣмъ пробуждаются къ жизни творческимъ *да будетъ* и *да произведетъ* (земля или вода), и — *начинается* жизнь. Но въ этой начавшейся жизни, каковая есть дѣйствіе Духа Св. въ мірѣ, присутствіе силы Его, происходитъ ея себяосуществленіе, развитіе, становленіе, переходъ отъ заданности къ данности, отъ потенціи къ динамическому выявленію энтелехійныхъ началъ. Этотъ *динамизмъ* жизни, полнота и сила ея, которою «*все*» живетъ, себя осуществляя, необъяснима никакими частными законами «эволюціи», п. ч. жизнь сама и есть эволюція въ себѣ, абсолютная эволюція. Эта сила жизни и развитія есть сила Духа Св. въ природѣ, *естественная благодать жизни*: «послеши духа Твоего — и созидаются, отнимешь духъ ихъ умирають...» (Пс. 103, 30, 29).

Все сущее развивается и измѣняется, все живущее растеть, и тайна этой жизни и этого роста есть сила Духа Св., вошедшая въ мірѣ при сотвореніи его и въ немъ пребывающая по промысленію. Нужно понять и принять эту природную благодать творенія во всей ея неразрывности съ природнымъ міромъ, не шокируясь мнимымъ «язычествомъ» или пантеизмомъ, которому фактически противопоставляется пустой и мертвенный деизмъ, отдѣляющій Творца отъ твари. Откуда же возьмутся у природнаго міра силы становиться самимъ собой, если не отъ сущаго въ его нѣдрахъ *да будетъ*, т.-е. *да станетъ* тѣмъ, что онъ уже есть по смыслу своему? Но въ твореніи «изъ ничего», этомъ тварномъ соединеніи плюса и минуса, жизнь и развитіе осуществляется

съ задержками, разрушеніями, вообще въ бореніи съ враждебными жизни силами. Это развитіе совершается имманентно, не механическимъ давленіемъ извнѣ, но жизненнымъ влеченіемъ изнутри. Каждому положительному образу бытія противостоятъ какъ бы противоположъ, гримаса бытія, фантазмы Ахамоевъ, и каждому усилію жизни противодѣйствуетъ безсиліе, и каждому достиженію бытія соотвѣтствуетъ особое напряженіе, не только въ мірѣ духовномъ, но по своему и въ мірѣ природномъ. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что и природа трудится и творчески участвуетъ въ самосозданіи, сообразно своимъ первозданнымъ заданіямъ и смысламъ. Но это усиліе нуждается и въ *вдохновеніи* для побѣды дня надъ ночью, космоса надъ хаосомъ, полноты надъ пустотой и безобразностью, жизни надъ не-жизнью, которая становится смертью. Это вдохновеніе жизни подается Духомъ Святымъ, есть Его благодать въ твореніи, даже до-человѣческомъ и еще не-человѣческомъ, хотя и идущемъ навстрѣчу человѣку, который способенъ въ духѣ своемъ воспринимать это вдохновеніе Духа. Дары Духа различны, и Ему свойственно подавать ихъ творенію. Ибо, если оно удостоено Духа въ своемъ возникновеніи, то оно имѣетъ его въ самомъ бытіи. Имя благодатствованнаго творенія — Эдемъ, а необлагодатствованное есть весь міръ, въ которомъ, кромѣ общаго дѣйствія природной благодати загораются свѣтлыя точки освященія церковнаго, — освященіе элементовъ, воды, хлѣба и пр. Можетъ показаться сомнительнымъ, какъ дѣйствіе Св. Духа здѣсь относится и къ «бездушной» природѣ: можетъ-ли она, будучи чужда вѣстаснаго духа, стать пріемлющей Духа Божественнаго? Однако здѣсь и не говорится объ вѣстасномъ явленіи вѣстаснаго Духа Св., но о *софійномъ* его пріятіи. Божественная Софія есть основаніе Софій тварной. Въ послѣдней осуществляется не только слово творенія, но и жизнь его. Но какой же иной источникъ жизни можетъ быть, кромѣ Животворящаго Духа? Пусть укажутъ. Не надо забывать, что подаваніе даровъ Св. Духа столь же безконечно многообразно, какъ и ихъ пріятіе. И это *природное* ихъ пріятіе есть, конечно, своеобразная и въ извѣстномъ смыслѣ низшая ступень (насколько здѣсь можно различать *выше* и *ниже*). Вообще даваніе Духа не есть односторонне-механической актъ, совершаемый *надъ* объектомъ, но нѣкое взаимопріятіе. И даже природная благодать пріемлется или *не* пріемлется тварной стихіей, «землей», которая способна оказывать этому пріятію не только свое содѣйствіе, но и сопротивленіе. Важно то, что міръ, какъ тварная Софія, никогда не бываетъ оставленъ своей собст-

венной участи, пустотѣ тваряго небытія, но является причастенъ полнотѣ бытія божественнаго. Это «промышленіе» о твари совершается черезъ посредство ангельскаго міра, который являетъ собой въ нѣкоторомъ родѣ вѣпостаси тварнаго бытія, его духовъ. Нельзя отождествлять пріятіе благодати, которая подается духовнымъ вѣпостаснымъ существамъ, или же природному міру, и однако и то, и другое есть благодать, ибо дары различны, но тотъ же Духъ. Тварь можетъ стать духоносной и будетъ ею въ Преображеніи міра, подъ новымъ небомъ и на новой землѣ, и эта призванность твари къ духовности познается въ *освященіи* разныхъ природныхъ элементовъ. Освященіе, т.-е. сообщеніе имъ благодати Св. Духа, возможно лишь въ силу общей духопріемлемости, которая и свидѣтельствуется изначальнымъ ношеніемъ Св. Духа надъ водами, и оно не прекращается и въ дальнѣйшемъ бытіи міра. Св. Духъ подается міру въ тварной Софіи, чрезъ Софію Божественную. Здѣсь мы имѣемъ дѣйствіе Св. Духа, силы Его помимо вѣпостаснаго Его откровенія. Сила Св. Духа дѣйствуетъ здѣсь какъ бы *безлично*, впрочемъ подобно дѣйствію Логоса, полагающему *все* твари. Въ твореніи, какъ таковымъ, себѣ самому принадлежащемъ и къ себѣ обращенномъ, существуютъ λόγος — логосы, образы бытія, которые всѣ отъ вѣпостаснаго Слова, и однако Оно само въ вѣпостаси Своей въ нихъ не открывается, такъ что и Логосъ въ *бытіи* твари дѣйствуетъ безлично. Тварная Софія въ самобытности своей существуетъ какъ слово міра и душа міра, какъ міръ словесный и живой. Въ отношеніи къ божественному основанію бытія твореніе есть міръ божественный, въ самобытности же и самообращенности своей оно есть міръ природный, т.-е. еще стремящійся, но не ставшій полнымъ откровеніемъ Софіи. Паденіе человѣка, а съ нимъ всего міра вызвало еще большее затрудненіе въ этомъ становленіи, такъ что и «вся тварь мучается и стонаетъ донынѣ» (Рим. 8, 22), покоренная суетѣ, хотя и не добровольно, а «по волѣ покорившаго ее» (20). Однако это не упразднило основаній жизни космоса.

Итакъ, необходимо принять дѣйствіе естественной благодати, дѣйствующей въ твореніи силою изначальнаго творческаго акта, также какъ и творческое слово, сущее въ немъ, причемъ и это слово, и эта благодать есть не что иное, какъ софійность твари. Неправильно говорить, что это есть самъ Божественный Логосъ и вѣпостасный Духъ. Святой, однако это есть слово отъ Слова, и духъ Божій отъ Духа Святаго. И это образуетъ существенную содержательность и животворящую энергію, присущую твари, ея

истину и ея вдохновеніе. Твари свойственна своя глубина и сила. Можно даже сказать, что есть тварная душа міра, въ которую включено все, сущее въ немъ, и его жизнь, и жизненное самовдохновеніе. Духъ Божій, носящійся надъ тварію, силою своею выявляетъ таящіеся въ немъ образы бытія, какъ весенняя земля подъ лучами солнца даетъ жизнь хранящимся въ ней сѣменамъ и растеніямъ. Есть «жизненная сила», которую теперь открываетъ и научное естествознаніе (въ витализмъ), и это есть духъ Божій. И есть иначальные *виды*, которые осуществляются въ «развитіи видовъ», софійные логосы бытія. Богословіе (въ частности софіологія) здѣсь встрѣчается съ естествознаніемъ, которому надлежитъ стать богословіемъ природы.

Но природа безлична, а потому и софійныя откровенія дѣйствуютъ въ ней какъ имманентныя силы, какъ бы слѣпыя потенціи бытія (хотя за ними и подъ ними стоятъ упостасныя силы, — ангельскаго міра). Однако эта безсубъектность ея преодолевается въ человѣкѣ, который есть свертварное начало въ мірѣ, какъ имѣющій въ себѣ отъ Бога ишедшій духъ и, хотя и сотворенную, но по образу Божию, упостась. Въ этомъ смыслѣ онъ и есть упостась тварной Софіи, множественная въ упостасяхъ человѣческаго рода. Въ своемъ качествѣ ссвореннаго, и вмѣстѣ бжественнаго въ истокѣ своемъ духа онъ открытъ одновременно и божественной жизни, по сопричастности ей въ силу обоженія, но открытъ и тварной Софіи, есть ея собственная упостась. Въ этомъ смыслѣ онъ сотворенъ какъ тварный богъ въ природѣ, богъ по благодати. Его пріятіе *бжественной* жизни есть дѣйствіе Образа Божія въ немъ. Она для него *естественна по сотворенію*, и не нужно затемнять этой естественности ненужнымъ различіемъ *status naturalis* и *gratia supranaturalis*, какъ бы превышающая предѣлы собственного человѣческаго естества. Конечно, *gratia* есть *supranaturalis*, поскольку она даетъ человѣку богопричастность, но эта послѣдняя именно соотвѣтствуетъ природному человѣческому естеству, которое и создано быть вмѣстилищемъ благодати. И въ этомъ смыслѣ первозданный Адамъ до своего паденія былъ уже царь міра, первосвященникъ и пророкъ силою Божіей, дѣйствовавшей въ немъ, и въ этомъ смыслѣ *становящійся богочеловѣкъ*. Паденіе Адама перервало реальность этого богообщенія, и человѣкъ остался съ одной лишь его возможностью, какъ онтологическимъ постулатомъ своего существа. Послѣдній былъ неустрашимъ, но и человѣческими силами неисполнимъ, безъ «сошествія съ небесъ» самого Бога-Слова. Пошатнулось и его средоточное положеніе въ мірѣ, поскольку это

было связано со смѣщеніемъ онтологическаго центра и порабощеніемъ самого царя міра, человѣка, природѣ. Однако самая основа онтологическаго образа человѣка, именно образъ Божій въ немъ, не могла быть разрушена, и человѣкъ остался тѣмъ, чѣмъ онъ былъ по своему сотворенію: вѣстаснымъ субъектомъ тварнаго міра, который онъ въ своемъ вѣстасномъ бытіи (хотя лишь потенціально) содержитъ. Человѣкъ есть логосъ міра, для котораго доступны всѣ его частныя логосы, какъ и взаимная связь ихъ, и онъ же есть душа міра, въ которой міръ себя изживаетъ. Человѣкъ въ глубинахъ своей мысли познаетъ міръ и силою своей жизни себя дѣйственно осуществляетъ въ мірѣ, его очеловѣчиваетъ. И познаніе не есть лишь пассивно-зеркальное отображеніе образовъ міра въ человѣкѣ, но ихъ творческое обрѣтеніе. Въ познаніи человѣкъ не только вмѣщаетъ въ себя познаваемое, но и исходитъ изъ себя въ міръ и съ нимъ отождествляется (отсюда выраженіе *познаніе* примѣняется и къ брачному союзу: «Адамъ позналъ Еву, жену свою». Б. 4, 1). Оно есть въ этомъ смыслѣ отождествленіе внутренняго человѣческаго логоса, ока міра, съ логосомъ міра, причемъ тотъ и другой свѣтитъ въ мірѣ отъ Божественнаго Логоса. Но познаніе есть въ то же время и само- и изъ себя-познаніе, которое не осуществимо безъ *вдохновенія* собой. Это самовдохновеніе въ творческомъ актѣ есть печать духа Божія, который изливается отъ Духа Святаго. Тварному духу, какъ носящему образъ Божій, необходимо присуще творчество, которое не существуетъ безъ вдохновенія. Имъ открываются собственныя человѣческія глубины (какъ во Св. Троицѣ Духъ испытуетъ глубины Божіи). Имъ человѣкъ испытываетъ и осуществляетъ присущія ему возможности или заданія, скрытое и дремлющее слово. Способность вдохновенія, какъ и дѣйствительнаго вѣдѣнія, принадлежитъ къ Образу Божію въ человѣкѣ.

Это значить, что есть и *естественная благодать вдохновенія* въ человѣкѣ, его самовдохновеніе міромъ и собою самимъ. Человѣкъ въ немъ пробуждается отъ мѣоническаго состоянія къ жизни. Объективная основа и содержаніе этого вдохновенія опредѣляется его причастностью къ тварной Софіи. Слѣдов., нельзя сказать, чтобы всякое человѣческое вдохновеніе *непосредственно* было отъ Духа Св. и въ этомъ смыслѣ боговдохновенно. Это не вѣрно. Но вѣрно то, что въ Софіи тварной, въ самомъ тварномъ бытіи, Духомъ Св., вложена сила жизни и вдохновенія, какъ софійная его основа. И вдохновеніе въ человѣкѣ реально, п. ч. ему есть *что* открывать и *къ чему* пробуждаться. Въ его творческомъ озареніи человѣку доступны и глубина, и высота міра.

Онъ чувствуетъ себя въ единствѣ съ душой міра, въ немъ пробуждается «космическое чувство» міровой связи, и онъ чувствуетъ себя природнымъ пророкомъ и (хотя и тварнымъ) творцомъ въ этомъ мірѣ.

Моихъ зѣницъ коснулся онъ,
Отверзлись вѣщія зѣницы,
Какъ у испуганной орлицы.
Моихъ очей коснулся онъ,
И ихъ наполнилъ шумъ и звонъ:
И внялъ я неба содроганье,
И горнихъ ангеловъ полеть,
И гадъ земныхъ подземный ходъ,
И дольной лозы прозябанье...

Для вдохновенія нѣтъ предѣла, какъ безпредѣленъ по образу Божію сущій міръ человѣческій, и вдохновеніе есть естественная благодать въ человѣкѣ, совершенно подобно тому, какъ жизненная сила есть естественная благодать до-человѣческаго міра. Эту силу естественнаго вдохновенія язычество знало какъ *музу*, т. е. высшее я въ человѣкѣ, и къ нему же оно стремилось прорваться черезъ экстазъ, выходъ изъ себя, расширение себя, восхожденіе въ высшія сферы, которыя, въ данномъ случаѣ, ограничены областью міровой души, софійнаго единства міра. Эти мистическія касанія осуществлялись, можетъ быть, и въ пиѳійскомъ изступленіи, въ экстатическихъ переживаніяхъ мистерій, въ неизреченныхъ созерцаніяхъ свѣта у мистиковъ (Плотинъ) въ живомъ чувствѣ космическаго единства въ душѣ міра (въ браманизмѣ) и т. д. Этими переживаніями полно язычество. Последнее есть, въ подлинности своего религіознаго опыта, религія души міра, различные аспекты которой опознаются, — въ кривомъ зеркалѣ духа падшаго человѣка съ его извращеніями, — въ образѣ «боговъ». Совершенно не нужно подвергать сомнѣнію подлинности этихъ мистическихъ переживаній, хотя они не содержатъ истиннаго откровенія о Богѣ и въ этомъ смыслѣ суть лже-откровенія. Но и язычеству присуще естественное, хотя и извращенное и замутненное, — откровеніе. Языческія религіи *софійно* не пусты. Но будучи заключены въ предѣлахъ природнаго міра, питаясь лишь его вдохновеніями, онѣ безсильны къ познанію истиннаго Божества въ чистотѣ и непримѣрности. Паденіе человѣка, сила грѣха въ немъ самомъ, болѣе всего отражается именно на характерѣ его вдохновенія, п. ч. оно можетъ быть

подвержено двусмысленности и удобопревратности, может быть свѣтлымъ и темнымъ, добрымъ и злымъ. Оно может становиться даже демоническимъ или люциферіанскимъ, поскольку злые духи дѣйствуютъ въ мірѣ и способны вліять на человѣка. Оно проявляется и въ его религіозныхъ судьбахъ, въ частности въ языческихъ религіяхъ съ ихъ извращеніями. Все это такъ, но остается въ силѣ, что самая способность вдохновенія въ человѣкѣ есть въ немъ печать его софійности, дана ему духомъ Божіимъ, есть его естественная благодать. Безъ этой способности въ человѣкѣ, безъ этой его вдохновляемости, ему осталась бы недоступна и истинная боговдохновенность.

Итакъ что же есть эта *муза*, въ которую вѣрило язычество¹⁾, муза, которая и нынѣ не невѣдома, какъ особое состояніе вдохновенности, имѣющее характеръ непроизвольности и какъ бы наитія на человѣка? Возможно, что это состояніе вдохновенности особливо связано съ духовнымъ воздѣйствіемъ одной, опредѣленной, личности, на другого человѣка. Можно-ли просто ставить знакъ равенства между «музой» (или «Музой») и благодатнымъ дѣйствіемъ духа Божія (или Духа Святаго)? На этотъ вопросъ не такъ легко отвѣтить, притомъ только въ одномъ опредѣленномъ смыслѣ. Конечно, совершенно невозможно утверждать, что *всякое* человѣческое вдохновеніе есть отъ Духа Св. Это можно сказать только относительно пророковъ Божіихъ и ихъ боговдохновенныхъ писаній. Этого надо уже остерегаться въ примѣненіи къ вдохновеніямъ сравнительно второстепеннаго значенія, напр. святотеческой или литургической письменности. Однако можетъ быть и здѣсь такая помазанность Духомъ Св., при которой можетъ быть *больше или меньше* подлинной боговдохновенности, и потому нельзя ограничиваться простымъ да или нѣтъ. Но что же можно сказать о *софійномъ* откровеніи, осуществляемомъ чрезъ человѣческое вдохновеніе? Есть ли въ немъ мѣсто дѣйствію духа Божія, *несмотря* на возможность прираженій и извращеній? Думаемъ, что все-таки да, поскольку въ откровеніи тварной Софіи въ мірѣ мы исповѣдуемъ дѣйствіе Духа Св. Но это вдохновеніе остается лишь *естественно* духоносно, не входитъ въ божественную область, принадлежитъ *естественной* благодати, врученной въ обладаніе человѣка. Но и она происходитъ отъ духа Божія, — «Св. Духомъ всяка душа живится», и это не только въ порядкѣ духовноблагодат-

¹⁾ Постановка этого вопроса въ нашемъ богословіи составляетъ заслугу Г. П. Федотова.

номъ, но и духовноприродномъ. Поэтому нельзя умалать, и надо почитать и человеческое вдохновеніе и творчество. Ибо «муза» или «аполлонъ» не есть, конечно, какъ бы личина или псевдонимъ самого духа Божія, но это есть его *сила*, дѣйствующая въ твари, есть *духъ*, хотя и не Духъ Св. Жизнь, достойная своего имени, есть всегда вдохновеніе и, наоборотъ, *безъ* вдохновенія, каково бы оно ни было и куда бы оно ни направлялось, нѣтъ жизни. Даже самые хулители вдохновенія, похуляющіе міръ Божій въ его природности, дѣлаютъ это также въ состояніи своеобразнаго вдохновенія, хотя, можетъ быть, и не свѣтлаго. Вдохновляемость и вдохновеніе настолько существенны для жизни, что въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть съ нею отождествлены, какъ и наоборотъ: безъ вдохновенія для насъ нѣтъ пути и къ Божеству, и даже сама молитва есть вдохновеніе.

Это тожество жизни и вдохновенія на низшихъ ея ступеняхъ раскрывается въ элементарной самопроизвольности движенія, а на высшихъ выражается въ свободѣ самоопредѣленія, дѣйствіи отъ себя и изъ себя, изъ своего собственного индивидуально окачествованнаго бытія. Это *изъ себя* и есть творческое самовдохновеніе.

Отсюда слѣдуетъ, что все вообще творчество жизни, т. е. *вся человеческая исторія*, къ которой Богъ призвалъ человеческій родъ (съ генеалогіей Христа, какъ сердцемъ этой исторіи, включительно), совершается силой этого творческаго вдохновенія во всемъ его многообразіи и многоликости. Но мы знаемъ, что пути исторіи стропотны и взаимно пересѣкаются, исторія есть не идиллія, но трагедія. Вдохновенія въ исторіи могутъ быть не только многообразны, но и противорѣчивы, какъ и плоды ихъ. Это различіе и оцѣнка ихъ можетъ совершиться только въ *концѣ* исторіи (какъ бы мы его ни понимали), въ «последнемъ» судѣ. Но судимы могутъ быть не вынужденныя, но свободныя, творческія движенія души, т. е. именно вдохновенія, пассивное же, механическое принятіе судьбы и не можетъ быть судимо, развѣ только за *отсутствіе* вдохновенія. «Ты не холоденъ и не порячъ. О, если бы ты былъ холоденъ или горячъ. Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ» (Откр. 3, 14—16), сказано Духомъ ангелу Лаодикійской церкви. «Итакъ, будь ревностенъ и покайся» (19). Но ревности нѣтъ безъ любви и вдохновенія, которое есть пламя жизни и движущая сила исторіи.

Вдохновеніе, отданное въ обладаніе тварнаго духа, въ самовластномъ его состояніи раздѣляетъ судьбы всей твари, именно обрѣтается въ состояніи двусмысленности и смѣшенія, и всегда нуждается въ нѣкомъ благодатномъ экзорцизмѣ. Поэтому-то совершенно неумѣстно и недопустимо здѣсь безразличное примѣненіе выраженія *боговдохновенность*. Но тѣмъ не менѣе вдохновляемость и вдохновенность сама въ себѣ есть отъ духа, и способность къ ней вложена въ человѣка отъ источника всякаго вдохновенія, Духа Св. И, что особенно важно, эта вдохновляемость, будучи софійной въ своемъ источникѣ, можетъ содержать въ себѣ и *софійное* откровеніе о Богѣ въ мірѣ, хотя это и не есть *прямое* Откровеніе о Себѣ самого Бога. Отсюда становится понятна возможность высшихъ озареній человѣчества, которыя подаются ему въ естественныхъ религіяхъ, въ философіи, искусствѣ, вообще творчествѣ. Несмотря на смѣшанный и замутненный грѣховной тварностью характеръ, они суть подлинныя вдохновенія, откровенія духа, живущаго въ человѣкѣ, его софійности. И больше того: эта человѣческая вдохновенность, явленіе духа, *не есть* противоположность боговдохновенности, но скорѣе ея предусловіе: лишь во вдохновенности осуществляется боговдохновенность, лишь въ откровеніи подается Откровеніе, и въ духѣ — Духъ. Боговдохновенностью позлащаются вершины естественной вдохновенности, и она не есть механическое насилие надъ человѣкомъ, *deus ex machina*, какъ бы диктовка, но дѣйствительная *встрѣча* духа человѣческаго съ Духомъ Божественнымъ, ибо первый проникаемъ для Постѣднаго. Софія тварная не только имѣетъ основу въ Софіи Божественной, но и ею проникается, къ ней приникаетъ. И эта единая софійность именно и служить основаніемъ боговдохновенія. Здѣсь есть полная аналогія съ боговоплощеніемъ. Основаніемъ боговоплощенія, чрезъ соединеніе двухъ природъ, Софіи тварной и Божественной, человѣческой и Божеской, является ихъ общая софійность. Такъ и основаніемъ боговдохновенія является соединеніе двухъ вдохновеній, божественнаго и тварнаго, въ единомъ богочеловѣческомъ духѣ. Это соединеніе также совершается нераздѣльно и несліянно, какъ и соединеніе двухъ природъ и двухъ волей, въ Богочеловѣкѣ. Духъ человѣческій и Духъ Божественный, если можно такъ выразиться, между собою сообразны или сродны въ софійности своей, и потому, по аналогіи съ боговоплощеніемъ, возможно и боговдохновеніе, которое есть встрѣча и соединеніе духа и Духа въ единой человѣческой вѣпостаси. Духъ Божій приходитъ не на пустое мѣсто, но встрѣчается съ духомъ человѣческимъ.

Образъ этой боговдохновенности имѣемъ мы у «пророковъ», высшее же, предѣльное его осуществленіе во *Христѣ*, какъ *Помазанникъ*, помазанномъ Духомъ, Духоносцѣ. Воплотившійся Сынъ Божій, Богочеловѣкъ, есть и Христосъ, Духоносецъ.

Вдохновеніе вообще, а въ частности и какъ предусловіе боговдохновенности, принадлежитъ человѣческому творчеству и не подается безъ творческаго напряженія, которому противоположно «гашеніе духа»¹⁾. Творчество же есть усиліе *превзойти ограниченную* данность и вмѣстѣ въ нее безкрайнюю заданность, — «себя перерасти». Оно есть порывъ изъ себя, за себя, выше себя, и въ этомъ порывѣ оно или постигаетъ свою собственную глубину, или же поднимается до встрѣчи съ духомъ, сходящимъ свыше. Но даже и помимо этой встрѣчи, которая не отъ человѣка зависитъ, творческій духъ, устремляясь выше себя, можетъ подлинно подниматься и взирать съ высоты. Это есть софійное постиженіе своей собственной софійности.

Возвращаясь къ исходной темѣ, — о діадическомъ откровеніи Сына и Духа Св., о софійной Ихъ Двоицѣ, надо сказать, что *содержаніемъ* тварнаго вдохновенія, какъ и тварной жизни и самого бытія, являются слова Слова, бытійное *esse*, сѣмена бытія. Слово есть *что* творенія, и духъ есть его *какъ*. Тварное вдохновеніе даетъ твари превосходить себя въ каждомъ данномъ ея состояніи и чрезъ то возрастать въ себѣ, но оно есть всегда вдохновеніе *не* безпредметное, но имѣетъ тему, и само по себѣ оно не способно внести что-либо *онтологически новое* въ сущее, обогатить бытіе новыми темами. Это не значить, что оно связано или ограничено данной темой бытія, ибо потенциально она содержитъ въ себѣ «все», — въ этомъ смыслѣ настолько безгранична, что не можетъ быть границей. Это *esse*, будучи для твари безмѣрностью, и практически для самого творчества является всегда *новымъ*. Эта новизна есть признакъ творчества, которое не можетъ быть только *повтореніемъ* уже даннаго. Область творчества лежитъ не въ сферѣ даннаго и уже достигнутаго, но въ сферѣ даннаго съ его возможностями. Эти неосуществленныя, но осуществляемыя возможности и образуютъ источникъ *новаго* въ твореніи, хотя новизна эта есть, такъ сказать, *модальная*. *Нового* по темѣ и по бытію тварное творчество, конечно, не способно произвести, чтобы тѣмъ какъ бы обогатить самого Бога въ Его творествѣ. Однако самъ Богъ предоставилъ человѣку его, че-

¹⁾ Къ этому не относится-ли и новозавѣтное увѣщаніе: «Духа не угашайте. Пророчества не унижайте?» (1 Тес. 5, 19, 20). Одно связано съ другимъ.

ловѣческую, долю участія въ твореніи міра, сотворивъ міръ лишь въ его *потенціальной* полнотѣ. Человѣку дано творчески осуществлять въ себѣ самое и въ твореніи свою собственную тему или данность, какъ *заданность*, тварно-творчески себя сотворяя, и, слѣд. для себя по новому. И эта то новизна, хотя и модальная, образуетъ *неисчерпаемый* источникъ для творчества твари, съ *вѣчной* его новизной. Эта вѣчность не есть божественная вѣчность — *aeternitas*, въ которой нѣтъ становленія и времени, и нѣтъ мѣста новизнѣ, ибо все предвѣчно существуетъ въ полнотѣ единого самоопредѣляющаго акта. *Новому* вообще есть мѣсто только въ твореніи, въ которомъ въ безконечномъ становленіи осуществляется вѣчность, — однако лишь *тварная* вѣчность *aeviternitas*. Въ отношеніи къ творенію, на языкѣ тварнаго становленія, говоритъ Богъ: «се творю все новое» (Апок. 21, 5, ср. 2 Кор. 5, 17), ибо твореніе всегда обновляется. Поскольку въ твореніе самымъ Богомъ включено *самотворчество твари*, послѣднее является новымъ даже предъ лицомъ самого Бога, какъ Творца, хотя и не въ вѣчности Его. Отъ вѣка предустановлены онтологическія грани тварнаго бытія съ его самотворчествомъ. Онѣ даны софійной Двоицей Слова и Духа Св., которой нераздѣльно и несліянно положены софійныя основы тварнаго бытія, какъ его тема, судьба и высшая предѣльная заданность, никогда не достижимая, но всегда достигаемая. Но человѣкъ не Богъ и никогда не можетъ стать ни своимъ собственнымъ творцомъ, ни творцомъ міра. Притязанія къ тому суть или безвкусный самообманъ, или же метафизическое воровство, т.-е. именно «повтореніе». Таковъ Люциферъ, «князь міра сего», воръ и лжецъ, и таково же и люцеферіанство всѣхъ видовъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Откровение Духа Святаго.

1. *Кенозисъ Духа Св. въ твореніи.* Кенозисъ во Св. Троицѣ сущаго Бога въ твореніи означаетъ самоумаленіе Бога въ абсолютности Своей. Абсолютный, ни съ чѣмъ помимо Себя не соотносящійся Богъ становится абсолютнымъ-соотносительнымъ¹⁾. Именно, полагая относительное тварное бытіе, Онъ съ нимъ соотносится, — Абсолютное становится Богомъ, который есть понятие относительное: Богъ есть для другого, для твари, въ себѣ же самомъ Абсолютное не есть Богъ. Это саморелятивированіе Абсолютнаго есть жертва любви Бога къ этому *другому*, Имъ самимъ полагаемому, твореніе изъ ничего. Кенозисъ Отчий состоитъ въ томъ, что Отецъ, предвѣчно открывающій Себя въ Сынѣ и Духѣ въ Божественной Софіи, въ твореніи открываетъ Себя — также чрезъ Двоицу Сына и Духа — въ Софіи *тварной*. Самъ же Онъ остается въ извѣстномъ смыслѣ *снъ* этого самооткровенія, лишь какъ *воля* къ творенію, Себя отъ него трансцендируетъ. Эта трансцендентность Отца и есть Его кенозисъ, какъ бы не-бытіе въ твореніи. Кенозисъ Сына состоитъ въ томъ, что Онъ, будучи *всѣмъ* въ твореніи, умалился до человѣческаго образа бытія въ божовощеніи, сталъ Бого-человѣкомъ²⁾, вступилъ въ міръ какъ агнецъ Божій, закланный на Голгоѣ въ полноту времени. Но въ чемъ же состоитъ кенозисъ Духа Св. и въ какомъ смыслѣ можно говорить и о немъ? Въ твореніи міра этотъ кенозисъ выражается въ томъ, что Духъ Св., будучи полнотой и глубиной Божества, умалилъ Себя до *становленія* въ откровеніи Своемъ въ тварной Софіи. Въ Божественной жизни Духъ Св. осуществляетъ адекватную ея полноту, испытуетъ глубины Божія въ вѣчномъ единомъ актѣ. Въ тварномъ бытіи Онъ есть сила бытія и

¹⁾ См. объ этомъ *Свѣтъ Невечерній*, о твореніи.

²⁾ См. *Агнецъ Божій*.

жизни податель, но это бытіе и жизнь по самому понятію твари существуютъ только какъ становленіе, т.-е. не въ полнотѣ, а лишь въ стремленіи къ ней. Тварный эросъ есть сынъ Пороса и Пеніи, богатства и бѣдности, полноты и пустоты, тварное *все* создано изъ *ничего*. Поэтому сила Св. Духа въ твореніи дѣйствуетъ ограниченно, примѣнительно къ его состоянію, хотя и никогда не оскудѣвая, ибо иначе тварь упразднилась бы, возвратившись въ изначальное небытіе. Отецъ, посылающій Духа въ творческомъ *да будетъ*, какъ бы задерживаетъ Его силу и полноту, — уже тѣмъ однимъ, что являетъ ихъ во времени, въ становленіи: Объ этомъ свидѣлствуетъ шестодневъ съ его шестеричнымъ (фактически даже восьмеричнымъ) *да будетъ*, какъ *ступенями* бытія и жизни. Эта многоступенность, или постепенность, бытія свойственна жизни міра, ибо всегда звучитъ въ мірѣ творческое *да будетъ* въ *разныхъ* его образахъ, всегда твореніе есть и *будущее*, не только *pata*, но и *natura*.

Совершенно непостижимъ для твари, которая знаетъ лишь неполноту и смотритъ лишь изъ становленія, этотъ кенозисъ Духа, принятіе Полнотыю неполноты, вѣчностью — становленія, но именно этотъ кенозисъ и составляетъ самую основу участія Духа въ твореніи, опредѣляетъ Его какъ Творца. *Безмѣрность* Полноты заключается въ *мѣру*, свойственную неполнотѣ, какая неизбежна со стороны воспріимлющаго творенія съ его «эволюціей» и возрастаніемъ, — *съ мѣру твари*¹⁾.

Образъ кенозиса Духа Св. въ тварной Софіи, или въ твореніи есть творческое *да будетъ*, сила жизни и бытія, природная

¹⁾ Здѣсь существеннымъ является текстъ Іо. 3, 34: «не мѣрою даетъ (Богъ) Духа» *ὁ γὰρ ἐκ μέτρον δίδωσιν (ὁ θεός) τὸ πνεῦμα*. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о дислокаціи и вариантахъ этого текста, можно считать безспорнымъ, что онъ примѣненъ къ Сыну, Которому Отецъ даетъ Духа «не мѣрою», т.-е. безмѣрно, *безъ* той кенотической ограниченности, которая присуща твари. Смыслъ этого текста обращенъ въ обѣ стороны: положительнымъ содержаніемъ въ христологическую, и имъ указывается полнота Христова обладанія Духомъ, и — отрицательнымъ содержаніемъ — въ сторону твари. Текстъ какъ бы подраздѣляется слѣдующее отрицательное противоположеніе: «не мѣрою» дается Духъ Сыну (ибо «все отдалъ въ руку Его», 35), въ *отличіе* отъ всей твари, которой Онъ подается *мѣрою* *ἐκ μέτρον*. Текстъ значитъ не то, что твари вовсе не подается Духъ (это было бы въ противорѣчій со всѣми текстами В. и Н. З., именно о писпосланіи Духа на тварь), но что подается *мѣрою*, не въ полнотѣ, ограниченно, «отъ мѣры въ мѣру». Это свидѣлствуетъ все о томъ же кенозисѣ Духа, который присущъ Ему въ Его открытіи твари. При этомъ здѣсь очевидна та связь, въ которой стоитъ эта *мѣра* съ способностью воспріятія. Лишь Сыну, Который способенъ пріять Духа въ полнотѣ, какъ «приходящій свыше», Который «и есть выше всѣхъ» (2, 31), подается Духъ безъ мѣры. По отношенію же къ тварному бытію, — тѣхъ, кто какъ «сущій отъ земли земной есть», (31) естествоно примѣняется мѣра, которую тварь своей ограниченностью и косностью отъ себя налагаетъ на открытіе Духа, чѣмъ и обуславливаетъ Его кенозисъ.

благодать. Ея путь отъ «ношенія Духа Божія надъ водами» до преображенія твари въ «новое небо и новую землю»: «се творю все новое». Эта природная благодать Св. Духа, составляющая самую основу бытія твари, есть въ самой *плоти* міра, міровомъ веществѣ, предусловіе для ея освященія чрезъ принятіе Св. Духа. Церковь знаетъ много различныхъ *освященій вещества*, которыя включаются въ большинство таинствъ и тайнодѣйствій церковныхъ: освященіе водъ Іорданскихъ чрезъ сошествіе Св. Духа, откуда ведутъ происхожденіе всѣ крещальныя и не крещальныя водоосвященія («силою, дѣйствомъ и наитіемъ Св. Духа»), мѣра и елея, хлѣба и вина,—евхаристическое и не-евхаристическое, освященіе храмовъ, священныхъ предметовъ, плодовъ, яствъ и вообще всякихъ *вещей*. Что же принципиально представляетъ собой это *освященіе*? Какимъ образомъ могутъ освящаться, т.-е. принимать и удерживать въ себѣ дѣйствіе Св. Духа, т.-е. сверхъ-природную благодать (или *благодать* въ собственномъ смыслѣ этого слова) вещи и вещество? Обычно думаютъ, что только духовнымъ можетъ восприниматься духовное, между тѣмъ какъ здѣсь вещи и вещества словно впитываютъ въ себя, какъ земля влагу, сходящую незримо благодать Св. Духа. Эта духопріемлемость вещества имѣетъ своимъ предусловіемъ тварное снисхожденіе Духа, Его кенозисъ въ твореніи. Тварь уже по сотворенію имѣетъ Духа Божія, въ этомъ смыслѣ духовносна, хотя эта духовносность и знаетъ для себя свою *мѣру*. Однако и эта мѣра все-таки такова, что въ ней уже вложена сила бытія твари. И въ силу этой природной или, точнѣе, *софійной* своей духовносности тварь способна становиться духопріемлющей въ освященіи. *Подобнымъ воспріимлетъ подобное*, а внѣ этого подобія становится совершенно непонятнымъ и противорѣчивымъ и самое понятіе освященія. Внѣ этого становятся неотразимы и неопровержимы тѣ сомнѣнія и возраженія, въ которыхъ всякое освященіе, таинственное или тайнодѣйственное, рассматривается или какъ суевѣріе, или же природная магія и колдовство (и въ этомъ качествѣ получаетъ для себя или рачіоналистическое отверженіе, или же оккультическое истолкованіе, чтò въ сущности равносильно). Для рачіонализма также не существуетъ ничего сверхъ-естественнаго, т.-е. благодати, какъ и для оккультизма, который знаетъ лишь замкнутый въ себѣ міръ, хотя и съ разными «планами» или «іерархіями». Благодатное воздѣйствіе здѣсь приравняется лишь взаимопроникновенію высшаго плана въ низшіи и вліянію соотвѣтствующихъ высшихъ іерархій.

Въ освященіи мы имѣемъ схождение Духа Св., сообщеніе силы Его природно-духоносному творенію: Софія тварная соединяется здѣсь съ Софіей Божественной, Духъ Святой съ духомъ Божиимъ въ твореніи. При этомъ происходитъ таинственное «преложеніе» вещества, притомъ не только въ Евхаристіи, но и во всякомъ тайнодѣйственномъ актѣ: вещество изымается изъ этого міра въ тотъ благодатный міръ будущаго вѣка, гдѣ будетъ Богъ вся во всѣхъ. Происходитъ таинственное, т. е. незримое очами, преобразеніе твари, въ которомъ она, онтологически оставаясь сама собой, становится прозрачна для Духа, вмѣщаетъ богопричастность, обожается. Т. о., здѣсь въ этой проникаемости вещества для Духа и возникающемъ отсюда своеобразномъ «общеніи свойствъ» или перихорисисѣ (если примѣнять сюда термины христологическаго богословія) мы имѣемъ нераздѣльное и несліянное единство жизни тварной и божественной. Иными словами, и здѣсь мы имѣемъ совершающееся *богочеловѣчество*, однако не въ человѣкѣ самомъ, но въ человѣческомъ и очеловѣчивающемся *мірѣ*, который въ человѣкѣ имѣетъ свое онтологическое средоточіе. Это есть обоженіе твари при непремѣнномъ условіи сохраненія ея собственнаго бытія.

Но этотъ же *богочеловѣческій* характеръ благодати вполне раскрывается лишь въ существахъ духовныхъ, въ человѣкѣ и въ ангелахъ, т. е. въ сознающемъ себя вполнѣ духѣ. Духъ познается духомъ и смотрится въ зеркалѣ духа, — «духовное изображается съ духовнымъ» (I Кор. 2, 13). Если *освященіе* свойственно тварному *веществу*, то *вдохновеніе* свойственно *человѣческому духу*, и оно есть актъ *богочеловѣческій*, раскрытіе предвѣчнаго богочеловѣчества въ богочеловѣчествѣ тварномъ. Однако этотъ богочеловѣческій актъ выражается здѣсь не въ боговоплощеніи, какъ соединеніи *полноты* божеской природы съ *человѣческой*, но въ боговдохновеніи, т. е. взаимопроникновеніи духа *человѣческаго* и Духа Св., — также нераздѣльно и несліянно. Боговдохновеніе никоимъ образомъ не можетъ быть понимаемо какъ упраздненіе собственнаго *человѣческаго* духа и замѣна его или вытѣсненіе Духомъ божественнымъ (такое пониманіе предполагается лишь въ ученіяхъ буквальной или непосредственной инспираціи). Это есть монофизитское пониманіе, по аналогіи съ монофизитствомъ христологическимъ. Оно означало бы сліяніе или смѣшеніе двухъ природъ съ поглощеніемъ низшей — высшею, *человѣческой* — божественною, а вмѣстѣ и уничтоженіе *человѣка*, т. е. вносило бы своеобразный пневматологическій докетизмъ туда, гдѣ должна быть удержана вся реаль-

ность человѣческаго тварнаго духа. Одинаково не удовлетворительно было бы и «несторіанское» *раздѣленіе* человѣческаго и божественнаго духа въ единомъ богочеловѣческомъ актѣ боговдохновенности: человѣческій духъ уподоблялся бы при этомъ *tabula rasa*, на которой чуждымъ рѣзцомъ и насильственнымъ актомъ какъ *deus ex machina* наносились бы божественныя письма, что онтологически невозможно. Не пассивность творческаго духа, но его высшую напряженность и творческую активность предполагаетъ то благодатное взаимопроникновеніе, которое есть боговдохновенность. Благодать не насилуетъ, она приходитъ человѣку въ отвѣтъ на его усиліе, какъ и человѣкъ не можетъ перейти свою тварную мѣру, если не будетъ сверхъ нея вознесенъ силою сверхчеловѣческой, сверхприродною. Духъ Божій подастъ человѣку, испытующему свою собственную глубину, въ ней и чрезъ нее познавать глубину божественную, въ своей тварной жизни прикасаться жизни божественной, жить ею, становясь прозрачнымъ для Духа Божественнаго.

Въ христологическомъ догматѣ соединеніе двухъ природъ, нераздѣльное и несліянное, совершается въ единой жизни Христа чрезъ единую богочеловѣческую вѣпостась Логоса, вѣпостасно. Въ боговдохновеніи же *не* происходитъ вѣпостаснаго соединенія Бога съ человѣкомъ, но соединяется божеское и человѣческое естества въ единой жизни. Духъ Св. вѣпостасно не воплощается, но лишь «сходитъ» на человѣка, осѣняя его силою Своей. Вѣпостась боговдохновляемаго и обожаемаго человѣка остается человѣческой, но она имѣетъ дать въ себѣ мѣсто двуприродной жизни. Она должна остаться не только субъектомъ и центромъ собственной тварной жизни, но и стать прозрачною для дѣйствія божескаго естества. Та смутная мысль, которая брезжила въ христологическихъ доктринахъ «несторіанства» и адопціонизма, *συμφασις* и *adoptio*, соединеніе двухъ разноприродныхъ вѣпостасей въ единую «вѣпостась соединенія» чрезъ ихъ согласіе, или взаимное опрозраченіе, является недопустимою ересью для христологіи. Но она находитъ своеобразное приложеніе въ пневматологіи. Вѣпостась Св. Духа лично не открывается въ боговдохновеніи, тѣмъ не менѣе дѣйствуетъ, хотя и въ кенотическомъ образѣ послѣдовательнаго откровенія мѣры въ человѣкѣ, такъ что онъ становится духоноснымъ, не только въ природномъ, но и личномъ бытіи своемъ, въ вѣпостасномъ самосознаніи. Если во Христѣ божественная вѣпостась Логоса является единящимъ и руководящимъ центромъ въ единой согласной жизни обѣихъ природъ, то въ боговдохновеніи, приходящемъ отъ Третьей вѣпостаси, происхо-

дѣтъ какъ разъ наоборотъ. Единеніе природы божеской и человѣческой въ боговдохновенности, ихъ согласіе, влечетъ за собой и *впостась*, приводя ее къ нѣкоей богочеловѣчности, и въ тварной человѣческой *впостаси* свѣтится и открывается неприсущая ей *впостась* Духа. Это съ наибольшей силой мы имѣемъ въ Дѣвѣ Маріи, Которая есть не только духоносный сосудъ, но и *впостасный* образъ Духа Св. И это же — въ разной степени — имѣемъ мы и въ образахъ святыхъ духоносныхъ мужей. Боговдохновенность даетъ имъ и *впостасное* просвѣтленіе, какъ бы расплавляетъ эгоистическіе центры человѣческихъ *впостасей*, дѣлая ихъ существующими не для себя, а лишь для Духа Св. Совершается благодатная смерть личнаго я для новой жизни Духомъ Св. Это соотвѣтствуетъ и личному свойству Третьей *впостаси*, Которая сама для Себя какъ бы не существуетъ, опрозрачиваясь для другихъ *впостасей*. Она открываетъ Собою Христа, *впостась* Сыновнюю. Такъ и духоносный апостолъ подтверждаетъ: «живу не ктому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ». (Гал. 2, 20). Т. о. въ боговдохновеніи мы имѣемъ *особый образъ* богочеловѣчества, наряду съ боговоплощеніемъ и въ связи съ нимъ.



Вдохновляемость человѣка должна быть понята какъ *общее* его свойство, въ отношеніи къ которому лишь частнымъ случаемъ является его способность къ пріятію божественнаго откровенія. Будучи самъ, хотя и воплощеннымъ, духомъ и имѣя въ себѣ уже по сотворенію запечатлѣнность Духомъ Св. въ способности къ духоносности, человѣкъ и является духоносенъ. Духъ человѣческій не замкнуть, но проникаемъ, прозраченъ для разныхъ вдохновеній. Можно даже установить, какъ общую аксіому относительно его существованія, что духъ человѣческій *никогда* не бываетъ одинъ и въ себѣ замкнуть, но всегда находится въ общеніи другихъ духовъ, принимаетъ вдохновеніе отъ нихъ. Онъ вдохновляетъ и вдохновляемъ. Таковъ онъ уже по сотвореніи, и идея Лейбница о непрозрачной монадѣ, не имѣющей оконъ, не соотвѣтствуетъ ни космичности или взаимной связанности міра, ни человѣчности человѣка. Прежде всего, человѣкъ есть *родовое* существо, которое предназначено быть въ духовномъ общеніи съ себѣ подобными. Всякая человѣческая личность есть въ этомъ смыслѣ *мѣсто*, гдѣ перекрещиваются всѣ эти взаимныя «вліянія» (по точному смыслу этого слова). Божественная трі-

единая Личность самозамкнута и пребываетъ выше «вліяній», ибо Она тріѣвѣстна и раскрывается во всей полнотѣ *внутри* тріѣвѣстнаго взаимообщенія, которое не нарушаетъ, но осуществляетъ Ея тріединство. Человѣчество же многоѣвѣстно, и въ силу этого всегда приходитъ въ общеніе ѣвѣстей между собою. Сюда относятся всѣ образы «вліянія» одного человѣка на другого: воспитаніе, вразумленіе, содѣйствіе и противодѣйствіе, и т. д. Невозможно перечислить всѣ эти образы вліянія, п. ч. ими полна наша жизнь. Конечно, эта вліяемость человѣка дѣлаетъ невозможнымъ различить, что принадлежитъ данной личности, и что всему человѣчеству. Существуетъ извѣстный «коммунизмъ» духовнаго бытія, родовой человѣкъ, и только Божественному Оку свойственно различить и показать каждому человѣку (на Страшномъ судѣ), что въ немъ принадлежитъ ему самому и что, напротивъ, ему не принадлежитъ, хотя въ немъ и находятъ для себя мѣсто. Конечно, эти разныя «вліянія», соединяясь въ человѣкѣ, образуютъ въ немъ *смѣшеніе*, то неповторимое смѣшеніе красокъ, которое соотвѣтствуетъ его индивидуально-оборному лику. Въ этомъ смыслѣ конкретная человѣческая личность, не въ ѣвѣстномъ своемъ самосознаніи, которое просто и единично, но въ жизни своей всегда сложна и мозаична, до извѣстной степени себѣ не принадлежитъ. Эта сложность необходимо предполагаетъ для себя вмѣстилище, каковымъ все-таки является личный человѣческій духъ съ его открытостью въ духопріемлемости. И эта сложность, конечно, относится не только къ содержанію, но и къ качеству; здѣсь могутъ, — въ человѣческой сѣрости, — участвовать разныя оттѣнки отъ бѣлаго до чернаго. Но сложность не ограничивается и этимъ. Человѣческій духъ открыть, — и до-человѣческому, и не-человѣческому міру. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ въ виду животный міръ, который не будучи духовнымъ, тѣмъ не менѣе столь близокъ человѣку. Отношенія человѣка къ животнымъ не исчерпываются лишь тѣмъ, что онъ имъ повелѣваетъ, но и ихъ любить, является ихъ другомъ и постольку воспринимаетъ ихъ вліянія. Правда, эти вліянія *непосредственно* ограничены областью животной душевности, которая обща у человѣка съ животными, однако эти впечатлѣнія, какъ и вся жизнь человѣка, переживаются и въ духѣ, т-е. духовно, такъ что можно говорить о «вліяніи» животныхъ на человѣка. (Обратное вліяніе, — человѣка, а, слѣд., и человѣческаго *духа* на животныхъ, хотя и лишенныхъ духа, самоочевидно: животные *слушаются* человѣка, способны къ воспитанію и дрессировкѣ, такъ что мостъ между духоноснымъ человѣкомъ и ли-

шеннымъ духа животнымъ міромъ, существуетъ, и онъ проходимъ въ обѣ стороны). Гораздо важнѣе общеніе человѣка съ духовнымъ, хотя и тварнымъ міромъ, св. ангелами и падшими духами, «бѣсами». Человѣкъ, хотя и не всегда достаточно раздѣльно и точно, можетъ все-таки различать вліянія человѣческія, но онъ, какъ правило, не знаетъ или же имѣетъ лишь смутное чувство относительно вліяній духовнаго міра, которому онъ непрестанно подвергается. Мы имѣемъ объ этомъ твердое ученіе Церкви, но *знаемъ-ли* мы, когда и какъ учить и спасаетъ насъ ангель-храни-тель, или въ состояніи-ли мы различать приближающіяся къ намъ темныя силы, принимающія образы ангеловъ свѣта? Ап. Павелъ говоритъ (1 Кор. 12, 10) о «различеніи духовъ», какъ особомъ дарѣ Духа Св., также и ап. Іоаннъ предостерегаетъ: «испытывайте духовъ, отъ Бога-ли они» (1 Іо. 4, 1), и даетъ совѣтъ о различеніи духовъ на основаніи ихъ отношенія къ исповѣданію пришествія Христа во плоти (2-3). Въ Евангельскомъ повѣствованіи какъ бы снимается завѣса, закрывающая міръ падшихъ духовъ, и ихъ присутствіе становится явнымъ, въ случаяхъ бѣсноватости, т.-е. нѣкоего насилія ихъ надъ духомъ человѣческимъ: здѣсь можно указать и на искушеніе ап. Петра, послѣдовавшее послѣ его исповѣданія и побудившее Господа назвать Петра: «сатана, ты мнѣ соблазнъ», (Мѣ. 16, 23), а также Іуды Искаріота, въ котораго вошелъ сатана «послѣ сего куска» (Іо. 13, 27). Вообще же существуетъ особый даръ «различенія духовъ», приобретаемый на высокихъ ступеняхъ духовной жизни (но столь нещадно симулируемый въ обычномъ ханжествѣ и мракобѣсіи, когда мнимымъ духовѣдѣніемъ прикрывается жестоковѣрность сердца, темнота ума и лѣньность мысли). Вліяніе ангеловъ на человѣка, понятное по типу своему изъ ихъ со-человѣчности¹⁾, соответствуетъ ихъ «ангельскому» служенію: Богъ подаетъ Свои благодатныя откровенія чрезъ ангеловъ. Можно вообще спрашивать себя, не является ли «благодать» дѣйствіемъ св. ангеловъ, творящихъ волю Божію на человѣкѣ? На этотъ вопросъ, конечно, не можетъ быть дано достаточнаго отвѣта, поскольку духовный міръ въ теперешнемъ эонѣ остается закрытымъ для человѣка, однако наличіе такой возможности должно быть включено въ ученіе о благодати. Общеніе съ ангелами, можно сказать, входитъ въ самую человѣчность человѣка, въ такой же мѣрѣ, хотя и по иному, какъ и родовая жизнь человѣческихъ личностей.

¹⁾ См. мою Лѣстицу Іаковлю (объ Ангелахъ).

Труднѣе понять доступность чловѣка вліянiю падшихъ духовъ, хотя въ падшемъ состоянiи чловѣка оно представляеть собой гораздо болѣе обычный фактъ нашей духовной жизни, нежели все остальное: «облекитесь во всеоружіе Божіе, чтобы вамъ можно было стать противъ козней діавольскихъ, ибо брань наша не противъ крови и плоти, но противъ начальствъ, противъ властей, противъ міроправителей тмы вѣка сего, противъ духовъ злобы поднебесныхъ» (Еф. 5, 11-12). — Не напрасно увѣщеваетъ апостолъ, и на полѣ души нашей вмѣстѣ растутъ пшеница и плевелы, всѣянные врагомъ чловѣковъ, до жатвы и послѣдняго раздѣленія. Чловѣческій духъ, кромѣ своего самотворчества изъ собственной софійной глубины, является ареной сложныхъ и борющихся между собой вліаній духовнаго міра, свѣтлаго и темнаго. Иные заходятъ въ оцѣнкѣ этихъ вліаній столь далеко, что фактически упраздняютъ самого чловѣка въ его личности и въ его чловѣчности, дѣлая его какъ бы духовнымъ «роботомъ», единственной же реальностью чловѣческой жизни и исторіи, хотя и подъ личиной чловѣчности, почитая — по преимуществу — «бѣсовъ». Этотъ своеобразный антропологическій докетизмъ, или пандемонизмъ, не совмѣстимъ съ христіанской вѣрой. Согласно откровенію, на послѣднемъ судѣ раскроется, что не демоны, но Христосъ есть истинная реальность въ чловѣкѣ, какъ и то, что судима и отвѣтственна будетъ именно чловѣческая личность, и все чловѣчество, родъ и индивидъ, наряду съ судимыми также ангелами (и, конечно, демонами). И это онтологическое *summi sui* уже само по себѣ достаточно свидѣтельствуетъ противъ пандемонизма, фактически составляющаго манихействующее отклоненіе отъ христіанства (подъ предлогомъ аскетизма). Отсюда слѣдуетъ, что для чловѣческаго духа возможно, быть въ общеніи, принимать вліанія, а, въ извѣстныхъ предѣлахъ, и взаимно вліять, — ибо вліанія всегда есть родъ *взаимности* — *оставаясь самимъ собой*, сохраняя свою самобытность и не отождествляясь до конца ни съ какимъ изъ этихъ вліаній. При этомъ, что есть наиболѣе примѣчательное и принципиально для насъ значительное, чловѣкъ способенъ принимать и прямые божественныя воздѣйствія, благодать Св. Духа, преподаваемую въ таинствахъ. Божественное входитъ въ тварь, свѣтлое и святое входитъ въ грѣховное и затемненное, Богъ не гнушается твореніемъ, даже и падшимъ и, въ свою очередь твореніе сохраняетъ способность богопріятія, будучи въ паденіи.

Но здѣсь есть еще и другая сторона тогоже кенозиса, которая теперь должна быть особенно выдѣлена. Духъ Св. подается творенію не только въ благодатныхъ дарахъ таинства и богоснисхожденія, но и въ самомъ бытіи человѣка по естественной благодати творенія. Если сила Духа Св. даетъ жизнь и бытіе твари, то отсюда слѣдуетъ заключеніе, что эта сила остается пребывающей въ твари до извѣстной степени *независимо* отъ ея собственнаго самоопредѣленія или паденія. Кенозисъ Св. Духа въ твореніи, которому предоставлена свобода самоопредѣленія, выражается не только въ вольномъ Его самоограниченіи мѣрою твари, но и въ совмѣстимости *силы* Духа Св. съ грѣховнымъ, недолжнымъ, даже богоборческимъ самоопредѣленіемъ этой твари. И тѣмъ не менѣе ея жизнь и бытіе, которое существуетъ силою Духа Св., отъ нея не отъемлется, и сила Духа пребываетъ и въ противникахъ Духа. Сатана и его аггелы, поскольку они живутъ и имѣютъ бытіе (а оно у нихъ не отъемлется), бытіино остаются причастны этой благодати творенія, животворящей силѣ Духа Св. Она дѣйствуетъ и во адѣ, въ адскомъ осатанѣнніи, п. ч. и адъ есть особый образъ *жизни и бытія*, а не небытія и абсолютной смерти.

2. Боговдохновеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ.

а). *Ветхозавѣтная Церковь.* Существуетъ не только Новозавѣтная Церковь, какъ Тѣло Христово, но и «Ветхозавѣтная Церковь», какъ становящееся, но еще не ставшее, не завершившееся богочеловѣчество. Ветхій *Завѣтъ* Бога съ человѣкомъ состоитъ въ реальномъ *соотношеніи* Бога и человѣка, божеской и человѣческой жизни. Божественное начало входитъ въ человѣческую жизнь какъ сверхприродное и однако соединяющееся съ природнымъ. Человѣчество въ Ветхозавѣтной Церкви оказывается способнымъ воспріять божественное начало (еще разъ *humanum sарax divini*), и божественное начало подаетъ себя, конечно, кенотически, въ образѣ приспособительнаго, прообразовательнаго, педагогическаго («законъ былъ дѣтководитель ко Христу» Гал. 3, 24, 5) откровенія. Весь Ветхій Заѣтъ есть не прекращающійся *діалогъ* Бога съ человѣкомъ, вмѣстѣ съ отвѣтнымъ діалогомъ человѣка съ Богомъ. Если бы мы стали исчислять, гдѣ и сколько разъ мы имѣемъ въ В. З. выраженіе: «и сказалъ Богъ» человѣку, то убѣдились бы, что эта скобка включаетъ въ себя его существенное содержаніе. Съ другой стороны,

это есть система Божественныхъ воздѣйствій и установленій, которыя, будучи человѣческими по содержанію, оказываются божественными по происхожденію (законодательство культовое, нравственное, гражданское). Въ ветхозавѣтномъ богочеловѣчествѣ мы имѣемъ, нераздѣльно и неслиянно, двѣ природы и двѣ воли, хотя и не объединенныя еще единой вѣпостасію, но уже соединяющіяся въ единствѣ жизни.

Какъ небесное Богочеловѣчество, Софія въ Богѣ, есть двуединство діадическаго откровенія Отчей вѣпостаси въ Сынѣ и Духѣ Св., такъ и тварное Богочеловѣчество въ Вѣтхѣмъ Завѣтѣ является двуединнымъ дѣйствіемъ тѣхъ же открывающихъ вѣпостасей. Св. Троица въ ветхозавѣтномъ откровеніи въ большинствѣ случаевъ именуется просто *Богъ*: Богъ сказалъ, Богъ явился, Богъ совершилъ. И лишь примѣняя къ этой закрытости различенія, вѣдомыя намъ изъ Новаго Завѣта, мы познаемъ здѣсь повелительное дѣйствіе Отца чрезъ Слово Его Духомъ Святымъ. Конечно, Богъ «говоритъ» въ В. З. Своимъ Божественнымъ Словомъ, которое «произносится» какъ бы устами, становится слышимо вдохновляемымъ отъ Духа (католическое ученіе о *lumen gloriae*, которое необходимо для видѣнія *gloria*, фактически соотвѣтствуетъ этому вдохновенію Духа къ вѣдѣнію Божественнаго, къ слышанію Слова). Поэтому мы и приходимъ къ заключенію, что всѣ слова, вѣдѣнія и дѣйствія Троичнаго Бога въ В. З. должны быть отнесены къ діадическому двуединству Слова и Духа: Слово не «звучитъ» для человѣка безъ Духа, и Духъ не воспріимлется безъ Слова. Поэтому же какъ въ откровеніяхъ, такъ и въ богоявленіяхъ В. З. мы имѣемъ не одну какую-либо вѣпостасъ въ отдѣльности (какое выдѣленіе и вообще невозможно), но софійное двуединство Слова и Духа. Въ явленіяхъ Славы (Моисею и Іезекиилу) сама Софія въ этомъ двуединствѣ Своемъ становится доступна человѣческому воспріятію, — какъ небесное Богочеловѣчество, явленное земному¹⁾. Тѣмъ не менѣе въ этихъ богочеловѣческихъ діадическихъ откровеніяхъ можно различать характеръ каждаго отдѣльнаго акта, въ особой обращенности къ человѣку той или иной вѣпостаси. Богъ въ В. З. соотносится съ человѣкомъ преимущественно какъ Слово, которое становится ему близкимъ ранѣе пріятія Имъ человѣческаго естества. Оно уже *пред-соединяется* съ человѣкомъ, *пред-сходитъ* съ небесъ, вочеловѣчиваясь во всемъ долготъ процессъ созрѣванія в. з. человѣчества къ боговоплощенію, и живые прооб-

¹⁾ Ср. экскурсъ о Славѣ въ «Купивѣ Неопалимой».

разы и подобія есть уже знаки этого *пред-совершающагося* боговоплощенія. Это пред-воплощеніе Логоса совершается въ чловѣкѣ Духомъ Святымъ, какъ Духомъ Святымъ и воплотился Логосъ отъ Дѣвы Маріи¹⁾.

Однако В. З. знаетъ и преобладающее откровеніе Духа, — Богочеловѣчество какъ единеніе чловѣка не только съ Словомъ воплощающимся, но и Духомъ, сходящимъ на чловѣка, ветхозавѣтную Пятидесятницу. Возникаетъ общій предварительный вопросъ: *какъ* возможна эта Ветхозавѣтная Пятидесятница и возможна-ли? И если да, то въ какомъ отношеніи находится она къ Пятидесятницѣ Новозавѣтной? И можетъ-ли эта, хотя и частичная, В. З. Пятидесятница предшествовать боговоплощенію?

Эта возможность проистекаетъ изъ начала Богочеловѣчества, какъ самого общаго основанія отношеній между Богомъ и міромъ, причемъ и самое боговоплощеніе является раскрытіемъ этого общаго соотношенія, также какъ и Пятидесятница. Богочеловѣчество объемлетъ *всю* совокупность отношеній между Богомъ и міромъ, которыя включаютъ въ себя необходимо и вочеловѣченіе Логоса, и сошествіе Св. Духа. Слѣдов., оно простирается на эпоху и до боговоплощенія, т.-е. на все ветхозавѣтное чловѣчество. Больше того, боговоплощеніе *пред-совершается* въ теченіе всего существованія чловѣчества, — «*Христосъ рождается*», и весь процессъ Ветхозавѣтнаго откровенія не можетъ быть понятъ иначе какъ совершающееся боговоплощеніе. Но Богочеловѣчество включаетъ въ себя не только сошествіе съ небесъ Сына Божія для вочеловѣченія, но и сошествіе съ небесъ Духа Св. для боговдохновенія. Ибо вочеловѣченіе Логоса не существуетъ отдѣльно отъ участія въ немъ Духа Св., такъ что діадическое соотношеніе Сына и Духа въ богооткровеніи остается ненарушеннымъ. При этомъ нераздѣльное и неслиянное дѣйствіе обѣихъ діадическихъ вѣпостасей не препятствуетъ раздѣльности проявленія ихъ во времени, или же преобладающему дѣйствію той или другой вѣпостаси. Діада обращена къ чловѣку то той, то другою вѣпостасію.

Сошествіе Св. Духа на Дѣву Марію въ Благовѣщеніи *предшествуетъ* самому боговоплощенію, конечно, не по времени (поскольку обѣ вѣпостаси нераздѣльны, и сходящій Духъ уже имѣ-

¹⁾ «Богъ многочестно и многообразно говорившій издревле отцамъ во пророкахъ, въ послѣдніе дни сіи горюилъ намъ въ Сынѣ» (Евр. 1, 1). Но какъ Духъ Св. былъ «глаголавшій пророки», такъ и слово «послѣднихъ дней» подается Духомъ Св.

еть въ Себѣ Сына, на Коемъ почиваетъ), но въ онтологическомъ соотношеніи. Это-то сошествіе Св. Духа растягивается во времени на всю ветхозавѣтную исторію, въ нѣдрахъ которой рождается «Благодатная». Духъ Св. «благодатствуетъ» Благодатную еще въ Ея предкахъ, «отцахъ и пророкахъ», во всемъ избранномъ народѣ, а вмѣстѣ съ ними и во всемъ человѣчествѣ. Можно сказать, что вся ветхозавѣтная *церковность*, въ храмѣ и внѣ его, подвижна была Духомъ Св. Въ частности, «облако» славы, т.-е. Духъ Св., явно сходитъ (Исх. 40, 34—5, Числ. 9, 15) въ скинію и храмъ Соломоновъ при его освященіи (3 Ц. 8, 10). И «постановленіе о Богослуженіи» (Евр. 9, 1) было дано Богомъ не только въ его силѣ, но и въ ограниченности («Духъ Святый показываетъ, что еще не открытъ путь во святилище, доколѣ стоитъ прежняя скинія» 9, 8), ибо все оно имѣетъ лишь предварительно-прообразовательный характеръ (Евр. 8), «тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ вещей» (10, 1), «отмѣняетъ первое, чтобы постановить второе» (10, 9).

Но не только божовоплощеніе въ ветхозавѣтномъ богочеловѣчествѣ предваряется силою Духа Св., но и самая Пятидесятница, какъ Его схождение. Огненные языки раздѣлившись почтили на апостолахъ, даруя каждому *особый даръ* Духа. Объ этомъ распредѣленіи даровъ вообще говоритъ апостолъ: «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же, и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ. Но каждому дается проявленіе Духа на пользу, одному дается Духомъ сила мудрости, другому слово знанія тѣмъ же Духомъ, иному вѣра тѣмъ же духомъ, иному даръ исцѣленій тѣмъ же Духомъ; иному чудотворенія, иному пророчество, иному различеніе духовъ, иному разные языки, иному истолкованіе языковъ. Все сіе производитъ одинъ, и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно» (1 Кор. 12, 4—10). Нѣтъ основаній ограничивать силу этихъ словъ одной лишь новозавѣтной церковію, хотя бы уже потому, что большинство этихъ даровъ подавались и въ церкви ветхозавѣтной ¹⁾ (Въ частности, развѣ не ветхозавѣтнымъ про-

¹⁾ Исключеніе, можетъ быть, составляютъ «разные языки и истолкованіе языковъ», глоссолалія, — черты свойственная первенствующей церкви. Однако не можетъ-ли быть сближенъ съ этимъ въ В. З. «пророчествованіе» Саула въ сонмѣ пророковъ, передъ которыми «псалтирь, и тимпанъ, и свирѣль, и гусли, и они пророчествуютъ» (1 Ц. 10, 5). «И найдетъ на тебя Духъ Господень, и будешь пророчествовать съ ними» (1 Ц. 10, 6, и далѣе: 10—12). Ср. разсказъ 1 Ц. 19, 20—24, также Числ. II. 25—29. Пророчествованіе во всѣхъ этихъ разсказахъ есть какое то экстатическое состояніе, доступное внѣшнему воспріятію и притомъ коллективное. Что касается «различенія духовъ», то не относятся-ли сюда въ В. З. разсказъ 3 Ц. 22, 19—28 о пророкѣ Михей и лжепророкѣ Седекіи? Ср. Пл. Іерем. 2, 14.

рокомъ (Иоиъ, 2, 28—32) было изречено то пророчество, которое было примѣнено ап. Петромъ къ Пятидесятницѣ?). Мы уже говорили выше объ этихъ дарахъ, которые подавались въ В. З. царямъ, пророкамъ, вождямъ или военачальникамъ, зодчимъ и художникамъ. Для уразумѣнія этого факта важно отмѣнить, что всѣ эти дары подавались въ соотвѣтствіи личному призванію, какъ и особенной одаренности даннаго избранника. Тутъ имѣло мѣсто и чисто человѣческое вдохновеніе, которое какъ бы встрѣчается съ божественнымъ и становится — въ отношеніи духа — богочеловѣческимъ, и эта-то *богочеловѣчность* боговдохновенности и есть здѣсь самое характерное. Помощь Божія, даръ Св. Духа, приходитъ въ отвѣтъ на творческое напряженіе человѣка. Старѣйшины и цари: Саулъ и Давидъ и Соломонъ, имѣли уже природный даръ управленія, какъ и судіи: Гедеонъ, Іефѣай и Самсонъ, даръ воинствованія, какъ Веселіилъ и помощники его дары художества. И этотъ человѣческій даръ оплодотворяется даромъ Божиимъ: здѣсь мы имѣемъ въ *духъ* богочеловѣческое соединеніе двухъ природъ, двухъ волей, двухъ энергій, нераздѣльно и неслиянно, при единой человѣческой вѣстости. И тѣмъ самымъ даваніе Духа уразумѣвается въ свѣтъ Богочеловѣчества. Тѣмъ свидѣлствуется открытость духа человѣческаго Духу Божественному и сообразность Духа Божія духу человѣческому.

Особое мѣсто занимаетъ здѣсь пророческое служеніе, по отношенію къ которому легче всего можетъ возникнуть соблазнъ автоматическаго или механическаго истолкованія боговдохновенности. Наиболѣе элементарнымъ случаемъ такого типа можетъ являться прорицаніе будущаго и вообще вѣдѣніе тайнъ, — примѣнительно къ этому черѣдко истолковывается и самое служеніе пророческое, что, конечно, есть явное преувеличеніе или односторонность. Однако можно сказать, что предсказанія будущаго являются одновременно дѣломъ какъ человѣческаго прозрѣнія, такъ и божественнаго озаренія, т. е. также дѣломъ богочеловѣческимъ. Разумѣется, это божественное озареніе даетъ пророку возможность прозрѣнія, въ своемъ содержаніи, глубинѣ и вѣрности превышающаго человѣческую интуицію (и въ этомъ смыслѣ «чудеснаго», т. е. благодатнаго). Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть и божественный отвѣтъ на человѣческое вопрошаніе (ср. напр. Дан. 10). Какъ ни дивны эти пророческія озаренія, но они оказываются способны войти въ человѣческое сознаніе и быть высказанными на человѣческомъ языкѣ. Великіе пророки являются и великими людьми, мыслителями, патріотами, святыми, вообще людьми, не только *удостоенными* откровенія, но и этого удо-

стоенія достойными, почему они Церковію и почитаются святыми. Исторія отдѣльныхъ пророковъ и пророчествъ способна подтвердить эту общую мысль о духопріемлемости пророковъ, особой ихъ къ тому призванности судьбою и личными свойствами. Поэтому на пророчествахъ разныхъ пророковъ лежитъ печать ихъ индивидуальнаго духа, они никогда не безличны, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣютъ характеръ божественныхъ видѣній или восхищеній («быль въ Духѣ въ день воскресный», Апок. 1, 9). Пророки и въ самыхъ высшихъ озареніяхъ не теряютъ самихъ себя и описываютъ свои откровенія съ точнымъ указаніемъ обстоятельствъ мѣста и времени¹⁾, тѣмъ подтверждая богочеловѣческій ихъ характеръ.

Самое главное заключеніе, которое здѣсь должно быть сдѣлано, есть то, что и въ В. З. Духъ Св. сходитъ съ небесъ къ чело-вѣку въ Своихъ дарахъ, и чело-вѣкъ оказывается способнымъ принимать Духа сходящаго, что и обобщено въ формулѣ символа: «глаголавшаго пророки» (т. е. преимущественно ветхозавѣтными). Конечно это пророчествованіе Духомъ необходимо содержать въ себѣ и слово, которое отъ Слова («и бысть ко мнѣ слово Господне»), т. е. даръ Духа діадически сопровождается откровеніемъ и Слова. Однако оно совершается дѣйствіемъ именно Духа Св., пробуждающаго содержащееся въ чело-вѣкѣ слово. Ветхозавѣтный чело-вѣкъ является духопріемлющимъ и духоноснымъ, не въ силу боговоплощенія еще несовершившагося, но въ силу софійности своей, которая етъ общее основаніе какъ боговоплощенія, такъ и духопріятія.

Возникаетъ въ связи съ этимъ еще и слѣдующій вопросъ. Новозавѣтная Пятидесятница совершается въ связи съ боговоплощеніемъ, при прямомъ участіи воплощеннаго Слова. Христосъ и самъ подаетъ чрезъ душование Духа Св. Своимъ ученикамъ и общаетъ «умолить» Отца о ниспосланіи Духа во Имя Его (Іо. 14, 16, 28), какъ и самъ ниспослать Его отъ Отца (15, 26). Въ ниспосланіи Духа Св. въ В. З. мы не можемъ отвести такого участія воплотившемуся Слову. Изъ разныхъ текстовъ сюда относящихся, одни просто свидѣтельствуютъ о дѣйствіи Духа Св.: «и быль на немъ духъ Божій» (Числ. 24, 1—2) или «и сошелъ на него духъ Господень» Суд. 14, 19, 15, 14, 1, Ц, 11, 6, 18, 12, 24 и т. д.). Въ

¹⁾ Какъ не поражаться, читая въ описаніи самого потрясающаго божественнаго видѣнія Славы Божіей у Іезекіиля эту точную датировку: «въ 30-й годъ, въ 4-й мѣсяцъ, въ 5-й день мѣсяца находился я среди переселенцевъ на рѣкѣ Ховарѣ, отверзлись небеса и видѣлъ я видѣніе Божіе» и далѣе (Іез. 1, 1).

другихъ текстахъ говорится о ниспосланіи или даяніи Духа Св. Богомъ: «Я исполню Духомъ Божіимъ» (Исх. 31, 3—6, 35, 30—35, 36, 1—2). «Я возьму отъ Духа, который на тебѣ, и возложу на нихъ» (Числ. 11, 17, 25)... «посылалъ Господь Саваоѣ Духомъ Своимъ черезъ прежнихъ пророковъ» (Мих. 3, 8): «излію отъ Духа Моего на всякую плоть» (Іоиль, 2, 28—9); «гдѣ Тотъ, который вложилъ въ сердце его Св. Духа Своего» (Ис. 63, 11): «Я изолью Духа Моего на домъ Израилевъ, говоритъ Господь Богъ» (Іез. 39, 29). Всѣ эти тексты поддерживаютъ ту общую мысль о нисхожденіи Духа Св. въ В. З., что Онъ *посылается* Богомъ, хотя, конечно, безъ дальнѣйшаго опредѣленія въ отношеніи къ той или иной упостаси. Однако и на основаніи дальнѣйшаго новозавѣтнаго откровенія, какъ и на основаніи догматическаго ученія о Св. Троицѣ, какъ монархіи Отца, мы должны заключить, что Св. Духъ и въ В. З. посылается Отцомъ.

Израиль зналъ дары Духа Св. до боговоплощенія въ предѣлахъ *промыслительнаго* водительства Божія, онъ былъ виногради-никомъ Божіимъ (Ис. 5), избраннымъ народомъ. На немъ было сосредоточено, такъ сказать, исключительное вниманіе Промысла, ибо онъ долженъ былъ возрастить въ себѣ Марію, Матерь Божію. Однако судьбами Израиля не исчерпываются пути Божіи въ строительствѣ спасенія, ибо въ него включены и судьбы всѣхъ другихъ народовъ, пути всемірной исторіи. Это совершенно достаточно явствуется изъ В. Заѣтвыхъ книгъ, историческихъ и пророческихъ¹⁾, а также соотвѣтствуетъ общему догматическому ученію о приуготовленіи человѣчества къ принятію Спасителя не только въ іудейской церкви, но и за предѣлами ея, среди языковъ. Причемъ въ отдѣльныхъ случаяхъ сплетеніе судебъ народовъ «прагматически» раскрывается въ Словѣ Божіемъ, хотя въ другихъ — и притомъ въ преобладающемъ ихъ большинствѣ — остается не раскрытымъ. Исторія избраннаго народа вплетена во всемірную исторію человѣчества, которая непосредственно реализуется для Израиля въ культурахъ эллинской, египетской, вавилонской, вообще окружающихъ его народовъ. О нихъ да-

¹⁾ «Богъ измѣняетъ времена и лѣта, низлагаетъ царей, даетъ мудрость мудрымъ и разумѣніе разумнымъ» (Дан. 2, 21). «Ты, (Навуходоносоръ) царь, царь царей, которому Богъ Небесный даровалъ царство, власть, силу и славу, и всѣхъ сыновъ человѣческихъ, гдѣ бы они ни жили, звѣрей земныхъ и птицъ небесныхъ, Онъ отдалъ въ твои руки и поставилъ тебя владыкой всѣхъ» (37—8). «...Всевышній владычествуетъ надъ царствомъ человѣческимъ и даетъ его, кому хочетъ» (4, 22). Общія картины смѣны царствъ въ кн. Даниила (гл. 2, 4, 7—9) являются лишь общимъ пророческимъ подтвержденіемъ этой мысли (причемъ отдѣльные народы или царства имѣютъ и своихъ ангеловъ, гл. 10).

ются пророчества у пророковъ и о нихъ повѣствуется въ священныхъ книгахъ. Вся эта внѣ-іудейская исторія обычно опредѣляется формальнымъ понятіемъ «языковъ» или язычества. И божественное признаніе этого права «языковъ» на существованіе выражено въ Пятидесятницѣ въ томъ продолженіи Вавилонскаго смѣшенія языковъ, которое осуществляется въ слышаніи одной апостольской рѣчи «каждымъ на своемъ нарѣчій» (Д. А. 2, 6).

Возникаетъ общій вопросъ относительно до-христіанскаго язычества, этого природнаго Ветхаго завѣта, является-ли онъ совершенно лишенъ не только Духа Святаго, но и *духа* Божія, чуждъ всякой боговдохновенности. Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ обычно считается самъ собой разумѣющимся. Однако, насколько онъ является обоснованнымъ и отвѣчающимъ дѣйствительности?

Разумѣется, язычество не можетъ быть приравнено *избранному* народу, который былъ огражденнымъ виноградникомъ Божиимъ и въ данномъ ему откровеніи имѣлъ чистую, безпримѣсную истину, хотя самъ онъ и замутнялъ ее по своимъ грѣхамъ и языческими прираженіями. Этой чистоты откровенія не было дано никакому другому народу. Имъ суждено было идти своими путями, пользуясь своими естественными силами: «отъ одной крови Онъ произвелъ весь родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленные времена и предѣлы ихъ обитанію, дабы они искали Бога, не ощутятъ-ли Его и не найдутъ-ли, хотя Онъ и недалеко отъ cadaго изъ насъ, ибо Имъ мы живемъ и движемся и существуемъ» (Д. А. 17, 26—8). Это дивное свидѣтельство ап. Павла объ общемъ исканіи Бога со стороны всѣхъ кровныхъ братьевъ, — единого человѣческаго рода, ставить насъ предъ фактомъ богоизбранности не только избраннаго народа, но и всеобщей богопризванности: «мы его и родъ» (28). Поэтому и для язычниковъ, «что можно знать о Богѣ, явно для нихъ, потому что Богъ явилъ имъ, ибо невидимое Его, вѣчная сила и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе творенія видимы»: Р. 1, 12, 20) и только вслѣдствіе грѣха происходитъ то, что они «*познавши* Бога, не прославили Его и не возблагодарили» (21), чрезъ то впали въ грубое язычество, которое тѣмъ самымъ является отклоненіемъ отъ нормы и затемненіемъ доступной имъ истины. Продолжая это сопоставленіе іудеевъ и язычниковъ, апостоль прибавляетъ: «скорбь и тѣснота всякой душѣ человѣка, дѣлающаго злое, во-первыхъ Іудея, потомъ и Еллины, ибо нѣтъ лицепріятія у Бога... Ибо, когда язычники, не имѣя закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то не имѣя за-

кона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона «написано у нихъ въ сердцахъ» (2, 9—10, 14—15). Апостолъ, нисколько не умаляя избранничества іудеевъ, въ извѣстномъ смыслѣ уравниваетъ здѣсь іудеевъ и язычниковъ, какъ одинаково нуждающихся въ спасеніи и призванныхъ къ нему. Это природное равенство предъ Богомъ раскрывается въ исторіи призванія языковъ чрезъ ап. Петра въ лицѣ Корнилія сотника и присныхъ его: Д. А. 10—11. О Корниліи говорится, что онъ «былъ благочестивый и боящійся Бога со всѣмъ домоу своимъ, творившій много милостыни народу и всегда молившійся Богу» (2). Онъ имѣлъ явленіе Ангела Божія, возвѣстившаго ему: «молитвы твои и милостыни твои пришли на память предъ Богомъ» (4). И самъ Петръ говоритъ Корнилію: «истинно познаю, что Богъ нелицепріятенъ, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему» (35). Это новое приравниваніе іудеевъ и языковъ на путяхъ правды и богоугодженія получаетъ здѣсь уже харизматическое подтвержденіе: именно, «когда Петръ еще продолжалъ эту рѣчь, Духъ Святый сошелъ на всѣхъ, слышавшихъ слово» (10, 41), такъ что всѣ присутствовавшіе изъ обрѣзанныхъ вмѣстѣ съ Петромъ изумились, что «даръ Св. Духа излился и на язычникахъ» (45). И это совершилось до крещенія и отъ него независимо¹⁾, такъ что Петръ могъ лишь засвидѣтельствовать: «кто можетъ запретить креститься водою тѣмъ, кто, какъ и мы, получили дары Духа Св.»? (47), и на это же онъ указываетъ въ своемъ отчетѣ объ этомъ событіи предъ апостолами и братіей (11, 1—8). И тоже въ рѣчи своей на апостольскомъ соборѣ Петръ свидѣтельствуетъ: «Сердцевѣдецъ Богъ далъ имъ свидѣтельства, даровавъ отъ Духа Св., какъ и намъ, и не позволилъ никакого различія между нами и ими, вѣрою очистивъ ихъ сердца» (15, 8—9). Эта доступность Духа Св. для избранныхъ язычниковъ представляетъ фактъ величайшей догматической важности²⁾. И такой

¹⁾ Swete (l. c. 98) выражается объ этомъ такъ: A second Pentecost had proclaimed the admissibility of Gentiles to Christian baptism.

²⁾ Такого же значенія разсказъ Д. А. 16, 9—16 о явленіи Павлу ночью «мужа Македонянина» сказавшаго: «приди въ Македонію и помоги намъ», причемъ Павелъ послѣдовалъ этому призыву ангела Македоніи, какъ вѣстнію Божію. Равнозначнымъ въ *Ветхомъ Заветѣ* является внушеніе Духа Божія Авимелеху, царю Герарскому (язычнику): «и гримель Богъ къ Авимелеху ночью во снѣ и сказалъ ему» и т. д. (Быт. 20, 3, 4—7) Иаѳе Ис. 45, 1 царя Кира Богъ называетъ «помазанникомъ Своимъ». О Навходоносорѣ также говорится: «есть на небесахъ Богъ открывающій тайны: и Онъ открылъ царю Навходоносору, что будетъ въ послѣдніе дни» (Дан. 2, 28—9). Здѣсь говорится о пророческомъ озареніи (во снѣ) царя, которое, какъ и всякое пророчество, было отъ Духа Св. О самомъ же царѣ говорится: «ты царь, царь царей, которому Богъ небесный даровалъ Царство,

же догматической важности фактъ представляет собою вообще призваніе язычниковъ и основаніе церкви языковъ, которое положено повелѣніемъ Божиимъ старѣйшему апостолу Петру и совершено трудами апостола языковъ, іудея изъ іудеевъ, Павла. Знаменательно, что книга Д. Ап., которая содержитъ въ себѣ повѣствованіе о возникновеніи новозавѣтной церкви дѣйствіемъ Св. Духа, заканчивается и какъ бы внутреннею резюмируется окончательнымъ упраздненіемъ іудаизма, который пересталъ уже быть ветхозавѣтной церковью. Внѣшнее это выразилось въ упраздненіи обрѣзанія и въ рѣшительномъ обращеніи къ язычникамъ. Таковъ заключительный и обобщающій аккордъ этой книги, которая, если не видѣть этого внутренняго синтеза, внѣшнее обрывается неожиданно и кончается какъ бы многоточіемъ. Ап. Павелъ сначала ссылается здѣсь на сказанное Духомъ Святымъ отцамъ нашимъ черезъ пророка Исаію (6, 9—10) объ ихъ ожесточеніи и отверженіи и заключаетъ: «Итакъ, да будетъ вамъ извѣстно, что спасеніе Божіе послано язычникамъ: они и услышатъ» (Д. А. 28, 28. Ср. Рим. 11, 8—9). Окончилась ветхозавѣтная эпоха въ исторіи церкви и началась новая церковь языковъ, «дикий маслинъ», привившейся къ святому корню (Р. 11, 16—19). Она продолжается доколѣ «сіи природныя привьются къ своей маслинѣ» (24), и явится въ новой полнотѣ іудео-языческая вселенская церковь.

Что же означаетъ это призваніе язычества? Есть ли оно просто актъ божественнаго произвола и какъ бы нѣкотораго насилія, или же оно имѣетъ для себя достаточное внутреннее основаніе, въ силу котораго язычники оказались воспріимчивы къ проповѣди христіанства, и даже болѣе, чѣмъ іудейство въ цѣломъ, кромѣ избранныхъ? И какъ понять эту воспріимчивость, если думать, что язычество есть область сплошнаго демонскаго одержанія? Но такая точка зрѣнія не соотвѣтствуетъ, какъ выше показало, и прямому библейскому ученію, и противорѣчитъ факту обращенія языковъ, этому ихъ пріятію Духа, открытости ихъ сердецъ Христу. Конечно, демонизмъ и одержимость были

власть и силу и всѣхъ сыновъ человеческихъ, гдѣ бы они ни жили, звѣрей земныхъ и птицъ небесныхъ Онъ отдалъ въ руки твои и поставилъ тебя владыкой надъ всѣми ими» (37). На языкъ восточнаго гиперболизма здѣсь выражается мысль, что Навуходоносоръ является въ извѣстномъ смыслѣ также помазанникомъ Божиимъ, подобно Киру. Въ Дан. 4, 21—2 говорится, напротивъ, объ опредѣленіи Божию о Навуходоносорѣ, которое постигло его въ душевной болѣзни, продолжающейся, «доколѣ познаешь, что Всевышній владычествуетъ надъ царствомъ человеческимъ и даетъ его, кому хочетъ» (22). Этотъ промыслъ Божій, осуществляющійся надъ языческими царствами, менѣе всего совмѣстимъ съ ихъ богооставленностью.

невольнымъ удѣломъ натурального человѣчества и потому принятіе крещенія неизбѣжно явилось и экзорцизмомъ (какъ это въ литургической символикѣ свидѣлствуется и донинѣ въ чинѣ крещенія, который начинается «запрещеніемъ»). Однако, это одержаніе не является окончательнымъ и не препятствуетъ принятію благодати, природной и сверхприродной. Языческія религіи, къ которымъ всегда приражалось заблужденіе, а подѣ личиной его и демонизмъ, представляютъ собой, прежде всего, роковую ограниченность природнаго боговѣдѣнія, въ силу котораго оно оказалось обречено стать жертвой религіозныхъ недоразумѣній и заблужденій. Эту именно мысль выражаетъ апостолъ Павелъ, говоря объ идолахъ: «мы знаемъ, что идолъ въ мірѣ ничто» (1 Кор. 8, 4), т. е. есть религіозное недоразумѣніе и заблужденіе, ибо «нѣтъ иного Бога, кромѣ Единаго». Въ другомъ мѣстѣ онъ свою мысль поясняетъ такъ: «что же я говорю? то-ли, что идолъ есть что нибудь? (Нѣтъ), но что язычники, принося жертву, приносятъ бѣсамъ, а не Богу, но я не хочу, чтобы вы были въ общеніи съ бѣсами. Не можете пить чашу Господню и бѣсовскую, не можете быть участниками въ трапезѣ Господней и въ трапезѣ бѣсовской» (1 Кор. 10, 19—21). Здѣсь говорится, что язычникъ въ своемъ благочестіи *невольно* становится жертвою религіозной иллюзіи, къ которой приражается обманъ бѣсовскій, но для христіанъ это является уже, какъ отпаденіе, трапезой бѣсовской. Однако апостолъ не измѣняетъ здѣсь своему исходному опредѣленію, что идолы суть ничто, плодъ недоразумѣнія и заблужденія, ибо далѣе сводитъ свое запрещеніе именно лишь къ аскетическимъ педагогическимъ соображеніямъ: «все мнѣ позволительно, но не все полезно». «Все, что продается на торгу, ѣшьте безъ всякаго изслѣдованія, для (спокойствія) совѣсти». «Совѣсть же я разумѣю не свою, а другого». Однако, если кто скажетъ вамъ: это «идоложертвенное», то не ѣшьте ради того, кто объявилъ (вамъ) и ради совѣсти ибо «Господня земля и все, что ея наполняетъ» (Пс. 23, 1) (1 Кор. 10, 23—29). Само собою разумѣется, что тѣ, кому открыта истина и дано истинное причащеніе, не могутъ соединяться въ священной трапезѣ съ тѣми, кому этого не дано, не измѣняя истинѣ. Но этимъ еще не произносится рѣшительнаго суда надъ языческой, или скажемъ точнѣе, нехристіанской религіей въ ея собственныхъ границахъ, — не вѣдѣнія Христа. Здѣсь прежде всего надо признать и во всей силѣ оцѣнить языческое *благочестіе*, выражающееся въ исканіи Бога, молитвѣ, жертвахъ и добрыхъ дѣлахъ, ибо «Богъ не лице-

пріятель, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ пріятель Ему» (Д. А. 10, 33). Въ частности о Корниліи сотникѣ особо отмѣчено: «благочестивый и боящійся Бога, творившій много милости и всегда молившійся Богу» (10, 2), за что онъ и удостоился видѣнія Ангела Божія. Спрашивается, допустимо-ли думать, что этотъ благочестивый язычникъ, всегда молившійся Богу, въ дѣйствительности молился въ пустоту («ничто») или же бѣсамъ? Но въ Д. Ап. утверждается прямо обратное, поскольку онъ удостоился въ этой молитвѣ видѣнія Ангела Божія. И то, что сказано здѣсь о Корниліи, сказано вмѣстѣ съ тѣмъ и о *всемъ* языческомъ благочестіи, которое, несмотря на неизбежную и роковую замутненность, все же имѣетъ въ себѣ Божіе благословеніе, выразившееся въ призваніи ко Христу «языческой неплодящей Церкви», въ заповѣди: «научите вся языки», въ томъ фактѣ, что первая христіанская проповѣдь ап. Петра прозвучала на *всѣхъ* (принципіально, конечно) языкахъ¹⁾.

Языческое благочестіе оказывается возможнымъ и даже представляетъ собой положительную религіозную цѣнность, — это можно считать установленнымъ. Какое же заключеніе слѣдуетъ отсюда сдѣлать относительно языческаго вѣроученія? Позволительно-ли видѣть здѣсь — *in bonam partem* — лишь религіозную пустоту, отсутствіе всякаго присутствія, или же — *in malam partem* — какъ обычно и понимается, бѣсовщину, демонское одержаніе, прельщеніе и, слѣдов., совершенное отсутствіе Духа Божія? Тѣ, которые легко отбываются на подобное заключеніе, должны тѣмъ не менѣе остановиться на таинственномъ фактѣ *Мельхиседека*, выступающаго изъ тьмы языковъ для того, чтобы благословить самого отца языковъ Авраама. Событіе это происходитъ близъ Содома, гдѣ описывается встрѣча Авраама, возвращавшагося послѣ пораженія Кедорлаомера и бывшихъ съ нимъ царей, сначала царемъ Содомскимъ, а затѣмъ Салимскимъ. «И Мельхиседекъ, царь Салимскій, вынесъ хлѣбъ и вино. Онъ былъ священникъ Бога всевышняго. И благословилъ его и сказалъ: благословенъ Авраамъ, отъ Бога всевышняго, владыки неба и земли. И благословенъ Богъ всевышній, который предастъ

¹⁾ Для характеристики темноты языческаго благочестія выразительнѣе разсказъ Д. Ап., 14 о томъ, какъ въ Листрѣ народъ апостоловъ Павла и Варнаву, послѣ исцѣленія хромого, принявъ за боговъ, и жрецъ «хотѣлъ вмѣстѣ съ народомъ совершить жертвоприношеніе» (12—13), такъ что они едва убѣдили народъ «не приносить имъ жертвы и идти домой» (18). Въ дальнѣйшемъ однако настраивали народъ противъ учившихъ тамъ апостоловъ пришедшіе туда изъ Иконіи и Антиохіи іудеи, и они именно убѣдили народъ отстать отъ нихъ и возбудили народъ противъ нихъ (19—20).

враговъ твоихъ въ руки твои. (Авраамъ) далъ ему десятую часть отъ всего» (Быт. 14, 18—20). Эта была встрѣча двухъ представителей Ветхаго Завѣта, — отъ избраннаго народа и отъ язычества. Воображеніе всегда поражалось этимъ явленіемъ безвѣстнаго царя—священника, который, очевидно, былъ служителемъ своего мѣстнаго, національнаго культа (иначе намъ приходится прямо допустить истинное богопочитаніе и въ язычествѣ за предѣлами Израиля, т. е. признать уже полную относительность религіозной грани между Израилемъ и языками), но былъ въ то же время и служителемъ всевышняго Бога. Загадка этого отождествленія еще подчеркивается вслѣдствіе того, что въ отвѣтъ на это благословеніе Авраамъ даетъ ему десятину, очевидно, именно какъ священнику Бога всевышняго. Непонятная значительность этого факта сосредоточивала вокругъ него вниманіе экзегезы, причемъ она была еще увѣнчана догматическимъ его истолкованіемъ въ посланіи къ Евреямъ, гдѣ выступившій изъ глубины тьмы язычества образъ Мельхиседека оказывается образомъ самого Христа (съ примѣненіемъ сюда мессіанскаго текста п. 101, 9, въ которомъ также отражается это изумленіе предъ таинственнымъ царемъ—первосвященникомъ невѣдомаго, не-ветхозавѣтнаго священства): Евр. V, 6, 10. Это истолкованіе встрѣчи Авраама съ Мельхиседекомъ, «безъ отца, безъ матери, безъ родословія» дается въ Евр. 7. Но и при этомъ новозавѣтномъ истолкованіи, мы должны тѣмъ не менѣе признать фактъ Мельхиседека во всемъ его символическомъ значеніи, какъ представителя духовныхъ вершинъ языческаго міра и, въ извѣстномъ смыслѣ, какъ его оправданіе въ его собственномъ, самобытномъ существованіи. Языческому міру было дано свое священство по чину Мельхиседекову. Слѣдуетъ также здѣсь отмѣтить въ своемъ родѣ не менѣе загадочное явленіе въ языческомъ мірѣ, именно пророка Валаама, котораго Валакъ, царь Моава, призвалъ изъ Пефора на рѣкѣ (Евфратѣ), изъ «земли сыновъ народа своего» (Числ. 22, 5), чтобы проклясть Израиля. Образъ этого пророка двоятся и нечужды моральной неустойчивости (которая и обличается въ извѣстномъ эпизодѣ съ ослицей Валаама: 22, 22—35), хотя и преодолеваетъ въ немъ все-таки послушаніе велѣнію Божію. «Встрѣтился Валаамъ съ Богомъ (у жертвенниковъ) и вложилъ Господь слово въ уста Валаамовы и сказалъ: «возвратись къ Валаку и такъ говори» (23, 4—5, ср. 16—17), а въ 24, 2 прямо сказано: «и былъ на немъ духъ Божій». Здѣсь мы имѣемъ прямое свидѣтельство о *подлинности* этого пророчества, ничѣмъ не отличающей его отъ другихъ истинныхъ пророковъ. И далѣе слѣдуютъ четыре величест-

венныхъ пророчества—«притчи» съ благословеніемъ Израиля (вопреки собственной человѣческой волѣ Валаама): XXIII, 7—10, 18, 24; XXIV, 2—9; 15—24. Въ послѣднемъ изъ этихъ пророчествъ духомъ Божиимъ въ уста Валаама влгается текстъ прямо мессіанскій, — по крайней мѣрѣ, такъ онъ понимается въ православномъ истолкованіи: «вижу Его, но нмѣ еще нѣтъ, зрю Его, но не близко, восходитъ звѣзда отъ Іакова и возстаетъ жезлъ отъ Израиля» (24, 17). И какъ бы подтверждая истинность этого пророчества, онъ его предваряетъ слѣдующимъ самосвидѣтельствомъ: «говорить слышавшій слова Божіи, имѣющій видѣніе отъ Всевышняго, который видитъ видѣнія Всемогущаго» (24, 16). И библейскій рассказъ ничѣмъ не колеблетъ этого самосвидѣтельства безвѣстнаго Арамеянина, изшедшаго изъ страны, которую ранѣе оставилъ ради сохраненія истиннаго богопочитанія Авраамъ. Фактъ Валаама при общей оцѣнкѣ возможностей язычества и его достижений долженъ быть оцѣненъ въ столь же полной мѣрѣ, какъ и Мельхиседека¹⁾. Тѣмъ язычества не препятствовало, очевидно, тому, чтобы быть пронизываемой лучами свѣта, — отъ истиннаго священства и пророчества, т. е. отъ прямыхъ даровъ Св. Духа. Здѣсь не имѣетъ рѣшающаго значенія ихъ предустановленная дѣлсообразность, но самая ихъ *возможность*. И эта мысль должна быть понята и обобщена во всей ея широтѣ и глубинѣ: языческій міръ *не* остается чуждъ вѣяніямъ духа Божія, ни въ своей религіи, ни въ своей культурѣ. Вопросъ этотъ не можетъ быть подвергнутъ разсмотрѣнію во всей конкретности, да, въ сущности, ему въ полной мѣрѣ и въ настоящей точности онъ и недоступенъ. «Религіозно-историческое» и «религіозно-сравнительное» изслѣдованіе дѣлало очень много для того, чтобы установить извѣстный параллелизмъ и сближеніе между откровенной и неоткровенными религіями, между Откровеніемъ и памятниками языческой письменности. Это дѣлалось и дѣлается частью изъ научной любознательности, которая и сама не знаетъ, что ей дѣлать съ накопленнымъ матеріаломъ и какъ его *религіозно* осмыслить, частью же по мотивамъ раціоналистическаго скептицизма, который радуется этимъ параллелямъ, думая обезличить и обезцѣнить этимъ Откровеніе, — стираніемъ его конкретныхъ чертъ. Здѣсь же предлагаетъ свои услуги и теософскій волапюкъ, въ своемъ синкретизмѣ объявляя всѣ религіи тождественными для умѣющихъ находить въ нихъ одно общее содер-

¹⁾ Здѣсь слѣдовало бы вспомнить и о мессіанскихъ прозрѣніяхъ въ Сивилинахъ и у Вергилія, если бы можно было признать достаточную аутентичность первыхъ и конкретность вторыхъ.

жаніе (разумѣется, чрезъ «посвященныхъ»), или же устрояя изъ нихъ нѣкоторое «антропософское» смѣшеніе. Во всѣхъ этихъ утвержденіяхъ, какъ научнаго рационализма, такъ и религіознаго синкретизма, заключается та положительная истина, что откровеніе существуетъ и за предѣлами Откровенія, ибо Духъ Божій дышетъ, гдѣ хочетъ. Соотвѣтственно духовному возрасту, особой одаренности и историческимъ судьбамъ язычества «многократно и многообразно» осуществляется въ немъ богопознаніе, которое возможно только вѣяніемъ Духа Св. и въ неоткровенныхъ въ собственномъ смыслѣ и въ этомъ смыслѣ «естественныхъ религіяхъ». Послѣднимъ свойственъ свой особый образъ вѣдѣнія, свой даръ, свой языкъ этой природной Пятидесятницы. Когда мы изумляемся, и, что еще важнѣе, научаемся этому естественному откровенію у разныхъ народовъ въ великихъ историческихъ религіяхъ, мы непосредственно переживаемъ это вѣяніе Духа Божьяго, и не нужно этого путаться въ мнимомъ страхѣ за единственность и истинность нашего Откровенія. Напротивъ, надо радоваться дарамъ Духа Божія, подаваемого и этимъ «пророкамъ», приходящимъ «отъ рѣки» подобно Валааму, или «волхвамъ отъ востока», пришедшимъ поклониться Христу. Надо радоваться этой неизсякаемой любви къ Богу и вѣры въ Него, которая не остается безотвѣтна, ибо «Богъ не знаетъ лицепріятія», но «во всякомъ народѣ утождающій Ему угоденъ». И если языческий міръ далъ христіанству свою философію и свое искусство, какъ и свою логически отточенную мысль и свою науку, — дары волхвовъ и мудрецовъ, то это значитъ, что все это нечуждо духа Божія. Св. Іустинъ говоритъ о Платонѣ и Сократѣ какъ о христіанахъ до Христа, но сюда, конечно, должны быть причислены и другія имена: и Гераклитъ, и Аристотель, средневѣковый «Philosophus», который у Фомы Аквината стоитъ наряду съ божественными источниками вѣры, и Плотинъ, а также и Фидій и др. безвѣстные мастера Египта и Эллады. Церковь помѣщаетъ ихъ изображенія въ храмахъ, хотя и въ притворѣ (Московскій Благовѣщенскій соборъ), и это надо понимать какъ прямое свидѣтельство о томъ, что и они имѣли духа Божія. Объ этомъ не можетъ и не должно быть спора, какъ и о общѣ извѣстной богоизбранности, чтобы прямо не сказать нѣкоторой и боговдохновенности, основателей великихъ религій и книгъ ихъ. Гораздо важнѣе установить, что эта богооткровенность нигдѣ и никогда не является безпримѣсной и чистой, обладающей подлинной истиной и только истиной, но всегда имѣетъ характеръ «яко зеркаломъ въ гаданіи», проходитъ чрезъ человѣческую призму и преломляется.

въ ней, приче́мъ это́ есть не только́ призма ограниченности, но и грѣха и... даже демонизма. Такое именно впечатлѣніе *роковой сложности* и еще болѣе рокового смѣшенія и нечистоты, открывающейся лишь при свѣтѣ Откровенія, выно́сится отъ *всѣхъ* естественныхъ религій, какъ и отъ всего «язычества», которое ждетъ экзорцизма и нуждается въ немъ. Это значить, что надо *необязательно* и безъ соблазна видѣть въ немъ принадлежащее истинѣ и, слѣд., внушенное духомъ Божиимъ, тѣмъ *единымъ ду́хомъ* Истины, который повсюду наставляетъ людей на всякую истину. И однако́ еще съ новой силой познается при этомъ *бесилие* человѣка удержаться на высотѣ своей божественной призванности и до конца осуществить тотъ даръ Духа Св., который ему данъ, какъ основная задача и тема его бытія. Истинность религиозной темы неизмѣнно соединяется съ неудачей ея истолкованія. Кроме́ того, она сопровождается здѣсь и неизмѣнной *односторонностью*. Поэтому естественныя религіи образуютъ въ своей взаимной связи какъ бы естественную *діалектику* божественнаго откровенія, которая осуществляется въ систематической его завершенности и полнотѣ въ Откровеніи. Лишь изъ этого центральнаго синтеза становятся понятны частныя истины, или діалектическіе моменты въ естественныхъ религіяхъ, — какъ въ ихъ истинности, такъ и въ ихъ односторонности, которая, будучи несознаваема, превращается въ ложь (или «ересь»). Таково чело́вѣкобожіе въ Элладѣ, міроотречность въ буддизмѣ, божественное всеединство въ браманизмѣ и т. д. И, что́ здѣсь особенно важно, *раздѣлить* свѣтъ отъ тѣмы, *различить* вѣяніе духа Божьяго отъ духа грѣховно-человѣческаго, и къ тому же демонски одержимаго, намъ не дано. Мы распознаемъ оба полюса лишь въ крайнихъ проявленіяхъ, въ высшихъ и низшихъ точкахъ, но не въ ихъ связи и взаимной обусловленности. Поэтому для тѣхъ, кому дано жить въ откровенной религіи, столь опасно и даже невозможно приближаться ко всякой такой «языческой» религіи, не впадая въ нѣкій религиозный блудъ, не отпадая отъ истины. Поэтому и пророки Израиля охраняли избранный народъ Божій отъ сближенія съ язычествомъ и отъ его духовной прививки какъ религиознаго блуда, будучи *педагогически* правы, но въ то же время оставаясь какъ бы слѣпы къ его подлинному и глубокому содержанію. И Египеть, и Вавилонъ, и Эллада были для нихъ лишь соблазномъ религиознаго блуда, подобно тому какъ въ Аѳинскомъ Ареопагѣ (Д. А. 17) ап. Павелъ «возмутился духомъ», видя только идоловъ. Между тѣмъ предъ нимъ сіяли высшія откровенія религиознаго искусства Эллады, кото-

рыя и нымѣ вдохновляютъ насъ не только своей красотой, но и своимъ религіознымъ содержаніемъ. Въ этой педагогіи заключается извѣстная лишь *относительная* правда, которая не утопномочиваетъ насъ на отношеніе къ язычеству какъ къ безпросвѣтной тьмѣ и бѣсовщинѣ (какъ у апологета Таціана и отчасти вообще въ первенствующемъ христіанствѣ). Впрочемъ еще менѣе позволительнымъ является теософскій синкретизмъ и безразличіе, ибо предъ лицомъ истины христіанства язычество, какъ религія, обличается какъ содержащее и ложь, и бѣсовское приращеніе. Однако возможно и не-педагогическое къ нему отношеніе, которое при свѣтѣ христіанскаго откровенія посылно *различаетъ* въ язычествѣ его свѣтлыя и темныя стороны. При этомъ нельзя не видѣть, что *послѣ* христіанства и наряду съ нимъ, а слѣдов., и противъ него утверждающееся язычество подлинно получаетъ отрицательный, демоническій коэффициентъ, становится анти-христіанствомъ. И это-то практическое соотношеніе хорошо видѣли и знали первые христіанскіе апологеты, которые потому и обособлялись отъ язычества гораздо больше, нежели это казалось бы намъ оправдываемымъ по существу. Язычество имѣетъ свою правду лишь какъ *прошлое* религіи, не знающее еще христіанства, хотя его уже предузнающее. Наличность этого незнанія существуетъ еще и теперь у языческихъ народовъ. Но какъ противящееся христіанству или даже возникающее въ противленіи христіанству (религіозный синкретизмъ нашихъ дней), оно уже носить на себѣ зловѣщую тѣнь антихристіанства¹⁾. Языческій ветхій завѣтъ постигаетъ здѣсь та-же участь, что и Ветхій Завѣтъ Іудеевъ. Какъ іудейство, не познавшее своего собственнаго исполненія въ лицѣ Мессіи, превратилось изъ богооткровенной религіи въ лютѣйшее антихристіанство, такъ же превращаются въ него и естественныя религіи, въ мѣру своего сознательнаго непріятія христіанства и ему противленія.

На основаніи сказаннаго слѣдуетъ, что *есть* подлинныя религіи, содержащія въ себѣ религіозный опытъ, переживаніе Божества, необходимо имѣють и Его лучъ, дыханіе Духа. Эта подлинность можетъ быть усмотрѣна лишь изъ полноты христіанства, какъ и вся ложь, съ которой смѣшана и которой осложнена эта подлинность. Въ этомъ смыслѣ можно даже сказать, что всѣ подлинныя религіи суть *панхристіанство*, т.-е. находятъ или, по крайней мѣрѣ, могутъ найти въ христіанствѣ свою истину, ибо она — одна, — отъ духа Истины. Только положительная фило-

¹⁾ Это же въ извѣстной степени можетъ быть сказано и объ Исламѣ.

софія історіи релігій, которая допускаеть лучи подлиннаго откровенія и въ релігіяхъ не-откровенныхъ, способна по справедливости оцѣнить и различить зерно истины и примѣсь заблужденія, а также и освободить отъ синкретическихъ, какъ и изуверскихъ предубѣждений, отъ переоцѣнки и недооцѣнки нехристіанскихъ релігій.

Къ язычеству поэтому также относится боговѣщее слово: «свѣтъ во тьмѣ свѣтитсѣ, и тьма его не объять». Духъ Св. нисходитъ во тьму, полную клубящихся туманностей, и не гнушается со-пребываніемъ съ этими призраками небытія. за которыми скрываются духи злобы. Духъ Св. не гнушается той ограниченностью способности къ Его пріятію, которая свойственна челоуѣчеству, разбредшемуся въ путяхъ своихъ и растлившемуся въ падшемъ естествѣ своемъ. Это снова есть тотъ *кенозисъ* Духа Св., внѣ котораго вообще становится невозможнымъ Его общеніе съ тварію. Нельзя мѣрять Божію любовь и Божіе величество въ Божіемъ снисхожденіи мѣрами челоуѣческихъ оцѣночныхъ сужденій. Духъ Св. въ природномъ мірѣ, какъ и въ таинствахъ, пріемлетсѣ достойно или недостойно, но Онъ подается, посылаемый Отцомъ въ міръ, дабы свидѣтельствовать объ Истинѣ. И этотъ кенозисъ Духа столь глубокъ, это богоснисхожденіе Божественной любви столь безмѣрно, что мы можемъ видѣть духа Божія, силу Духа Святаго (конечно, помимо самой Его вѣпости) и въ язычествѣ. Иначе — все оно обрекается, въ путяхъ Провидѣнія, на безраздѣльный духовный плѣтъ князю міра сего, и никакой свѣтъ не брезжетъ во тьмѣ его. Такой фатализмъ кощунствененъ и совершенно не мирится съ налічіемъ *тварной* благодати Духа Св., которою держится самое бытіе и жизнь міра. Но этотъ даръ духа ведетъ и далѣе: въ самомъ язычествѣ онъ являетъ христіанство, предвѣщаетъ его. «Языческая церковь» (выраженіе, употребительное въ литургической письменности) созрѣла къ пришествію Христа для принятія Его, какъ церковь языковъ, и язычество явилось — и понынѣ еще является, доколѣ не закончатся времена языковъ — ветхимъ завѣтомъ для христіанства. Ни одна изъ не-откровенныхъ релігій не тождественна и не равна христіанству (какъ хулять теософы разныхъ видовъ). но и ни одна не чужда ему совершенно, не пуста отъ него, хотя въ немъ она положительно превосходитсѣ и осуществляется. А поэтому и здѣсь возможны свои *дары духа*, которые различны, и, кромѣ того, восходятъ отъ мѣры въ мѣру. И развѣ не объ этомъ христіанствѣ, безъ явленнаго вѣдѣнія Христа, свидѣтельствуютъ вопросоотвѣты на Страшномъ Судѣ,

когда почтутъ себя не знающими Христа тѣ, которые, по Его собственному свидѣтельству, Ему въ жизни своей послужили. (А, съ другой стороны, не скажетъ-ли Онъ: Я не знаю васъ, — которые Его именемъ пророчествовали и Его именемъ чудеса творили, и однако, очевидно, остались чуждыми Духа Христова?).

При обсужденіи вопроса о древнемъ язычествѣ и его благочестіи нельзя не коснуться и новѣйшаго язычества, безбожнаго міробожія и человѣкобожія съ его особымъ благочестіемъ. Ибо и безбожіе можетъ быть различно. Въ лишенномъ всякаго духа мѣщанствѣ, о которомъ однажды уже сказано было: «*суть плоть*», оно есть одинъ изъ образовъ хулы на Духа Св., т.-е. упраздненіе святыни въ душѣ человѣка. Но можетъ быть — и въ наши дни такъ и есть въ гуманистическомъ неоязычествѣ — религиозное безбожіе, сколь бы противорѣчиво это словосочетаніе ни звучало; это — хрістіане, не знающіе Христа, но дѣлающіе дѣла любви и жертвующіе собой въ этомъ. Конечно, религиозное самосознаніе этихъ несчастныхъ язычниковъ затемнено и извращено, но всмя ихъ сердца яснѣе ихъ разума. И можетъ ли кенозисъ Духа Св. идти такъ далеко, что эти люди, борющіеся съ религіей и отвергающіе Сына, имѣютъ во тьмѣ своего ума и сердца лучъ Духа? Этотъ вопросъ можетъ получить и частную постановку, которая даже болѣе убѣдительна: можетъ-ли сохраняться даръ крещенія, т.-е. даръ Духа Св., и въ безбожники? Церковь отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно, ибо не перекрещиваетъ безбожниковъ, возвращающихся къ вѣрѣ. Но эту мысль не слѣдуетъ-ли примѣнить и вообще къ природному человѣку, имѣющему въ себѣ по сотворенію даръ Духа? Во всякомъ случаѣ кто рѣшается отвѣтить отрицательно, тотъ хочетъ мѣрой человѣческаго разумѣнія измѣрить кенозисъ Духа и дары Его. И положительное упованіе даетъ намъ самъ Господь, который свидѣлствуетъ лишь о непростимости хулы на Духа Св., при простимости хулы на Сына, но при этомъ и говорить: «Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, когда Онъ приходитъ и куда уходитъ»...

Все творческое въ человѣческой жизни совершается природнымъ вдохновеніемъ, которое софійно уже въ природности своей. И всѣ великіе творцы имѣютъ эту творческую силу отъ Духа въ софійности своей, ибо сама способность къ вдохновенію есть уже софійная духовность, и иного источника творческой жизни просто и нѣтъ. Но эта-же природно-софійная духоносность есть, какъ мы видѣли, предусловіе и благодатной духоносности, въ которой лучъ Духа Св. золотитъ сердце твари. Ограничить пути

Духа никому не дано, и слѣдуетъ скорѣе думать обратное, что эта «ветхозавѣтная» (въ расширенномъ смыслѣ слова) духоносность невѣдомыми путями простирается среди языковъ всюду, гдѣ есть достойные. Ибо Духу Св. принадлежитъ все великое, творческое въ человѣческой жизни. И если природа есть неписанная Библия, то, въ извѣстномъ смыслѣ, и человѣческая душа, и человѣческая исторія...

3. Богодохновеніе со Христъ.

Слѣдуетъ отмѣтить слѣдующую общую черту ветхозавѣтнаго богодохновенія. Духъ Св. подается и открывается здѣсь какъ даръ или сила, но не въпостасно, и это въ такой степени, что этотъ даръ какъ бы обезличивается и разсматривается просто какъ даръ Божій вообще или «духъ Божій», а не нарочитое откровеніе Третьей въпостаси. Вообще въ отношеніи Третьей въпостаси мы различаемъ Ея силу и дѣйствіе отъ Ней самой. Этого не существуетъ ни въ отношеніи Отца, Который Самъ вообще не являетъ Себя въ откровеніи иначе, какъ лишь чрезъ Сына и Духа, ни въ отношеніи Сына. Духъ же Святыи познается въ твореніи лишь какъ даръ, который однако, конечно, неотдѣлимъ отъ Дарящаго. Между даромъ и Дарящимъ здѣсь существуетъ такое отношеніе, которое подобно отношенію между усіей и энергіей Божіей въ ученіи св. Григорія Паламы. Именно въ послѣднемъ различается недовѣдомая, единая и простая сущность Божія и множественныя «энергіи» Божества, Его дѣйствія въ откровеніи. Отношеніе между усіей и энергіей таково, что энергія, будучи различна отъ усіи, божественна какъ и она, и въ этомъ смыслѣ есть Богъ ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, а не $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$). Сложнаго и существеннаго вопроса объ отношеніи энергіи къ въпостасямъ самъ Палама почти не касается (если не считать отдѣльныхъ и недостаточно опредѣленныхъ высказываній). Ученіе Паламы въ данномъ пунктѣ можетъ быть сведено къ слѣдующему необратимому сужденію: энергія есть Богъ, однако нельзя сказать, что Богъ есть энергія, поскольку Онъ есть усія, включающая многія энергіи. Подобнымъ образомъ и въ отношеніи между въпостаснымъ Духомъ Св. и Его дарами, — разными образами «духа», которые подаются Духомъ, можно также сказать, что дары Духа Св. есть Духъ Св. Однако и это сужденіе необратимо, и нельзя сказать, что Духъ Св. есть тотъ или иной даръ, ибо Духъ Св. никакимъ частнымъ даромъ Себя не ограничиваетъ, но «вся подаетъ Духъ

Святый» (стихира Пятидесятницы). Различеніе усія и энергіи поѣтому съ болышей точностью могло бы быть примѣнено именно къ данному соотношенію между «энергіей» или даромъ Духа Св. и самой божественной Его вѣпостасію. Духъ Св. на протяженіи всего Вѣтхаго Завѣта открывается только энергіями, и Его вѣпостась, какъ и усія, остается въ Немъ совершенно закрыта.

Къ этому надо добавить еще и слѣдующее. Духъ Св., исходящій отъ Отца, согласно «монархіи», Имъ же и «посылается» въ міръ, какъ и говорится въ отдѣльныхъ случаяхъ, что Богъ *послалъ* или *далъ* даръ Своего Духа. Это посланничество Духа въ В. З. можетъ быть относимо только къ Отцу, ибо Сынъ еще не явленъ въ В. З. и какъ бы сокрывается въ лонѣ Отца. Ниспослание Духа Св. здѣсь выражается въ сообщеніи различныхъ даровъ Его, какъ бы въ отдѣльныхъ Его лучахъ. И какъ *даръ* Св. Духа есть Св. Духъ (хотя и не наоборотъ), то при этой какъ бы *pars pro toto*, чрезъ ниспослание опредѣленнаго дара, совершается ниспослание и самого Св. Духа, своего рода Вѣтхозавѣтная Пятидесятница, которая начинается при самомъ сотвореніи міра, когда Духъ Божій «ношашеся вверху воды». Въ то же время, конечно, нельзя этого ниспосыланіи Св. Духа отдѣлять отъ Сына, на Которомъ Онъ во Св. Троицѣ почиваетъ, хотя участіе Сына въ данномъ случаѣ не активное, но, такъ сказать, пассивное: не Онъ посылаетъ, но на Него какъ бы посылается Духъ. Именно въ Божественной Софіи Духомъ *совершается* Слово — откровеніе Сына, отъ котораго въ твореніи «вся тѣмъ быша», и на немъ въ тварной Софіи почиваетъ Духъ Св. Но, такъ сказать, *сверхъ* этой софіино-природной благодати, даръ Духа подается человѣку, который въ своемъ Образѣ Божіемъ уже имѣетъ въ себѣ образъ грядущаго Христа. Въ силу этой сообразности Сыну, печати Слова, человѣкъ можетъ быть запечатлѣнъ и Духомъ Святѣмъ. Слѣдов., можно сказать, что Духъ Св. и здѣсь нисходитъ на Слово, сущее въ тварной Софіи. Но самъ Сынъ ранѣе воплощенія Своего не посылаетъ Духа, Его посылаетъ «Богъ», т. е. Отецъ. Вѣтхозавѣтная Пятидесятница есть отъ Отца на Сына. Отсюда же слѣдуетъ, что эта вѣтхозавѣтная Пятидесятница, силою которой существуетъ и Вѣтхозавѣтная Церковь со всѣми ея благодатными дарами и установленіями, не послѣдуетъ, но предшествуетъ боговоплощенію, его приуготовляетъ. Порядокъ дѣйствія вѣпостасей въ міръ является обратнымъ ихъ таксису: дѣйствіе Третьей вѣпостаси предшествуетъ схожденію съ небесъ Второй, которая, въ отличіе отъ Третьей, не имѣетъ многообразія даровъ или образовъ откровенія, но знаетъ лишь

единое и цѣлостное вѣпостасное явленіе¹⁾). Самымъ явнымъ и важнымъ событіемъ въ этомъ обращенномъ такисѣ является Благовѣщеніе. Какъ «спасенія нашего главизна», оно есть начало боговоплощенія или, точнѣе, въ немъ оно уже совершается. Однако, какъ оно совершается? Духомъ Св., Который сходитъ на Дѣву Марію и дѣлаетъ Ее Матерію Божіей. Духъ Св., почивающій на Сынѣ, въ діадической нераздѣльности (и несліянности) съ Нимъ Его въ Себѣ и съ Собою приносить. И дѣлая Духоносіцу вмѣстилищемъ Своимъ, Онъ дѣлаетъ Ея лоно непразднымъ, совершается «безсѣмennaго зачатія торжество несказанное». Здѣсь не различается *временное прежде и послѣ*, однако *онтологически* мы имѣемъ именно это послѣдованіе. Пятидесятница Богоматери предшествуетъ боговоплощенію, богозачатіе совершается боговселеніемъ Логоса чрезъ Св. Духа, Который въ этомъ смыслѣ (въ Евангеліи Египтянъ) иногда называется Его Матерію: чрезъ вселеніе въ Дѣву Марію Духъ Св. Себя какъ бы съ Нею отождествляетъ въ Ея Богоматеринствѣ. Послѣднее возможно лишь, если вѣпостась Логоса оказывается Ею вмѣщенной, въ качествѣ вѣпостаснаго Духа зачинаемаго Богомладенца, а это въ свою очередь возможно, лишь если сама Матерь Божія исполнена для этого Духомъ Святѣмъ.

Благовѣщеніе въ отношеніи къ ниспосланію Духа Св. не было и не могло быть частичнымъ, оставаясь лишь сообщеніемъ опредѣленнаго Его дара, ибо не отдѣльному дару, но самому вѣпостасному Духу Св. свойственно нераздѣльное сопребываніе съ Логосомъ или на Немъ почиваніе. Только силою этого нисхожденія Духа Св. явилось и схождение Слова. Слѣдов., въ Благовѣщеніи впервые небеса открываются для схождения Св. Духа, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и «сошествіе съ небесъ» Сына. Сынъ сошелъ не одинъ, но вмѣстѣ и съ нераздѣльнымъ съ Нимъ Духомъ Св., *двоица* Сына и Духа въ Боговоплощеніи посылается въ міръ Отцомъ. Здѣсь Боговоплощеніе и Пятидесятница Духа являются нераздѣльно и несліянно тождественными: вмѣстѣ съ вѣпостаснымъ Духомъ сходитъ и вѣпостасный Логосъ. Однако эта Пятидесятница Благовѣщенія, будучи вѣпостасной, все же является частичной и ограниченной въ отношеніи къ области ея дѣйствія: она всецѣло сосредоточивается на Дѣвѣ Маріи, но этимъ сосредоточіемъ и ограничена. Она имѣла мѣсто въ мірѣ, поскольку Дѣва Марія принадлежитъ этому міру, но не для всего

¹⁾ Это именно и выражено въ Евр. I, 1: «Богъ (= Отецъ) многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ (= Духомъ Св.), въ послѣдніе дни говорилъ намъ въ Сынѣ».

этого міра, ибо лишь Дѣва Марія явилась духоноснымъ сосудомъ, міру невѣдомымъ, запечатлѣннымъ источникомъ, священнымъ ковчегомъ, заключеннымъ во Святая Святыхъ.

Итакъ, Благовѣщеніе въ отношеніи къ боговоплощенію было полнымъ, а потому и вѣданнымъ сошествіемъ Св. Духа и вселеніемъ Его въ Дѣву Марію. Но было ли оно таковымъ же для самой Дѣвы Маріи и чѣмъ именно оно для Нея было? Вселеніе Св. Духа въ дѣву Марію не было и не могло быть боговоплощеніемъ въ отношеніи къ Третьей вѣдѣ, ибо, во-первыхъ, оно Ей вообще несвойственно въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно свойственно Логосу, а, во-вторыхъ, Дѣва Марія уже имѣла собственную человѣческую вѣду. Поэтому вселеніе Духа Св. могло явиться лишь вхожденіемъ Его въ Ея жизнь, не въ смыслѣ вѣданаго отождествленія, но благодатнаго воздѣйствія, которое сосредоточивается въ богочисти и богорожденіи, вообще въ богородицѣ. Оно не было ограничено какимъ-либо однимъ опредѣленнымъ даромъ. Благодатная пріяла *полноту* Св. Духа во всей совокупности и неразличимости Его даровъ. Однако само это пріятіе и усвоеніе ихъ Ею самой — по общему закону жизни въ Духѣ — также имѣетъ степени своего возрастанія. Последнее свойственно было и Дѣвѣ Маріи отъ Рождества Ея и Введенія во Храмъ до Благовѣщенія, а отъ Благовѣщенія — чрезъ Голгофу и Пятидесятницу — до Успенія и Вознесенія на небо, которое знаменуетъ уже достигнутый предѣлъ и полноту духопріятія и духоносности въ Ея прославленіи и обоженіи. Не будучи Богомъ или Богочеловѣкомъ, Марія причастна жизни Божественной во Св. Троицѣ въ совершенной духоносности Своей¹⁾. Марія проходитъ, какъ Сынъ Ея, путь кенотическаго уничтоженія и материнскаго соучастія въ спасительной страсти Христовой. Къ этому еще присоединяется молчаливый и самоотверженный подвигъ Ея служенія апостольству и всему христіанству послѣ Вознесенія. И этотъ подвигъ послушанія волѣ Отчей въ пріятіи Божественнаго Духа и храненіи этого дара сдѣлали Ея достойной прославленія и готовой къ нему, что и совершилось въ Ея Успеніи. Разумѣется, прославленіе это было иное и совершилось иначе, чѣмъ для Ея Божественнаго Сына, Который былъ не только *прославленъ* Отцомъ и Духомъ Св., но и самъ активно участвовалъ въ этомъ прославленіи, поскольку Его человѣческое естество явилось совершенно обоженнымъ. Поэтому и Его побѣда надъ смертію была въ одно и то же время воскресеніемъ

¹⁾ Для всего этого см. *Купина Неопалимая*.

и воскресеніемъ, а кенозисъ совершенно и до конца является преодоленнымъ въ одесную Отца сѣдѣніи. Иначе — «Раба Господня», Которая вкусила естественную человѣческую смерть и была *воскрешена* Своимъ Сыномъ (конечно, силою Духа Св.), но не воскресла сама, и была Имъ прославлена въ Вознесеніи на небо (что было бы догматически болѣе точно выразить какъ восхожденіе *выше міра въ данномъ его состояніи*). Эта тварная Ея прославленность остается рецептивной, пассивной, воспріимлющей, лишь не противящейся этому воспріятію, но въ немъ не взаимодействующей. Въ Богоматери предсовершилось то преображеніе міра и прославленіе твари, которое имѣетъ совершиться силою Богочеловѣчества. Въ Ней совершилось преображеніе твари, которое въ Ней и чрезъ Нее сообщится и всему человѣческому роду. Въ этомъ смыслѣ Марія въ Своемъ вѣпостасномъ бытіи совершенно прозрачна для вѣпостаснаго откровенія Духа Св., Ея человѣческая вѣпостась находится въ соединеніи (*συνάφεια*) съ Нимъ. Здѣсь мы имѣемъ двойство природъ, — Божеской и человѣческой, но и двойство вѣпостасей, Маріи и Духа, взаимопрозрачныхъ въ такой мѣрѣ, что одна становится явленіемъ и откровеніемъ Другой.

Такимъ образомъ сошествіе Св. Духа въ Благовѣщеніи не ограничилось однимъ богозачатіемъ и богорожденіемъ, и по свершеніи его человѣческое естество Маріи не осталось обнаженнымъ отъ благодати (что составляетъ главную ересь протестантизма въ его странномъ нечувствіи Богородичной тайны). Дѣва Марія пребыла и по Рождествѣ Христовомъ *въ силѣ Благостіи*, т. е. наитія Св. Духа. Она не была только внѣшнимъ орудіемъ въ рукахъ Промысла, для дѣла спасенія, но сама, будучи человѣческой личностію, явилась и *субъектомъ* богозачатія соотвѣтственно Своему въ немъ участию. Духъ Св. не оставилъ Ее послѣ Рождества Христова, но на вѣки пребываетъ съ Ней во всей силѣ Благовѣщенія. Стѣдов., и Ея Богоматеринство, связь Ея съ воплощеннымъ Словомъ, также навѣки пребываетъ (что иконографически свидѣлствуется иконой Матери и Младенца). Человѣкъ-Духоносецъ наряду съ Богочеловѣкомъ свидѣлствуетъ о томъ, что воплощеніе Логоса и вселеніе Духа Св. въ человѣка лишь въ совокупности своей составляютъ боговоплощеніе, какъ актъ діадическій. Онъ не можетъ ограничиться сошествіемъ съ небесъ Слова, но включаетъ въ себя и сошествіе съ небесъ Духа Св., и предполагаетъ не только вѣпостасное соединеніе двухъ природъ во Христѣ, но и двувѣпостасное ихъ взаимопроникновеніе въ Дѣвѣ Маріи. Марія есть не только вѣпостасное человѣчество

Христово, но Она же есть и впостасное вмѣстилище Духа Св. Диадическій характеръ соотношенія Сына и Духа Св. въ боговоплощеніи получаетъ выраженіе въ томъ, что оно включаетъ въ себя два божественно-впостасныхъ явленія Сына и Духа, во Христѣ и Дѣвѣ Маріи. Но это же диадическое соотношеніе проявляется и въ самомъ боговоплощеніи. Духъ Св., почившій на Дѣвѣ Маріи въ Благовѣщеніи и сообщившій Ей силу богозачатія, почиваетъ на «спедшемъ съ небесъ» Словѣ Божіемъ, — какъ въ Его небесномъ пребываніи, такъ и въ земномъ воплощеніи. Иначе говоря, боговоплощеніе сопровождается впостаснымъ «сошествіемъ съ небесъ» не только Сына, но и Духа Св., причѣмъ впостась Сына воплощается, впостась Духа Св. воплощается, въ нераздѣльномъ и неслиянномъ сопребываніи обѣихъ впостасей.

Это сопребываніе Ихъ въ боговоплощеніи проходитъ чрезъ извѣстныя ступени. Здѣсь приходится различать предвѣчное, нераздѣльно-несліянное почиваніе Духа на Сынѣ, и Его же пребываніе въ человѣческой природѣ воплощеннаго Слова, которое осуществляется, восходя отъ мѣры въ мѣру. Именно о младенческомъ состояніи Иисуса сказано лишь, что «*благодать Божія бѣ на Немъ*» (Лк. 2, 40, ср. 52). Это означаетъ, что Духъ Св. лишь силою Своею или «*благодатию*» осяняетъ Его человѣческое естество. И только въ Крещеніи Духъ Св. впостасно сходитъ «въ видѣ голубинѣ», чрезъ что совершается усыновленіе Отцу *всего* Богочеловѣка, не только въ Божескомъ, но и человѣческомъ существѣ. Это есть новое и какъ бы вторичное схождение Духа Св. съ небесъ (первое схождение, при Благовѣщеніи, иконографія обличаетъ со вторымъ, изображая Св. Духа на иконѣ послѣдняго тоже въ «видѣ голубинѣ»). Конечно, здѣсь надо различать не два сошествія, но два разныхъ образа сошествія или явленія силы Духа: первый образъ, Благовѣщеніе, относится къ чело-вѣчеству Прес. Богородицы, второй же Крещеніе, къ чело-вѣчеству Христову, и есть въ этомъ смыслѣ Христова Пятидесятница. Иисусъ становится *Христомъ*, т. е. Помазанникомъ Духа, Духоносцемъ, и въ Его явленіи міръ имѣетъ не только воплощеніе Логоса, но и почивающаго на Немъ Духа. Объ этомъ почивающемъ на Немъ и живущемъ въ Немъ Духѣ и говоритъ самъ Христосъ словами Исаи (61, 1—2): «Духъ Господень на Мнѣ» и далѣе (Лк. 4, 18—19)¹. И самъ Иисусъ свидѣтельствуешь, что Онъ

¹ Ср. въ рѣчи ап. Петра къ Корнилию (Д. Ап. 10, 38): «Богъ Духомъ Святымъ и силою помазалъ Иисуса изъ Назарета... Богъ былъ съ Нимъ».

Духомъ Божіимъ изгоняетъ бѣсовъ (Мѡ. 12, 28), почему и невѣріе въ это является хулой на Духа Св. Но, конечно, эту же мысль необходимо понять и въ расширенномъ смыслѣ, именно это значить, что во *всемъ* Своемъ служеніи Иисусъ есть Христосъ, Духоносецъ, и оно совершается Имъ, какъ исполненнымъ Духа. Эта вдохновляемость Христа Духомъ Св. въ Его служеніи свидѣтельствуется и въ частныхъ проявленіяхъ. Такъ, Лк. 10, 21 читаемъ: когда семьдесятъ возвратились и рассказывали какъ духи повинуются имъ, «въ тотъ часъ *возрадовался Духомъ Святымъ ἡγαλλιάσατο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* и сказалъ: «славлю Тебя, Отче неба и земли». Въ этомъ текстѣ наглядно показывается, что Иисусъ былъ Христомъ-Помазанникомъ Духа, Имъ вдохновляемымъ¹⁾. Это «возрадованіе» сопровождается (у Лк. X, 21 сл. и Мѡ. XI, 25—30) торжественнымъ самооткровеніемъ о Себѣ, Духъ Св. ведетъ Христа въ пустыню, гдѣ самъ духъ зла, приступивъ къ Нему, встрѣчаетъ противъ себя Духа Св., и Духъ же ведетъ Христа изъ пустыни на общественное служеніе, что съ неизбежностью привело и къ Голгоѣ, гдѣ Онъ «Вѣчнымъ Духомъ — *διὰ τοῦ Πνεύματος αἰωνίου* принесть Себя непорочнаго Богу» (Евр. 9, 14). Иначе сказать, съ пребываніемъ Христа на землѣ, силою Его помазанности въ личной Его Пятидесятницѣ или крещеніи, она становится уже доступна въ Немъ и всему міру, хотя еще въ частномъ и ограниченномъ проявленіи.

Слѣдующимъ актомъ этой Пятидесятницы Христовой является Преображеніе. Осѣненіе Св. Духомъ Помазанника Христа было непрерывно, но здѣсь оно становится осязательнымъ и для учениковъ²⁾, какъ «Царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ». Духъ Св. и есть это Царствіе Божіе. Это явленіе Духа Св., какъ Славы, сопровождается осѣненіемъ Христа свѣтлымъ облакомъ (Мѡ. 17, 5) что и въ другихъ случаяхъ есть образъ осязаемаго явленія Св. Духа, и гласомъ, изъ облака глаголющимъ: «сей есть Сынъ Мой Возлюбленный», т. е. тоже свидѣтельствованіе Отца объ усыновленіи Его Духомъ Св., какое возвыщено было и при сошествіи Св. Духа въ Крещеніи³⁾. Явленіе Христа во славѣ Преображенія является поэтому столько же христофаніей, сколько и пневматофа-

¹⁾ Справедливо замѣчаетъ *Swete*: In the personal life of the Lord as it is revealed in His Ministry, the Holy Spirit is seen to inspire every movement of thought and will (Swete, I. c. 59).

²⁾ Позволительно здѣсь въ качествѣ аналогіи привести примѣръ преп. Серѣѣма, который, всегда будучи духоносецъ, явилъ Мотовилову какъ бы свое преображеніе въ Духѣ Св., *показавъ* ему Его осязательно.

³⁾ Духъ Св. называется въ литургіи св. Василия Вл. «сыноположенія дарованіе».

ней, актомъ діадическимъ, и потому можетъ служить однимъ изъ наиболѣ яркихъ свидѣтельствъ того, какъ во Христѣ *діадически* соединяется вочеловѣчившаяся вѣпостась Логоса съ вѣпостасію Св. Духа, нераздѣльно и неслиянно *).

О томъ же прославленіи, соответствующемъ Преображенію, въ предвосхищеніе внутренне наступающихъ уже событій, въ началѣ спасительной страсти говоритъ Христосъ въ прощальной бесѣдѣ: «нынѣ прославися Сынъ Человѣческій». Въ Голгоѣскомъ истощаніи смерти Богочеловѣкъ по человѣческому естеству «оставляется Богомъ», т. е. неизмѣнное почитаніе на Немъ Духа Св. становится неощутимымъ, въ противоположность той ощутимости, которую оно же имѣло въ Преображеніи,—какъ бы потенциализируется. Въ этомъ опять проявляется тотъ кенозисъ Св. Духа, который въ боговоплощеніи все время имѣетъ мѣсто параллельно кенозису Христову. Уже изначальное пребываніе Св. Духа на Іисусѣ Богомладенцѣ и Богоотроцѣ, введенное въ мѣру человѣческаго возрастанія и этой мѣрой самоограничившееся, есть кенозисъ Духа. И пребываніе Св. Духа на Іисусѣ уже послѣ вѣпостаснаго сошествія на Его человѣческое естество на Іорданѣ, также проявляется еще не полнотой, но лишь дарами, какъ и говоритъ словами Ісаи о Себѣ Христосъ: «Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдовать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдовать лѣто Господне благоприятно» (Лк. 4, 18—19). Здѣсь перечислены разныя служенія и, слѣдов., разные дары Духа Св., къ числу которыхъ самъ Христосъ относилъ и даръ изгнанія бѣсовъ, и всяческое цѣленіе. Но это еще не есть та полнота жизни въ Духѣ Св., которая предвѣчно свойственна Логосу внѣ Его кенозиса. Эта кенотическая мѣра какъ бы нарушается въ Преображеніи, гдѣ въ свѣтѣ грядущихъ событій прославленія, т. е. Геесиманіи и Голгоѣы, ученики видятъ *полноту* Св. Духа, почитающаго на Христѣ, въ явленіи Его во Славѣ. Но затѣмъ снова вступаетъ въ силу кенозисъ Духа, который и достигаетъ глубочайшей степени во время страстей Христовыхъ, что и выражается въ чувствѣ Его богооставленности. Она наступаетъ не сразу, мы можемъ какъ бы измѣрить ея возрастаніе. Именно, по Ев. Іо., *предъ* Геесиманіей, въ концѣ прощальной бесѣды, Христосъ еще говоритъ: «наступаетъ часъ и насталь уже... и Меня оставите

*) Это діадическое соотношеніе Второй и Третьей вѣпостаси въ боговоплощеніи было отмѣчено св. Василіемъ В. и св. Григоріемъ Богословомъ (см. выше), съ полной отчетливостью.

одного, но Я не одинъ, ибо Отецъ со Мною» (16, 32). Это мѣсто, подобно многимъ другимъ въ прощальной бесѣдѣ, представляеть собой криптограмму, скрытое слово о Св. Духѣ, ибо Отецъ иже есть на небесѣхъ, пребываетъ съ сошедшимъ на землю Сыномъ въ сошедшемъ на Него по ниспосланию отъ Отца Св. Духѣ, и Онъ, Св. Духъ, есть это единеніе Отца и Сына, это *συν-μεν*¹⁾, которое соединяетъ Отца съ Сыномъ¹⁾. Но далѣе въ Геесиманіи кенозисъ Сына, который идетъ параллельно съ кенозисомъ умаляющаго силу Своего присутствія Духа, доходить до чувства уже обступающей смерти: «прискорбна есть душа Моя даже до смерти *ὡς θανάτου*» (Мѡ. 26, 38, Мр. 14, 34). Однако, Онъ еще обращается съ молитвою къ Отцу: «авва Отче». Въ смертномъ же истощаніи на Голгоѣ Онъ обращается уже не къ Отцу, но Богу: «Боже Мой, Боже Мой, , вскую Мя оставилъ еси» (Мѡ. 27, 46, Мр. 15, 34). Это чувство богооставленности, столь отличное отъ предшествовавшаго: «яко со Мною Отецъ», есть глубочайшій кенозисъ Св. Духа, Который «оставляетъ» Его. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Его оставляетъ и Отецъ, и Страдалецъ взываетъ подобно Іову (здѣсь в. з. прообразъ наиболѣе соотвѣтствуетъ Первообразу), къ высокому, далекому и непостижному Богу. Это «оставленіе» слѣдуетъ, конечно, понимать въ томъ смыслѣ, что ощущаемое дѣйствіе Св. Духа низводится какъ бы до полной потенціальности, хотя и не упраздняется, ибо Духъ Св., предвѣчно почивающій на Сынѣ въ Его божескомъ естествѣ, однажды сошедши, неизмѣнно пребываетъ и на Его человѣческомъ естествѣ. Значитъ рѣчь идетъ здѣсь именно о кенозисѣ Духа въ Его дѣйственности. Что Духъ усыновленія не окончательно оставляетъ Богочеловѣка, свидѣтельствуетъ Его предсмертный вопль: «Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой» (Лк. 23, 46): Его единеніе съ Отцомъ во Св. Духѣ не упраздняется и смертью, хотя сила жизни отъ Животворящаго Духа въ Немъ оскудѣваетъ,—скрѣпа жизни, соединяющая душу и тѣло, разрывается. Смерть Христа есть поэтому не только послѣдняя грань въ кенозисѣ Сына, но и таковая же и въ кенозисѣ почивающаго на Немъ Духа Св. Можно выразить эту мысль парадоксомъ: въ этомъ общемъ истощаніи Сына и Духа впостасная Любовь, любя и ради любви, воздерживается отъ любви, отъ ея силы и дѣйственности.

Почиваніе Духа Св. на Сынѣ не прерывается и смертью

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ данное мѣсто совершенно подобно синоптической криптограммѣ о Св. Духѣ Мѡ. 18, 20: «гдѣ двое или трое собраны во Имя Мое, тамъ и Я посреди ихъ». Здѣсь *посреди* *ἐν μέσφ* безъ сомнѣнія указываетъ на Св. Духа, Который есть соединяющая сила Церкви.

Христовой, но уже въ томъ кенотически-депотенціализированномъ образѣ, въ которомъ оно приближается къ бездѣйственности, хотя, конечно, и никогда не становится ею. Божественный Логосъ и въ смерти Христовой сохраняетъ Свое Божество и въ этомъ смыслѣ пребываетъ «на престолѣ со Отцомъ и Духомъ». Душею Христосъ сходитъ во адъ для проповѣди и этотъ образъ дѣйственности Его, конечно, вдохновляется, какъ и во дни Его земного служенія, почивающимъ на Немъ Св. Духомъ: «Духъ Господень на Мнѣ». И, наконецъ, тѣло Христово во гробѣ, не видѣвшее истлѣнія, сохраняется отъ него также почивающимъ на Немъ Св. Духомъ (Который и въ человѣческихъ св. мощахъ дѣлаетъ ихъ въ особомъ смыслѣ «нетлѣнными»). По церковному ученію, Христосъ, будучи «во гробѣ плотски», не терялъ связь Своего духа съ тѣломъ, но эта связь именно и есть дѣйствіе почивающаго на Христѣ Св. Духа. Т. о., Духъ Св. какъ бы раздѣлилъ съ воплотившимся Логосомъ Его загробныя судьбы, Его не оставляя и въ смерти.

Это ставить и болѣе общій вопросъ: доступно-ли загробное состояніе людей дѣйствію Св. Духа? Проникаетъ-ли Его благодать заклепы смертныя¹⁾? *Прямого* отвѣта на этотъ вопросъ мы въ церковномъ ученіи не имѣемъ, однако имѣемъ *косвенный*, который можно получить на основаніи сопоставленія отдѣльных фактовъ. Мы должны дать *утвердительный* отвѣтъ на этотъ вопросъ на основаніи того, что Духъ Св. безспорно сошелъ и во адъ въ сошествіи Христовомъ, въ силу Ихъ несліянной нераздѣльности. При этомъ мы должны мыслить проповѣдь во адъ не только какъ единичное событіе Христова тридневія во гробѣ, но и какъ пребывающее въ своей силѣ, такъ что проповѣдь Христа во адъ для Его неувѣдавшихъ на землѣ продолжается. Равно и дѣйствіе Св. Духа, конечно, воспріимлемое не полнымъ составомъ человѣка, а только его душею и духомъ, также продолжается. Оно продолжается и въ дѣйственности молитвъ Церкви объ умершихъ и, въ частности, Божественной Евхаристіи. Оно продолжается и силою присутствія духовныхъ святыхъ въ загробномъ мірѣ, которые являются какъ бы проводниками благодати Божіей во тѣмѣ его (также можно сюда присоединить и св. ангеловъ) и вообще силою молитвенной любви здѣсь и тамъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что это пребываніе Св. Духа въ загробномъ мірѣ сопровождается особымъ кенозисомъ Его Откровенія, ибо Онъ, жизни податель, здѣсь дѣйствуетъ въ царствѣ смерти. Од-

¹⁾ Точнѣе объ этомъ въ эсхатологіи (слѣд. томъ).

нако Онъ и Его сила пролагаютъ путь къ всеобщему воскресенію. Воскресеніе Христа совершенно также *Духомъ Святымъ* по волю Отца, но вмѣстѣ и собственной Христовой силою. Фактъ, прямо засвидѣтельствованный въ Писаніи, что Христосъ воскресъ Духомъ Святымъ, подтверждаетъ связь между воскрешеніемъ Его Отцомъ и Его воскресеніемъ Своею силою. Сила жизни, какъ побѣждающая сила воскресенія, едина: *Духъ Св.* Но дѣйствіе Духа въ *сложной* двойственной природѣ Богочеловѣка совершается также двояко: съ одной стороны — воскресеніе есть новый творческій актъ Отца, состоящій въ побѣдѣ надъ смертію и совершаемый Духомъ Св., Его животворящей силой, которая, какъ новое начало, входитъ въ міръ, поврежденный грѣхомъ. Но съ другой стороны, поскольку Богочеловѣкъ силою Своего кенотического подвига становится достоинъ воскресенія («смерти невозможно было удержать Его»), Онъ и самъ воскресаетъ, и постольку воскресеніе это совершается Св. Духомъ, на Немъ почившимъ. (Можно установить здѣсь аналогію, которая однако есть лишь не болѣе, чѣмъ аналогія: Христосъ воскресаетъ самъ силою того же Духа, которымъ Онъ воскрешалъ мертвыхъ въ земномъ служеніи Своемъ. Но это воскрешеніе не было полнымъ, а лишь частичнымъ пресодолѣніемъ смерти, п. ч. воскрешенные снова въ свое время умирали. Воскресеніе же Христа было полнымъ и окончательнымъ творческимъ актомъ Отца чрезъ дѣйствіе Св. Духа). Значить, въ воскресеніи Христовомъ мы имѣемъ двоякій образъ участія Духа: съ одной стороны, какъ Бога, совершающаго творческій актъ Отца надъ Богочеловѣкомъ, а съ другой тотъ же Духъ Св. въ общемъ кенозисѣ съ Сыномъ, Его вдохновляющій какъ Богочеловѣка. Это двойство образовъ дѣйствія Св. Духа, которое сливается воедино въ единомъ актѣ воскрешенія-воскресенія, имѣетъ для себя параллель въ двойствѣ природъ Богочеловѣка, но соответствуетъ и тому, что Духъ Св., сошедшій на землю въ Сына и на Немъ почивающій, въ то же время не оставляетъ неба, т. е. божественнаго Своего бытія. Этотъ Его *кенозисъ дѣйствія* отличается отъ кенозиса Сына, который есть *кенозисъ ипостаси* и есть въ этомъ смыслѣ «сошествіе съ небесъ», съ ихъ какъ бы для себя оставленіемъ. Это не имѣетъ мѣста относительно Духа Св: сошествіе Св. Духа въ Пятидесятницу *соединяетъ* небо съ землею, устанавливаетъ лѣствицу между ними. Воскресеніе Христа есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершившееся, хотя еще не окончательное, Его прославленіе. Послѣднее же всегда совершается Духомъ Св. Но такъ какъ Духъ Св. уже почивалъ на Немъ и, слѣдов., новому Его снисхожденію на Христа здѣсь

мѣста не было, то рѣчь можетъ въ данномъ случаѣ идти (подобно какъ и въ Преображеніи) о новомъ *явленіи* Духа въ силѣ Его. Этому возрастанію дѣйствія Св. Духа въ силѣ соотвѣтствуютъ и умаленіе Его кенозиса: воскрешая Христа, Духъ Св. и самъ являетъ Себя *Славой* въ прославленіи Богочеловѣка, кенозисъ Его *дѣйствія* во Христѣ приближается къ концу, какъ и собственный кенозисъ Сына. Приближается къ исполненію Первосвященническая молитва, — о прекращеніи кенозиса: «и нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя самого Славою, которую Я имѣлъ у Тебя *прежде бытія міра*» (Іо. 17, 5). Слава есть Духъ Св., въ Его премірномъ почиваніи на Сынѣ, какъ и въ Его прославленіи на землѣ, въ воскресшемъ тѣлѣ Христовомъ, которое есть тѣло *духовное*, (1 Кор. 15, 44-49), т. е. совершенно послушное и прозрачное для Духа, — прославленное тѣло. О связи между прославленіемъ и властью посылать Духа Св. мы имѣемъ и прямое свидѣтельство въ Евангеліи. «Въ послѣдній великій день праздника стоялъ Иисусъ и возглашалъ, говоря: кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей; кто вѣруетъ въ Меня (у того), какъ сказано, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой (Ис. 12, 3, Іоиль. 3. 18) Сіе сказалъ Онъ о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него, ибо *еще не было* (на нихъ) *Духа Святаго, потому что Иисусъ еще не былъ прославленъ*» (Іо. 7, 37, 39). Теперь же преизобилюющая благодать Св. Духа подается Христомъ уже какъ таковая: Христосъ не только творитъ дѣла Духомъ Св., но и самъ *посылаетъ* Духа. Здѣсь имѣется въ виду рассказъ Іо. 20, 21—3: «Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ». Сказавъ это, дунулъ, и говоритъ имъ: примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, (на томъ) держатся». Отецъ посылаетъ Сына Духомъ Св., Которымъ совершается воплощеніе. Но *такъ* и Сынъ теперь посылаетъ апостоловъ Духомъ Святымъ и подаетъ Его имъ дуновеніемъ въ этомъ предвареніи Пятидесятницы. Этотъ фактъ знаменуетъ, что Сынъ находится уже въ обладаніи Духомъ Св. и, слѣдов., кенозисъ Духа въ Немъ приближается къ концу, ибо совершилось прославленіе, хотя еще не въ окончательной полнотѣ, поскольку продолжается *состояженіе*: «Я еще не восшелъ ко Отцу Моему... восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему» (Іо. 20, 16—17). Въ отношеніи къ Св. Духу это восхожденіе можетъ только означать растущее Его пріятіе Христомъ съ продолжающимся умаленіемъ кенозиса Духа, приближеніемъ къ концу. Свершеніе этого «восхожденія» достигается въ Вознесеніи, которое также есть и дѣло Отца Духомъ Св., а восшествіе на небеса озна-

часть вступленіе изъ кенозиса въ полноту жизни во Св. Троицѣ, т.-е. уже небесное, а не земное только прославленіе. Духъ Св. отсель почиваетъ на Богочеловѣкѣ, такъ, какъ Онъ предвѣчно почиваетъ на Логосѣ («прежде созданія міра» т.-е. въ премірной вѣчности). Осуществляется полное соотвѣтствіе въ жизни Сына и Духа, что и выражается въ образѣ: «сцесную Отца сѣдѣніе». Это есть совершившееся обоженіе Богочеловѣка въ Его человѣческомъ ествѣ, которое уже не является препятствіемъ къ пребыванію Его въ нѣдрахъ Св. Троицы. *Личный* кенозисъ Сына исчерпанъ, а вмѣстѣ съ нимъ и *дѣйственный* кенозисъ Св. Духа. Который теперь уже, по слову Предтечи, *не мѣроу*, т.-е. безмѣрно, подается Сыну. Однако, какъ мы уже видѣли (т. I), и въ небесахъ еще завершается первосвященническое служеніе Сына, именно въ 10-дневіи до ниспосланія Духа Св., которое является въ какомъ-то смыслѣ *дѣломъ* Сына: «лучше для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо, если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ; а если пойду, те пошлю Его къ вамъ» (Іо. 16, 7, ср. 15, 26). И это дѣло Сына опредѣляется Имъ же самимъ въ такихъ словахъ: «*Я умолю* Отца, и дастъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣки» (Іо. 14, 16). Что можетъ значить это таинственное «*умолю* Отца»? Прежде всего, надо *отличить* это умоленіе отъ того общаго первосвященническаго предстательства, силою котораго Христосъ, согласно посланію къ Евр., является посредникомъ (μεσίτης) Новаго Завѣта (9, 15), «вшедъ въ небо со Своею кровію и будучи всегда живъ, чтобы ходатайствовать за людей» (7, 25). Это есть искупительное дѣло Христа, Который, «какъ пребывающій вѣчно, имѣетъ и священство непреходящее» (Евр. 7, 24). Въ *умоленіи* же Отца Сыномъ о ниспосланіи Св. Духа мы имѣемъ актъ не вѣчнаго, но временнаго служенія (какъ ни парадоксально говорить здѣсь о временномъ въ небесахъ, однако къ тому принуждаетъ насъ прямое слово Откровенія), именно завершеніе дѣла боговоплощенія. Это умоленіе, которое подаетъ для Сына возможность ниспосланія Св. Духа въ міръ, для самого Сына является вмѣстѣ съ тѣмъ завершеніемъ Его искупительнаго служенія, а потому и преодоленіемъ кенозиса: Сынъ въ такой степени исполняется Духа, что уже и *во Имя Свое* самъ Его посылаетъ. Но каково же участіе самого Духа Св. въ этомъ умоленіи объ Его ниспосланіи, и существуетъ ли оно? Мы должны а priori его постулировать, ибо боговоплощеніе, какъ и все дѣло Христово, совершается при непрерывномъ участіи и дѣйствіи Св. Духа. Мы находимъ, хотя и косвенныя, но достаточныя доказательства, чтобы усмотрѣть

это содѣйствіе Св. Духа въ умоленіи объ Его собственномъ ниспосланіи, которое не можетъ никоимъ образомъ быть понято какъ пассивное лишь послушаніе, внѣ отношенія къ собственному Его произволу. Во-первыхъ, Духъ Св. именуется въ прощальной бесѣдѣ «другимъ Утѣшителемъ» ἄλλον παράκλητον (Іо. 14, 16). Оставляя здѣсь въ сторонѣ общее изъясненіе „παράκλητος“, отмѣтимъ, что это слово имѣетъ двоякое значеніе: не только Утѣшитель, но и Ходатай, и именно въ этомъ, послѣднемъ, значеніи Духъ Св. является «другимъ» — ἄλλος, по отношенію ко Христу (ср. Іо. 2, 1, гдѣ Параклитомъ-Ходатаемъ снова называется Христосъ). Въ этомъ смыслѣ о Духѣ Св. говорится, что «Самъ Духъ ходатайствуетъ (ὑπερευχόμεναι) за насъ воздыханіями неизреченными... Онъ ходатайствуетъ о святыхъ κατὰ θεόν (Рим. 8, 26—7) ¹⁾. И въ этой же главѣ (34) говорится то же самое и о Христѣ: «Онъ одесную Бога, Онъ и ходатайствуетъ. ἐντυγχάνει за насъ». Слѣдов., Оба ходатайствуютъ, — и Духъ, и Сынъ. И спрашивается теперь, если Христосъ въ 10-дневіи «умоляетъ» Отца о ниспосланіи Духа, то не значить-ли это, что о томъ же умоляетъ и Духъ Св., или, точнѣе, Христосъ умоляетъ Духомъ Святымъ, ходатайствующимъ за насъ воздыханіями неизреченными? Если Духъ Св. во всемъ служеніи Христовомъ въ Немъ пребываетъ, то неужели здѣсь Онъ съ Нимъ разлучается при этомъ отождествленіи Ихъ дѣла? Послѣднее раскрывается въ обѣтованіи о пришествіи «другого» Утѣшителя, въ Которомъ и чрезъ Котораго «вы увидите Меня» (Іо. 14, 19), ибо «отъ Моего возьмѣть и возвѣститъ вамъ» (16, 14). Т. о. мы приходимъ къ заключенію, что Духъ Св. умоляетъ вмѣстѣ съ Сыномъ и въ Сынѣ, или же Сынъ умоляетъ вмѣстѣ съ Духомъ и Духомъ Св. о ниспосланіи Духа въ міръ, точнѣе же сказать, о томъ, чтобы Сынъ могъ послать Его отъ Отца ²⁾. Это означаетъ для Сына

¹⁾ Что означаетъ это κατὰ θεόν? Обычный переводъ, — и истолкованіе, передаетъ это какъ «по волѣ Божіей»; слѣдов., по волѣ Бога — Отца. Въ такомъ случаѣ общая мысль, здѣсь выраженная, состоитъ въ томъ, что Духъ Св., какъ открывающая уполномоченность, исполняетъ волю Отца въ Своихъ предстательствахъ. Но эта же мысль можетъ быть выражена и непосредственно: самъ Духъ Св. «какъ Богъ», «соотвѣтственно Своему Божеству».

²⁾ Въ прощальной бесѣдѣ мы имѣемъ два ряда текстовъ относительно ниспосланія Духа Св. Съ одной стороны: «Я умолю Отца и дамъ вамъ иного Утѣшителя» (14, 16); «Утѣшитель же, Духъ Святыи, котораго пошлетъ Отецъ во Имя Мое» (26). Съ другой же стороны: «если пойду, то пошлю Его (Утѣшителя) къ вамъ» (16, 7); «когда же придетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Который отъ Отца исходитъ» (15, 26). Оба они соединяются въ той мысли, что Духъ Св. посылается Сыномъ или во Имя Его, но Сынъ при этомъ творить волю Отца, который «дастъ» или «посылаетъ» Духа Св. отъ Сына.

полное прекращеніе кенозиса и возстановленіе Его въ полнотѣ обладанія почивающимъ на Немъ Духомъ Святымъ, Который и не можетъ быть посланъ Сыномъ безъ этого условія. И это же означаетъ для Духа Св. прекращеніе Его кенозиса въ отношеніи къ Сыну, въ такой мѣрѣ, что Духъ Св. можетъ быть Сыномъ посылаемъ въ міръ. Возстановляется изначальное божественное равенствіе. Въ небесахъ, въ одесную Отца сѣдѣніи, нѣтъ уже мѣста измѣненію во Христѣ, Богочеловѣкѣ, пребывающемъ какъ предвѣчный Богъ во славу Своей²⁾.

Итакъ, Сынъ *посылаетъ Духа Св.*, Который, будучи посылаемъ, нисходитъ въ міръ. Предъ нами встаетъ теперь во весь ростъ столь пререкаемая въ исторіи догмы проблема: что же значитъ это *посыланіе* Духа Св. Сыномъ и Отцомъ, — какъ въ отношеніи къ предвѣчному исходяженію, такъ и къ боговоплощенію, «икономіи» нашего спасенія?

Вопросъ о посыланіи Духа Св. Отцомъ и Сыномъ (или чрезъ Сына) очень много обсуждался въ западно-восточной полемикѣ въ связи съ ученіемъ объ исходяженіи Духа Св., причемъ эта связь придавала ему ложную постановку. Съ филиоквистической стороны въ посыланіи Духа Св. Сыномъ видѣли лишній аргументъ въ пользу того, что разъ Духъ посылается Сыномъ, то, слѣдов., Онъ отъ Него и исходитъ (= происходитъ). Съ восточной же стороны доходили до полного отрицанія связи между предвѣчными отношеніями во Св. Троицѣ и посыланіемъ Духа Св. Сыномъ, видя въ этомъ даръ, благопріобрѣтенный Сыномъ въ награду за Его послушаніе въ земномъ служеніи. Обѣ стороны неправы благодаря смѣшенію двухъ разныхъ вопросовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, каждая по своему, правы. Справедливо какъ то, что посыланіе Св. Духа имѣетъ для себя основаніе въ имманентномъ бытіи Св. Троицы, такъ и то, что въ домостроительствѣ, въ икономіи, создается особая область взаимоотношеній, хотя и связанная съ имманентными, но ихъ осложняющая.

Согласно монархіи Отца, Его вѣпостась, какъ Начало, открывающееся въ обѣихъ открывающихся вѣпостасяхъ, Сынѣ и Духѣ, Ихъ опредѣляетъ и въ отношеніи къ нимъ опредѣляется, — чрезъ рожденіе къ Сыну и чрезъ исходяженіе къ Духу Св., а въ отношеніи къ Обоимъ, къ діадѣ Сына и Духа, чрезъ Ихъ взаимное нераздѣльное и неслиянное соединеніе въ Божественной Софіи. Въ отношеніи же къ міру эта діада является основаніемъ

2) «Стефанъ же, будучи исполненъ Духа Святого, возрѣвъ на небо, увидѣлъ Славу Божію и Иисуса, стоящаго одесную Бога» (Д. А. 7, 55).

его творенія Отцомъ, чрезъ Слово и Духа Св., причемъ дальѣ совершается посыланіе Отцомъ въ міръ Сына и Духа Св., въ опредѣленномъ послѣдованіи и соотношеніи. Это посыланіе Обоихъ, какъ диадическое, создаетъ особое соотношеніе между Ними. Имъ устанавливается *порядокъ* Ихъ посыланія въ міръ, причемъ здѣсь можно различить двѣ эпохи: до боговоплощенія и послѣ него. Въ первую эпоху *первоначально* посылается Отцомъ Духъ Св., причемъ это посланничество Духа влечетъ за собою и посланничество Сына (о чемъ говорится у Ис. 48, 16: «и нынѣ послалъ Меня Господь Богъ и Духъ Его»). Посланничество Духа Св. Отцомъ *прежде* посланничества Сына мы имѣемъ въ Ветхомъ Заветѣ, гдѣ Богъ «многократно и многообразно говорилъ черезъ пророковъ» (Евр. 1, 1) и «вложилъ въ сердце его (Моисея) Святаго Духа Своего» (Ис. 63, 11), дальѣ же — въ боговоплощеніи, на Дѣву Марію, которая вслѣдствіе этого сошествія Св. Духа становится Богоматерію. Поэтому и о боговоплощеніи самомъ можно сказать, что Сынъ посылается въ міръ Отцомъ чрезъ Духа Св. (или же Отцомъ и Духомъ Св.). И на протяженіи всего земного служенія Сына вплоть до самаго Его прославленія въ Воскресеніи и Вознесеніи Онъ является Христомъ, т.е. помазанникомъ Духа Св., на Него посланнаго и Его въ свою очередь посылающаго, какъ бы ведущаго¹⁾. Двоица обѣихъ открывающихъ вѣпостасей, посылаемая въ міръ Отцомъ въ боговоплощеніи, взаимно опредѣляется такимъ образомъ, что посылающей (конечно, въ силу изначальнаго ниспосланія отъ Отца) является Третья вѣпостась, посылаемой же Вторая. Но въ то же время здѣсь это посыланіе Духа Св. въ міръ не есть явленіе Его какъ таковое, но остается обусловленнымъ чрезъ воплощеніе Сына, въ извѣстномъ смыслѣ служебнымъ по отношенію къ нему. Богочеловѣчество, которое осуществляется въ твореніи чрезъ боговоплощеніе, обращено къ міру вѣпостасію Логоса, явленіе же Духа Св. съ нимъ какъ бы сливается или имъ заслоняется. Св. Духъ являетъ Богочеловѣчество Сына, а не Себя самого. Но эта эпоха, какъ сказано, завершается прославленіемъ Христа въ восшествіи

¹⁾ Знаменательно то, что въ Д. Ап. 1, 2 и о воскресшемъ Христѣ, даже о днѣ Вознесенія, говорится: «до того дня, въ который Онъ вознесся, давъ *Духомъ Святымъ* повелѣніе апостоламъ, которыхъ Онъ избралъ». Иными словами, и это послѣднее дѣло Своего служенія (въ данномъ случаѣ одновременно первосвященническаго и пророческаго) совершаетъ Онъ Духомъ Святымъ, Его осѣняющимъ, т.е. какъ Христосъ, Помазанникъ Духа. Эта послѣдняя мысль обобщающе выражена въ рѣчи ап. Петра, обращенной къ Коринтію: «Богъ Духомъ Святымъ и силою помазалъ *Исуса* изъ Назарета, и Онъ ходилъ, благовѣщая и исполняя всѣхъ, обладаемыхъ дьяволомъ, ибо Богъ былъ съ Нимъ» (Д. Ап. 10, 38).

на небо и даже ранѣе уже въ воскресеніи. Вмѣстѣ со Христомъ удаляется изъ міра, возносясь на небо, и Духъ Св., на Немъ почивающій и помимо Христа, (кромѣ нарочитаго сообщенія Своихъ даровъ), въ мірѣ самостоятельнаго пребыванія не имѣющій. По волю Отца Духъ Св. вмѣстѣ съ Сыномъ въ міръ посылается и вмѣстѣ съ Нимъ же изъ міра удаляется въ вознесеніи Сына на небо. И въ теченіе Своего земного служенія до воскресенія Сынъ не посылаетъ Духа Св. ни на апостоловъ, ни на другихъ людей, хотя *самъ* и совершаетъ дѣла любви Духомъ Святымъ, подобно мужамъ духоноснымъ и въ В. З.

Отношеніе измѣняется послѣ Вознесенія, которымъ открывается новая эпоха въ ниспосланіи Духа Св. Въ боговоплощеніи Христосъ соединилъ Себя съ міромъ, сдѣлавъ его въ извѣстномъ смыслѣ Своимъ тѣломъ, какъ человѣчество — Своею братією. Вмѣстѣ съ тѣмъ и діадическое Его единеніе съ Духомъ Св. уже измѣняетъ свой характеръ. Прославленіе Его въ отношеніи къ Духу Св. означаетъ преодоленіе кенозиса, въ силу чего Онъ діадически соединяется съ Духомъ Св. такъ, какъ Они предвѣчно соединены во Св. Троицѣ. Но вслѣдствіе боговоплощенія Онъ уже такъ соединился съ міромъ, что самъ обладаетъ властью посылать Духа Св. (слова: «дадеся ми всяка власть *на небеси* и на земли» могутъ быть отнесены и сюда), для Него Христосъ уже есть *путь* (а не наоборотъ, какъ было до боговоплощенія и въ боговоплощеніи, начиная съ Благовѣщенія до Вознесенія). Онъ посылаетъ въ міръ Св. Духа уже отъ Себя и какъ бы на Себя. ибо Онъ и есть сущность и содержаніе откровенія Св. Духа въ мірѣ. поскольку Духъ не Себя, но Его открываетъ. Отсюда и отожествленіе откровенія Себя и «другого Утѣшителя» въ прощальной бесѣдѣ: Духъ Св. «научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (14, 26), «ибо не отъ Себя будетъ говорить, но будетъ говорить, что услышитъ... ибо отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (16, 13—14), «будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ» (15, 26). Однимъ словомъ, если прежде Духъ Св. посылается въ міръ Отцемъ на Сына для совершенія боговоплощенія, то теперь Онъ посылается въ міръ Сыномъ *въ силу* совершившагося боговоплощенія. И, посылаемый Сыномъ, Духъ Св. теперь обращенъ уже къ міру, какъ таковой, Своей собственной вѣстасію, *Самъ* сходитъ въ міръ, а не посылается въ него лишь ради или по случаю ниспосланія Сына и только по силѣ его. Послѣ боговоплощенія Сынъ сталъ единственнымъ путемъ въ міръ. ибо не можетъ быть ниспосланія въ міръ Духа Св. *помимо* боговоплощенія и какъ бы независимо отъ него, напротивъ.

оно только и можетъ быть въ контекстѣ боговоплощенія, какъ его продолженіе или совершеніе, какъ осуществленное *Богочеловѣчество*, — Христосъ съ почитающимъ на Немъ Духомъ Св.

Т. о. на грани между этими двумя эпохами, которыя можно условно обозначить какъ Ветхо- и Новозавѣтную Церковь (если считать начало послѣдней не отъ Благовѣщенія, но отъ Пятидесятницы), происходитъ таинственный переломъ. Чему онъ соотвѣтствуетъ и когда онъ совершается? Онъ соотвѣтствуетъ *десятиднею* и совершается въ небѣ тѣмъ, что выражено въ словахъ Господа: «*Я умолю Отца, и дастъ вамъ другого Утѣшителя, который пребудетъ съ вами вѣвѣкъ*» (Іо. 14, 16). Умолю это есть еще кенотическое обращеніе Богочеловѣка къ Отцу изъ глубины Своего Богочеловѣчества, но въ немъ-же преодолевается кенозисъ и завершается Богочеловѣчество, ибо мольба эта уже имѣетъ въ себѣ силу *услышанности*: «дадеся Ми всяка власть». Эта мольба есть новое и уже послѣднее самоопредѣленіе Богочеловѣка, въ которомъ Онъ становится Богомъ, Сыномъ Божіимъ въ челоуѣчествѣ Своемъ. Умоленіе Отца о ниспосланіи Духа есть молитва объ окончательномъ прославленіи Богочеловѣка, въ силу котораго для Него устанавливается уже не кенотическое, но божественное соотношеніе съ почитающимъ на Немъ Духомъ. И въ этомъ соотношеніи въ силу совершившагося боговоплощенія и установленія чрезъ него *связи* съ міромъ и челоуѣкомъ, не Духъ уже является посылающимъ или устрояющимъ богочеловѣческое дѣло, но Сынъ, Который восходитъ на небо не съ тѣмъ, чтобы упразднить, но чтобы окончательно эту связь закрѣпить чрезъ ниспосланіе Духа: «лучше для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо, если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пришлю Его къ вамъ» (Іо. 16, 17). Почему именно это умоленіе совершается на небѣ? потому что оно и по содержанію своему предполагаетъ уже совершившемся дѣломъ боговоплощенія, есть его послѣдній, заключительный актъ. Каково это моленіе Отцу въ небѣ, одесную Его, въ отличіе отъ всѣхъ извѣстныхъ намъ моленій Ему на землѣ? На это для челоуѣка нѣтъ отвѣта, по крайней мѣрѣ въ земномъ его бытіи, ибо моленіе это совершается за гранію его. Достаточно, если мы можемъ понимать *мысто* этой божественной тайны въ общемъ строительствѣ нашего спасенія. Въ этомъ послѣднемъ моленіи и силою его заканчивается земное служеніе Христа, и Онъ пребываетъ въ небѣ какъ Богъ, но и какъ Богочеловѣкъ. Онъ болѣе уже не молится Отцу челоуѣческою молитвою, какъ молился кенотически въ земной жизни, хотя Онъ и *ходатайствуетъ*, какъ

Богочеловѣкъ, восшедшій въ небо съ Своею кровію, «чтобы предстать нынѣ за насъ предъ лице Божіе» (Евр. 9, 15, 25—26) (подобно какъ и Духъ Св. ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными). Но это «ходатайство» на основаніи «однажды принесенія Себя въ жертву» (9, 28) не есть моленіе или молитва, но пребывающая *сила* искупительной жертвы, въ которую входятъ спасающіеся по вѣрѣ въ Господа Іисуса Христа (какъ и «ходатайство» Св. Духа есть крылья и вдохновеніе молитвы, которою молятся спасающіеся).

Насколько умоленіе Отца Сыномъ, которое, конечно, не могло не быть услышано, завершило дѣло боговоплощенія и кенозиса въ Немъ, имъ создалось совершенно *новое* соотношеніе въ двоицѣ Сына и Духа Св., конечно, не въ ихъ предвѣчномъ бытіи, но въ «икономической» обращенности къ творенію: Сынъ получаетъ новую власть, — посылать въ міръ Духа Св. Что этотъ новый фактъ измѣняетъ, и что остается неизмѣннымъ? Измѣняется *порядокъ* діадическаго откровенія: сначала уже не Духъ Св. и въ Немъ, съ Нимъ и чрезъ Него Сынъ воплощающійся, но наоборотъ: сначала воплотившійся Сынъ Божій, Богочеловѣкъ, и съ Нимъ, въ Немъ и чрезъ Него Духъ Св., который есть «Духъ Христовъ» (Р. 8, 9), «Духъ Сына» (Гал. 4, 6) въ смыслѣ Его посланія въ міръ: это есть взаимоотношеніе не въ Троицѣ, но въ Двоицѣ Сына и Духа Св. Но *неизмѣннымъ* остается основное соотношеніе во Св. Троицѣ, которое опредѣляется какъ монархія Отца: Отецъ есть открывающаяся вѣчностъ, Начало, діада Сына и Духа суть открывающія вѣчности. Въ отношеніи къ міру это значеніе Отца какъ Начала или *принципа* самооткровенія Св. Троицы, по отношенію къ которому Вторая и Третья вѣчности суть лишь *образы* его, выражается въ томъ, что Отецъ *посылаетъ* въ міръ, эти же обѣ вѣчности *посылаются*. Это отношеніе посыланія и посылаемости не тождественно съ взаимоотношеніями Отца, какъ *рождающаго* Сына, и Сына, какъ *рождаемаго* Отцомъ съ одной стороны, и Отца, какъ *изводящаго* Духа Св., и Духа Св., какъ *исходящаго* отъ Отца, съ другой. Однако оно съ ними связано, поскольку и рождаемость и исхожденіе суть *конкретные образы* самооткровенія Отца въ обѣихъ открывающихъ Его вѣчностяхъ, причемъ отсюда опредѣляются и дальнѣйшія взаимоотношенія этихъ вѣчностей.

Т. я., общее соотношеніе, что Отецъ *посылаетъ*, а Сынъ и Духъ Св. въ міръ *посылаются* Отцомъ, остается неизмѣннымъ при *всякихъ* взаимоотношеніяхъ внутри посылаемой діады Сына и Духа Св., въ которой различаются лишь разные *образы* этого

посыланія. Этотъ вопросъ надо поэтому освободить отъ *прямой* связи съ т. наз. «происхожденіемъ» и тѣмъ болѣе отъ отождествленія съ нимъ, чѣмъ одинаково, хотя и въ разной формѣ, грѣшати православные и католическіе богословы. Это слѣдуетъ сдѣлать не только потому, что такого происхожденія вообще нѣтъ во Св. Троицѣ, но и потому, что это взаимоотношеніе предполагаетъ извѣстное кенотическое свершеніе и вытекающее взаимопредѣленіе вѣстасей. Оно начинается приматомъ Св. Духа, продолжается приматомъ Сына и завершается въ будущемъ вѣкѣ Ихъ полнымъ уравниемъ, такъ что не будетъ уже ни посылающаго, ни посылаемаго, но будетъ Богъ все во всѣхъ, въ полномъ совершившагося самооткровенія Отца во Св. Троицѣ въ твореніи.

Итакъ, Отецъ посылаетъ Духа Св. въ міръ, и Сынъ Его посылаетъ¹⁾, но оба эти посланія относятся, такъ сказать, къ разнымъ планамъ или соотношеніямъ, и ихъ не слѣдуетъ соединять между собою, какъ дѣлаютъ католики, которые рады по этому случаю лишній разъ повторить, что Духа Св. посылаетъ Отецъ и Сынъ (ибо Онъ исходитъ отъ Отца и Сына, *filioque*). Здѣсь неумѣстно это и, соединяющее два разныхъ принципа на равныхъ началахъ и далѣе сводящее посланіе непосредственно къ исходящему. Болѣе соотвѣтственно здѣсь будетъ *черезъ*, — *διά*, конечно, опять-таки не въ смыслѣ происхожденія, но *посредства*, извѣстной инструментальности (конечно, при сохраненіи самобытности каждой изъ вѣстасей). Т. о., оказывается, что Отецъ первоначально посылаетъ въ міръ Сына *черезъ* посредство Св. Духа, а затѣмъ Духа Св. *черезъ* Сына. Слѣдов., Отецъ во-

¹⁾ Эта догматическая идея хорошо выражена въ величаніи праздника Троицы: «величаемъ Тя, Живодавче Христе, и почитаемъ Пресвятаго Духа Твоего, Его же *отъ Отца ниспославъ еси* божественнымъ ученикомъ Твоимъ». Интересно, что тѣмъ самымъ празднику Пятидесятницы дается отгѣнокъ христологическій (праздника «господскаго»), что подтверждается и тѣмъ примѣчательнымъ фактомъ, что колѣнопреклоненныя молитвы Пятидесятницы обращены также къ Отцу и — преимущественно — къ Сыну. Тотъ же преимущественно христологическій характеръ дается празднику и тропаремъ, обращеннымъ непосредственно ко Христу: *благословенъ еси Христе Боже нашъ*, пже премудры ловцы явлей, *ниспославъ имъ Духа Святаго*, и тѣми уловлей вселенную, Человѣколюбче, слава Тебѣ». И эта же христологическая характеристика праздника, съ подчеркнутымъ указаніемъ связи между кенизисомъ Сына и ниспосланіемъ Имъ Святаго Духа содержится въ замѣчательномъ по богословской своей насыщенности отпустѣ на вечернѣ Пятидесятницы: «Иже *отъ Отчизъ и божественныхъ ндръ источивый Себе и съ небесе на землю сошедый*, и наше воспріимый естество и обоживый е, по сихъ же на небеса пакы восшедый и одесную Бога и Отца, божественнаго же и святаго и единосущнаго, и единосильнаго, и единославнаго, и соприсносущнаго Духа *ниспославый* на святыя Свои ученики и апостолы и симъ просвѣтивый убо ихъ, тѣ же всю вселенію, Христосъ истинный Богъ нашъ» и пр.

обще *посылаетъ въ міръ*, это есть Его власть, какъ Начала. Но это посыланіе въ предѣлахъ посылаемой Двоицы совершается такимъ образомъ, что непосредственнымъ *исполнителемъ* этого посыланія, самой посылающей въпостасію является или Сынъ, или Духъ Св., въ отношеніи къ совершающемуся чрезъ боговоплощеніе Богочеловѣчеству. Посылающій есть Отецъ, непосредственный исполнитель посыланія есть сначала Духъ Св., затѣмъ — Сынъ. Такимъ образомъ, есть два посыланія: исходное или изначальное и непосредственное или инструментальное¹⁾. Посыланіе Отца обращено не къ одной лишь посылаемой въпостаси, но ко всей посылаемой и открывающей Отца *діадѣ* Сына и Духа Св. въ Ихъ нераздѣльности и неслиянномъ единеніи: ниспосланіе въ міръ одной въпостаси *никогда* не совершается безъ участія другой. Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ всегда посылается именно діада, обращенная непосредственно къ міру то той, то другой въпостасію, а далѣе, въ предѣлахъ уже діадическаго соотношенія, посылающей является та или другая въпостась, въ зависимости отъ характера даннаго посыланія. Итакъ, вообще говоря, есть два посыланія, которыя нужно всегда отличать, тѣмъ болѣе, что словесно они неразличимо объединяются въ одномъ терминѣ «посыланія»: *посыланіе въ собственномъ смыслѣ*, которое свойственно только Отцу, какъ Началу, и *діадическое посыланіе*, въ предѣлахъ діады Сына и Духа Св., которое является образомъ исполненія перваго.

Запасшись этими коренными различеніями, мы можемъ безъ труда разобраться въ тѣхъ выраженіяхъ, которыя сюда относятся въ текстѣ прощальной бесѣды. Здѣсь мы читаемъ. I. — «*Я умолю Отца, да дастъ вамъ другого Утѣшителя, да пребудеть съ вами во вѣкъ*» (Іо. 14, 16). Здѣсь говорится о завершеніи кенозиса Сына, въ силу чего Онъ восстанавливается въ полнотѣ Своей божественной славы и, какъ Богочеловѣкъ, получаетъ силу посылать въ міръ Духа Св. «Умоленіе» обозначаетъ измѣненіе въ соотношеніи діадическихъ въпостасей: посылаемая становится посылающей и наоборотъ. II. — «*Утѣшитель же, Духъ Святыи, Котораго пошлетъ Отецъ во Имя Мое, научитъ васъ всему*» (14,

¹⁾ Католическое богословіе пытается уловить это соотношеніе чрезъ свое различеніе *principium principiatum* и *pr. impincipiatum*. Однако это различеніе оно относитъ не къ икономической Троицѣ, т.-е. посыланію къ міру, но къ имманентной Троицѣ «происхожденій, причемъ въ первомъ ищетъ раскрытія и подтвержденія второму. Но именно чрезъ это отождествленіе и само это различеніе дѣлается безплоднымъ и безсодержательнымъ. Кромѣ того, при этомъ упускается изъ виду, что есть именно не одинъ, но два образа посыланія.

26). Здѣсь говорится о ниспосланіи Отцомъ Духа Св. *черезъ Сына*, какъ непосредственнаго исполнителя этого посыланія, — «во Имя Мое». III. — «Когда же придетъ Утѣшитель, Котораго *Я пошлю вамъ отъ Отца*, Духъ Истины, Который *отъ Отца исходитъ*, Онъ будетъ свидѣтельствовать обо Мнѣ» (15, 26). Здѣсь соединены двѣ мысли: во-первыхъ, о предвѣчномъ исходяженіи Духа Св. отъ Отца, что есть не что иное какъ распространительное опредѣленіе Третьей въпостаси: Духъ, отъ Отца исходящій (параллельно опредѣленію: Сынъ, отъ Отца рождаемый), причемъ это опредѣленіе вводится здѣсь соотвѣтственно торжественной значительности этой рѣчи; во-вторыхъ, о томъ, что посланіе Отцомъ Духа Св. совершается *черезъ Сына*, каковая мысль выражена съ лапидарной краткостью: «*Я пошлю вамъ отъ Отца*». Отецъ, какъ Начало, отъ Котораго исходитъ это посланіе, какъ и исходяженіе Духа Св., и Сынъ, непосредственно посылающій. IV. — «Если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ» (16, 7). Здѣсь говорится о той связи, которая существуетъ между завершеніемъ кенозиса въ Вознесеніи на небо и измѣненіемъ въ діадическомъ соотношеніи Сына и Духа Св. при Ихъ взаимномъ посыланіи: Духъ уже не посылаетъ, но посылаетъ Сынъ въ силу Своего окончательнаго прославленія. При этомъ объ исходномъ посыланіи Духа Св. Отцомъ не говорится, — послѣ уже сказаннаго выше оно само собою разумѣется, — говорится же лишь объ «икономическомъ» посыланіи въ предѣлахъ діады Сына и Духа Св., причемъ уже посылающимъ станетъ Сынъ¹⁾. V. — «Когда же *придетъ Онъ, Духъ истинны*, то наставитъ васъ на всякую истину» (16, 13). Здѣсь мы имѣемъ послѣдній моментъ въ раскрытіи посыланія Духа: именно это не пассивное посланіе и не сообщеніе только даровъ Св. Духа или дѣйствіе *силою* Его, которое было свойственно Сыну въ дни Его земного служенія, когда Онъ ведомъ былъ (или «посылаетъ») Духомъ Св., но Его активное, въпостасное пришествіе. Ибо *посыланіе* всегда включаетъ въ себя согласное самоопредѣленіе посылаемаго и посылающаго: послѣдній опредѣляетъ, первый опредѣляется, однако не въ порядкѣ пассивнаго послушанія, но согласнаго единенія. Сколь добровольнымъ былъ кенозисъ Сына, столь же добровольнымъ является и кенозисъ Духа Св. Отецъ черезъ Сына посылаетъ, Духъ

¹⁾ Эта мысль о ниспосланіи Духа отъ Отца черезъ Сына обобщается въ рѣчи ап. Петра въ Пятидесятницу: «итакъ, Онъ, бывъ вознесенъ десницею Божіею и *принявъ отъ Отца обѣтованіе Святаго Духа*, излитъ то, что вынынѣ видите и слышите» (Д. А. 2, 33).

Св. идетъ, но идетъ Своею волею: *придетъ* Утѣшитель. VI. — Остается еще послѣдній текстъ Іо. 20, 21—3, слова воскресшаго Господа при явленіи ученикамъ: «Миръ вамъ! Какъ послалъ Меня Отецъ, (такъ) и Я посылаю васъ. Сказавъ это дунулъ и говоритъ имъ: «пріимите Духа Святаго». Кому простите грѣхи, тому простятся, на комъ оставите, (на томъ) останутся». Не есть-ли это *уже* Пятидесятница? Или же въ какомъ отношеніи находится это событіе къ Пятидесятницѣ? Оно во всякомъ случаѣ отъ нея отличается, прежде всего, по ограниченности своей: Духъ Св. посылается Христомъ лишь на апостоловъ, а не на «всѣхъ» и не на весь міръ, какъ въ Пятидесятницѣ. Далѣе это ниспосланіе ограничено здѣсь лишь однимъ опредѣленнымъ даромъ, — *вязать и рѣзать*, обѣтованіе котораго дано уже было сначала одному Петру (Мѡ. 16, 19), а затѣмъ и всѣмъ апостоламъ (18, 18) еще въ предвареніе страстей. Этотъ нарочитый даръ апостоламъ соотвѣтствуетъ ихъ какъ бы іерархическому рукоположенію отъ самого Верховнаго Архіерея. Но это таинство, сначала обѣщанное, а затѣмъ и исполненное надъ апостолами, является еще *предвареніемъ* Пятидесятницы, подобно тому предваренію, которое мы имѣемъ въ Тайной Вечерѣ, совершенной Христомъ до Его крестной смерти, до преломленія тѣла и изліянія крови Его. Время съ его границами здѣсь онтологически какъ бы преодолевается, и то, что предсвершилось уже внутренне, предсвершается и внѣшне. Однако надо обратить надлежащее вниманіе и на тотъ фактъ, что «преломленіе хлѣба», въ предвареніе страсти и прославленія установленное Христомъ, уже не совершается болѣе ни Имъ самимъ, — даже и *послѣ* Воскресенія, ни Его учениками до Пятидесятницы, но лишь *послѣ нея* и, конечно, вслѣдствіе нея. Мы сразу имѣемъ свидѣтельство священнаго бытописателя: «и они постоянно пребывали въ ученіи Апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ» (Д. Ап. 2, 42, ср. еще 46). Подобнымъ же образомъ, апостолы, пріявши Св. Духа отъ Христа, тѣмъ не менѣе предваряются Имъ же самимъ, что ихъ ждетъ Пятидесятница, — «обѣщанное отъ Отца, о чемъ вы слышали отъ Меня» (Д. Ап. 1, 4). «крещеніе Духомъ Святымъ»... «вы примете силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Святой» (1, 8), и соотвѣтственно тому апостолы вмѣстѣ съ другими (13—14) ожидали этого въ Сіонской горницѣ и тамъ пріяли Духа Св. Это было исполненіемъ того предваренія, которое явлено было имъ Христомъ, давшимъ имъ Духа Святаго. Итакъ, въ свидѣтельствѣ Іо. 20, 21—3 мы имѣемъ подтвержденіе общей мысли, что «икономически», въ діадическомъ

соотношеніи Второй и Третьей ипостасей именно Христосъ посылаетъ Духа Св. на учениковъ, и это посланіе, которое еще имѣетъ совершиться въ Его окончательномъ прославленіи, здѣсь свидѣтельствуется уже заранѣе, какъ предсовершенство, ибо всѣ условія его выполнены и опредѣлились. Мы имѣемъ, наряду съ самой Пятидесятницей, ея какъ бы предпразднество въ продолженіе всей пятидесятницы церковной, начиная съ пасхи.

4 Пятидесятница.

Что совершилось въ Пятидесятницу? Какова именно та грань, которая отдѣляетъ жизнь міра до нея и послѣ нея? Мы знаемъ, что дары и дѣйствія духа Божія подавались міру отъ самаго его основанія и, въ частности, въ Ветхомъ Завѣтѣ, также какъ и въ боговоплощеніи Христовсмъ. То совершенно новое, что въ Пятидесятницу совершилось, есть сошествіе въ міръ не только «духа Божія» въ Его дарахъ, но самого ипостаснаго Духа Св., и притомъ не въ ограниченныхъ предѣлахъ, уже не на одного Христа и Богоматерь, но на апостоловъ, какъ и на всѣхъ, съ ними бывшихъ. Это пріятіе далѣе распространилось вообще на всѣхъ и даже на весь міръ (что иконографически, въ иконѣ сошествія Св. Духа, выражается включеніемъ въ него символическаго изображенія космоса). Это есть *ипостасное* сошествіе Св. Духа въ міръ, вполне аналогичное съ сошествіемъ съ небесъ Логоса для воплощенія.

Чѣмъ же однако свидѣтельствуется такое именно значеніе этого событія? Въ Новомъ Завѣтѣ отсутствуетъ особое Евангеліе — Духа Св. Если мы внимательно будемъ читать 2-ую гл. Д. Ап., а въ связи съ ней и дальнѣйшія главы, гдѣ объ этомъ свидѣствуется, то мы не найдемъ здѣсь *прямого* указанія на *ипостасное* сошествіе Св. Духа, и даже можно понять это событіе по аналогіи съ ветхозавѣтными примѣрами *дѣйствія* Духа Св. на царей и пророковъ. Правда, здѣсь говорится о томъ, что всѣ исполнились Духа Святаго *πνεύματος ἁγίου* (на этотъ разъ даже безъ члена!) ¹⁾ (2, 4) и стали говорить новыми языками, какъ «Духъ тѣ *πνεύμα* давалъ имъ провѣщавать», и въ приводимомъ здѣсь пророчествѣ Іоіиля говорится: «излію отъ Духа Моего *ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου* на всякую плоть» (17). Въ дальнѣйшемъ,

¹⁾ Примѣчательно, что въ 4. 32 въ совершенно тождественномъ выраженіи какъ *καὶ ἐπλήσθησαν πάντες τὸ πνεῦμα* стоитъ членъ, съ видимымъ безразличіемъ.

на протяженіи всей книги Д. Ап., также говорится о «Святомъ Духѣ» или о «дарѣ Св. Духа», «Котораго Богъ далъ всѣмъ повинующимся Ему» (5, 32), или даже: «изволися Духу Святому и намъ» (15, 28). Духъ Св. подается, говоритъ, посылаетъ, вообще вся книга Д. Ап. есть повѣствованіе объ явныхъ дѣйствіяхъ Св. Духа въ первенствующей Церкви. Но ни одно изъ этихъ свидѣтельствъ не является такимъ, на основаніи котораго можно было бы съ безспорностью утверждать, что здѣсь разумѣется Самъ въпостасный Духъ Св., дѣйствующій въ Церкви, а не вообще духъ Божій, отъ Бога посылаемый. Одинаково нѣтъ прямого свидѣтельства какъ объ въпостасномъ Духѣ Божіемъ, такъ и объ Его въпостасномъ откровеніи, но говорится только объ Его дарахъ. И если бы ограничиться одними этими текстами, къ которымъ можно присоединить еще и другіе многочисленные тексты Н. З., то нельзя было бы сказать, что въ событіи Пятидесятницы мы имѣемъ именно сошествіе самого Св. Духа, а не избыточное, правда, еще не бывалое въ жизни Церкви, ниспосланіе Его даровъ. И въ пророчествѣ Іоіиля, къ этому событію примѣненномъ ап. Петромъ (Д. А. 2, 17), говорится: «излію отъ Духа Моего» ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου, (но не Духа Моего, τὸ πνεῦμα μου). Можно сказать, что какъ въ В. З. ниспосылались дары Св. Духа, однако самъ Онъ въпостасно не сходилъ, такъ и здѣсь нарочитое избытіе даровъ и даже самое знаменіе огненныхъ языковъ само по себѣ еще не есть свидѣтельство объ въпостасномъ явленіи Св. Духа (какъ не было имъ, напр., ветхозавѣтное явленіе «неопалимой купины», въ огнѣ горящей и не сгорающей). Вообще, «огненные языки» были лишь видѣніемъ: «и явились ὄψθ ἡσαν имъ раздѣляющіеся языки, какъ бы огненные ὥσεὶ πυρὸς (2, 3). Здѣсь примѣнено тоже выраженіе: какъ бы ὥσεὶ, — какъ и относительно явленія Св. Духа при Крещеніи въ видѣ какъ бы голубя ὥσεὶ περιστεράν (Мѡ. 3, 16, ὥσεὶ у Мр. 1, 10 и Лк. 3, 22, Іо. 1, 32). Но Духъ Св. сходилъ и при крещеніи не въ голубѣ, какъ бы въ него вселяясь, но только въ видѣ голубя, имѣя его скорѣе Своею видимою эмблемой. Такъ же и огненные языки были лишь эмблематическимъ видѣніемъ, но не въпостаснымъ вселеніемъ Духа Св. въ огонь. Это же можно сказать и про все внѣшнее оказательство совершившагося духовнаго событія, — сошествія Св. Духа¹). «И внезапно сдѣлался шумъ съ неба какъ бы ὥσεὶ (и здѣсь стоитъ

¹) The whole was a vision, as St. Luke is careful to explain, but a vision which corresponds to a great spiritual fact which at the same moment accomplished itself in the experience of all who were present. (Swete, I. c. 71).

тотъ же указательный знакъ, что мы имѣемъ *субъективное* выраженіе во внѣшнихъ чувствахъ *объективнаго* духовнаго событія) отъ несущагося сильнаго вѣтра, и наполнилъ весь домъ, гдѣ они находились. И явились имъ раздѣляющіеся языки, какъ бы огненные и почилъ на каждомъ изъ нихъ» (Д. А. 2, 2—3). А затѣмъ свидѣлствуется самое событіе: «и исполнились всѣ Духа Святаго». И подлинное текстуальное подтвержденіе того, что въ разсказѣ о Пятидесятницѣ мы имѣемъ свидѣтельство о схожденіи въ міръ именно Самого вѣстнаго Духа Св., мы получаемъ лишь тогда, если будемъ читать его въ контекстѣ съ **прямымъ** обѣтованіемъ Спасителя въ Прощальной бесѣдѣ: она есть пророчество, Пятидесятница — исполненіе. Именно здѣсь говорится объ Утѣшителѣ, или, еще болѣе выразительно, объ *иномъ* Утѣшителѣ, т.-е. равновѣстномъ наряду съ самимъ вѣстнымъ Логосомъ, и въ отношеніи къ Нему употребляется *личное* мѣстоименіе третьяго лица (отъ перваго лица Духъ Св. въ Словѣ Божіемъ, какъ отмѣчено, почти *нигдѣ*¹⁾ не говоритъ): «Утѣшитель же, Духъ Святой... научить васъ всему и напомнить»... (14, 26), «другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣкъ» (16 и далее), «Онъ будетъ свидѣлствовать о Мнѣ» (15, 26), ср. 16, 7: «пошлю Его къ вамъ»; 16, 13—14: «Онъ наставитъ васъ на всякую истину, ибо не отъ Себя будетъ говорить... Онъ прославитъ Меня, ибо отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ». Все это можетъ быть понято лишь какъ сказанное о Лицѣ, притомъ совершенно подобномъ Лицу «другого Утѣшителя» Христа. И въ свѣтѣ такого личнаго коэффиціента, какъ исполненіе *этого* пророчества, воспринимаемъ мы и событіе Пятидесятницы, какъ сошествіе самой Третьей вѣстности въ міръ: не духъ, но Духъ, не дары только, но ихъ Источникъ, Параклитъ.

Личный характеръ сошествія Св. Духа находитъ подтвержденіе и въ слѣдующихъ новозавѣтныхъ текстахъ: «Все же сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно» (I Кор. 12, 11). «Большаго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія» (2, 11). «Духъ все проникаетъ, и глубины Божіи» (10). Также Рим. 8, 26—7: «Духъ подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ... Самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными». И, наконецъ, до извѣстной степени, Еф. 4, 30: «и не оскорбляйте Св. Духа Божія, Которымъ вы запечатлѣны въ день искупленія». Но это, кажется, и все²⁾.

¹⁾ Единственное исключеніе имѣемъ въ Д. А. 13, 2: Духъ Св. сказалъ: «Отдѣлите Мнѣ Варнаву и Савла на дѣло, къ которому Я призвалъ ихъ».

²⁾ Ср. L. S. Thornton. The incarnate Lord. 1927. p. 325—6.

Въ этомъ и заключается основное различіе между ветхозавѣтными изліянiями Св. Духа въ отдѣльныхъ Его дарахъ и Пятидесятницей: первые посылались, такъ сказать, съ неба, трансцендентно, вторые же посылаются самимъ вѣстаснымъ Духомъ Св., сходящимъ съ неба въ міръ, т.-е. уже имманентно послѣднему. Въ Пятидесятницѣ подаются не только дары, но и сходитъ сама вѣстасъ¹⁾. Правда, сама эта вѣстасъ остается невидимой и закрывается (а не открывается) видѣніемъ «какъ бы огненныхъ языковъ», и Ея сошествіе проявляется только въ дарахъ. Ея нельзя видѣть и Ей поклониться, какъ могли поклониться пастыри и волхвы сошедшему съ неба Логосу, лежащему въ ясляхъ Богомладенцу Іисусу. Ея незримое присутствіе выражается лишь въ особомъ обиліи даровъ, которые однако не невѣдсмы были и внѣ Пятидесятницы. Что же означаетъ именно сошествіе самой вѣстасы Св. Духа?

Вопросъ этотъ снова возводитъ насъ къ вершинамъ богословія и еще разъ поставляетъ лицомъ къ лицу съ самымъ основнымъ ученіемъ о Богочеловѣчествѣ. Сошествіе въ міръ Третьей вѣстасы, послѣ сошествія Второй и въ связи съ нимъ, ставитъ насъ передъ фактомъ его необходимости въ путяхъ Богочеловѣчества. Недостаточно лишь простото сообщенія даровъ Св. Духа какъ бы извнѣ, трансцендентно, что было свойственно В. Завѣту. Напротивъ, *внутренняя связь* между совершившемся боговоплощеніемъ Сына и сошествіемъ Св. Духа устанавливается Христомъ въ прощальной бесѣдѣ съ такой силой и непрерываемостью, что она должна быть принята къ прямому догматическому руководству. Мы имѣемъ фактъ, что съ неба въ міръ посылаются Отцемъ *не одна, но двѣ вѣстасы*, не только Сынъ, но и Духъ Св., причемъ сошествіе съ небесъ Сына осуществляется въ боговоплощеніи, сошествіе же Духа Св. такъ *не выражается*. Мы стоимъ здѣсь передъ тайной Божественнаго строительства. Однако разумъ боговоплощенія въ предѣлахъ человѣческаго постиженія для насъ раскрывается, а также и сошествіе Св. Духа. То и другое опредѣляется діадическимъ соотношеніемъ Второй и Третьей вѣстасы въ самооткровеніи Св. Троицы или въ Божественной Софіи. Божественная Софія есть идеальное слово Слова, облеченное Красотой и совершаемое въ реальность Духомъ Св., дву-

¹⁾ That this advocate will be invisible and purely spiritual does not make against His personality; it is in that which is most spiritual in ourselves that we find evidence of our-own personal life. That He fulfills the whole of our Lord's personal functions towards the Church, that He belongs to the category of Paraclete—Teacher, Director, Protector, Counsellor — this invests Him with all the essential attributes of that which we understand by personality (Swete, op. c. 292).

единое откровение Обѣихъ вѣпостасей. Тварная Софія имѣетъ для себя основаніе въ Софіи Божественной актомъ творенія, въ которомъ небытіе призвано къ бытію чрезъ погруженіе его софійныхъ началъ въ становленіе. Въ бытіи тварнаго міра логосы бытія, раскрываемые отъ Божественнаго Слова, получаютъ жизненную свою дѣйствительность, исходящую отъ Св. Духа. Т. о. тварный міръ въ основѣ бытія своего діадиченъ, — словесно-духоносенъ. Оба эти принципа бытія, — содержаніе и реальность, между собою нераздѣльны: идеи-слова не могутъ въ себѣ имѣть силы бытія, если не осуществляются въ реальности, какъ и бытіе этой реальности не можетъ оставаться во тьмѣ безсловесія и неразличенности. Т. ю., въ тварной Софіи совершается откровеніе Троичнаго Бога въ Словѣ Духомъ Св. и слѣдов., въ твореніи дано онтологическое мѣсто для Духа Св., для Его сошествія въ міръ совершенно подобно тому, какъ оно дано и для сошествія Слова.

Совершающееся богочеловѣчество въ твореніи предполагаетъ соединеніе, нераздѣльное и неслиянное, божескаго и человѣческаго естества или Божественной и тварной Софіи, въ единой вѣпостаси Логоса, но само это соединеніе, которое и есть боговоплощеніе, совершается Духомъ Св. Болѣе того, *Онъ самъ и есть это соединеніе*, связующая вѣпостась, которая *воплощаетъ* Воплощающееся Слово, сходя на Дѣву Марію, а далѣе и на самого Богочеловѣка Іисуса. Полнота боговоплощенія или его дѣйствительность и есть Духъ Св. Такъ это происходитъ въ предѣлахъ земнаго пребыванія Христа и, конечно, такъ это остается и въ вѣчности, въ небесахъ «одесную Отца», гдѣ Духъ Св. *почиваетъ* на Сынѣ. Совершившееся богочеловѣчество въ предѣлахъ земной жизни Христа ограничивается только самимъ Богочеловѣкомъ и не переходитъ далѣе. Однако человѣческое естество Богочеловѣка въ себѣ содержитъ полноту всего Адама и имѣетъ ее осуществить въ человѣчествѣ чрезъ Церковь, — какъ тѣло Христово, *явить* силу Христову въ путяхъ завершенія Его спасительнаго кенозиса и прославленія Его человѣческаго естества. Не оставленіе міра въ Вознесеніи не означаетъ развоплощенія и прекращенія *связи* между Христомъ и человѣчествомъ. Связь эта имѣетъ быть осуществлена и, такъ сказать, закрѣплена, какъ жизнь Христа въ человѣчествѣ и человѣчества во Христѣ. И осуществленіе этой связи, какъ бы новое явленіе или обновленіе Христова воплощенія, и есть сошествіе Св. Духа, посылаемаго Отцомъ во Имя Сына, или, что тоже, Сыномъ отъ Отца. Богочеловѣчество Христово, Имъ вознесенное въ небеса, по сохраня-

жщее свою силу въ мірѣ, снова, какъ бы въ нѣкоемъ повтореніи Благовѣщенія, совершается чрезъ сошествіе Духа Св., Который нераздѣльно и несліянно соединенъ съ Сыномъ, со Христомъ Богочеловѣкомъ, на Немъ почивая. И потому Духъ Св., Самъ сходя съ небесъ, съ Собою какъ бы снова приноситъ уже воплощавшагося Христа. Въ этомъ смыслѣ надо понимать то какъ бы отождествленіе, которое дѣлается Христомъ относительно Своего собственнаго пришествія съ пришествіемъ Духа, «другого Утѣшителя», «да пребудеть съ вами во вѣкъ... Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будетъ». И въ томъ же значеніи: «не оставляю васъ сиротами, приду къ вамъ. Еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (Іо. 14. 16—18). Если не упразднять всей силы этого текста и не превращать его въ явное противорѣчіе и даже абсурдъ, мы имѣемъ здѣсь откровеніе тайны о *пребываніи въ мірѣ Христа Духомъ Святымъ или въ Духѣ Святомъ*, — Ихъ діадическомъ со-бытіи, что и подтверждается слѣдующимъ, не менѣе таинственнымъ, стихомъ: «въ тотъ день ¹⁾ узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ (т.е. Духомъ Святымъ, соединяющимъ Отца и Сына: Онъ здѣсь именно и есть это «въ»), и вы во Мнѣ и Я въ васъ» (тоже Духомъ Св. или въ Духѣ Святомъ). Т. о., здѣсь указывается, съ одной стороны, двоякій образъ присутствія Христа въ Своемъ богочеловѣчествѣ: явленіе Христа въ дни Его земного служенія и затѣмъ въ парусіи. Съ другой стороны, указывается и пребываніе нераздѣльно на Немъ почивающаго Духа Св. Въ этомъ выражается тотъ основной фактъ, что *Христосъ никогда не отдѣляется отъ Духа Св.* Потому какъ боговоплощеніе, такъ и богочеловѣчество есть дѣло не одной, но обѣихъ въпостасей, Сына и Духа Св. въ Ихъ діадическомъ соединеніи. *Такова діадическая аксіома*, — одинаково какъ относительно божественной и тварной Софіи, или Богочеловѣчества, и также и богоявленія въ мірѣ ²⁾ Ло-

¹⁾ Ἐν ἑκατῇ τῇ ἡμέρᾳ т. е. непосредственно въ день Пятидесятницы, который однако включаетъ въ себя продолжающуюся Пятидесятницу и тѣмъ самымъ онтологически отождествляется съ «последнимъ днемъ». Указаніе всего значенія этого выраженія составляетъ богословски-экзегетическую задачу иг. Кассіана (Безобразова).

²⁾ Эта мысль литургически выражается въ томъ, что день Крещенія Господня именуется и днемъ Богоявленія, Ἐπιφάνεια, причемъ разумѣется явленіе всей Св. Троицы въ трехъ Ея въпостасяхъ: «во Іорданѣ крещающуся Тебѣ, Господи, тронческое явися поклоненіе: Родителейъ бо гласъ свидѣтельствоваше Тебе, Возлюбленнаго Тя Сына именуя, и Духъ въ видѣ голубинѣ извѣстоваше словесе утвержденіе». Также и день Пятидесятницы именуется днемъ Св. Троицы.

госа¹⁾). Итакъ, сошествіе Св. Духа означаетъ новый актъ въ боговоплощеніи: возвращеніе Христа въ Духъ Св., который есть «другой Утѣшитель», какъ справедливо замѣчаютъ толковники, ἄλλος, а не ἕτερος: не второй и въ этомъ смыслѣ другой или новый, но тотъ же самый, только по-иному явленный. Къ нему поэтому одинаково могутъ относиться слова Христа какъ о Параклитѣ: «да пребудеть съ вами во вѣкъ», такъ и о Себѣ самомъ, не взирая и какъ бы вопреки Вознесенію: «се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка». Это одинъ, но *двудеиный Утѣшитель*: Христосъ, помазанный нераздѣльно почивающимъ на Немъ Духомъ Св., или же Духъ Св., нераздѣльно и несліянно почивающій на Христѣ и потому Его Собою являющій, — два образа *единого Богочеловѣчества*. Эта основная діадическая аксіома собою обосновываетъ ту, доходящую до отождествленія связь, которую получаютъ Вознесеніе и Пятидесятница. Отсюда слѣдуетъ дальнѣйшія догматическія заключенія первостепенной важности.

И, прежде всего, становится совершенно очевидно, что для того свершенія, которое здѣсь имѣется въ виду, недостаточно ветхозавѣтныхъ *даровъ* Духа Св., какъ бы ни были они велики, но необходимо сошествіе съ небесъ самого вѣчнаго Св. Духа, Третьей вѣчности. Ибо не дарами лишь, но вѣчно почиваетъ Онъ предвѣчно на Словѣ Божіемъ, и вѣчно же почиваетъ на воплотившемся Сынѣ Божіемъ Христѣ. И только вѣчное Его сошествіе въ міръ довольно для того, чтобы принести въ міръ жизнь и силу воплотившагося Христа, Его собственное пребываніе въ Духѣ Св. Не облагодатствованіе, но самъ Благодатствующій, истинный Духъ Св. силенъ продолжать и совершить дѣло Богочеловѣчества Христова, уже содѣянное Имъ самимъ. При этомъ само собою разумѣется, что *вѣчное* схождение Духа Св. приносить съ собою и всю *полноту* Его даровъ, какой не имѣло и не могло имѣть ветхозавѣтное челоуѣчество, не знавшее этого вѣчнаго сошествія Духа (хотя это и не значитъ, что вся эта полнота уже сразу и непосредственно сообщается челоуѣчеству, ибо къ ней ведетъ еще долгій путь особаго кенозиса Духа Св. на землѣ). И второе догматическое слѣдствіе, не меньшей очевидности и не меньшей важности, есть то, что сошествіе съ не-

¹⁾ Въ 1 Кор. I, 24: «Христа, Божію силу и Божію Премудрость» содержится также эта діадическая аксіома, ибо говорится не о Логосѣ, но о Христѣ, Помазанникѣ Духа, Словѣ, воплотившемся Духомъ Святымъ, и въ этомъ смыслѣ являющемъ Собою Софію или, что здѣсь то же самое, Божію силу и премудрость.

бесъ Сына Божія для воплощенія, какъ и сошествіе съ небесъ Духа Св., или Пятидесятница, хотя и представляютъ собой два опредѣленныхъ момента свершенія въ боговоплощеніи, но они не суть различныя ступени откровенія по своему *содержанію*, какими были Ветхій и Новый Заѣтъ. Напротивъ, содержаніе ихъ *тсжественно*¹⁾: Духъ Св. открываетъ Христа, какъ и Христосъ дѣйствуетъ и открывается Духомъ Св., — двуединое откровеніе. Однако, соотвѣтственно раздѣльноличному характеру обѣихъ вѣпастей, каждая изъ нихъ опредѣляется въ этомъ взаимоотношеніи по своему: именно Христосъ, какъ воплощенное Слово, *дастъ*, такъ сказать, *содержаніе* этого откровенія, Онъ есть Истина; Третья же вѣпасть есть Духъ Истины, *научающій* на всякую правду, или, по старому святоотеческому сравненію, Онъ есть дыханіе устъ Божіихъ. Духъ Св. есть какъ бы прозрачная среда, въ которой и чрезъ которую зрится Лѣгосъ. Это и соотвѣтствуетъ вѣпастасному характеру Св. Духа, какъ вѣпастасной любви. Ибо любовь имѣетъ себя въ другомъ, существуетъ только въ самоотожествленіи съ другимъ, въ себѣ и для себя какъ бы не существуетъ, и однако въ этомъ несуществованіи обнаруживается вся сила ея существованія, поскольку *ею* существуетъ другой, совершается жизнь въ другомъ. Вѣпастасная жизнь Св. Духа поэтому состоитъ въ томъ, чтобы былъ явленъ Христосъ, сила Христова, жизнь Христова. Это силою Св. Духа могъ сказать о себѣ апостолъ: «уже живу не я, но живетъ во мнѣ Христосъ». Это діадическое отождествленіе откровенія Христа во Св. Духѣ или же Св. Духа во Христѣ свидѣлствуется самимъ Христомъ въ прощальной бесѣдѣ, гдѣ говорится: «Утѣшитель же Духъ Св., Котораго Отецъ посылаетъ во Имя Мое, научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (Іо. 14, 26). «Утѣшитель, Котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ Истины, Который отъ Отца исходитъ, Онъ будетъ свидѣлствовать о Мнѣ» (15, 26). И особенно, конечно, въ обобщающемъ текстѣ: «когда же придетъ Онъ, Духъ Истины, то наставитъ васъ на всякую истину: ибо не отъ Себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое, потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (16, 13—14). Этотъ текстъ, бывшій предметомъ столькихъ пререканій въ філоқвистическомъ вопросѣ (къ ко-

¹⁾ The content of the Paraclete's message is the Son, whom He will glorify by continuously taking of the Son's revelation and declaring its meaning to the disciples... The Spirit is thus an *alter ego* of the Son". (L. S. Thornton. The Incarnate Lord. 1928, p. 349).

тому онъ вовсе не относится), раскрываетъ основное соотношеніе между Отцомъ, какъ открывающейся *впостасію*, и Сыномъ, вмѣстѣ съ Духомъ, какъ открывающими, причемъ откровеніе это идетъ чрезъ Слово въ Духъ.

Соотвѣтственно этому предметъ проповѣди ап. Петра въ день Пятидесятницы есть *не о Духъ самомъ*, но всецѣло и исключительно *о Христѣ*, Который, «бывъ вознесенъ десницею Божіей и принявъ отъ Отца обѣтованіе Св. Духа, излилъ то, что вы нынѣ видите и слышите» (Д. А. 1, 33), причемъ крещающимся «во Имя Іисуса» дается обѣтованіе дара Духа Св. (38). И сами апостолы рассматриваютъ себя какъ свидѣтелей о Христѣ силою Св. Духа: «свидѣтели Ему въ семь мы и Духъ Св., Котораго Богъ далъ повинующимся Ему» (Д. Ап. 5, 32). И крещеніе во «Имя Господа Іисуса Христа» неизмѣнно сопровождается сошествіемъ Духа Св., но не наоборотъ (кромѣ случая съ Корнилиемъ, имѣющимъ особое значеніе), а въ отдѣльныхъ случаяхъ (какъ въ Ефесѣ: 19, 1—6) эта связь и нарочито подчеркивается. Это отождествленіе откровенія Христа и Духа Святаго многократно свидѣтельствуется въ Новомъ Завѣтѣ. Связь пророчествъ В. З., — «*духомъ Христовымъ*», и Н. З., — «*Духомъ Св.*», такъ изображается у ап. Петра (І П. I, 10—12): «къ сему то спасенію относились изысканія и изслѣдованія пророковъ, которые предсказывали о назначенной вамъ благодати, изслѣдуя, на которое и на какое время указывалъ *сущій въ нихъ Духъ Христовъ*, когда онъ предвозвѣщалъ Христовы страданія и послѣдующую за ними славу... что нынѣ проповѣдано намъ благовѣствовавшими *Духомъ Св.*, посланнымъ съ небесъ». Р 8, 9: «кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ не Его»; Еф. 1, 17: «Богъ Господа нашего Іисуса Христа, Отецъ славы, далъ вамъ Духа премудрости и откровенія къ познанію Его»; Фил. 1, 19: «во спасеніе по вашей молитвѣ и содѣйствіемъ Духа Іисуса Христа»¹⁾; Гал. 4, 6: «Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего».

Наконецъ, третье догматическое слѣдствіе, связанное съ предыдущимъ, таково, что хотя въ Пятидесятницѣ совершилось *впостасное* сошествіе Св. Духа во всей полнотѣ Его даровъ, однако не было Его *впостаснаго* явленія, Его *впостасъ* остается невидима и невѣдома міру. Это есть *граница* Пятидесятницы для насъ, она въ этомъ смыслѣ есть благодатное, но еще *не впостасное* явленіе Духа. Здѣсь получается извѣстное не-

¹⁾ Аналогичное значеніе имѣетъ Д. А. 16, 7: «но Духъ Іисуса (вар: Господа) не допустилъ ихъ», — разумѣется Духъ Св.

соотвѣтствіе между вѣчностнымъ сошествіемъ съ неба и невѣчностнымъ явленіемъ: именно первое еще не сопровождается вторымъ, а слѣдов., можетъ быть отъ него, по крайней мѣрѣ, во временномъ откровеніи, отдѣлено. вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отношеніи даровъ Св. Духа, которые всегда изливаются на Церковь, Пятидесятница есть событіе, хотя и имѣющее пребывающую силу въ своихъ послѣдствіяхъ, но въ себѣ не закончено. Напротивъ, это событіе имѣло для себя начало, но не имѣетъ конца. Утѣшитель посланъ, «да пребудетъ съ вами *вовѣкъ*» (Ю. 14, 16), и это вѣчное пребываніе есть *продолжающаяся* Пятидесятница, себя никогда не исчерпывающая, и въ этомъ смыслѣ сущая *вѣчная жизнь*. Здѣсь должно быть со всей четкостью установлено все существенное различіе между сошествіемъ съ небесъ Слова въ Его воплощеніи и сошествіемъ Духа Св. Первое имѣетъ содержаніемъ явленіе воплощеннаго Логоса во Иисусѣ Христѣ, вѣчностное боговоплощеніе въ опредѣленномъ историческомъ лицѣ, въ опредѣленномъ мѣстѣ и времени опредѣленной длительности, во всей *конкретности* образа Его богоявленія. Такая конкретность въ сошествіи Духа Св. *отсутствуетъ*. Онъ исторически, или эмпирически, невидимъ, Его пребываніе таинственно. Если Его сошествіе въ отдѣльныхъ случаяхъ становилось, по крайней мѣрѣ, въ первенствующей церкви, ощутимо, то и здѣсь ощущались со всею ясностью и силой дары Св. Духа, но не Онъ самъ въ вѣчномъ бытіи Своемъ, Которое оставалось и остается невѣдомо. Его присутствіе познается по *состоянію* жизни, вдохновенности, но не по личному Его Самому воспріятію, причѣмъ предметомъ вдохновенія, его содержаніемъ является Христосъ. Соотвѣтственно этому отсутствію конкретного въ своихъ чертахъ образа, Духъ Св., хотя и сходитъ въ міръ, и осѣняетъ собою челоуѣчество, соединенное въ Церковь, но это дѣйствіе Св. Духа не знаетъ для себя никакихъ границъ. Здѣсь подтверждается еще разъ сказанное о Духѣ: «Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ». Онъ не имѣетъ конкретного челоуѣческаго или даже природнаго образа, а потому не связанъ ни мѣстомъ, ни временемъ. Онъ сверхвремененъ, хотя именно въ силу этого дѣйствуетъ во времени, Онъ сверхпространствененъ, хотя и — опять-таки въ силу этого — дѣйствуетъ въ пространствѣ, *ездѣ* и *нигдѣ*, всегда и никогда. «*Вездѣ сый*», Онъ призывается «*прійти*» и «*вселиться въ ны*», т.е. въ опредѣленныхъ лицъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и времени. «Вы храмъ Божій есте, ибо Духъ Божій живетъ въ васъ», — сказано у апостола, и однако Духъ Божій *нигдѣ* не живетъ, и Ему надо поклоняться не въ Іерусалимѣ или Гариизинѣ, но на

вошломъ мѣстѣ. Онъ не имѣетъ человѣческаго лица, хотя всякій человѣческій ликъ, позлащенный благодатью Духа, наипаче ликъ Благодатной, Его собою являетъ. Его присутствіе незримо и таинственно, оно подобно дыханію вѣтра, которое невѣдомо откуда приносится и затѣмъ уходитъ. Его нельзя удержать, какъ и нельзя Его привлечь произволеніемъ своимъ. Его нѣтъ, и оно есть, самое интимное, нѣжное, личное, подлинное. Какъ бы нѣжные прозрачные персты касаются жестоковѣснаго сердца, и оно плавится и горитъ, и «свѣтлѣется священнотайно». Попробуй отрицать эту высшую, сверхприродную дѣйствительность, потому что ты ее не видишь очами и не осязаешь чувствами, постарайся увѣрить себя, что нѣтъ Духа, а есть только психологическая эмоція, и въ холодномъ, мертвенномъ, сатанинскомъ свѣтѣ увидишь самъ себя и свою жизнь, вкусишь духовное умираніе ранѣе смерти, ибо «Святымъ Духомъ всяка душа живетъся». Но приходитъ Онъ, и становишься инымъ самого себя, чувствуя въ частичности полноту, въ скудости богатство, въ скорби полубытія радость вѣчную, въ трагедіи катарсисъ, въ умираніи торжество вѣчной жизни, въ смерти воскресеніе. «И гласъ Его слышиши». Но «никто не знаетъ, откуда Онъ приходитъ и куда уходитъ»¹⁾. «и такъ бываетъ со всякимъ рожденнымъ отъ Духа» (Іо. 3, 8), причемъ ничто не препятствуетъ разумѣть рожденность не только въ собственномъ смыслѣ (св. крещенія), но и въ самомъ широкомъ значеніи всякаго касанія Духа.

Сошествіе Св. Духа въ міръ, да пребудетъ съ нами во вѣкъ, есть *окончательное* сошествіе, которое не знаетъ для себя ни обратнаго вознесенія на небо, ни перерывовъ. Въ то же время оно, очевидно, не является и оставленіемъ нѣдръ Св. Троицы, въ которыхъ Духъ Св. предвѣчно пребываетъ, соединяя Отца съ Сыномъ и почивая на Сынѣ. Не есть-ли Онъ именно въ этомъ смыслѣ та *dextera Patris*, «одесную Отца», гдѣ, по образному выраженію, сѣдитъ Вознесшійся Христосъ, во Славѣ и Любви Отчей, что именно и соотвѣтствуетъ «одесную»? И вообще въ силу сверхвременности и сверхпространственности Духа Св. нѣтъ никакихъ препятствій къ тому, чтобы Ему пребывать на Небѣ и на землѣ. *Сошествіе съ небесъ* въ міръ здѣсь означаетъ лишь то соединеніе Бога съ міромъ въ обоженіи человѣка, которое въ са-

¹⁾ Этотъ знаменательный текстъ Іо. 3, 8, въ частности его подлежащее *то жебра* понимается и въ примѣненіи къ дыханію вѣтра (въ англ. пер. *the wind*), и въ отношеніи къ самому Духу. Но ничто не мѣшаетъ удержать оба значенія: вѣтеръ есть природное подобіе Духа, Котораго оно собою знаменуетъ. И поэтому слова Господа указуютъ одновременно и образъ и Первообразъ, — иначе же нельзя сдѣлать доступной и самую мысль.

момъ сердцѣ творенія совершилось чрезъ Христа, и въ Духъ Св. становится непреложнымъ достояніемъ твари. Поэтому оно можетъ знать для себя разныя мѣры, — не одну только, единственную и абсолютную, каковую имѣетъ для себя воплощеніе Второй упостаси, но безграничную возможность восхожденія отъ мѣры въ мѣру (здѣсь мы имѣемъ еще одно значеніе многозначительнаго и многозначнаго евангельскаго текста: «не мѣрою дасть Богъ Духа»). Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ подаванія Духа совершается и упостасное Его схождение, ибо *самъ* Духъ Св. подаетъ даръ Свой. Даръ этотъ въ такомъ смыслѣ и есть Св. Духъ. и однако Св. Духъ не есть этотъ даръ, поскольку имъ не исчерпывается.

Христосъ, воспринявъ человѣческую природу чрезъ воплощеніе, навсегда соединился съ нею, и въ онтологическомъ существѣ своемъ Ветхій Адамъ, т.е. натуральный, тварный и къ тому же падшій человѣкъ сдѣлался Новымъ Адамомъ во Христѣ, человечество стало принадлежать Христу. Однако необходимо не только то, чтобы Христосъ, силой Своей Богочеловѣческой свободы, въ двухъ воляхъ и энергіяхъ Своихъ, воспринималъ человечество, какъ Свое собственное. Необходимо и то, чтобы само человечество, въ глубинахъ своихъ уже соединенное со Христомъ, силою боговоплощенія, приняло Христа въ свою собственную жизнь, стало Христовымъ, — «тѣломъ Христовымъ». Это и совершаетъ Духъ Св. сошествіемъ Своимъ, которымъ Онъ подаетъ человечеству жизнь Христову въ ея полнотѣ, ею вдохновляетъ. Сошествіе Духа означаетъ поэтому исполненіе дѣла боговоплощенія въ мірѣ и въ человечествѣ, и Духъ Св. въ Пятидесятницу сходитъ уже не на Дѣву Марію, какъ въ Благовѣщеніи, и не на Іисуса, какъ въ Богоявленіи, но уже на всѣхъ и на все, т.е. принципиально на все человечество и на всю природу («космосъ» въ иконахъ Пятидесятницы). Происходитъ обоженіе всей твари. Боговоплощеніе Христово и сошествіе Св. Духа суть двѣ стороны одного и того же акта, — Богочеловѣчества: Небесное богочеловѣчество, Софія, здѣсь, соединяясь съ тварнымъ богочеловѣчествомъ и онтологически совмѣщаясь съ нимъ въ Богочеловѣкѣ, раскрываетъ себя какъ высшій смыслъ и цѣль творенія. Боговоплощеніемъ, которое имѣетъ универсальную силу, совершаясь въ личности Христа, дѣло Богочеловѣчества не исчерпывается, оно продолжается и *за* него, именно въ сошествіи Св. Духа на *все* человечество, на *всю* тварь. Здѣсь оно имѣетъ экстенсивную, а не только интенсивную универсальность. И *послѣ* сошествія съ небесъ Сына необходимо *слѣдуетъ*

сошествіе Св. Духа, «иного Утѣшителя», въ Которомъ пребываетъ на землѣ самъ Христосъ, однако уже *не личнымъ* пребываніемъ, но какъ *сила Христова*, подаваемая Духомъ, не явнымъ, но таинственнымъ Его присутствіемъ. Для «царства благодати», въ эонѣ «воинствующей церкви», обѣ въпостаси Богочеловѣчества, Сынъ и Духъ Св., хотя чрезъ сошествіе съ небесъ и навѣки соединили Свою жизнь съ твореніемъ, однако не являются ему въ въпостасномъ Своемъ бытіи: Христосъ дѣйствуетъ лишь какъ сила Христова, или же подается какъ таинственное Тѣло и Кровь Его. но не какъ Лицо, Духъ же Св. познается лишь въ Своихъ дарахъ. Конечно, это не есть послѣднее и окончательное самооткровеніе Двоицы Сына и Духа Св. Пятидесятница обращена къ *эсхатологическимъ* свершеніямъ, такъ же какъ и Вознесеніе, обращеніе коего состоитъ въ томъ, что Вознесшійся на небо такъ-же придетъ, имже образомъ видѣли Его восходящимъ на небо. Слѣдуетъ помнить, что то пророчество Іоіля, которое примѣняется къ Пятидесятницѣ ап. Петромъ, имѣетъ опредѣленно эсхатологическій характеръ¹⁾. Оно отправляется отъ «послѣднихъ дней» («и будетъ въ послѣдніе дни, излію отъ Духа Моего на всякую плоть»), которыми является вообще вся новозавѣтная эпоха (по обычному употребленію выраженія: «послѣдній», — послѣднія времена, послѣдніе дни и пр.), а исходъ свой имѣетъ въ наступленіи «дня Господня, великаго и славнаго», т.-е. конца міра, точнѣе, даннаго его эона. Въ этомъ своемъ эсхатологическомъ аспектѣ Пятидесятница еще не наступила, точнѣе, не совершилась, ибо свершеніе ея находится въ началѣ. И въ таковомъ оно, безспорно, находилось тогда, когда Петръ говорилъ свою рѣчь, примѣняя уже текстъ пророчества Іоіля. Но начало — особенно на языкѣ пророчествъ, — предсодержитъ въ себѣ и конечное свершеніе.

Въ парусіи Христосъ явится не только Своею силою, но и Личностію. Явится-ли Своею Личностію Св. Духъ, или же міръ навсегда будетъ знать его лишь какъ приходящее и уходящее вѣяніе Божественнаго вдохновенія? Здѣсь мы стоимъ предъ неоткрытой намъ тайной, — явленіемъ Лица Третьей въпостаси.

¹⁾ Заслуживаетъ вниманія и весь контекстъ Д. А 1, 6—8: ученики спрашиваютъ Христа предъ Его Вознесеніемъ: «не въ это ли время Ты возстановляешь царство Израиля?» (что на ихъ языкѣ и для нихъ означаетъ послѣднее эсхатологическое свершеніе). И Господь, отклоняя *прямой* вопросъ («не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отецъ положилъ во власти Своей»), тѣмъ не менѣе указываетъ имъ образъ этого свершенія. Онъ даетъ имъ не прямой, но косвенный отвѣтъ на этотъ вопросъ: «но вы примете силу сходящаго на васъ Св. Духа», — эта сила и есть эсхатологическое свершеніе, однако еще не раскрывшееся.

Мы чувствуемъ себя здѣсь такъ, какъ могло чувствовать ветхозавѣтное человѣчество въ своихъ чаяніяхъ Искупителя, — оно было безсильно познать неявленное, какъ ни близко подходило оно къ нему въ своихъ предчувствіяхъ, какъ ни явно порою оно Его почти созерцало (мессіанскія пророчества). Но мы теперь, являясь какъ бы ветхозавѣтнымъ человѣчествомъ въ отношеніи къ «постасному» явленію Духа Св., не имѣемъ даже и такого предчувствія, — не имѣемъ *никакого* предчувствія, ибо всѣ мнимые образы (въ монтанизмѣ или гнозисѣ) ложны и кощунственны. Мы не имѣемъ образа... И даже тотъ образъ, который является здѣсь во-истину неложнымъ, намъ собственно также неведомъ и недоступенъ: это образъ Пречистой и Преоблагословенной въ Ея небесной прославленности. Однако Ея земнымъ образомъ, который мы, хотя и не видѣли, но вѣдаемъ (на чемъ основаны и иконографическія имъ вдохновенія) мы уже уязвлены въ сердце наше... Этотъ образъ безпредѣльной кротости, смиренія, любви и ласки, «умной красоты», *красоты святости, неотразимъ*. Предъ нимъ, если онъ явится міру и станетъ ему доступенъ, *не устоитъ* въ жестокости своей, но расплавится всякое человѣческое сердце, оно увѣдаетъ, какъ огненный языкъ любви его преображаетъ. «Красота», — но красота Святости, — спасетъ міръ¹⁾.

Однако пути Красоты-Святости неизслѣдимы, ибо не поддаются логическому постиженію. Она есть подлинное Чудо, единственно заслуживающее этого имени, ибо это и есть Преображеніе. Но до своего свершенія оно есть тайна. Однако, не

¹⁾ Она спасетъ его и отъ чаръ мнимой красоты, лежкрасоты, отчужденной отъ Святости и даже враждебной ей, красоты жены-блудницы, образъ, который до такой степени присущъ и В. Завѣту, — (*Пригчи Сол.*), — какъ и Новому, — (*Апокалипсисъ*), въ его противоположеніи истинной Красотѣ Невѣсты Христовой (*Пѣснь Пѣсней и Апокалипсисъ*). Красота, какъ краснота, сохранившая внѣшнее осіяніе свѣта Духа Св., но отдѣлившаяся отъ силы Его, ставшая орудіемъ грѣха и прельщенія, лживостью содомской, есть гробъ поваленный, внутри исполненный трупнаго разложенія. Достаточно ей утратить свою непрозрачность, свой внѣшній характеръ, и она обезсилится и исчезнетъ какъ марево, обличенное въ своемъ безобразіи. Однако, въ *предварительномъ, внѣшнемъ* явленіи красоты, какъ силы Духа, она неотразима и побѣждаетъ красоту незримую, внутреннюю, истинную, неявленную, «красоту умную». Мало того, она *соперничаетъ* съ красотой святости, и это есть трагедія красоты, самая интимная трагедія жизни падшаго человѣка въ падшемъ мірѣ, трагедія падшей Софін. Эту трагедію совѣстности къ красотѣ міра обонхъ начать: содомскаго, демоническаго, сатанинскаго, и «идеала Мадонны», съ особой силой дано было почувствовать русскому гению (Гоголь, Достоевскій), для чего нужно особое чувство *красоты*, какъ всенобѣждающей силы, дѣйствія Духа Св. Но Красота побѣдитъ красоты въ ихъ бездушнотѣ красивости, и станетъ дѣйствительной только умная, духовная красота, и истинная духовность вооружится силою красоты и станетъ непобѣдима и неотразима.

зная тайны и отказываясь от тщетныхъ попытокъ ее увѣдать своими, человѣческими силами, мы въ то же время ее уже знаемъ, т. е. именно знаемъ, что *она есть*, и есть для насъ. Въ отношеніи къ ней мы ощущаемъ себя не въ пустомъ мірѣ, но какъ бы въ Ветхомъ Завѣтѣ. Таковымъ же остается въ отношеніи къ *ипостасному* откровенію Св. Духа и событіе, которое является завершеніемъ Новаго Завѣта и въ этомъ смыслѣ основаніемъ Ново-завѣтной Церкви, — именно Пятидесятница.

Сошествіе Св. Духа съ небесъ, подобно сошествію Сына Божія, которое было Его кенозисомъ, также является кенозисомъ для Третьей ипостаси. Само «сошествіе» въ міръ, приобщеніе къ жизни тварной отъ жизни божественной, есть уже актъ кенотическій. Однако кенозисъ Духа Св. долженъ быть понятъ иначе, нежели кенозисъ Сына. Послѣдній есть совлеченіе божественной славы, самоумаленіе божественной жизни въ Богочеловѣкѣ, которая восстанавливается чрезъ подвигъ Его земной жизни. Духъ же Св. въ кенозисѣ Своего сошествія съ неба не умаляется въ Своей Божественной жизни и не совлекается славы, ибо Онъ самъ есть эта Слава въ ипостасномъ бытіи Своемъ. Въ точномъ соотвѣтствіи этому, Духъ Св., сходя съ неба, неба не оставляетъ, пребывая во всемъ божественномъ величіи Своемъ. Кенозисъ же Его выражается въ обращенности къ міру, въ *связи* съ нимъ, которую собственно и обозначаетъ Его сошествіе съ небесъ, и притомъ въ *новой связи*, иной, нежели та, которая существовала отъ самаго сотворенія міра, когда Духъ Божій носился надъ водами. И въ теченіе всего Ветхаго Завѣта Духъ Божій именно носится *надъ* твореніемъ, посылаемый туда нарочитымъ актомъ Отца, какъ бы извнѣ, ибо Онъ не имѣлъ для Себя Своего собственнаго мѣста въ мірѣ. Но послѣ боговоплощенія такое мѣсто получило существованіе, это именно чело-вѣчество Христово, которое, хотя въ образѣ личнаго тѣла Христова вознесено на небо для прославленія, но *силою боговоплощенія* пребываетъ въ мірѣ, именно какъ тѣло Христово, совершаемое Духомъ Святымъ. Силою Христова боговоплощенія Духъ Св. пребываетъ въ мірѣ. Однако *сила* этого пребыванія ограничена и не соотвѣтствуетъ той *полнотѣ* даровъ Духа Св., которые Ему свойственны. Эта ограниченность зависитъ отъ мѣры воспріятія со стороны міра и чело-вѣчества. Если полнота Божественной жизни во Христѣ опредѣляется мѣрой чело-вѣческой природы, то и здѣсь мѣра воспріятія Св. Духа опредѣляется степенью этого воспріятія, въ которомъ опредѣляющимъ началомъ входитъ чело-вѣческая свобода. Благодать не насилуетъ свободы, однако она ее убѣждаетъ

и покоряеть. Происходить какъ бы своеобразный *поединокъ* свободы и благодати, тварнаго человѣчества и даровъ Духа Св. Конечный исходъ его вообще не оставляетъ сомнѣнiя, хотя бы уже потому, что Духъ Св. располагаетъ неотразимой силой Красоты. Однако онъ имѣетъ длительность и протяженность, растягиваясь въ пространствѣ и времени. Да и вообще Церковь у ап. Павла изображается какъ растущее тѣло или организмъ, или же, по Евангелiю, растущее изъ сѣмени дерево, знающее свои времена и сроки. И на всѣ эти времена, хотя это онтологически суть уже «послѣднiя времена» въ отношенiи къ полнотѣ божественнаго свершенiя, простирается кенозисъ Духа Св. въ Его дарахъ. Они приѣмлются не во всю мѣру ихъ дающiя, а потому и не подаются во всю мѣру ихъ полноты. Кенозисъ Св. Духа именно и состоитъ въ вольномъ Его самоограниченiи предъ лицомъ тварной свободы и косности. Если любовь есть и терпѣнiе, соединенное съ смиренiемъ, то въпостась Любви, Духъ Св., проявляетъ здѣсь Себя, какъ Терпѣнiе и Смирение: пришедши въ мiръ, благодать, по существу будучи «*indeclinabilis et insuperabilis*», выжидающе останавливается у дверей всякаго сердца. «Се стою у двери и стучу: если кто услышитъ голосъ Мой и откроетъ дверь, войду къ Нему и буду вечерять съ Нимъ, и Онъ со Мною» (Откр. 3, 20). (Подразумѣвается: а если не откроетъ дверь, то и не войду). Это сказано не только о Христѣ, но и Духъ Св., Который Своимъ благодатными вдохновенiями стучится въ сердце человѣка, зовя его обрѣсти живущаго въ немъ Христа, — соотвѣтственно общему диалектическому принципу: «если кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ не Его» (Р. 8, 9). Образъ этотъ выражаетъ то соотношенiе благодати и тварной свободы, которое вообще характерно для дѣйствiя Третьей въпостаси въ мiръ въ Ея кенозисѣ.

Богооплощенiе, принятое тварной свободой въ лицѣ Дѣвы Марiи, совершилось безпрепятственно единымъ актомъ, и осуществилось — чрезъ земную жизнь Спасителя — въ опредѣленное, ограниченное и притомъ относительно краткое время. Тварная свобода болѣе уже не могла оказать препятствiя или сопротивленiя этому божественному акту сошествiя съ небесъ и принятiя Богомъ человѣческаго естества. Но не таково богопрiятiе. или совершенiе *для* боговоплощенiя въ мiръ, которое принадлежитъ къ области тварной свободы. Сошествiе Св. Духа совершилось въ «третiй часъ», также въ опредѣленный моментъ времени, подобно тому какъ въ опредѣленный же моментъ времени совершилось сошествiе съ небесъ Слова и Его вочеловѣченiе чрезъ зачатiе. Однако, въ отличiе отъ боговоплощенiя, которое находитъ

для себя опредѣленное мѣсто въ мірѣ въ лицѣ Богочеловѣка, сошествіе Св. Духа имѣетъ для себя совершенно неопредѣлимый, пространственно и временно безграничный объектъ воздѣйствія, — весь міръ въ его свободѣ ¹⁾. Поэтому, если кенозисъ Слова относится къ состоянію боговоплощенія до прославленія, то кенозисъ Духа Св. относится къ самому Его сошествію въ міръ. Оно, случивъ для себя какъ бы предсовершенство въ Пятидесятницѣ, далѣе совершается на протяженіи всего нашего эона, — «послѣднихъ временъ». Т. о., кенозисъ Св. Духа не есть самоумаленіе Его чрезъ оставленіе Божественной Славы въ полнотѣ Своего божественнаго бытія, (какъ въ кенозисѣ Слова), но чрезъ снисхожденіе или какъ бы приспособленіе къ тварной косности, немощи и противодѣйствію Его вхожденію въ міръ. Сошедшій съ небесъ Духъ Св. какъ бы встрѣчаетъ препятствіе или ограниченіе при Своемъ вхожденіи въ міръ, поэтому Онъ остается еще какъ бы надъ міромъ, ища къ нему приникнуть, его обожить, съ ~~нимъ~~ соединиться. Этотъ кенозисъ Духа Св. простирается на весь нашъ эонъ. И съ этимъ кенозисомъ Духа соединяется и какъ бы относительная бездѣйственность Христова воплощенія въ мірѣ. Христосъ, пріявъ отъ Отца, какъ плодъ Своего служенія въ боговоплощеніи, «всякую власть на небеси и на земли, въ дѣйствительности ею еще не обладаетъ, поскольку имъ не овладѣлъ еще и его не преобразилъ Духъ Св. На языкѣ христологін это выражается (т. 1) тѣмъ, что изъ трехъ служеній Христовыхъ два свершены, а одно еще продолжается, и это именно царское служеніе. Христосъ есть Царь, но воцареніе Его не совершилось, и оно совершается дѣйствіемъ Св. Духа, силою Пятидесятницы. Духъ Св. сошелъ въ міръ, но еще въ насъ не вселился (почему и въ молитвѣ Св. Духу молимся: «*прииди и вселися въ ны*»), а только вселяется. Поэтому и Христосъ—Царь, но не царствуетъ, а, напротивъ, «въ зракѣ раба» состраждетъ Своему челоуѣчеству, хотя и пребываетъ въ небесной Славѣ Своей. Такимъ образомъ *разные* образы кенозиса Сына и Духа Св. сплетаются и соединяются въ единомъ свершеніи, — пришествія Царствія Божія (которое «приблизилось»²⁾ уже съ боговоплощеніемъ Христо-

¹⁾ Здѣсь мы имѣемъ еще одинъ аспектъ многозначнаго текста: «не мѣроу одъ ѹдѣр ѣхъ мѣстроу» даетъ (Богъ) Духа тѣ Писаніа (Іо. 3, 34).

²⁾ Это первое слово проповѣди, общее у Предтечи и Христа, имѣть первымъ предметомъ «боговоплощеніе», но свидѣтельствуетъ и о схожденіи Духа Св., какъ «Царствія Божія», непосредственно въ Крещеніи Христа, а далѣе и въ мировой Пятидесятницѣ. На это указываетъ и Предтеча, съ особой настойчивостью свидѣтельствую, что среди людей находится Тотъ, Который будетъ крестить водою и Духомъ, т. е. пошлетъ Духа Св. снова на воды творенія въ день Пятидесятницы.

вымъ). И основной текстъ о воцареніи Христовомъ (1 Кор. 15, 25): «Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои», — относится именно къ дѣйствию Св. Духа въ мірѣ, къ силѣ Пятидесятницы. Этимъ разрѣшается кажущееся противорѣчіе, существующее между прославленностью Христа въ небесахъ, и продолжающимся кенозисомъ Его царскаго служенія въ мірѣ (см. томъ 1). Этотъ послѣдній кенозисъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть и кенозисъ Св. Духа, который подается лишь въ мѣру Его воспріятія тварью, и Его кенозисъ въ этомъ смыслѣ какъ бы сливается съ кенозисомъ царскаго служенія Христова. Предѣлъ этого служенія* есть полное преодоленіе кенозиса Св. Духа, а вмѣстѣ и кенозиса Христова, «когда будетъ Богъ во всемъ», когда Царствіе Божіе совершится во всемъ твореніи. До тѣхъ же, хотя и будучи прославленъ, Христосъ распинается въ мірѣ въ человѣчествѣ Своемъ, и Агнецъ закалается въ Евхаристической жертвѣ сей продолжающейся Голгофы. *Христосъ воцаряется въ мірѣ Духомъ Святымъ*, а потому кенозисъ Духа является и земнымъ кенозисомъ прославленнаго Христа. Эта антиномія кажется противорѣчіемъ для разсудочнаго статическаго мышленія, которое однако *динамически* преодолевается въ живомъ потокѣ Богочеловѣческаго обоженія твари.

Отсюда истекаетъ съ полной очевидностью основной фактъ: *Пятидесятница продолжается* въ мірѣ однажды начавшись, но до конца не совершившись¹⁾. Благодатные дары Духа Святаго, хотя уже не въ видѣніи огненныхъ языковъ, но невидимо, продолжаютъ изливаться въ мірѣ, его незримо преобразая, доколѣ міръ стоитъ еще не преобразеннымъ. Духъ Св. вдохновляетъ человечество и тѣмъ самымъ входитъ въ его исторію. Кенозисъ Духа, единого и нераздѣльнаго, дѣлаетъ Его откровеніе совершающимся «многочастно и многообразно» въ исторіи, — исторіи Церкви, человечества, всего міра. Кенозисъ Духа включаетъ Его частныя вдохновенія, Его отдѣльные дары въ человѣческое творчество, дѣлая Его всепроникающимъ началомъ жизни²⁾. Если можно говорить о нѣкоемъ пан-христизмѣ въ смыслѣ существенной побѣды Христа надъ міромъ, одержанной въ самомъ его сердцѣ, то въ иномъ смыслѣ можно говорить и о всепроникающемъ дѣй-

¹⁾ The day of Pentecost was the beginning of a Divine economy, which is to continue to the end of the present age (Swete, l. c. 83).

²⁾ „The cardinal principle (of the revelation of the Spirit)... is the principle of „kenosis”, i. e. the selfemptying and humiliation of spirit when it expresses itself, as it always must, in „degrees of reality” lower than itself” (H. W. Robinson. The christian experience of the Holy Spirit. London. 1928, p. 87).

ствіи Духа Св. въ мірѣ, стремящемся до конца имъ овладѣть или преобразить. Многозначныя и не всегда продуманныя обвиненія въ пантеизмѣ съ ихъ призрачными страхами могли бы быть примѣнены съ наибольшимъ основаніемъ именно къ этому панпневматизму, къ ученію о вселеніи Духа Св. въ міръ: «Святымъ Духомъ всяка душа живится».

Но, конечно, эта *продолжающаяся* Пятидесятница нашего эона не есть дурная безконечность, не ждущая для себя завершенія и полноты. Напротивъ, она стремится до конца совершиться, когда «будетъ Богъ все во всѣхъ». И въ этомъ смыслѣ Пятидесятница ведетъ къ эсхатологическому свершенію и къ новому эону, — сливается съ парусіей. Вмѣстѣ съ тѣмъ благодатная жизнь въ Духѣ Св. выводитъ и за грани земной, эмпирической жизни, поскольку соединяетъ насъ съ міромъ потустороннимъ, съ царствомъ святыхъ и ангеловъ, съ церковію прославленной.

Фактъ *продолжающейся* Пятидесятницы связанъ и съ отсутствіемъ *впостаснаго* откровенія въ ней Св. Духа, Который проявляетъ Себя только въ Своихъ дарахъ. Въ отличіе отъ Второй *впостаси*, Которая при Своемъ сошествіи сразу являетъ Себя, хотя и сокрываетъ Свое Божество въ Своемъ кенозисѣ какъ бы и отъ Себя самой, — Третья *впостась* являетъ Свое Божество, но сокрываетъ Себя. И это *впостасное* явленіе Духа Св. принадлежитъ будущему вѣку въ качествѣ увѣщанія всего откровенія Его въ Божествѣ. Поэтому и въ праздникъ Пятидесятницы Духъ Св. разсматривается не столько какъ сходящая съ неба Его *впостась*, сколько какъ *посылаемый* Сыномъ отъ Отца Духъ Св. *въ Его дарахъ*, — если можно такъ выразиться, не какъ субъектъ, но объектъ, не Дающій, но Даръ. Дѣйствующимъ лицомъ здѣсь является главнымъ образомъ Сынъ, почему и литургически праздникъ этотъ имѣетъ характеръ преимущественно христологическій. Здѣсь болѣе празднуется завершеніе Христомъ дѣла Его служенія, нежели дѣйствіе самой сходящей въ міръ Третьей *впостаси*. Это же отрицательнымъ образомъ подтверждается и литургически, именно *молчаливымъ* празднованіемъ, какъ бы погруженнымъ въ глубокую тѣнь, дня Св. Духа, — тайны будущего вѣка, о которой нѣтъ даже слова въ настоящемъ. Этому же соотвѣтствуетъ и общая скудость богословскаго пониманія Пятидесятницы, для котораго она есть только средство для спасенія, а не новый и совершенно самостоятельный фактъ сошествія въ міръ Третьей *впостаси*. И всѣ вопросы *богословія* Пятидесятницы до сихъ поръ сводятся только къ одному, и притомъ невѣрно

поставленному, а потому мнимому: какие выводы относительно исхожденія Св. Духа, понимаемаго въ смыслѣ происхожденія, могутъ быть сдѣланы изъ факта ниспосланія Св. Духа отъ Отца Христомъ, — за или противъ *filioque* это можно истолковать? Схоластическіе призраки мнимаго догмата заслонили въ глазахъ богослововъ всю великую силу событія, которому равно по силѣ лишь Рождество Христово.

5. ДАРЫ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ.

А). *Сошествіе Св. Духа.*

Сошествіе Св. Духа дало «ученикамъ и апостоламъ», а чрезъ нихъ и всей Церкви вѣдѣніе Богочеловѣчества. Содержаніе апостольской проповѣди относится ко Христу распятому (Д. А. 2, 33). Вся книга Д. Ап. есть торжественный и побѣдный гимнъ о Воскресеніи¹⁾ и проникнута торжествующей радостью о Духѣ Св. (почему естественно она читается въ Церкви въ свѣтлые дни Пятидесятницы). Новое чувство Церкви, какъ жизни во Христѣ Духомъ Святымъ, единства въ любви церковной, родилось въ мірѣ, — *каѳолическое* чувство церковнаго единства, во исполненіе таинственной заповѣди Христовой: «заповѣдь новую даю вамъ: да любите другъ друга». И мы сразу же имѣемъ предъ собой фактъ этой новой жизни въ соборности тѣла церковнаго, которая раждается одновременно съ апостольской проповѣдью, какъ первый и основной даръ Духа Св., — органическое, онтологическое многоединство. Крестившіеся подъ вліяніемъ первой проповѣди Петра (до 3000) «постоянно пребывали въ ученіи Апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ» (2, 42), и «всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее» (41) (до общенія въ имущество включительно). «У множества вѣрующихъ было одно сердце и одна душа, и никто изъ своего имѣнія не называлъ своимъ, но было все общее... и великая благодать была на всѣхъ ихъ. Не было между ними никого нуждающагося» (4, 32—34). (Поэтому-то попытка утаить часть денегъ отъ проданнаго имущества Ананіи и Салфиры разсматривается ап. Петромъ какъ мысль «солгать Духу Св.» 5, 3, 9). Эта каѳоличность, соотвѣтствующая и заповѣди Христовой: «спешите научиться вся языки» свидѣтельствуется и символическимъ чудомъ

¹⁾ Этимъ объясняется обычай читать эту книгу предъ Плащаницей въ ночь Свѣтлаго Христова Воскресенія.

(какъ бы его нѣ уразумѣвать въ его совершеніи) проповѣди, понятной на всѣхъ языкахъ, въ противоположность Вавилонскому смѣшенію языковъ, какъ разрушенію каѳоличности: «и исполнились всѣ Духа Св. и начали говорить на иныхъ языкахъ, какъ Духъ давалъ имъ провѣщавать» (2, 4). И это каѳолическое общеніе сопровождается и Евхаристическимъ общеніемъ, «преломленіемъ хлѣба». Евхаристія была возможна лишь силою Пятидесятницы. Исполненіе Духа Св. измѣняетъ и самыя личности апостоловъ, — они становятся какъ бы другими людьми: «некнижные премудрые сотвори, рыбаи богословцы показа». Робкіе получаютъ смѣлость: «видя смѣлость Петра и Іоанна и замѣтивши, что они люди некнижные, удивлялись» (4, 13). Однако это перерожденіе духовное не упраздняетъ индивидуальностей и не дѣлаетъ ихъ похожими другъ на друга: предъ нами по прежнему стоятъ и Петръ, и Павелъ, и Іоаннъ, и другіе, ихъ ярко выраженными индивидуальностями, такъ что ниспосланіе Духа отнюдь не означаетъ медіумической одержимости¹⁾, но, напротивъ, личную вдохновенность, въ которой индивидуальное напряженіе человѣческаго духа пріемлетъ Духа Божественнаго. Апостолы становятся сильными въ словѣ и духѣ и получаютъ силу чудотворенія. Самое замѣчательное въ жизни апостоловъ, а также и другихъ сыновъ «апостольскаго вѣка», есть то, что наитіе Св. Духа есть для нихъ нѣчто безспорное и съ несомнѣнностью осязаемое, причемъ не только для тѣхъ, съ кѣмъ это происходитъ, но и для окружающихъ. Наитіе Духа Св. какъ будто утрачиваетъ свой таинственный характеръ, но становится явнымъ и несомнительнымъ. Духъ Св. нисходитъ при возложеніи рукъ апостольскихъ, Его исполняютъ — въ данный опредѣленный моментъ — сами апостолы и мужи апостольскіе, какъ это на протяжении всей книги Д. Ап. многократно свидѣтельствуется²⁾,

¹⁾ Въ этомъ отношеніи является поучительнымъ по противоположности случай съ служанкой въ Филиппахъ, „одержимой духомъ проищательнымъ“, который и былъ изгнанъ по слову ап. Павла (16, 16—18). Ср. также рассказъ о заклинателяхъ, сыновьяхъ Скелы 19, 13—16.

²⁾ Д. Ап. 4, 8: «тогда Петръ, исполнившись Св. Духа, сказалъ»; 4, 31: по молитвѣ «исполнились всѣ Святаго Духа и говорили слово Божіе съ дерзновеніемъ»; 7, 55: Стефанъ же, «будучи исполненъ Духа Святаго, воззрѣвъ на небо, увидѣлъ славу Божію и Іисуса»; 8, 15—17: въ Самаріи апостолы Петръ и Павелъ помолнились, чтобы самаряне «приняли Духа Св.», и они «возложили руки на нихъ, и они приняли Духа Св.», и это было съ такой реальностью, что побудило Симона (18—19) предложить имъ деньги, чтобы пріобрѣсти власть низводить Духа Св.; 8, 39: «Духъ Св. сошелъ на евнуха» при крещеніи; 9, 31: «церкви... при утѣшеніи отъ Духа Св. умножились»; 10, 41, 11, 15 — Кориній и близкіе его; 13, 19: Павелъ... «исполнившись Духа Св., сказалъ»; 19, 6 (случай въ Ефесѣ).

такъ что является совершенно яснымъ и достовѣрнымъ, приняли ли данныя лица сошествіе Духа, или еще нѣтъ. Принявшіе же свидѣлствуютъ Духомъ Св.: «свидѣтели Ему, въ семь мы и Духъ Св.» (5, 32), «изволися Духу Св. и намъ» (15, 28) (что съ теченіемъ времени превратилось въ официальную и часто пустую, претенціозную фразу). Это присутствіе самого Духа Св., независимо отъ тѣхъ особыхъ даровъ, которые Имъ подаются, есть самая замѣчательная черта въ апостольской церкви, что даетъ этому переживанію особую конкретность. Это не просто богодуховенность, божественное внушеніе свыше, но именно благодатное присутствіе самого Духа Св. Въ этомъ смыслѣ особенно выразительны немалочисленные случаи прямого водительства Духомъ Святымъ¹⁾. Въ нихъ съ наглядностью чувствуется тотъ основной фактъ, что въ Пятидесятницѣ не только даны дары Духа, но и вѣстасно сошелъ самъ Онъ, и это Онъ Самъ дѣйствуетъ чрезъ Свои дары: въ дарахъ познается Дарящій. «Дѣянія св. Апостоловъ» являются дѣлами Св. Духа чрезъ нихъ, Его водительствомъ въ Церкви, каковое стало онтологически возможно лишь чрезъ сошествіе Св. Духа. Однако надо различать случаи такого прямого *водительства* отъ сообщенія *даровъ* Св. Духа, которые, хотя и являются прямымъ дѣйствіемъ Св. Духа, однако не содержатъ въ Себѣ Его личнаго откровенія. И въ Д. Ап., и въ апостольскихъ посланіяхъ говорится о разныхъ дарахъ Св. Духа или объ «исполненности» Имъ, и однако это не сопровождается тѣмъ чувствомъ *личнаго* Его водительства, о которомъ говорится въ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ случаяхъ. Иными словами, можетъ быть пріятіе дара Св. Духа безъ *личнаго* Его откровенія (въ частности, таковы и всѣ таинства). То, что описывается въ книгѣ Д. А., поэтому не есть общая норма, которая можетъ быть вообще примѣнима ко всякому пріятію Св. Духа, какъ единственно возможная. Напротивъ, это есть, скорѣе, исключительное явленіе въ жизни Церкви, которое далѣе не повторяется (разумѣется, мы не можемъ сказать, что оно и не можетъ повториться, когда и какъ Ему, Св. Духу, будетъ угодно). Подобнымъ образомъ жизнь во Христѣ, или Его личное присутствіе (а не только общее чувство силы Христовой и жизни Его) подается по волѣ Его въ опредѣленныхъ и исключительныхъ слу-

¹⁾ «Духъ сказалъ Петру» о Кориинѣ (10, 19; 11, 12). Пророкамъ и учителямъ въ Антиохіи «Духъ Св. сказалъ: отдѣлите Мнѣ Варнаву и Савла» (13, 24). Павелъ и Тимофей «не были допущены Духомъ Св. проповѣдовать слово въ Асін и Вноніні» (16, 6, 7). Павелъ говоритъ: «я по велѣнію Духа иду въ Іерусалимъ» (20, 22). Ученики «по (внушенію Духа) говорили Павлу» (21, 4). Агавъ пророчествовалъ: «такъ говоритъ Духъ Св.» (21, 11).

чаяхъ: ап. Павлу, первомученику Стефану, нѣкоторымъ святымъ. Такъ и Духъ Св. подается силою Своею въ таинствахъ и дарахъ, личное же Его присутствіе (какъ бы явленіе) ощущается въ исключительныхъ случаяхъ по волѣ Его, въ подавляющемъ же большинствѣ случаевъ оно замѣняется вдохновеніемъ, точнѣе боговдохновенностью¹⁾. Поэтому совершенно ошибочно дѣлать то, что мы имѣемъ въ Д. Ап., *нормой* для всякаго человѣка и для всякаго времени и искать на этомъ основаніи не только общаго вдохновенія, но и конкретнаго водительства во всѣхъ рѣшеніяхъ жизни. Въ такомъ пониманіи, свойственномъ нѣкоторымъ религиознымъ движеніямъ, вводится магическое внушеніе или механическое *deus ex machina* на мѣсто полноты богочеловѣческой жизни въ Церкви. Духъ Св. подаетъ Свои вдохновенія и Свои наученія въ отвѣтъ на человѣческія усилія и исканія, соединяя ихъ съ послѣдними въ единомъ актѣ человѣческаго вдохновенія, облагодатствованнаго свыше, т. е. богочеловѣко-вдохновенія, (которе обыкновенно называется, — сокращенно, но потому и неточно и даже двусмысленно, — боговдохновеніемъ). Стихія человѣческаго исканія и творчества не можетъ быть упразднена и замѣнена какимъ-то священногаданіемъ или внушеніемъ, при которомъ человѣкъ превращаетъ себя въ *tabula rasa* для записи внушеній. Конечно, Духъ Св. руководитъ Его ищущими и подаетъ имъ Свою силу и мудрость, но эта мудрость есть и человѣческая мудрость, вдохновляемая Духомъ Св. И поэтому обычно, кромѣ случаевъ высокой святости, которой, однако также не свойственна безошибочность всегда и во всемъ, даже вдохновенныя мысли и рѣшенія человѣчески ограничены и въ этомъ смыслѣ безошибочны, — относительно лишь, а не абсолютно истинны. Въ примѣненіи даже къ жизни церковной здѣсь надо говорить объ *infallibilitas* церкви какъ безошибочности скорѣе въ смыслѣ *indefectibilitas*, *достаточности* всякаго ея отвѣта на вопросъ, данный въ рамкахъ относительности.

Т. о., прямое водительство Духомъ Божіимъ есть даже для этой эпохи и для самихъ апостоловъ исключительное состояніе, особое, нарочитое произволеніе Духа Божія, которое отнюдь не

¹⁾ Можетъ быть, къ данному различію между личнымъ откровеніемъ Св. Духа и благодатнымъ Его воздѣйствіемъ примѣнимо, съ извѣстными модификаціями, то различіе между энергіей и усіей, которое лежитъ въ основѣ богословія св. Григорія Паламы. Личное откровеніе Духа Св. соответствуетъ усіи (которая, впрочемъ у Паламы совершенно трансцендентна), благодать же Св. Духа — энергін. Впрочемъ, богословіе Паламы является настолько невыработаннымъ и незаконченнымъ, что требуется еще особое изслѣдованіе относительно подлиннаго смысла этого ученія и дѣйствительнаго значенія основныхъ его понятій.

было сплошнымъ и непрерывнымъ, но исключительнымъ. Общая боговдохновенность, которая временами смѣнялась особеннымъ экстазомъ («исполнился Духа Св.»), при личной творческой напряженности, была достаточна даже для этой преизбыточествовавшей Духомъ эпохи¹⁾.

Иначе сказать, водительство это есть особый даръ, какъ одинъ изъ даровъ Св. Духа, наряду съ другими, но не есть дѣйствіе Св. Духа, какъ таковое, которое исключало бы творческое самоопредѣленіе человѣка, способное вмѣстить и боговдохновенность. Апостольское служеніе было не только исполненіемъ водительства, но и личнымъ творческимъ подвигомъ, который необходимо включаетъ въ себя извѣстный духовный рискъ, связанный съ дерзновеніемъ. Таковымъ явилось рѣшительное обращеніе ап. Павла къ проповѣди языкамъ (впервые въ Антиохіи Писидійской, Д. А. 13), для которой онъ не имѣлъ прямого «водительства»²⁾, подобнаго данному ап. Петру въ видѣніи и велѣніи Духа (Д. А. 11, 12).

В). Даръ пророчества.

Слѣдуетъ особо отмѣтить даръ пророчества и появленіе пророковъ въ первенствующей церкви. Послѣ прекращенія ветхозавѣтнаго пророчества съ его особымъ призваніемъ и служеніемъ, возникаетъ пророческое служеніе новозавѣтное, которое, хотя и не опредѣляется въ своемъ особомъ характерѣ, но отъ вет-

¹⁾ Косвенное подтвержденіе для этого находимъ въ такихъ фактахъ, когда сами апостолы, въ иныхъ случаяхъ посылаемые непосредственно Духомъ Св., принимали внушенія отъ пророковъ о предметахъ, относительно которыхъ сами они, очевидно, безъ того оставались въ невѣдѣніи. Такъ самъ ап. Павелъ въ Милитѣ говорить пресвитерамъ Церкви:... «вотъ нынѣ по велѣнію Духа иду въ Іерусалимъ, не зная, что тамъ встрѣтятся со мною. Только Духъ Св. по всѣмъ церквамъ свидѣлствуетъ, говоря, что скорби и узы ждутъ меня. Но я ни на что не взираю и не дорожу своею жизнью» и т. д. (20, 22—4). Далѣе въ Тирѣ ученики «по (внушенію) Духа говорили Павлу, чтобы онъ не ходилъ въ Іерусалимъ» (21, 4). Далѣе пророкъ Агавъ, связавъ поясомъ Павловымъ свои руки и ноги, «сказалъ: такъ говорить Духъ Св.: мужа, чей это поясъ, такъ свяжутъ Іудеи въ Іерусалимѣ и предадутъ въ руки язычниковъ» (21, 11), но братія не могутъ уговорить Павла не идти. «И всѣ успокоились сказавши: да будетъ воля Господня» (14). Здѣсь особенно ясно становится, насколько невѣдѣніе вмѣстѣ съ личной вдохновенной волей составляютъ самое условіе творческаго подвига.

²⁾ Правда, говорится, что Духъ Св. повелѣлъ отдѣлить Варнаву и Савла «на дѣло, къ которому Я призвалъ ихъ» (13, 2), и «сіи, бывши посланы Духомъ Святымъ», отправились въ свое мисіонерское путешествіе («преданы были благодати Божіей на дѣло, которое исполнили» 14, 26). Но здѣсь характерно, что благословеніе Божіе подается на все путешествіе, столь важное и ответственное именно въ своихъ частностяхъ, — такъ напр. въ обращеніи съ проповѣдью къ язычникамъ, каковое предпріятіе и подверглось провѣркѣ на апостольскомъ соборѣ въ Іерусалимѣ (15, 4).

хозавѣтнаго, конечно, отличается, какъ существующее по бого-
воплощеніи, какъ даръ продолжающейся Пятидесятницы¹⁾.

Даръ пророчества не былъ общимъ даромъ, который пода-
вался при возложеніи рукъ апостольскихъ (кромѣ какъ въ ис-
ключительныхъ случаяхъ, — какъ въ Ефесѣ: Д. А. 19, 6), но
являлся нарочитымъ, свойственнымъ лишь опредѣленнымъ ли-
цамъ ((Агаву и другимъ, пришедшимъ изъ Антіохіи: 11, 27—8;
Іудѣ и Силѣ: 15, 32; далѣе слѣдуютъ «пророки и учителя», дѣй-
ствовавшіе въ Іерусалимѣ: Варнава и Симеонъ, нарекаемый Ни-
геръ, и Луцій Киринейянинъ и Манаилъ: 13, 1; «ученики» въ
Тирѣ, — 21, 4, и четыре дочери Филиппа благовѣстника «проро-
чествующія» — въ Кесаріи — 29, 9). Этому соотвѣтствуетъ и
то мѣсто, которое занимаетъ даръ пророчества въ общемъ пере-
численіи даровъ Св. Духа у ап. Павла: 1 Кор. 12, 28, — непо-
средственно послѣ апостольскаго: «всѣ-ли апостолы, всѣ-ли про-
роки, всѣ-ли учителя?» (ср. Еф. 2, 20: «бывши утверждены на
основаніи апостоловъ и пророковъ», также 4, 11: «Онъ поставилъ
однихъ Апостолами, другихъ пророками, иныхъ Евангелистами,
иныхъ пастырями и учителями» и т. д. Вообще пророчество яв-
ляется какъ бы нормальнымъ служеніемъ въ первенствующей
церкви и въ этомъ смыслѣ перечисляется ап. Павломъ въ числѣ
даровъ Духа (1 Кор. 12, 10), къ чему и относится слово его: «духа
не угашайте, пророчества не унижайте» (1 Фес. 5, 20), и его же
увѣщаніе: «ревнуйте о (дарахъ) духовныхъ, особенно же о томъ,
чтобы пророчествовать» (1 Кор. 14, 1, ср. 39) и см. далѣе сопо-
ставленіе пророчества съ другими дарами (4—6, 22—5, 29—32).
Въ посланіяхъ ап. Павла нѣтъ точнаго обозначенія, что такое
пророкъ и пророчество. Прежде всего, оно обличается съ учи-
тельствомъ. Таково истолкованіе дара пророчества, данное въ
1 Кор. 14, развиваемое преимущественно въ противоположеніе
непонятной глоссолаліи «Кто пророчествуетъ, тотъ говоритъ лю-
дямъ въ назиданіе, утѣшеніе *παράκλησις* и увѣщаніе» (4). Сила
пророчествованія далѣе изображается въ такихъ чертахъ: «ино-
гда всѣ пророчествуютъ, и войдетъ кто невѣрующій или незна-
ющій, то онъ всѣми обличается и всѣми судится, и такимъ об-
разомъ тайны сердца его обнаруживаются, и онъ падаетъ ницъ,
поклонится Богу и скажетъ: «истинно съ вами Богъ» (24—5).
Даръ пророчества представляется въ первенствующей церкви
какъ всеобщій и какъ бы самъ собою разумѣющійся, въ качествѣ

¹⁾ The coming of the Spirit had restored to the Church the gift of the
prophecy, and the prophets... took rank in the Church above the local
bishops and deacons. (Swete, 1. c. 108).
...

проявленія дѣйствія Св. Духа: «и пророки пусть говорятъ двое или трое, а прочіе пусть разсуждаютъ. Если же другому изъ сидящихъ здѣсь будетъ откровеніе, то первый молчи. Ибо всѣ одинъ за другимъ можете пророчествовать, чтобы всѣмъ получить и всѣмъ получить утѣшеніе. И духи пророческіе послушны пророкамъ» (29 — 32). Здѣсь пророчествованіе вводится какъ бы въ богослужебный чинъ, подобно современной проповѣди¹⁾, которая по идеѣ тѣмъ самымъ возводится къ древнему пророчеству. Но проповѣданіе слова или пророчествованіе можетъ совершаться и внѣ богослужебнаго чина и притомъ лицами, не имѣющими рукоположенія. Нѣтъ никакихъ признаковъ, чтобы пророки у ап. Павла были клириками въ какомъ бы то ни было смыслѣ, да это и не соответствуетъ господствовавшей еще тогда неопредѣленности и незавершенности іерархическаго строя: достаточно принять, что пророки были харизматиками въ общемъ смыслѣ этого слова²⁾.

Однако въ другихъ случаяхъ пророчество отъ учительства и отличается. Въ частности, въ Д. А. пророчество относится преимущественно къ предвѣднію будущаго (голодь, предсказанный Агавомъ 11, 28, внушеніе Духа Павлу не ходить въ Іерусалимъ отъ «учениковъ» 21, 4 и отъ Агава, который Духомъ Св. предсказывалъ взятіе Павла въ Іерусалимъ: 29, 11). Грандіозный образъ новозавѣтнаго пророчества о будущемъ («чему надлежитъ быть вскорѣ», — Откр. 1, 1, огражденнаго особымъ обѣтованіемъ и прещеніями (Откр. 22: 7, 10, 18—19), мы имѣемъ въ *Откровеніи* апостола евангелиста — пророка Іоанна Бгослова. Даръ пророчества вообще является включеннымъ въ даръ апостольства. въ частности поскольку апостолы являются и писателями боговдохновенныхъ священныхъ книгъ (1 Петр. 1, 20).

¹⁾ The prophets seem to have been in fact to a great extent the teaching ministry of the primitive Church, and to have acquired before the end of the century an influence which overshadowed that of the bishops and deacons". (Svete, 1. c. 377).

²⁾ Ср. еще подобныя же указанія ап. Павла, касающіяся вишняго распорядка 1 Кор. 11, 4—5: «всякій мужъ, молящійся или пророчествующій (характерно здѣсь это или, которымъ пророчествованіе поставляется наряду съ молитвою, вводитъ, такъ сказать, въ богослужебный типиконъ) съ покрытой головою, постыжаетъ свою голову, и всякая жена, молящаяся или пророчествующая (опять то же или) съ открытой головою, постыжаетъ свою голову». И еще Рим. 12, 6: «и какъ по данной намъ благодати имѣемъ различныя дарованія (то имѣешь-ли) пророчество пророчествуй: по мѣрѣ вѣры *κατά τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστewς*. Наконецъ, мы имѣемъ и частные случаи пророчества: «преподаю тебѣ, сынъ мой Тимошей, сообразно съ бывшими о тебѣ пророчествами, такое завіщаніе» (1 Тим. 1, 18). «Не неради о пребывающемъ въ тебѣ дарованіи, которое дано тебѣ по пророчеству съ возложеніемъ рукъ священства» (4, 14).

Нельзя не видѣть въ отдѣльныхъ рѣшительныхъ событіяхъ апостольской проповѣди образа служенія *пророческаго*. Такимъ является обращеніе ап. Петра къ сотнику Корнилию съ проповѣдью. Хотя оно и было подготовлено особымъ видѣніемъ и прямымъ велѣніемъ Духа (какъ это бывало и съ древними пророками), но уже само исполненіе этого велѣнія требовало пророческой жертвенности и дерзновенія. Еще болѣе можемъ видѣть это на примѣрѣ ап. Павла, который даже безъ особыхъ внѣшнихъ знаменій, повинаясь лишь внутреннему голосу, вступилъ на путь проповѣди язычникамъ. Объ этомъ имѣемъ разсказъ въ Д. Ап. 13. Это было въ Антиохіи Писидійской: потерпѣвъ неудачу у іудеевъ, «Павелъ и Варнава съ дерзновеніемъ сказали: вамъ первымъ надлежало быть проповѣдану слову Божію, но какъ вы отвергаете его и сами себя дѣлаете недостойными вѣчной жизни, то вотъ мы обращаемся къ язычникамъ» (13, 46 и далѣе)¹⁾ и лишь на основаніи этого пророческаго дерзновенія²⁾ отправляется ап. Павелъ въ Іерусалимъ на «апостольскій» соборъ для соборной провѣрки его рѣшенія (гл. 15). Подобной же силы пророчесственное слово имѣемъ мы у ап. Павла о судьбахъ Израиля (Рим., гл. 9—11). Здѣсь мы имѣемъ, такъ сказать, полную гамму пророчества: сначала безпредѣльная боль души, сътованіе (напоминающее прор. Даніила гл. 10), недоумѣніе, вопросъ къ Богу: «великая для меня печаль и непрестанное мученіе сердцу моему: я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ, родныхъ мнѣ по плоти, т.-е. Израильтянь» (Р. 9, 3—4), и *отзвѣтъ пророческій*, какъ откровеніе «тайны» (11, 25), что «весь Израиль спасется» (26). Пророчество не прекращается въ Церкви и до самыхъ послѣднихъ временъ, когда Богъ воздвигнетъ двухъ «свидѣтелей» или «двухъ пророковъ», «мучившихъ живущихъ на землѣ (Откр. 11, 10) и пророчествовавшихъ 1260 дней (3). Въ откровеніи само «свидѣтельство Іисусово», т.-е. дѣйственное и творческое проповѣданіе вѣры въ Него, изъясняется какъ «даръ пророчества»: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας (19, 10). Т. о., здѣсь новозавѣтное пророчествованіе расширяется и обобщается въ предѣльной степени, ибо духъ пророческій включаетъ въ себя всю силу «свидѣтельства Іисусова».

¹⁾ Объ этомъ рѣшеніи ап. Павла говорится въ Д. Ап. 14, 26, что «они преданы были благодати Божіей на дѣло, которое и исполнили».

²⁾ Ап. Павелъ говоритъ объ обрѣзаніи и необрѣзаніи (1 Кор. 7, 19, Гал. 5, 6; 6, 15; Фил. 3, 2—3) съ силой дерзновенія, которая можетъ быть сопоставлена лишь съ самыми смѣлыми рѣчами пророковъ, въ частности напр. пр. Исаи о жертвахъ (Ис. 1, 11—18).

Но именно такое истолкованіе силы Пятидесятницы, какъ всеобщаго пророчества, мы имѣемъ въ автентическомъ его изъясненіи въ книгѣ Д. Ап. 2, 16—21, устами ап. Петра въ его первой, вдохновенной Духомъ Св. рѣчи, непосредственно послѣ Его сошествія. Именно здѣсь онъ пользуется пророчествомъ Іоилы (2, 28, 32) и на основаніи его изъясняетъ происшедшее («это есть предреченное пророкомъ Іоилемъ»). Что же мы имѣемъ въ этомъ пророчествѣ? Прежде всего, слѣдуетъ отмѣтить, что оно включено въ общую эсхатологическую раму: «и будетъ въ *последніе дни*», которые и описываются въ образахъ іудейской пророческой эсхатологіи. «И покажу чудеса на небѣ вверху и знаменіе на землѣ вокругъ, кровь и огонь и куреніе дыма: солнце превратится въ тьму, и луна въ кровь, прежде нежели наступитъ день Господень великій и славный». Тѣмъ самымъ и событіе Пятидесятницы получаетъ истолкованіе эсхатологическое: оно включаетъ въ себя по своей силѣ все протяженіе этого эона до самаго конца міра. А отсюда слѣдуетъ съ необходимостью заключить, что Пятидесятница имѣетъ длительность, равную всему этому эону (и, конечно, за предѣлами его) и, слѣдов., никоимъ образомъ не истощивается своимъ начальнымъ моментомъ, т. е. событіями, имѣвшими мѣсто въ тотъ день въ Іерусалимѣ. Да это и самоочевидно, ибо, сколь бы ни была важна въ жизни Церкви первая проповѣдь ап. Петра и въ результатѣ ея возникновеніе первой христіанской общины (около 3000 чело-вѣкъ), но оно просто несоизмѣримо со всею безпредѣльностью событія, какъ оно изъяснено ап. Петромъ чрезъ пророчество Іоилы. Да это и прямо свидѣтельствуется въ словахъ ап. Петра: «ибо вамъ принадлежитъ обѣтованіе и дѣтямъ вашимъ, и всѣмъ даль-нимъ, кого ни призоветъ Господь Богъ»: 2, 39). Т. о., самое со-бытіе Пятидесятницы приобрѣтаетъ пророчесвенный характеръ, обращено къ будущему, къ тому *Будущему*, которое, по обѣто-ванію Христову, возвѣститъ Духъ Св. (Іо. 16, 13), и пророчество-ваніе включено въ самую силу событія Пятидесятницы, какъ его духовныя крылья. И замѣчательно: когда мы обращаемся къ самому содержанію текста Іоилы, включенному въ эту эсхатоло-гическую раму, то мы въ немъ ничего иного ли не находимъ, какъ пророчество о всеобщемъ пророчествованіи: «и будетъ въ послед-ніе дни излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ проро-чествовать сыны и дочери ваши, и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и старцы ваши сновидѣніями вразумляемы будутъ. И на рабовъ Моихъ и на рабынь Моихъ въ тѣ дни излію отъ Духа Моего, и будутъ пророчествовать». (Ветхозавѣтный аналогъ

этому тексту представляют слова Моисея, которые читаются въ пареміи праздника Пятидесятницы: Числ. 11, 29: «о если бы всѣ въ народѣ Господнемъ были пророками, когда бы Господь послалъ Духа Своего на нихъ»¹⁾). Это пророчество имѣетъ всеобщій характеръ, но согласно его изъясненію, въ дарѣ пророческомъ заключается сама *сила* Пятидесятницы. Очевидно, здѣсь рѣчь идетъ не о частномъ дарѣ пророческаго служенія, въ ряду другихъ даровъ и служеній (какъ въ 1 Кор. 12, 4—5), но объ общемъ и основномъ дарѣ Пятидесятницы. И намъ поэтому слѣдуетъ прежде всего спросить себя, каковъ же этотъ даръ, въ чемъ его сила (помимо нарочитаго дара церковнаго учительства, который является, конечно, частнымъ, а не общимъ)? Даръ пророчества еще въ В. З. (ср. только что приведенные тексты) выражался въ особомъ экстагическомъ состояніи, которое, будучи явно для окружающихъ, собственно и называлось пророчествованіемъ. Существовали особыя пророческія школы, — «сыны пророческіе» 3 Ц. 2. 15—16. (Здѣсь есть безспорная аналогія съ подобными же экстагическими движеніями въ язычествѣ). Впечатлѣніе на окружающихъ, производимое апостолами послѣ сошествія Св. Духа, было: «они напились сладкаго вина» (Д. А. 2, 13), т. е. были въ состояніи нѣкоего безумія или одержанія; подобнымъ образомъ низведеніе Св. Духа на крещаемыхъ сопровождалось очевидными для всѣхъ проявленіями (ср. исторію Симона волхва: Д. А. 8, 17—9). Но это изступленіе было лишь внѣшнимъ (и, конечно, отнюдь не необходимымъ) проявленіемъ того духовнаго одержанія, которое совершалось въ дарѣ пророчества (и которое въ В. З. побуждало иногда пророковъ совершать странныя и непонятныя поступки, какъ бы юродствовать, или же, по суду «здраваго смысла», безумствовать). Даръ про-

¹⁾ Поучительно это повѣствованіе и въ отдѣльныхъ своихъ чертахъ: «и собралъ Моисей 70 мужей изъ старѣйшинъ народа и поставилъ ихъ около скинии. И сошелъ Господь въ облакъ и говорилъ съ нимъ, и взялъ отъ Духа, который на немъ, и далъ 70 мужамъ старѣйшинамъ. И когда почилъ на нихъ Духъ, они стали пророчествовать, но потомъ перестали. Двое изъ мужей оставались въ станѣ: одному имя Елдадъ, а другому Моладъ, но и на нихъ почилъ Духъ, и они пророчествовали въ станѣ. И приѣхалъ отрокъ, и донесъ Моисею, и сказалъ: Елдадъ и Моладъ пророчествуютъ въ станѣ. Въ отвѣтъ на это Іисусъ, сынъ Навина, одинъ изъ избранныхъ его, сказалъ: господинъ мой Моисей, запрети имъ. Но Моисей сказалъ ему: не ревнуешь-ли ты меня? О, если бы всѣ въ народѣ Божіемъ были пророками, когда бы послалъ Господь Духа Своего на нихъ» (Числ. 11, 25—29). Здѣсь мы имѣемъ прямое отождествленіе схождения Духа Святаго (малой и частной ветхозавѣтной Пятидесятницы) и дара «пророчества», которое выражалось въ экстагическомъ и для всѣхъ видимомъ состояніи изступленія (подобнаго состоянію Саула и «сыновъ пророческихъ» въ исторіи его помазанія на царство: 1 Ц. 10, 6, 10—11, слугъ Саула, 19, 20, 23—4).

рочества дѣлаетъ человѣка *инымъ* самого себя, живущимъ въ себѣ не своей жизнью, которая однако усвоится какъ собственная. Онъ есть одновременно и выходъ изъ себя («экстазъ, изступленіе»), и входъ въ человѣка новаго начала жизни. Пророчество есть *встрѣча* и соединеніе человѣческаго духа съ инымъ началомъ. Пророчествованіе есть предѣльно *активное* остояніе духа, въ которомъ онъ устремляется навстрѣчу высшему началу, чтобы, принявъ его, оплодотвориться отъ него, отождествиться съ нимъ. Оно есть въ этомъ смыслѣ предѣльно *теоретическое* состояніе духа, въ которомъ онъ стремится принять творческое *зачатіе* и совершить духовное *рожденіе* (а не творить изъ себя, т.-е. изъ пустого своего тварнаго ничто, застывая въ безсильной и богоборческой позѣ). Пророчество и есть то, что мы называемъ *вдохновеніемъ*, болѣе того, оно тождественно съ нимъ, какъ радость и восторгъ этого вдохновенія. Пророчество съ человѣческой стороны есть *эросъ духа*. Въ предѣльномъ постиженіи, почти превосходящемъ мѣру человѣческаго вдохновенія, онъ повѣданъ Платономъ въ его «Симпозіонѣ», который составляетъ вершину естественнаго вдохновенія. Эросъ есть сынъ Пороса и Пеніи, тварнаго и нетварнаго начала, какъ и человѣкъ¹⁾. Крылатый богъ даетъ человѣку силу восходить въ горній міръ для того, чтобы, вдохновляясь имъ, рождать въ красотѣ, творить. Платонъ, въ языческой своей ограниченности, не вѣдалъ, откуда приходитъ Эросъ, и Кто — онъ, но онъ далъ въ своемъ мифѣ готовую мифологему для теологемы о пророчествованіи. Конечно, и вдохновенія могутъ быть разными, какъ могутъ быть и лестчіе духи, но есть единое истинное вдохновеніе и единый истинный эросъ, — пророчествованіе, о которомъ говорится у прор. Іоіиля. Для пророчествованія не имѣетъ рѣшающаго значенія, каковъ его предметъ или тема, это есть вопросъ факта. Существенно для него творчески-вдохновенное отношеніе къ жизни, осуществленіе ея возможностей и внутреннихъ задачъ, отношеніе къ ней не только какъ къ данности, но и какъ къ заданности, христіанская активность, принятіе *исторіи*, какъ творческаго акта и задачи. Даръ пророчества, какъ общій даръ Пятидесятницы, означаетъ, что отнынѣ христіанскій человѣкъ вдохновенно, пророчески дѣлаетъ исторію и за нее отвѣтственъ. Пятидесятница по смыслу этого автентическаго истолкованія есть *всеобщее посвященіе къ проро-*

¹⁾ Ср. соотв. главы о мужскомъ и женскомъ началѣ, гени и талантѣ въ человѣческомъ духѣ, въ *Свѣтъ Невечернемъ*. Основные тексты Платона о богочеловѣческомъ изступленіи, понимаемомъ, конечно, въ мѣру языческой ограниченности, находятся въ *Федръ* и *Пиръ* и суть слѣдующіе.

честву, для котораго каждый получает свой особый даръ (въ таинствѣ мѣропомазанія: «печать дара Духа Св.»), и въ этомъ смыслѣ въ Церкви нѣтъ людей не одаренныхъ, своего дара лишенныхъ. Дары эти могутъ быть различны, но пророчесвенный духъ въ этихъ дарахъ остается неизмѣненъ, ибо пророчество не есть специальный даръ или профессія, но особая *окачествованность* всѣхъ возможныхъ даровъ. И именно въ этомъ, качественномъ, смыслѣ, говорится у апостола: «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же. И служенія различны, но Господь одинъ и тотъ же, и дѣйствія различны, но Господь одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ». И лишь въ разъясненіе этой общей мысли онъ прибавляетъ перечень этихъ различныхъ даровъ: «Каждому дается проявленіе Духа на пользу: одному дается Духомъ слово мудрости (философія), другому слово знанія (наука) тѣмъ же Духомъ, иному вѣра тѣмъ же Духомъ; иному дары исцѣленій тѣмъ же Духомъ, иному чудотворенія, иному пророчество ¹⁾, иному различеніе духовъ, иному разные языки, иному истолкованіе языковъ. Все же сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно» (1 Кор. 12, 7—11). Перечень этотъ, очевидно, не имѣетъ исчерпывающаго значенія, какъ это подтверждается и заключительнымъ «какъ Ему

«Изступленіе... иногда бываетъ даромъ Божіимъ и въ этомъ случаѣ является источникомъ величайшихъ благъ»... «Изступленіе, даруемое Богомъ, по понятію древнихъ, лучше здравомыслія, бывающаго въ людяхъ» (Платонъ, *Федръ*, 244, А. D. по переводу Карпова). «Въ высшемъ (четвертомъ) родѣ изступленія находится тотъ, кто, видя здѣшнюю красоту и вспоминая о красотѣ истинной, окрыляется и окрылившись желаетъ летѣть выспрь. Еще не имѣя силъ, онъ уже, подобно птицѣ, смотритъ вверхъ, а о дольнемъ не заботится... Такой восторгъ, по самому своему происхожденію, лучше всѣхъ восторговъ, — и для того, кто сообщаетъ его, и для того, кому онъ сообщается». (249. D. E.). Эросъ собесѣдники *Федра* Сократъ и *Федръ* называютъ «какимъ-то изступленіемъ... Изступленіе божественное, — даръ четырехъ боговъ, раздѣлили мы на 4 вида: пророческое, внушаемое Аполлономъ; усовершенительное, производимое Діонисомъ; поэтическое — происходящее отъ музъ и четвертое — эротическое, посылаемое Афродитой и Эросомъ. Последнее мы назвали превосходнѣйшимъ» (265 B).

Въ *Пирѣ* Діотима опредѣляетъ Эросъ какъ «среднее между смертнымъ и божественнымъ... это великій гений, п. ч. все гениальное находится между богомъ и смертнымъ. Но какая свойственна ему сила? Истолковывающая и переносящая къ богамъ все человѣческое, а къ человѣкамъ — божеское; отъ людей молитвы и жертвы, а отъ боговъ повелѣнія и воздаянія за жертвы. Находясь въ серединѣ, онъ наполняетъ ее собою между тѣми и другими, такъ что имъ связуется все... Богъ не смѣшивается съ человѣкомъ, но всякое сношеніе и бесѣда боговъ съ людьми, какъ бодрствующими, такъ и спящими, производится чрезъ него» (203 E — 204 A).

Въ эротическомъ приближеніи къ концу «человѣкъ вдругъ увидитъ *само прекрасное*, которое всегда существуетъ и ни рождается, ни погнѣбаетъ, ни увеличивается, ни оскудѣваетъ» (210 E).

¹⁾ Пророчество въ данномъ текстѣ, очевидно, берется не въ общемъ значеніи, а въ отношеніи къ частному служенію учительства въ Церкви.

угодно». Здѣсь подчеркивается многообразіе даровъ единого Духа, а вмѣстѣ и присутствіе самого Духа въ каждомъ изъ даровъ, *pars pro toto* или *totum in parte*¹⁾. Этому раздѣленію даровъ Духа въ ихъ различіи соотносительна ихъ *полнота*, получающая свое символическое значеніе въ *числѣ* полноты, — *седьмерица* даровъ Св. Духа. Онъ имѣетъ для себя аналогъ и въ седьмеричномъ числѣ таинствъ. Сюда же относится ветхозавѣтная символика седьмисвѣщника (Исх. 25, 34; 37, 20—23), которому въ новозавѣтномъ видѣніи Тайноврителя соотвѣтствуютъ семь золотыхъ свѣтильниковъ вокругъ Сына Человѣческаго, держащаго въ десницѣхъ семь звѣздъ, такъ что Онъ и именуется: «держащій семь звѣздъ въ десницѣ Своей, ходящій посреди семи золотыхъ свѣтильниковъ» (Откр. 2, 1), — свидѣтельство о почиваніи на Немъ Духа Св. Эти семь звѣздъ истолковываются и какъ Ангелы семи церквей, а семь свѣтильниковъ какъ семь церквей, но это экклезиологическое примѣненіе, конечно, не измѣняетъ основного значенія *седьмерицы* какъ *полноты*²⁾.

Различіе даровъ означаетъ многообразіе видовъ пророческаго вдохновенія, среди которыхъ, конечно, особо выдѣляется пророческое служеніе въ собственномъ смыслѣ, какъ творческая устремленность къ Будущему, исканіе путей. Пророчествованіе означаетъ поэтому всеобщую *духоносность* христіанскаго человѣчества послѣ Пятидесятницы, которое въ своемъ тварномъ, человѣческомъ вдохновеніи способно принимать даръ Св. Духа и имъ вдохновляться. Человѣческое вдохновеніе при этомъ становится *богочеловѣческимъ* и въ этомъ смыслѣ еще разъ пророчественнымъ. Это есть изнутри происходящее обоженіе человѣческаго духа, соединеніе тварнаго и нетварнаго естества въ *человѣческомъ духѣ*, новое *богочеловѣчество* *человѣческаго духа*, которое соединяется съ богочеловѣчествомъ *человѣческаго естества*, воспринятаго въ единство божественной жизни во Христѣ.

¹⁾ Съ этимъ текстомъ ап. Павла напрашивается на сопоставленіе опредѣленіе Духа Премудрости въ книгѣ *Прем. Сол.* 7, 22—3: «Она есть Духъ разумный, святой, единопородный, многочастный, тонкій, удобоподвижный, свѣтлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодѣтельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, безпечальный, всевидящій и всепроникающій всѣ умы, чистые, тончайшіе души». Здѣсь, въ этомъ отчасти искусственно умноженномъ рядѣ эпитетовъ въ ихъ тридесеричной (3×7) полнотѣ выражается та общая мысль, что «она (Премудрость) одна, но можетъ все и, пребывая въ самой себѣ все обновляетъ и переходя изъ рода въ родъ въ святыхъ души, приготовляетъ друзей Божіихъ и пророковъ» (27).

²⁾ Здѣсь мы имѣемъ конечно, параллель свидѣтельству прор. Исаи о семи дарахъ Св. Духа: «и почиетъ на Немъ Духъ Господень, духъ премудрости и разума, духъ свѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія» (Ис. 11, 2).

Разумѣется, эту мысль никакимъ образомъ нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что послѣ Пятидесятницы *всякое* человѣческое вдохновеніе пророчественно и боговдохновенно, такъ что это есть какъ бы сама собою разумѣющаяся данность. Совсѣмъ наоборотъ. Это есть высшая, предѣльная *заданность*, которая однако задана, а, слѣдов., внутренно и дана въ Пятидесятницѣ. Въ ней Духъ Св. подлинно сошелъ на человѣковъ, однако не лишая ихъ собственной человѣческой свободы и собственного человѣческаго вдохновенія. Не существуетъ особаго *тайнства богодхновенности* (которое р. католики хотѣтъ видѣть въ *charisma infalibilitatis* папы, говорящаго *ex cathedra*). Пророчествованіе или сходящее свыше вдохновеніе въ отвѣтъ на человѣческое устремленіе есть свободный даръ, который подается непосредственно Духомъ Св., прямое тайнство Пятидесятницы, которое, конечно, не прекращается и не устраняется въ Церкви наличіемъ опредѣленныхъ тайнствъ. «Духъ дышитъ гдѣ хочетъ», и какъ Онъ хочетъ («какъ Ему угодно»). Но призваніе Божіе неотмѣнно. И пророчествованіе есть вообще *творчество*, воспламеняемое вдохновеніемъ и окрыляемое дерзаніемъ, это есть творческій эросъ въ Церкви, въ духоносномъ человѣчествѣ. Пророчествованіе, какъ творчество и вдохновеніе, обращено къ Будущему, но *не посерѣзъ* настоящаго, а чрезъ это настоящее, которое чревато будущимъ. Таково же было и ветхозавѣтное пророчествованіе, которое въ этомъ смыслѣ всегда было существенно *исторично*, т.-е. исходило изъ живого чувства современности, ея нужды или ея «проблемъ». И здѣсь справедливо, что *предметъ* пророчества или его содержаніе устанавливается его «проблемой»¹⁾. Лишь въ глубокое внутреннее изживаніе современности и ея проблемъ заключается начало пророчественнаго ея постиженія, какъ задачи, которою сегодняшній день соединяется съ завтрашнимъ и вчерашнимъ. Т. о., истинный предметъ пророчествованія есть *исторія*, понятая въ ея внутреннемъ содержаніи, какъ *апокалипсисъ*, какъ и то, что лежитъ за исторіей и выше исторіи, т.-е. конецъ этого эона, эсхатологія: комплексъ понятія «*последнее время*» вмѣщаетъ въ себя идею исторіи, понятой какъ апокалипсисъ и включенной въ эсхатологію. Это понятіе содержитъ въ себѣ Кантовскую антиномію времени, поскольку время, съ одной стороны, предполагаетъ его *теченіе* и исключаетъ «*последнее*», а

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ пророки съ ихъ живымъ чувствомъ исторіи и актуальныхъ ея задачъ отличаются отъ апокалиптиковъ, съ ихъ дурной, уточненной мечтательностью, которые стремились къ раскрытію будущаго за исторіей, внѣ связи съ настоящимъ наступающаго какъ *deus ex machina*.

вмѣстѣ съ тѣмъ постулируетъ для себя предѣлъ или конецъ (какъ и начало). «Послѣднее время» есть апокалиптическое связанное, содержательное, организованное время, которое включается въ сверхвремя, въ эсхатологию: не отрицательное время — безкачественнаго теченія, но положительное — становленія. Во всякомъ случаѣ, это «послѣднее время» должно не только протечь, но и творчески совершиться.

Даръ пророчествованія въ Пятидесятницѣ, такимъ образомъ, обращенъ къ временности или исторіи. Но это есть лишь одинъ аспектъ Пятидесятницы, соотвѣтствующій *динамикѣ* въ жизни Церкви, которая имѣетъ свою *статику*. И для этой статики какъ бы не существуетъ время или исторія, здѣсь царить вѣчность и вѣчная жизнь въ Богѣ, — во Христѣ Духомъ Св. Жизнь Церкви, благодатно-сакраментальная, имѣетъ на себѣ печать неподвижной вѣчности, божественной данности, которую нужно хранить и невозможно приумножить въ виду ея исчерпывающаго характера. Церковь, какъ Боговоплощеніе и Сочествіе (в Духа, имѣетъ, т. о., обѣ стороны: вѣчную жизнь и временно-историческую. Это двуединство соотвѣтствуетъ соединенію двухъ природъ: Божеской и человѣческой, нетварной и тварной, вѣчной и подверженной времени, — во Христѣ, какъ соотвѣтствуетъ и двуединству природъ, Божеской и человѣческой, въ таинствѣ Пятидесятницы, въ обоженіи человѣка чрезъ сочествіе Св. Духа. Этому вѣчному аспекту жизни Церкви соотвѣтствуетъ не временное развитіе и творчество, свойственное пророчеству, но напротивъ, священство, хранящее недвижныя установленія церкви. Необходимо различать оба эти аспекта, которые свойственны единой жизни Церкви, въ зонѣ «послѣднихъ временъ». Этотъ зонъ имѣетъ свои границы, и за его временемъ послѣдуетъ иное сверхвремя или сверхвремена. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать и эту ограничительную оцѣнку дара пророчествованія, въ сравненіи съ царственнымъ даромъ любви, у ап. Павла. И аксіологически даръ этотъ внѣ любви теряетъ свою духоносную значимость и становится человѣчески немоощнымъ и пустымъ, «мѣдью звенящей и кимваломъ звучащимъ». «Если имѣю (даръ) пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я — ничто» (1 Кор. 13, 1—2). Этому же соотвѣтствуетъ и общая эсхатологическая оцѣнка пророчества въ его приуроченности къ историческому времени и въ силу этого все-таки ограниченности, опять таки въ сравненіи съ вѣчной силой любви: «Любовь ни-

когда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнуть, и знаніе упразднится. Ибо мы *частично ѣх мέρους* знаемъ и частично пророчествуемъ. Когда же настанетъ совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится». Это не умаленіе пророчества (какъ и знанія), но его точнѣйшее опредѣленіе: оно, будучи обращено къ времени, всегда «отъ части», и эта частичность и относительность гаснетъ въ свѣта абсолютности, Любви и Вѣчности, когда, въ извѣстномъ смыслѣ, времени этого эона не будетъ. Это прекращеніе времени, совершающееся во времени, имѣетъ двоякій смыслъ: во-первыхъ, въ отношеніи къ времени, эонически, оно означаетъ нѣкую перемѣну въ образѣ временности, какъ бы сверхвремя (и въ этомъ смыслѣ разныхъ временъ, помимо нашего теперешняго, можетъ быть неопредѣленное количество, такъ же какъ и состояній жизни); во-вторыхъ, въ отношеніи къ вѣчности, оно означаетъ причастность къ ней, какъ глубинѣ времени, «вѣчную жизнь», какъ особый образъ изживанія времени. Въ этомъ смыслѣ вѣчная жизнь открывается намъ уже здѣсь, во времени, которому она неподвластна, и утверждаетъ себя какъ бы внѣ времени или поверхъ его. Въ этомъ раскрывается природа человѣка, какъ сотворенно-несотвореннаго, тварнаго и божественнаго духа, существа временно-вѣчнаго.

с). Духовная жизнь.

Господь говорить о принятіи Духа какъ о новомъ рожденіи: «рожденное отъ плоти есть плоть, а рожденное отъ Духа есть духъ» (Іо. 3, 5—6). Новая жизнь эта возникаетъ въ ветхомъ члвчкѣ. Отсюда и происходитъ антитеза и противоборство этихъ двухъ началъ жизни: по духу и по плоти, члвчка духовнаго и душевнаго (Рим. VIII, 1, 5, 9; 1 Петр. IV, 6, Гал. V, 7, 16—17, 25). Эта новая жизнь есть наша жизнь во Христѣ Духомъ Св. Въ Пятидесятницѣ Христово Человѣчество становится реальностью Духомъ Святымъ. Двоица Сына и Духа въ нераздѣльности и неслѣпности Своей опредѣляютъ жизнь Церкви. Поэтому она одновременно есть жизнь во Христѣ, — «живу уже не я, но живетъ во мнѣ Христосъ» (Гал. 2, 20), но и въ Духѣ Св., — «вы храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ» (1 Кор. 3, 16). Здѣсь нѣтъ ни раздѣленія, ни противопоставленія: дѣйствительность жизни во Христѣ есть тѣло Христово, движимое живущимъ въ немъ Духомъ Св. Отсюда понятно сближеніе, до-

ходящее до отождествленія, жизни во Христѣ и въ Духѣ Св.¹⁾ какъ это можно видѣть изъ слѣдующихъ сопоставленій. Въ разныхъ мѣстахъ апостольскихъ посланій встрѣчаемъ: мы оправданы во Христѣ (Гал. 2, 17) и въ Духѣ (1 Кор. 6, 11), запечатлѣны (Еф. 1, 13; 4, 30) и обрѣзаны (Кол. 2, 11, Рим. 2, 29) въ обоихъ; мы имѣемъ радость (Фил. 3, 1; Рим. 14, 17), вѣру (Гал. 3, 26, 1 Кор. 12, 9), любовь (Рим. 8, 39; Кол. 1, 8), общеніе (1 Кор. 1; 9; 2 Кор. 13, 14) въ обоихъ²⁾. Также и *освященіе* приписывается иногда Христу (см. 1 Кор. I, 1, 30; Еф. 5, 26; Евр. II, 11; 10, X, 29, XIII, 12), а въ другихъ Духу Св. (Рим. 15, 16; 1 Кор. 6, 11; 2 Тим. 2, 13; 1 Петр. 1, 2), что указываетъ на единство этого акта, совершаемаго двуедино Второй и Третьей *ипостасями*.

Облеченіе во Христа, которое совершается Духомъ Св., есть тѣмъ самымъ усыновленіе Богу. Самъ Богочеловѣкъ въ Своемъ человѣческомъ естествѣ былъ усыновленъ Отцу въ схожденіи Духа Св., какъ и было засвидѣтельствовано Отчимъ гласомъ съ неба: «сей есть Сынъ Мой возлюбленный», слѣд., и для Него Духъ Св. явился Духомъ усыновленія. И Имъ же Онъ является и для насъ силою нашего единенія со Христомъ: вы «приняли Духа усыновленія, которымъ взываемъ: авва Отче. Сей самый Духъ свидѣлствуетъ духу нашему, что мы — дѣти Божіи. А если дѣти, то и наслѣдники, наслѣдники Божіи, сонаслѣдники же Христу» (Рим. 8, 15—17). «А какъ вы — сыны, то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Своего, вопіющаго: Авва Отче. Посему ты уже не рабъ, но сынъ; а если сынъ, то и наслѣдникъ Божій чрезъ Іисуса Христа» (Гал. 4, 6—7³⁾. «Имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего. . . Также и Духъ подкрѣпляетъ (насъ) въ немощахъ нашихъ, ибо мы не знаемъ, о чемъ молиться какъ должно, но самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ вѣдѣханіями неизреченными» (Рим. VIII, 23, 26). «Утверждающій же насъ съ вами во

¹⁾ Въ отдѣльныхъ случаяхъ это отождествленіе распространяется какъ будто даже на самыя характеры *ипостасей*. Такъ, 1 Кор. 15, 45 мы читаемъ: «Второй Человѣкъ (Христосъ) есть Духъ животворящій», и 2 Кор. 3, 17: «Господь (по контексту — Христосъ) есть Духъ». Конечно, здѣсь духовность Божія берется въ отношеніи къ тварной плотяности и въ этомъ смыслѣ не духовности. Посему, и въ этомъ же смыслѣ, говорится о Духѣ Св., какъ о Духѣ Христовомъ (см. выше): «а если кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его» (Р. 8, 9).

²⁾ Essays on the Trinity and the Incarnation. By members of the Anglican Communion, edited by A. E. J. Rawlinson. 1928.

IV. The Evolution of the Doctrine of Trinity by Prof. Kirk, p. 205.

³⁾ Св. Духъ называется Духомъ сыноположенія въ литургіи св. Василия Бол. (тайная священническая молитва на *Достойно и праведно*): «иже

Христѣ и помазавшій есть Богъ, который и запечатлѣлъ насъ и далъ залогъ (τὸν ἀρραβῶνα) Духа въ сердца наши» (1 Кор. 1, 21—2). «Всѣ напоены однимъ Духомъ» (1 Кор. 12, 13), «запечатлѣны обѣтованнымъ Св. Духомъ» (Еф. 1, 13). «Богъ Господа нашего І. Христа, Отецъ Славы, далъ вамъ Духа премудрости и откровенія къ познанію Его и просвѣтилъ очи сердца вашего» и далѣе (Еф. 1, 17—22). «И вы устрояетесь въ жилище Божіе Духомъ Св.» (Фил. 1, 19). «Вы — письмо Христово, написанное Духомъ Божіимъ» (2 Кор. 3, 3). Силою этого благодатнаго воздѣйствія совершаются *плоды* духовной жизни. «Плодъ вашъ есть святость, а конецъ — жизнь вѣчная» (Рим. 6, 23). Въ Гал. 5, 17—23 противопоставляются плоды плоти, желающей противнаго духу, и плоды духа, желающаго противнаго плоти: «плодъ же духа: любовь, радость, миръ, долготерпѣніе, благодать, милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе» (Ср. Еф. 5, 9). Совершители дѣлъ плоти «Царства Божія не наследуютъ» (1 Кор. 6, 10), въ противоположность тѣмъ, которые «омылись, освятились, оправдались именемъ Господа нашего І. Христа и Духомъ Бога нашего» (11), ибо Царствіе Божіе есть «праведность и миръ, и радость во Св. Духѣ» (Рим. 14, 17).

Общая мысль, выраженная въ этомъ рядѣ новозавѣтныхъ текстовъ, далеко неполномъ¹⁾, состоитъ въ томъ, что Духъ Св., сообщаясь человѣку чрезъ Церковь, вызываетъ въ немъ новую, духовную жизнь, или, выражаясь языкомъ богословія, подаетъ имъ *благодать*. «Благодать» есть богословскій, а не библейскій терминъ, который обобщаетъ собой разныя проявленія духовной жизни (въ самой Библии выраженіе *благодать* употребляется въ самыхъ различныхъ значеніяхъ и отнюдь не является терминологическимъ²⁾). Въ современномъ богословіи (разныхъ исповѣданій) ученіе о благодати занимаетъ видное мѣсто³⁾.

Чрезъ сошествіе Св. Духа въ членахъ Церкви возникаетъ т. наз. *духовная жизнь*. Это есть совершенно новый фактъ, который связанъ всецѣло съ Пятидесятницей и невозможенъ до нея или помимо нея. Этотъ фактъ съ разныхъ сторонъ описывается

Духъ Святый явился, Духъ истины, сыноположенія дарованіе. обрученіе будущаго наследія, начатокъ вѣчныхъ благъ, животворящая сила, источникъ освященія»...

¹⁾ полную сводку такихъ текстовъ съ соответствующимъ разсмотрѣніемъ см. у Swete, l. c., особенно стр. 169—279.

²⁾ Ср. сопоставленія у проф. Катанскаго. Святоотеческое ученіе о благодати. Христ. Чт. 1900—01 г.

³⁾ Ср. сборникъ статей разныхъ авторовъ „The Doctrine of Grace“. 1932. (изд. богосл. комм. при Лозанск. конф.).

въ Словѣ Божіемъ, какъ и въ аскетической письменности. Но сколь бы ни были различны его проявленія или оттѣнки, остается общимъ то, что въ духовной жизни человѣкъ принимаетъ нѣчто выше себя, сверхъприродное начало, и однако оно усваивается имъ, входитъ въ его собственную жизнь, которая становится тѣмъ самымъ природно-сверхъприродною. Каковы же предусловія духовной жизни? Прежде всего, она недоступна такимъ существамъ или образамъ бытія, которые не имѣютъ въ себѣ духовнаго начала, чужды духу: таковъ весь животный, а также и доживотный міръ, растенія и минералы. Далѣе, духовная жизнь не можетъ быть дѣломъ человѣческаго достиженія, сколь бы оно ни было высоко, но предполагаетъ участіе божественной силы, сходящей на человѣка. Сократъ и Платонъ, Будда и Лаотзе, какъ и другіе праведники и вожди дохристіанскаго и не-христіанскаго человѣчества, при всей высотѣ своего духовнаго уровня, чужды *благодатной* жизни въ Духѣ Св. Здѣсь есть качественная разница, аналогичная той, которая установлена Христомъ между величайшимъ изъ рожденныхъ отъ жены, Іоанномъ Крестителемъ, и меньшимъ въ Царствіи Божіемъ (т.е. въ данномъ случаѣ имѣющимъ благодать Духа Св.), который есть тѣмъ не менѣе болѣе его (Мѡ. 11. 11). Это не умаляетъ того факта, что есть природно-духовная жизнь въ человѣкѣ, которая, имѣя для себя софійное начало, можетъ быть названа *естественно благодатной*. Она имѣетъ различный уровень и отличается отъ благодатно-духовной жизни, которая иноприродна первой, поскольку включаетъ въ себя силу божественную. Благодать есть *даръ* сверхъприродный, который можетъ быть данъ или не данъ, но ничѣмъ человѣческимъ онъ не можетъ быть восполненъ и замѣненъ. Это и обнаруживалось въ первенствующей Церкви съ очевидностью, — при возложеніи рукъ апостольскихъ, которымъ сообщалась эта благодать.

Человѣкъ есть воплощенный духъ, который имѣетъ, съ одной стороны, природную жизнь, душевно-тѣлесное существованіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ духъ, и свою собственную духовную природу. Будучи искрой Божества, получившей личное начало, ставшее личностью, духъ имѣетъ въ себѣ потенцію божественной жизни, которая можетъ стать дѣйствительностью, — силою и дѣйствіемъ благодати Духа Св. Въ этомъ воздѣйствіи божественная жизнь становится какъ бы собственной природой человѣческаго духа, въ которой онъ живетъ параллельно съ жизнью природнаго своего естества, двуприродно, но единовпостасно. Здѣсь проявляется средство человѣческаго духа съ ангельскимъ. Ангелы

не имѣють своего собственнаго природнаго міра и, будучи тварны, — являются причастны природѣ Божества и божественной жизни, въ то же время по-своему соучаствуя и въ человѣческой жизни¹⁾. Подобнымъ же образомъ и со-ангельское естество человѣческаго духа становится причастнымъ божественной жизни, сохраняя при этомъ свою собственную самобытность.

Природѣ человѣческаго духа несвойственна замкнутость и непроницаемость. Онъ созданъ по образу Божественнаго духа, который, будучи единымъ и тріипостаоннымъ, является тѣмъ самымъ соборнымъ и взаимопроницаемымъ. Отецъ живетъ въ Сынѣ и Духѣ, Сынъ живетъ жизнью Отца и Духа, и Духъ живетъ жизнью Отца и Сына. Тварные духи также обладаютъ открытостью къ соборному бытію, какъ родъ (человѣческій) или соборъ (ангельскій). Эта взаимопроницаемость тварныхъ духовъ, способность къ принятію «вліяній», выражается не только въ извѣстной общности жизни въ предѣлахъ тварнаго естества, что есть фактъ самоочевидный, но и въ способности къ принятію жизни божественной, къ обоженію. Человѣческій духъ, имѣющій въ себѣ образъ Божій, т.-е. существенную соотносительность Божеству, способенъ къ принятію Духа Божественнаго и жизненному соединенію съ нимъ (*humanum divini sapor est*), сохраняя свою собственную природную жизнь, хотя и преобразуя ее сообразно новымъ силамъ, входящимъ въ него.

Однако, такая возможность для своего осуществленія предполагаетъ извѣстное состояніе или готовность человѣческаго духа для богообщенія, причемъ эта возможность парализуется тѣмъ отяжелѣніемъ, обмірщеніемъ духа, которое явилось послѣдствіемъ первороднаго грѣха. Она восстановлена боговоплощеніемъ, которымъ Христосъ осуществилъ норму отношеній между духомъ и природой въ человѣкѣ, равновѣсіе обоихъ началъ. Тѣмъ самымъ въ человѣческомъ родѣ появилось начало духовной жизни чрезъ его причастность Новому Адаму, Христу. Эта возможность осуществляется въ дѣйствительности Духомъ Св., который дѣлаетъ человѣка причастнымъ Христовой жизни. Но эта жизнь во Христѣ есть общеніе съ Духомъ Св., и по образу этой жизни «хрістіане» становятся и «духоносцами». Это совершается какъ новое, духовное рожденіе въ человѣкѣ, чрезъ крещеніе водою и Духомъ, — какъ нѣкій новый фактъ жизни: двери внутренней клѣти духа человѣческаго открываются для вхожденія Духа Св. Это есть дѣйствіе Бога въ человѣкѣ, которое со-

¹⁾ См. Лѣствица Іаковля (объ ангелахъ).

вершается волею Божіей («Духъ дышетъ, гдѣ *хочетъ*»), хотя оно, по волѣ Божіей, въ жизни Церкви и бываетъ связано съ тайнодѣйствіемъ, именно крещеніемъ. Последнее и въ жизни самого Богочеловѣка означало схождение Духа Св., такъ же и въ каждой человѣческой жизни.

Въ жизненномъ усвоеніи божественнаго дара человѣкъ сохраняетъ свое природное естество съ его свободой, причемъ это природное естество, ветхій Адамъ, остается отягченъ всей своей дурной наслѣдственностью первороднаго грѣха, какъ и личныхъ грѣховныхъ навыковъ. Поэтому духовная жизнь становится, прежде всего, поприщемъ противоборства духовнаго и душевнаго человѣка, духа и плоти, праведности и грѣха. Самое наличие этого противоборства жизни, сознание грѣха грѣшникомъ, есть уже фактъ начавшейся духовной жизни, причемъ всякій шагъ на этомъ пути, всякая малая побѣда вспомооществуется благодатью. Духовная жизнь есть поэтому съ необходимостью путь *аскетическій*, а въ своей серьезности даже и трагическій, и только въ избранныхъ его точкахъ благодать озаряетъ своимъ лучемъ путника, изнемогающаго въ тщетности своихъ усилій. Притомъ путь этотъ не имѣетъ конца, ибо распря между Ветхимъ и Новымъ Адамомъ непримирима. Но чѣмъ глубже входитъ человѣкъ въ это духовное противоборство, тѣмъ реальнѣе становится для него его собственный духъ и его духовная жизнь, и тѣмъ несомнѣннѣе благодатные дары, плоды духа.

Усилія въ духовной жизни, которыя имѣютъ общей цѣлью «стяжаніе Духа Святаго» (согласно боговдохновенному слову преп. Серафима), имѣютъ преимущественно *отрицательный* характеръ, — борьбы съ собой, — аскетики. Не мощь, но немощь испытывается человѣкомъ на духовномъ пути. «*Покайтесь*, ибо приблизилось Царствіе Божіе», (т.-е. въ данномъ случаѣ духовная жизнь), и путь непрестаннаго покаянія *metanoia*, стремленія *измѣниться*, стать новымъ человѣкомъ есть путь къ Царствію Божію. Самоотверженіе и несеніе креста, терпѣніе, которымъ спасаются души наши, нищета духовная, которая есть путь къ Царствію Небесному и, какъ обобщающее качество всего этого крестнаго пути, *смирение*, — вотъ образъ духовной жизни христіанской. Дары Духа даются, но не берутся, — они ожидаются, но не притязаются. И благодать свыше озлащаетъ склоненныя къ покаянію главы. Смиреніе въ духовной жизни относится не только къ сознанію своего грѣха, но и къ вѣдѣнію своей тварности и присущаго ей метафизическаго ничтожества, какъ первоосновы: *все* дано творенію Творцомъ, и твореніе вѣдаетъ передъ

Творцомъ и должно вѣдать свою изначальную пустоту. Т. о. смиреніе имѣть два аспекта: аскетическій и онтологическій. Въ смиреніи человѣческій духъ стремится стать *tabula rasa* для Духа Божія, не имѣть своей собственной жизни, которая есть грѣхъ и ничтожество. Природно умереть, чтобы духовно ожить, *stirb und werde* — такова его мудрость: зерно пшеничное, если не умереть, не дастъ плода.

Разсматриваемая съ этой стороны, духовная жизнь въ природномъ человѣкѣ предполагаетъ отношеніе къ Духу рецепирующее, и активность его здѣсь выражается, если можно такъ выразиться, въ *активной пассивности*, въ пріятіи, стяжаніи, соблюденіи, въ извѣстной духовной зеркальности. *Даръ* Св. Духа здѣсь принимается какъ извѣстная *данность*, сходящая съ неба на землю, какъ бы извѣчно продолжающееся схождение огненныхъ языковъ. Только такъ и можетъ быть принять даръ, сходящій съ неба, и въ этой пассивности пріятія, въ смиреніи самоуничтожающагося человѣка, въ его колѣнопреклоненіи, можетъ осуществляться, въ діалектикѣ христіанской жизни, благодатное озареніе Духа. Эта какъ бы застывшая пассивность собственного человѣческаго естества, которое не противится вхожденію Духа Божественнаго, есть нѣкое новое духовное твореніе или, согласно образу Евангелія, новое рожденіе человѣка. Эта новая жизнь въ Духѣ, конечно, неописуема и неисчерпаема, «Божьяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія» (1 Кор. 2, 11), и мы находимъ лишь нѣкоторыя ея черты въ разныхъ текстахъ апостольскихъ посланій. Благодатная жизнь въ Духѣ Св., соединяющемъ нашу жизнь со Христомъ, подается въ Церкви какъ опредѣленными путями, каковыми являются таинства, тайнодѣйствія и молитвы, согласно установленіямъ церковнымъ, такъ и прямымъ непосредственнымъ озареніемъ. Впрочемъ, нельзя и не слѣдуетъ противопоставлять оба эти пути, ибо единъ есть дѣйствующій Духъ, и благодать, подаваемая въ таинствахъ, продолжаетъ свое благодатное дѣйствіе и за предѣлами ихъ прямого совершенія. Въ сошествіи Св. Духа были не только даны *раздѣляющіеся* языки, почившіе на каждомъ изъ апостоловъ, но и вся ихъ *совокупность*, или полнота Церкви, которая есть пребывающая Пятидесятница. Церковь въ этомъ смыслѣ одновременно есть «организация» и организмъ духовной жизни.

Церковный характеръ духовной жизни ставитъ дальнѣйшіе вопросы относительно ея пріятія. Непосредственнымъ субъектомъ духовной жизни является отдѣльная человѣческая личность. Поэтому, когда рѣчь идетъ о спасеніи, т. е. о достиженіи

благодатной жизни, обычно разумѣется *личное* спасеніе, поскольку аскетическій подвигъ можетъ быть совершаемъ лишь каждымъ человѣкомъ въ отдѣльности, какъ и обрѣтеніе смиренія. Однако, если мы задержимся лишь на этомъ личномъ моментѣ спасенія, то мы по неволѣ станемъ разсматривать церковь какъ простое рядоположеніе отдѣльныхъ атомовъ, между собою не соединенныхъ, и самое понятіе Церкви, какъ цѣлокупности, при этомъ упразднится, между тѣмъ какъ Церковь существуетъ именно какъ *многоединство*, подобно природному многоединству человѣческаго рода. Но мы знаемъ, что соборная природа личнаго самосознанія раскрывается именно въ любви церковной, и даръ любви, который отъ Духа Св., дѣлаетъ эту соборность церковной жизни, какъ тѣла изъ многихъ членовъ, самоочевидной реальностью. Такъ же и таинства Церкви подаются отъ лица всей Церкви и для всей Церкви, хотя и воспріимлются отдѣльными лицами. Они существенно церковны, и тѣмъ самымъ выводятъ человѣка изъ состоянія его отъединенія. Поэтому духовная жизнь отдѣльныхъ личностей въ Церкви принимаетъ характеръ всеобщности по своей силѣ и значенію. Эта связь не можетъ быть теперь до конца опознана, но никакое самоизолированіе въ спасеніи и въ духовной жизни является здѣсь невозможнымъ. (1 Кор. 12, 26): «страдаетъ-ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены, славится-ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены»). Каколичность, т.-е. цѣлостность жизни, осуществляемая въ каждомъ изъ членовъ, есть основное качество духовной жизни.

Движущая сила христіанскаго аскетизма поэтому не есть религиозный эгоизмъ личнаго спасенія, отъединяющій данную личность отъ цѣлаго и отдѣляющій членъ отъ тѣла, но *любовь*. «Это есть любовь къ Богу, чтобы мы исполняли заповѣди Его» (1 Ио. 5, 3), и любовь къ Богу есть первая заповѣдь, но съ нею нераздѣльно связана «подобная ей», — любовь къ ближнему, какъ къ самому себѣ. И лишь на эту любовь Богъ отвѣчаетъ отвѣтною любовью. «Кто имѣетъ заповѣди Мои и соблюдаетъ ихъ, тотъ любить Меня... кто любитъ Меня, тотъ соблюдаетъ слово Мое, и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы придемъ къ Нему и обитель у него сотворимъ». (Ио. 14, 21, 23). Обитель эта есть Духъ Св., который пришествіемъ Своимъ вселяетъ Сына, а съ Нимъ Отца, дѣлаетъ человѣка обителію Св. Троицы. У апостола любви отождествленіе любви къ Богу и къ ближнему, т.-е. отверженіе всякаго эгоизма, достигаетъ наивысшей степени. «Будемъ любить Его, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ. Кто говоритъ: «я

люблю Бога», а брата своего ненавидить, тотъ лжець, ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего» (1 Ио. 4, 19, 31). И та же заповѣдь любви къ Богу обращается аскетической заповѣдью челоуьви къ міру, какъ царству грѣха: «не любите міра, ни того, что въ мірѣ: кто любитъ міръ, въ томъ нѣтъ любви Отчей. Ибо все, что въ мірѣ: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская не отъ Отца, но отъ міра (сего)» (2, 15—16). Поэтому христіанскій аскетизмъ есть каѡолическій, будучи путемъ любви къ Богу, но и къ ближнему, «возгорѣніе сердца милующаго», по слову преп. Исаака Сирина¹⁾. Христіанскій аскетизмъ есть въ этомъ смыслѣ, въ отличіе отъ буддійскаго, не самоумерщвление, какъ путь къ нирванѣ, но утвержденіе жизни въ любви.

Слѣдуетъ здѣсь же отмѣтить и другую черту этого христіанскаго аскетизма. Онъ не есть а-космизмъ (или, тѣмъ болѣе, антикосмизмъ), нелюбовь къ міру, какъ творенію Божію, въ которомъ челоуьку дано центральное и господственное положеніе. Тотъ міръ, къ враждѣ къ которому призываетъ насъ ап. Іоаннъ, есть собственно его грѣховная болѣзнь, связанная съ грѣховнымъ отношеніемъ къ нему челоуька, но не міръ, какъ твореніе Божіе, которое такъ возлюбилъ Богъ, что не пощадилъ Сына Своего, ради его спасенія. Къ этому міру, какъ творенію Божію, челоуькъ долженъ имѣть любовь, ибо онъ съ нимъ связанъ навсегда по со-творенію, и спасеніе челоуька включаетъ спасеніе міра, его исцѣленіе — исцѣленіе всего міра. (Рим. 8, 19—22).

Христіанскій аскетизмъ есть слѣдованіе за Христомъ въ несеніи своего креста, путь Христова послушанія волѣ Отца, исполненіе воли не Своей, но Отчей, несеніе ига благаго и бремени легкаго въ кротости и смиреніи сердца. Христосъ начерталъ путь смиренія въ любви къ Отцу и послушаніи Его волѣ, и тѣмъ прославился, бывъ прославленъ отъ Отца Духомъ Святымъ. Христіанскій аскетизмъ есть ношеніе образа Христа въ сердцѣ, какъ сказано у апостола: «я ношу язвы Господа Іисуса Христа въ

¹⁾ «Что есть сердце милующее? возгорѣніе сердца у челоуька о всемъ твореніи, о челоуькахъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всякой твари... Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и отъ великаго терпѣнія умиляется сердце его, и не можетъ оно вынести или слышать или видѣть какого-либо вреда, или малой печали, претерпѣваемой тварію. А посему и о безсловесныхъ, и о врагахъ истины, и о дѣлающихъ ему вредъ, ежечасно со слезами приноситъ молитву, чтобы сохранились и были они помилованы. а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостію, клкая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семь Богу». (Св. Исаакъ Сиринъ. Слова подвижническія, слово 48).

сердцѣ Моемъ» (Гал. 6, 17), «всегда носимъ въ тѣлѣ мертвость Господа Иисуса» (2 Кор. 4, 10). Христiанскій аскетизмъ есть крестъ по образу креста Христова, и лишь на этотъ крестъ нисходитъ Духъ Св. И самая любовь ко кресту, воспламеняющаяся въ человѣкѣ, есть даръ Духа Св. И какъ земная жизнь Богочеловѣка также можетъ быть названа въ извѣстномъ смыслѣ стяжанiемъ Духа Св., какъ путь чрезъ уничтоженiе къ прославленiю, такъ и каждый христiанинъ въ слѣдованiи за Христомъ, обрѣтая свою жизнь въ Немъ, тѣмъ самымъ становится достойнымъ быть обителiю Св. Духа, въ мiрѣ сущаго и человѣкамъ Себя подающаго: «прійди и вселися въ ны», сошедшій съ неба въ мiръ и въ человѣки вселившийся, Утѣшителю! ¹⁾).

Однако, истина о крестѣ состоитъ въ томъ, что его надо не только *принять* къ несенiю и понести, но и *взять*, избрать крестъ *свой*. Съ пассивнымъ несенiемъ нераздѣльно связано и активное взятiе. Оба момента въ отдѣльныхъ случаяхъ могутъ сливаться до неразличимости, когда, напр., внѣшнiя судьбы или событiя въ жизни, постигающiя человѣка, принимаются имъ какъ бы свободнымъ избранiемъ. Но они могутъ и раздѣляться. Эта диалектика креста, въ которомъ пересѣкаются и соединяются въ одной точкѣ активность и пассивность, принятiе и взятiе, восходитъ къ основной антиномiи христiанскаго пути, которая должна быть теперь вскрыта.

Путь стяжанiя Духа Св. есть возможная духовная пассивность въ смиренiи и нищетѣ духовной ²⁾, умиранiе для мiра. Это есть нормальный и неустранимый путь преодоленiя грѣха въ себѣ, безъ этого не можетъ быть прiятiя Св. Духа, обоженiя, которое не мирится съ грѣхомъ. Однако, можно-ли скаазть, что это есть путь единственный, и имъ исчерпываются всѣ возможности, а потому и обязанности христiанской жизни? Внимательное разумѣнiе этого вопроса заставляетъ отвѣчать на него отрицательно: не можетъ и не долженъ путь христiанина оставаться только пассивнымъ смиренiемъ, но онъ неизбежно долженъ дать мѣсто въ себѣ и творческой активности, принятiю от-

¹⁾ Здѣсь мы снова имѣемъ антиномiю кенозиса Св. Духа въ Его сошествiи въ мiръ: Духъ Св., пришедшiй въ мiръ, «вездѣ сый и вся исполняй», однако кенотически какъ бы останавливается предъ человѣческой свободой. Онъ ожидаетъ ея зова: «прійди и вселися въ ны», чтобы прiйти и исполнить сердце твари Своей силы и жизни.

²⁾ Поэтому этотъ путь столь легко упрощается во внѣшнее послушанiе, оказываемое тому или другому лицу, — «старцу», папѣ въ католичествѣ, какъ «старцу старцевъ» (К. Леонтьевъ). Пассивность внутренняя ищетъ себя устроитъ и какъ пассивность внѣшнюю, и отсутствующiй въ христiанствѣ iудейскiй законъ замѣняется живымъ закономъ въ лицѣ старца.

гѣтственности, самоопредѣленія и неизбежно съ нимъ связаннаго, даже въ извѣстномъ смыслѣ тождественнаго, дерзновенія. Этого требуетъ отъ насъ, къ тому зоветъ насъ самъ живущій въ насъ Духъ. Крестъ есть не только пассивное пріятіе, но и активное взятіе, творческое самоопредѣленіе и дерзаніе. Апостоль говоритъ о разныхъ служеніяхъ и о разныхъ дарахъ единаго Духа, живущаго въ Церкви. Но эти разные дары суть и разные призванія, которыя не возвѣщаются человѣку извнѣ и не налагаются свыше (какъ «послушаніе»), но имъ самимъ обрѣтаются, какъ внутренний зовъ, имъ самимъ избираются. Отъ человѣка требуется самому встать и пойти туда, куда зоветъ и ведетъ его духъ. Конечно, при этомъ избраніи возможны ошибки и неудачи, какъ во всякихъ человѣческихъ дѣлахъ и рѣшеніяхъ, но самое рѣшеніе и избраніе, опредѣленіе пути, совершается человѣческой свободой и творческимъ самоопредѣленіемъ. Даже самые аскетическіе пути, на которыхъ какъ будто устраняется отвѣтственное самоопредѣленіе и замѣняется послушаніемъ, избираются свободно и — дерзновенно. Подвижникъ, уходящій въ пустыню или оставляющій міръ для обители, отдающій себя старцу на полное послушаніе, совершаетъ актъ творческаго избранія и отвѣтственнаго самоопредѣленія. И даже самъ Христосъ, обращаясь къ апостоламъ съ призывомъ: иди за Мною, не повелѣвалъ имъ, но какъ бы спрашивалъ, обращаясь къ ихъ собственному самоопредѣленію, и въ отвѣтъ они, оставляя людку, слѣдовали за нимъ (Мѡ. 4, 17—22). И аскетизмъ въ его наиболѣе рѣшительныхъ формахъ предполагаетъ въ своихъ *исходныхъ* рѣшеніяхъ самую напряженную активность и самоопредѣленіе, какъ въ слышаніи своего внутренняго зова, такъ и въ послѣдованіи ему.

Это не есть только психологическая неизбежность, въ силу которой человѣку не дано *упразднить* свою волю, ибо и «отсѣченіе» ея предполагаетъ ея величайшее напряженіе. Это есть *духовная* необходимость, которая повелѣвается самимъ живущимъ въ насъ духомъ. Ибо духовное начало въ насъ есть не только противоборствующее косности плоти и грѣху, но и творческое. жизнеподательное. Если мы будемъ съ этой т. зрѣнія разсматривать земную жизнь Господа, то мы безъ труда различимъ въ ней обѣ стороны: претерпѣніе всѣхъ тѣхъ скорбей и тягостей, которыя были неизбежны въ жизни грѣховнаго міра (это такъ наз. у протестантовъ *oboedientia passiva*), но и принятіе извѣстнаго рѣшенія, которое дѣлало неизбежнымъ столкновение съ главами іудейства и крестную смерть, вообще вольное избраніе крестнаго пути, — *oboedientia activa*. Христосъ самъ творилъ Свою жизнь

по опредѣленному рѣшенію, согласно волѣ Отчей, которую Онъ — можно сказать, творчески — обрѣталъ въ нѣдрахъ собственнаго богочеловѣческаго самосознанія. Онъ Самъ *шелъ* на встрѣчу кресту, а не только принималъ его какъ судьбу или необходимость. Христосъ былъ посланъ въ міръ, чтобы стать искупительной жертвой, это было Его жизненное призваніе и Его даръ, единственно Ему одному свойственный, и Онъ совершилъ это *служеніе*, какъ свободное творчество Своей жизни, которое, какъ таковое, включаетъ въ себя и все дерзновеніе, и всю отвѣтственность. И потому принятіе креста въ послушаніи воли Отчей соединялось въ Немъ съ самосознаніемъ свободы: «Потому любить Меня Отецъ, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее: никто не отнимаетъ ея отъ Меня, но Я самъ отдаю ее» (Іо. 10, 17—18).

Сошествіе Св. Духа въ насъ необходимо предполагаетъ не только наличіе покаянія («очисти ны отъ всякія скверны»), но и духъ пророческій, т. е. творческое вдохновеніе, подаваемое отъ «сокровища благихъ и жизни Подателя». Въ томъ и заключается основное догматическое различіе христіанскаго мировоззрѣнія отъ индійскаго антикосмическаго, что послѣднее несетъ съ собою дыханіе смерти или, по крайней мѣрѣ, нирваны, а первое вдохновляется Жизни Подателемъ. Христіанинъ вѣяніемъ Духа не изымается изъ міра и исторіи, но онъ, напротивъ, въ нихъ по новому творчески включается. Тѣ природныя способности и соотвѣтствующій зовъ, которыя свойственны человѣку, возводятся Духомъ къ христіанскимъ служеніямъ, въ соотвѣтствіи особымъ *дарамъ* Духа. Св. Апостолъ Павелъ въ своемъ примѣрномъ перечнѣ даровъ Духа Св. называетъ даже и такіе, какъ «слово мудрости» и «слово знанія», т. е. тѣ человѣческія способности, которыя природно присущи человѣку, но чрезъ наитіе Св. Духа становятся христіански вдохновенными, — боговдохновенными. Все то человѣческое дѣланіе, которое осуществляется въ исторіи и культурѣ въ разныхъ ея проявленіяхъ можетъ стать способно къ пріятію Духа, вдохновеній Пятидесятницы. И, мало того, само это дѣланіе, какъ «служеніе», включается въ путь спасенія. (Церковь выражаетъ свое признаніе этой мысли фактомъ канонизаціи нѣкоторыхъ святыхъ, какъ носителей опредѣленнаго служенія, слѣдов., именно какъ культурно-историческихъ дѣятелей: равноапостоловъ царей и князей, иконописцевъ, вселеспскихъ учителей, врачей и т. д., причемъ, конечно, фактическій перечень ихъ не можетъ считаться исчерпывающимъ, поскольку продолжающаяся жизнь церкви являетъ и новые образы свя-

тости. Крім того, існують і непрославлені святі ще непрославленими служіннями). І що особливо важно
здѣсь, обидва шляхи, — аскетического смирення і творчесеского дерзновенія, — послушанія і прийнятія відповідальності, — антиномі-
чески сопряжені в духовній життї, причеи обидва повинні на-
ходитися в извѣстномъ между собою равновѣсіи, і съ отсутст-
віеи или оскудѣніеи одного калѣчится і друге. Христїан-
ская життє, орієнтованная на одне лишє смиреніе і послуша-
ніе, приймає чєрти буддійской міроотречности, духовнаго
рабства или ветхозавѣтнаго законничества (что извнѣ выража-
ется в недолжномъ преобладаніи інституціоналізма, риту-
алізма, ієрархізма, вообще внѣшней організації видимої
церкви надъ життєи духовної і творчесеской). Напротивъ, односто-
роння орієнтація на личное дерзновение і пророчество просто
разрушає церковность, вызывая къ життєи сектантскую раздро-
бленность (такъ бывало і в древней церкви, і такъ же остается
і тепєрь в протестантизмѣ, который злоупотребляетъ, по край-
ней мѣрѣ, в своемъ словесномъ самоопредѣленіи, идееи анти-
ієрархического «профетизма»). Антиномія не єсть противорѣ-
чіє, і даже болѣе того, в духовній життї антиномизмъ является
неизбѣжнымъ і плодотворнымъ. Та і другая сторона, смиреніе і
пророчесвенное дерзновение, одинаково принадлежать къ *духов-
ной життєи*, къ конкретному единству самсопредѣленія духа, от-
крывающагося къ прийнятїю божественной життєи. Дѣло в томъ,
что человекъ, какъ носитель образа Божїя, єсть твореніе, і при-
томъ падшее, которое, будучи искуплено Христомъ і благо-
датствуемо Духомъ Св., предъ лицомъ Божїимъ можетъ предсто-
ять только в покаяніи і смиреніи, в открытости къ прийнятїю бо-
жественной життєи; но онъ же єсть тварный богъ по природѣ, ко-
торый становится таковымъ по благодати. Онъ чувствуетъ себя
призваннымъ къ життєи в человеческомъ родѣ съ его исторїєи,
в этомъ мірѣ, гдѣ содѣвается Царствіе Божїє. Онъ чувствуетъ
себя работникомъ і творцомъ, «царемъ, первосвященникомъ і
пророкомъ», і къ этому призыванїю человека относятся всѣ тѣ
евангельскіє приточные образы о талантахъ і минахъ і о работни-
кахъ (не говоря уже о вопросоотвѣтахъ на Страшномъ Судѣ), в
которыхъ устанавливается відповідальность за умноженіе талантовъ
і ихъ должное использование. Идея «воиствующей Церкви», ко-
торая призвана проповѣдовать Евангеліє всѣмъ языкамъ, уча
ихъ соблюдать все, что заповѣдано Іисусомъ, предполагаетъ дѣй-
ственное, відповідальное, творчесеское отношеніе къ життєи. І пра-
вильнымъ соотношеніемъ между смиреніемъ і дерзновеніемъ яв-

ляется то, при которомъ первымъ питается второе, а вторымъ осуществляется первое. Дерзновение, оторвавшееся отъ смиренія, подвергается искушенію демонизма, самоутвержденія, которое ищетъ своего и потому чуждо любви христіанской, не умѣряется этой любовью. Можно сказать и такъ, что если смиреніе есть наша любовь къ Богу, то дерзновение и отвѣтственность есть наша любовь къ міру и человѣку, — вторая заповѣдь, подобная первой, два крыла, на которыхъ возлетаетъ человѣческій духъ. М. б. скажутъ, что подвигъ смиренія долженъ предшествовать дерзновенію подвига, къ которому человѣкъ долженъ себя приготовить, очистивъ покаяніемъ. Однако это утвержденіе фальшиво, поскольку пути покаянія и смиренія не могутъ закончиться въ предѣлахъ здѣшней жизни, и потому здѣсь мы имѣемъ лишь благочестивый отводъ. Должно быть дерзновение въ смиреніи и смиреніе въ дерзновеніи, которое нераздѣльно съ принятіемъ отвѣтственности, ибо оба эти пути не противоположны и потому могутъ быть сочетаемы: смиренію противорѣчитъ гордость, а дерзновенію—рабство и законничество,—оба они, дѣйствительно, несомѣстимы. Въ *одностороннемъ* принятіи одного лишь смиренія содержится скрытое *законничество*, которое преодолено и отвергнуто христіанствомъ (это тема посланія ап. Павла къ галатамъ). Тѣ, которые хотѣли бы свести христіанство къ послушанію, т.е. лишь къ внѣшнему закону, заслужили отъ апостола гнѣвное названіе «лжебратій, скрытно приходившихъ подсмотреть за нашей свободой, которую мы имѣемъ во Христѣ Іисусѣ, чтобы поработить насъ» (Гал. 2, 4), Они извращаютъ христіанство, которое знаетъ заповѣди, но не знаетъ надъ собой закона, — оно есть свобода, слѣдовательно, творчество. «Стойте въ свободѣ, которую даровалъ вамъ Христосъ» (5, 1), ибо «къ свободѣ призваны вы, братья» (13)¹⁾. Апостолъ связываетъ свободу съ оправданіемъ вѣрой во Христа, а не дѣлами закона: «всѣ вы сыны Божіи по вѣрѣ во Христа» (3, 26), которые приняли Духа сыноположенія (гл. 4, 4—6). «Посему ты уже не рабъ, но сынъ, а если сынъ, то и наслѣдникъ Божій чрезъ (Іисуса) Христа» (7). Можно ту же мысль выразить еще и такъ: смиреніе и вытекающее отсюда послушаніе есть выраженіе страха Божія, который есть начало премудрости (Пр. 1, 7), какъ чувство тварнаго благоговѣ-

¹⁾ Характерно, что свобода въ текстѣ этомъ разъясняется такъ: «только бы свобода (ваша) не была поводомъ къ (утожденію) плоти, но любовью служите другъ другу. Ибо весь законъ въ одномъ словѣ заключается: «люби ближняго твоего какъ самъ себя» (Лев. 19, 18)». (Гал. 5, 13—14).

нія предъ Свѣтѣю¹⁾, первое и неустранимое самосознаніе чело-
вѣка предъ Богомъ («изыди отъ меня, Господи, ибо я чело-
вѣкъ грѣшный». Лк. 5, 8). И въ то же время свидѣтельству-
етъ апостолъ любви: «въ любви нѣтъ страха, но совершенная любовь из-
гоняетъ страхъ... боящійся не совершенъ въ любви» (I Ио. 4, 18).
Любовь же вмѣщаетъ въ себя и свободу, и дерзновеніе сыновъ Бо-
жіихъ.

Есть, наконецъ, и еще параллель разсматриваемому нами со-
отношенію смиренія и дерзновенія: это *вѣра* и *дѣла* въ ихъ вза-
имоотношеніи. Если отречься отъ католической идеи *meritum*,
которая сильно повліяла и на православное богословіе, то соотно-
шеніе между вѣрою, хотя бы и самой живой и дѣйственной
(*efficax*), но все-таки пассивной, и дѣлами, въ которыхъ чело-
вѣкъ долженъ проявить свою активность и отвѣтственность, выполнѣ
аналогично разсматриваемымъ нами смиренію и дерзновенію. Вы-
ходъ изъ неопредѣленнаго противоположенія между вѣрой и дѣ-
лами ищется протестантизмомъ въ квѣтизмѣ, въ одностороннемъ
приматѣ вѣры, а католичествомъ въ корыстной идеѣ заслугъ и ей
соотвѣтствующей награды или сокровищницы. По существу же
и то, и другое выражаетъ полноту жизни духа, въ которомъ увѣ-
рованіе и дѣйствіе подобны дыханію и выдыханію, и не могутъ
быть обособлены и раздѣлены. Спасеніе вѣрой есть смиреніе,
дѣлами и отвѣтственностью — дерзновеніе.

Въ разныхъ проявленіяхъ жизни Церкви мы наблюдаемъ это
основное соотношеніе въ жизни христіанина. Соединяясь со
Христомъ въ боговоплощеніи, онъ становится сыномъ Божіимъ,
рожденнымъ отъ Бога; принимая же Духа Св. въ Пятидесятницѣ,
живетъ божественной жизнью въ тварномъ естествѣ. Это совер-
шающееся богосыновство или обоженіе осуществляется какъ *при-*
нятіе благодати, въ очищеніи себя отъ грѣха. Чело-
вѣкъ искупленъ Христомъ и примиренъ съ Богомъ и въ естествѣ ветхаго
Адама, которое не умираетъ и въ новомъ рожденіи во Христѣ
Духомъ Св. Чело-
вѣкъ есть въ этомъ смыслѣ живая антиномія
ветхаго и Новаго Адама, причемъ въ первомъ естествѣ онъ есть
весь покаяніе и смиреніе, во второмъ же дерзновеніе любви сы-
новъ Божіихъ.

Можетъ быть, спросятъ: почему же «духовная жизнь»
обычно понимается лишь какъ путь аскетическій и имъ ограни-
чивается? Такое пониманіе есть ветхозавѣтная реакція съ воз-

¹⁾ По книгѣ Притчей Соломоновыхъ, «страхъ Господень источникъ
жизни» (14, 27), «научаетъ мудрости» (15, 33), «отводитъ отъ зла» (16, 6), «за
смиреніемъ слѣдуетъ страхъ Господень». (22, 4).

становленіемъ номизма, спасенія закономъ, а религіозно-практически есть извѣстная односторонность и даже оскудѣніе христіанскаго духа. Поучительно измѣрить аскетически стилизованный обликъ монашества ученіемъ ап. Павла въ посланіи къ Галатамъ или Римлянамъ, или даже просто провѣрить принятія, какъ самоочевидныя, аксіомы о «послушаніи» и «отсѣченіи воли» при свѣтѣ Евангелія. При этомъ надо еще имѣть въ виду, что аскетическія правила и примѣры, возникшіе въ героическія времена монашескаго аскетизма, какъ *творческія* его дерзновенія, съ теченіемъ времени превратились въ *законъ*, исполненіемъ или неисполненіемъ котораго якобы достигается или не достигается стяжаніе Духа. Нельзя при этомъ не видѣть, что путь героическаго аскетизма въ отшельничествѣ или монашествѣ, или же во вдохновенномъ послушаніи, въ свсемъ осуществленіи имѣютъ характеръ творческаго *дерзновенія*, нерѣдко сопровождаемая борьбой, разрушеніемъ плотскихъ и духовныхъ связей, вообще являются актомъ въ полномъ смыслѣ свободнымъ и даже самочиннымъ¹⁾. Еще болѣе важно и то, что для опредѣленныхъ личностей путь героическаго аскетизма, творческій и постольку дерзновенно-отвѣтственный, совершается не въ скудости и пассивности, но, напротивъ, отъ избытка силъ и творческой напряженности. Поэтому отнюдь не слѣдуетъ противопоставить монашества съ его аскетизмомъ дерзновенію творчества. Истинное монашество — дерзновенно, ибо является образомъ личнаго творчества, *наряду* со всякими другими его образами. Напротивъ, когда идеологически и практически ставится знакъ равенства между христіанствомъ и послушаніемъ псевдомонашескаго типа, противъ *такого* отождествленія слѣдуетъ, скорѣе, бороться, какъ противъ недоразумѣнія. «Послушаніе» можетъ быть (а нерѣдко и должно быть) *методомъ* или средствомъ духовной жизни (въ частности, въ прохожденіи монастырскаго житія оно есть столько же духовная, сколько и дисциплинарно-техническая²⁾)

¹⁾ Типично въ этомъ отношеніи житіе преп. Алексія, Божія чловѣка, аскетически нарушившаго основныя чловѣческія отношенія: оставившаго невѣсту въ брачную ночь, жившаго на глазахъ тосковавшихъ о немъ родителей, невѣдомо для нихъ и скончавшагося.

²⁾ Вообще нерѣдко смѣшиваютъ *послушаніе* и *дисциплину*, свойственную тому или другому званію и диктуемую логикой вещей, — природой даннаго служенія (такова дисциплина каионическая, воинская, служебная разныхъ видовъ и под.). Различіе въ томъ, что дисциплина существуетъ въ опредѣленныхъ границахъ и постольку совсѣмъ не является «отсѣченіемъ воли» и отреченіемъ отъ внутренней свободы, какъ бы ся упраздненіемъ, напротивъ, съ нею вполне совмѣстима. Напротивъ, мнмное «послушаніе» хочетъ быть именно такимъ самоупраздненіемъ личности, т.-е. посягаетъ на высшее сокровище, данное чловѣку въ образѣ Божіемъ, именно личность и

необходимость), но оно никогда не должно рассматриваться как самоцѣль или даже самосредство, которое было бы само въ себѣ оправдано. Напротивъ, послушаніе цѣнно лишь въ мѣру того, поскольку оно является актомъ и функцией свободы. Оно свободно принимается и свободой же внутренне опредѣляется и свободно всегда стоитъ на стражѣ истиннаго послушанія, какъ возможное непослушаніе. Цѣнностное сужденіе свободы¹⁾ должно руководить послушаніемъ, которое никоимъ образомъ не должно становиться рабствомъ («*as cadaver*») у великихъ и малыхъ инквизиторовъ, съ ихъ притязаніями на непогрѣшительность, съ утвержденіемъ духовнаго деспотизма подъ предлогомъ монашескаго «старчества». Иначе послушаніе превращается въ идолопоклонство,²⁾ отъ котораго не напрасно предостерегаетъ несовѣстный апостолъ любви: «дѣти, храните себя отъ идоловъ» (I Ио. 5, 21), и свидѣтельствуешь другой апостолъ: «гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода» (2 Кор. 3, 17).

Нельзя не признать, что въ отношеніи къ аскетическому пути существуетъ цѣнная традиція, накоплены сокровища духовнаго опыта, которыя не только не должны быть пренебрегаемы, но тщательно сохраняемы и используемы, какъ это и дѣлается (хотя, впрочемъ, и въ этой области ничего нельзя абсолютизировать, въ частности, превращать «Добротолюбіе» въ своего рода Евангеліе, надо его принимать съ «разсужденіемъ»). Такой традиціи въ отношеніи къ творческимъ путямъ христіанскаго дерзновенія *не существуетъ* (если не считать той ложной традиціи, которая просто узаконяетъ сложившееся для даннаго времени *statu quo*, и консерватизмъ и даже реакціонность, робость и косность провозглашаетъ въ качествѣ руководящаго принципа христіанской «соціологіи»). Это различіе объясняется разной устремленностью обоихъ теченій въ духовной жизни и ея напряженности. Насколько духовная жизнь протекаетъ въ борьбѣ съ грѣхомъ и дѣланіи заповѣдей на

ея свободу. Поэтому и монашеское послушаніе можетъ быть принято лишь въ дисциплинарно-техническомъ значеніи, соответственнаго особому типу монашеской жизни и служенія, но никоимъ образомъ не какъ упраздненіе одной личностью («старцемъ») другой («послушника»).

¹⁾ Примѣръ его мы имѣемъ въ отношеніи преп. Симеона Нового Божьего, къ своему старцу Симеону Благоговѣйному, предъ образомъ котораго послѣ смерти послѣдняго онъ возжигалъ лампаду и тѣмъ его канонизировалъ самъ.

²⁾ Можно парадоксально такимъ образомъ опредѣлить эту антиномическую природу монашескаго духа: *послушаніе въ свободу, смиреніе — дерзновеніе* въ ихъ нераздѣльности какъ разныя стороны духовнаго напряженія. Въ остротѣ этой антиноміи выявляются обычныя ея подманы: подъ маской смиренія лжемонашеское надменіе въ отношеніи къ людямъ міра, неудержимо переходящее во властолюбіе, наряду съ рабствомъ и подъ предлогомъ послушанія предъ сильными міра сего.

путяхъ христіанскаго смиренія и покаянія, она имѣеть общія типическія черты. Человѣческая душа въ борьбѣ съ грѣхомъ проходитъ одинъ и тотъ же путь, который лучше всего изученъ и измѣренъ нарочито одаренными и призванными дѣятелями этого пути, христіанскими аскетами. Въ своемъ духовномъ восхожденіи человѣческая душа сходна у разныхъ людей и въ разныя эпохи, она становится какъ бы внѣисторична и теряетъ свою историческую плотъ. Глубины души съ патологіей страстей могутъ становиться предметомъ изученія «духовной науки» (подобно тому, какъ великимъ художникамъ, какъ напр. Шекспиру, открывались глубины человѣческой души подъ разными историческими покровами). ~~Здѣсь~~ мы имѣемъ единообразіе, повторяемость, извѣстную даже закономерность. Поэтому тутъ есть мѣсто и возможность и для духовнаго наученія и руководства.

Ничего подобнаго нѣтъ на путяхъ творчества и дерзновенія: никакой традиціи и никакой повторяемости, все единично и индивидуально, все ново и оригинально въ своей неповторяемости. Конечно, не нужно утрировать и эту мысль; въ области человѣческихъ отношеній и индивидуальность находитъ себя въ типичныхъ и однообразныхъ проявленіяхъ. Однако творчески-индивидуальнымъ является именно то, въ чемъ она отличается ютъ типическихъ отношеній, а не то, въ чемъ она съ ними совпадаетъ, сколь бы ни было мало это отличіе, почему можно даже сказать, что сходныхъ до тождества положеній и нѣтъ. Творческое самоопредѣленіе является всегда новымъ, индивидуальнымъ, инициативнымъ и въ этомъ смыслѣ нетипическимъ и незаконнымъ. (Разумѣется, это мы наблюдаемъ яснѣе въ личностяхъ болѣе или менѣе выдающихся, «дѣлающихъ исторію», а не въ «толпѣ», но по существу соотношеніе остается всегда однимъ и тѣмъ же). Если хотите имѣть духовную карту этого пути, то это есть всемірная исторія, которая не повторяется и, что особенно важно, *не* заканчивается и *не* исчерпывается какой-либо одной эпохой. Поэтому въ творческомъ самоопредѣленіи личность стоитъ на своихъ ногахъ, принимаетъ на себя за себя отвѣтственность, творчески дерзаетъ, и *иного пути здѣсь нѣтъ*. Мало того, нельзя вообще уклониться отъ этого самоопредѣленія, инкапсулируясь во всяческое послушаніе. Тѣмъ самымъ мы констатируемъ *фактъ исторіи*, съ ея новыми и постоянно смѣняющимися ликами, съ ея творческимъ разнообразіемъ, которое не исчерпаемо. Поскольку въ творческомъ вдохновеніи мы имѣемъ проявленіе пророческаго духа, то отсутствіе правилъ, новизна пути вообще соответствуетъ самому духу

пророчества, которое устремлено къ новому и неизвѣданному. Не можетъ быть «Добролюбiя» для творчества, ибо оно внѣзаконно и незаконномѣрно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣтъ христіанскаго творчества, которое бы не сокрывало въ сердцѣ своемъ безпредѣльнаго смиренiя и покаянiя предъ Богомъ во грѣхахъ своего тварнаго и падшаго бытія. Тотъ же Духъ подаетъ христіанину и силу покаянiя, и мощь творчества.

Д) *Даръ любви.*

«Любовь Божiя излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ» (Рим. 5, 5). Дѣйствіе Св. Духа выражается въ возгоренiи любви, ибо Духъ Св. есть сама упостасная Любовь Св. Троицы, которая открывается въ мірѣ какъ благодатная, вышеестественная, божественная любовь. Поэтому-то «не отъ Бога не любящій брата своего» (I Ио. 3, 10), «если любимъ брата своего, Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна въ насъ есть» (4, 12), и «кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, ибо Богъ есть Любовь» (4, 8).

Это опредѣленіе имѣетъ *онтологическое* значеніе, оно указываетъ, что Богу не просто *свойственна* любовь. присуща Ему какъ *качество*, но само *существо* Божіе есть любовь. Оно понятно въ свѣтѣ догмата Св. Троицы, по которому абсолютная божественная личность соборна, именно тріединна во всей силѣ священнаго тричислiя, какъ три раздѣльноличныхъ субъекта, и есть единый тріупостасный субъектъ, — но вмѣстѣ и единосущна или, можно также сказать, *единожизненна*. Это отождествленіе троиства въ единствѣ и есть троиственная любовь¹⁾. Упостасная же Любовь, смыкающая Собою троиство во единство, есть Духъ Св. Поэтому и возможны такіа отождествленiя Бога и любви, говорится-ли о «любви Божіей» (I Ио. II, 5, 15; Iуд. 21, Рим. 5, 5) или же о любви отдѣльныхъ упостасей: «любви Отчей» (I Ио. 2, 15, 2 Кор. 13, 13), «любви Христовой» (I Кор. 5, 14, Еф. 3, 19, Фил. 1, 8, I Тим. 1, 14, 2 Тим. 1, 13), «любви Духа» (Рим. 15, 30).

Способность любви есть *печать* образа Божіа въ человѣкѣ:

¹⁾ „...as God the Son or Word is God Himself eternally expressed to Himself, in other words is His eternal consciousness of His whole Being, so God the Spirit is God Himself given, in other words is His eternal consciousness of His whole Being in the act of loving — selfgiving, whole self-giving without any reservation for self, He cannot give Himself partially to anyone, for He—His whole Being — is Spirit, breathed forth. And He, God, is the source of His own selfgiving, for He is the Spirit.” (E. L. Strong. The Revelation of the Holy Spirit. London 1934. p. 26). Эта книга содержитъ вдохновенныя страницы о Богѣ-Любви и о любви Бога къ творенію.

«смотрите, какую любовь дать намъ Отецъ, чтобы намъ называться и быть дѣтьми Божиими» (I Ю. 3, 1). Объективная возможность любви, отсутствующая въ монархическомъ субъектѣ, для котораго возможенъ только эгоцентризмъ, связана съ *многоединствомъ* человѣческаго рода (какъ и ангельскаго собора), по образу тріединства (которое есть уже многоединство) Св. Троицы. Множественные центры индивидуальнаго бытія связаны единствомъ жизни или едйносуціемъ, которое дано въ *родовомъ* естествѣ, но лишь *задано* въ индивидуальномъ бытіи, слѣдов., является предметомъ достиженія (или недостиженія) въ свободномъ многоединствѣ любви, въ соборности жизни.

Способность къ любви и призваніе къ любви, въ которой осуществляется вся полнота жизни, будучи чертой образа Божія въ человѣкѣ, есть, прежде всего, даръ *естественной* благодати, какъ *постулатъ* любви. Любовь доступна человѣку, не только не омраченному грѣхомъ въ своей первозданности (какъ Адамъ узнаетъ свою жену, въ ея едйносуціи себѣ, уже возлюбляя ее: Быт. 2, 23—4, а въ ней предузнаетъ и будущихъ дѣтей своихъ), но даже и падшему, хотя здѣсь любовь борется съ себялюбіемъ и нелюбовью. Любовь, какъ «альтруизмъ», способность нѣкотораго вынесенія своего личнаго центра въ другого, принадлежитъ къ числу безспорныхъ *естественныхъ* добродѣтелей человѣка и знаетъ различныя проявленія: любовь семейная, дружба, любовь къ родитѣ, вообще всѣ многообразныя формы продолженія самоутвержденія, а также и духовная любовь къ Богу. Любовь многостепенна, и она затрагиваетъ весь тройственный составъ человѣка. — духъ, душу и тѣло. Зачатки любви можно видѣть даже въ животномъ мірѣ, въ которомъ заложены начала тѣлеснаго и душевнаго едйносуція въ *родовомъ* характерѣ его жизни, сближающемъ его съ человѣкомъ. («И сотворилъ Богъ рыбъ большихъ и всяку душу животныхъ пресмыкающихся *по роду ихъ*, и звѣрей земныхъ *по роду ихъ*, и скотъ *по роду его*, и всѣхъ гадовъ земныхъ *по роду ихъ*». Быт. I, 21, 25). Это родовое естество всей твари образуетъ основу низшей, животной любви, въ образѣ стадности, а также и материнства (иногда и отцовства) дающаго примѣры настоящаго самоотверженія въ любви. Животный міръ включается въ человѣка, въ своемъ дочеловѣческомъ бытіи. Постольку и любовь, существующая въ животномъ мірѣ, восходитъ къ любви человѣческой, въ нее включается. Къ этой же области относится и взаимная привязанность животныхъ и человѣка. Это есть низшій видъ любви для человѣка, особенно если человѣкъ дѣлаетъ его для себя выс-

шимъ или единственнымъ и тѣмъ самымъ снижается до животнаго. Отношенія между человѣкомъ и животнымъ міромъ, господствованіе его въ послѣднемъ, включаетъ въ себя и норму ихъ взаимной любви, причемъ человѣкъ, соотвѣтственно своему господственному положенію въ природѣ, имѣетъ воспитывать животныхъ и, приводя ихъ къ себѣ, очеловѣчивая, возводитъ ихъ въ мѣрѣ, для нихъ доступной, и къ высшей любви къ Богу чрезъ человѣка. Но, конечно, въ животныхъ, какъ лишенныхъ духа, любовь эта остается лишь въ предѣлахъ *душевности*. Однако не слѣдуетъ забывать, что и эта послѣдняя, будучи включена въ составъ человѣка какъ необходимый элементъ, тѣмъ самымъ входитъ и въ человѣческую любовь. Послѣдняя никогда не можетъ быть только духовною, не будучи въ то же время въ извѣстномъ смыслѣ и душевною. Душевная же любовь есть, въ свою очередь, и выраженіе тѣлесности животнаго и человѣческаго естества. Только духовная любовь, о которой иногда говорятъ по недоразумѣнію, развоплощала бы человѣческій духъ, что противоестественно и невозможно. Дѣло идетъ здѣсь о сложныхъ соотношеніяхъ и о духовныхъ пропорціяхъ. Но животная любовь, которая въ своей душевности свойственна и человѣку, для него не только не является единственнымъ образомъ любви, но срастворяясь входитъ въ любовь духовную. Въ животномъ же мірѣ она такъ и остается ограниченной, не неся въ себя высшихъ заданій, которыя свойственны духовному существу человѣка. Полнота человѣческой любви раскрывается при участіи въ ней всѣхъ сторонъ человѣческаго существа, при руководственномъ вліяніи духа. Человѣкъ призванъ вмѣстить и душевную (точнѣе душевно-тѣлесную), и духовную любовь, но способенъ ограничиться въ любви лишь низшей, животной стороной своего существа, душевно-тѣлесной. Можно, однако, спрашивать себя, достойны-ли эти душевно-тѣлесныя движенія въ человѣкѣ, эмоции, страсти, вообще «психологизмъ», носить это высокое имя *любви*? Геній языка съ его мудростію въ данномъ случаѣ на сторонѣ такого словоупотребленія, которое оправдывается тѣмъ, что и въ этихъ низшихъ видахъ человѣческой любви мы имѣемъ въ родовомъ характерѣ ихъ проявленіе единосущія и альтруизма, хотя и въ уродливо ограниченныхъ и извращенныхъ формахъ.

Способность человѣка не только къ душевной, но и духовной любви дѣлаетъ для него доступнымъ и высшіе образы любви, — отъ духа къ духу: такова любовь къ Богу, составляющая основу всѣхъ религій, и любовь къ ближнему, въ точномъ

смыслъ альтруистическая, т.-е. какъ къ самому себѣ. Нѣтъ основаній ограничивать способность къ такой любви въ дохристианскомъ мірѣ предѣлами одной Ветхозавѣтной церкви, отвергая ее для всего язычества. Можно-ли отрицать для благочестивѣйшихъ его представителей, — какъ Корнилій, или же Сократъ, Платонъ, Плотинъ и др., — способность любви къ Богу, какъ для всѣхъ героевъ древняго міра способность любви къ ближнему, и видѣть въ добродѣтеляхъ языческихъ только «красивые пороки»? Это значило бы — ни больше, ни меньше, — отвергать неугасимость образа Божія въ человѣкѣ, который прежде всего именно и проявляется въ способности любви къ Богу и ближнему, иначе говоря, въ способности къ религіи и морали. Но природный человѣкъ имѣетъ эти способности лишь какъ естественныя, т.-е. ограничennыя извращенностью человѣка вслѣдствіе первороднаго грѣха и его собственнымъ безсиліемъ осуществить полноту любви безъ помощи божественной благодати. Но естественнoблагодатный даръ любви и онъ способенъ возрѣвать, а потому и знать цѣнность любви. Поэтому постигать заповѣдь любви свойственно, — съ тѣми или другими ограниченіями, — и за предѣлами Откровенія или В. завѣтной церкви. Ветхозавѣтное же человѣчество знало законъ любви къ Богу и ближнему, какъ заповѣдь Божию, въ которой «законъ и пророки висятъ», по свидѣтельству самого Господа. Тѣмъ не менѣе это еще не была та «заповѣдь новая» о любви, которая дана была Господомъ Своимъ ученикамъ въ Прощальной бесѣдѣ. Не смотря на это слѣдуетъ констатировать, что и эта ветхозавѣтная заповѣдь любви, во всей ея трудности и даже неисполнимости естественными силами человѣка, была обращена именно къ естественному человѣку. Это означаетъ, что она отвѣчаетъ *природному постулату* его сознанія. Своимъ наличиемъ она уже свидѣлствуетъ, что природный человѣкъ, хотя и падшій, способенъ къ любви къ Богу и ближнему, а слѣдовательно, отъ него требуются соотвѣтствующія усилія для ея исполненія, именно трудъ и подвигъ любви. Присутствіе этого постулата въ природномъ человѣкѣ образуетъ, можно сказать, естественный базисъ для принятія *благодатнаго* дара любви, который, какъ и во всемъ, подается не механическимъ актомъ нѣкоего насилія надъ природнымъ человѣкомъ (*deus ex machina*), но *синергическимъ* соединеніемъ усилія человѣка навстрѣчу дару Духа Св. Поэтому и возможна *аскетика* любви, ея, такъ сказать, методика и трудъ. Этотъ трудъ и путь любви богодуховенно раскрывается ап. Павломъ въ 1 Кор. 13. Излагаемое здѣсь ученіе о любви можетъ быть одинаково понято и какъ

раскрытіе имманентнаго *содержанія* любви, тѣхъ свойствъ, которыя въ ея силу включаются и ею предполагаются, и какъ наученіе *пути* любви, въ ея составныхъ элементахъ или добродѣтеляхъ, чрезъ достиженіе которыхъ косвенно достигается и сама любовь. Характерно въ этомъ отношеніи, что большинство опредѣленій любви у ап. Павла здѣсь имѣютъ не положительный, но отрицательный характеръ, указуютъ не на то, что любовь дѣлаетъ и что она есть, но чего *не* дѣлаетъ и что *не* есть. И, кромѣ того, ни одно изъ этихъ достиженій само по себѣ еще не равно любви, но есть къ ней лишь «путь превосходнѣйшій» (1 Кор. 12, 31). «Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ. Все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ» (13, 4—7). Заслуживаетъ вниманія, что всѣ эти добродѣтели, на которыя разлагается бѣлый лучъ любви, или изъ которыхъ онъ слагается, таковы, что онѣ доступны и естественному человѣку, по крайней мѣрѣ, какъ путь, какъ аскеза, какъ человѣческое усиліе, и въ отвѣтъ на него приходитъ благодать Божія. Можно сказать, что здѣсь описывается *естественная* любовь, какъ она выражается въ работѣ человѣка надъ собою. Но въ то же время въ своемъ благодатномъ интегралѣ эта любовь является выше всѣхъ частныхъ даровъ, даже наиболѣе высокихъ (какъ то: обладаніе человѣческими и ангельскими языками, вѣдѣніе тайнъ, вѣра, пророчество, чудотвореніе, «альтруизмъ» въ качествѣ любви: 13, 1—3), ибо благодатная любовь есть самъ Духъ Св., и лишь ей приписывается вѣчное пребывающее значеніе: «любовь никогда не престаётъ» (8—11, 13). Въ ученіи о любви ап. Павла фактически различены обѣ стороны любви, какъ единого боговдохновеннаго или богочеловѣческаго акта: и естественно-человѣческая сторона любви, которая дается человѣческому усилію, и благодатная любовь отъ Духа Св. Эта благодатная любовь отъ Духа Св. конечно, не можетъ быть осуществлена человѣческими силами, и, поскольку именно она и есть истинная сила любви, то можно сказать, что любовь вообще недоступна естественному человѣку, которому свойственна лишь *воля* къ любви, ея исканіе. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ признать, что истинная любовь наличествуетъ только въ церкви, какъ даръ Пятидесятницы, и вовсе недоступна за ея предѣлами, и не была доступна даже Ветховавѣтной церкви, хотя и знавшей заповѣдь любви. Но въ то же время эта любовь подается лишь въ отвѣтъ на *исканіе* ея. Это исканіе и должно быть присуще чле-

намъ Церкви, которые имѣють даръ любви, подаваемый не автоматически, не даровщиной, но достигаемымъ *«путемъ совершеннымъ»*, «дѣланіемъ заповѣдей». Не можетъ не поражать, что въ прощальной бесѣдѣ Господь неоднократно повторяетъ: «заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, какъ Я васъ возлюбилъ, и вы любите другъ друга» (Іо. 13, 4, ср. 15, 12, 17). Почему это *новая* заповѣдь? развѣ не «висятъ законъ и пророки» на заповѣди любви? Единственный отвѣтъ на это естественное вопрошаніе таковъ, что Господь здѣсь имѣетъ въ виду именно обрѣтеніе благодатной любви отъ Духа Св., обѣтованіямъ о Которомъ и посвящена по преимуществу Прощальная бесѣда (см. выше). И однако Господь даетъ это обѣтованіе именно какъ *заповѣдь*, очевидно, обращенную къ человѣческой волѣ. Слѣд., потребно и человѣческое усиліе, для того, чтобы стяжать любовь, которою Христосъ возлюбилъ насъ. И это есть любовь въ Духѣ Св., какъ это съ полной ясностью вытекаетъ изъ послѣднихъ словъ Первосвященнической молитвы: «да Любовь, которою Ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ, и Я въ нихъ» (17, 26). Эта Любовь и есть самъ Духъ Св., а слова эти явно относятся къ дару любви въ Пятидесятницѣ.

Теперь обратимся къ раскрытію разныхъ аспектовъ этой любви въ Духѣ Св., какъ *любви церковной*, которая излилась въ міръ въ Пятидесятницѣ. И первый и основной даръ ея есть сама *церковность*. Церковь есть не только общество, но реальное, живое единосушіе или многосединство, «Тѣло Христово». Сошествіе Св. Духа, осуществляющее для насъ богочеловѣчество Христова и нашу въ него включенность, дѣлаетъ для насъ Церковь Христову, какъ единство Софіи Божественной и тварной, той *дѣйствительностью*, которая опознается дѣйствіемъ Св. Духа, любовью «новой», церковной. Эта любовь не только психологически, эмпирически соединяетъ людей, но она ихъ духовно возсоединяетъ, вводя ихъ въ сверхэмпирическое, софійное единство Церкви какъ вышеестественной данности. Эта любовь есть бытіиственная сила включенія въ высшую реальность тѣла Церкви. (Эта общая мысль въ разныхъ формахъ развивается у ап. Павла въ 1 Кор. 12, въ посланіи къ Ефесянамъ и др.). Церковь не создается любовью, ибо она существуетъ въ «домостроительствѣ тайны, сокрывавшейся отъ вѣчности въ Богѣ» (Еф. 3, 9), но для насъ она осуществляется нашей любовью, дѣйствіемъ Св. Духа, окачествуемаго какъ любовь церковная: «дабы мы истинною любовью все возвращали въ того, который есть глава Христосъ, изъ Котораго все тѣло» (4, 15—16). Психологія становится онтологіей, че-

ловѣческое общеніе — церковностью. Духъ Св. на крыльяхъ благодати переноситъ человѣка изъ естественнаго состоянія въ благодатное, изъ ветхаго Адама переключаетъ въ Новаго. Это дѣйствіе Духа имѣетъ свое особое именованіе: *κοινωνία* — *кинонія*. «Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа и любовь Бога (Отца) и общеніе *κοινωνία* Св. Духа со всѣми вами» (2 Кор. 13, 13). Даръ общенія, кинонія, и есть *первый* даръ Пятидесятницы, какъ явленія Церкви, а вмѣстѣ и *высшая цѣль*, поставленная самимъ Христомъ для всего человѣчества въ Церкви: «да будутъ едино какъ Мы едино, Я въ нихъ и Ты во Мнѣ, да будутъ совершенны во едино» (Іо. 17, 22—3), причемъ это съ *ἐν, ἐς* — и есть Духъ Св., любовь церковная. Эта любовь находитъ для себя сакраментальное осуществленіе въ «преломленіи хлѣба», въ причащеніи единого Тѣла Христова, какъ это характерно и выражено въ первомъ же свидѣтельствѣ Д. Ап. (2, 42) о жизни Церкви: «они постоянно пребывали въ ученіи Апостоловъ, въ общеніи *τῇ κοινωνίᾳ* и преломленіи хлѣба и молитвахъ». Она проявляется въ особенномъ чувствѣ церковности, растворенія въ цѣломъ, живого многоединства, въ которомъ личное не угасаетъ, но соединяется въ *соборное* цѣлое. Кинонія Св. Духа есть церковная *соборность*, какъ высшая реальность Церкви, но и вмѣстѣ задача, а потому и регулятивная норма.

Церковная любовь, по образу Св. Троицы, преодолеваетъ обособляющій эгоцентризмъ силою *цѣлаго*, которое входитъ въ душу какъ высшая дѣйствительность: «кто теряетъ душу свою ради Меня, тотъ обрѣтаетъ ее» (Мѣ. 16, 25). При этомъ здѣсь первое движеніе есть «отвергнуться себя» (24), оставить свое самоутвержденіе, и тогда происходитъ отечѣтное наполненіе души жизнью цѣлаго чрезъ любовь. Личность обрѣтаетъ для себя высшій центръ вмѣсто своего собственнаго и наряду съ нимъ становится не экцентрична и эгоцентрична, но концентрична цѣлому. Такое преодоленіе своего эгоцентризма въ извѣстномъ смыслѣ имѣетъ мѣсто *уже* и въ движеніяхъ естественной любви къ семьѣ, родинѣ, группѣ, человѣчеству вообще, но здѣсь оно пребываетъ замкнуто въ эмпирической дѣйствительности, остается фактомъ психологическимъ, а не онтологическимъ, поогрѣнее же дается только въ церкви Духомъ Святымъ. Эти естественнoблагодатныя движенія человеческой души образуютъ природный субстратъ для дара киноническаго, благодатнаго общенія въ любви. Они могутъ имѣть значенія труда любви, самодисциплины, пути къ любви, какъ кинонія. о чемъ и говоритъ ап. Павелъ въ 1 Кор. 13.

Спрашивается, не является ли указанный концентризм любви церковной полным абстрагированіемъ отъ личныхъ связей, съ раствореніемъ ихъ въ единствѣ цѣлаго, или же послѣднее остается *конкретнымъ многоединствомъ*, каковымъ оно является уже въ природномъ бытіи? Не становится-ли любовь церковная отвлеченною и безличною, или же и въ единеніи цѣлаго она сохраняетъ личностный характеръ? Достаточно только поставить этотъ вопросъ, чтобы понять, что благодатная любовь ничего не умерщвляетъ (кромя грѣха), но все, достойное ея, возводитъ къ высшей конкретности многообразія въ многоединствѣ. Эта мысль подтверждается и настойчивымъ сравненіемъ Церкви съ тѣломъ, имѣющимъ многіе и разные члены,—«составляемое и совокупляемое посредствомъ *всякихъ взаимно скрѣпляющихъ связей* *δια πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐκκλησίας*, при дѣйствіи въ свою мѣру каждого члена» (Еф. 4, 16). Иными словами, въ любви церковной, сверхиндивидуальной, существуютъ и индивидуальные связи любви. Въ послѣднихъ же, хотя раскрывается и осуществляется личное начало, тѣмъ не менѣе и эта любовь озаряется Духомъ, включается въ общеніе любви церковной. Сюда относятся разные образы церковноличной любви: личная дружба, любовь родственная и взаимныя отношенія между разными полами, въ которыя входитъ прежде всего бракъ, а затѣмъ, по соотносительности, и монашество. Начнемъ съ дружбы¹⁾.

Дружба есть *личное* отношеніе въ любви, возникающее на почвѣ церковной жизни. Погубленіе своей души ради Христа здѣсь совершается въ приуроченности къ опредѣленному лицу, какъ связанному дружбой, причемъ этимъ парно-сизигическимъ общеніемъ опредѣляется жизнь въ любви церковной. Дружескія отношенія, хотя и имѣютъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ парный характеръ, но могутъ и повторяться, потому что одно и то же лицо можетъ входить въ разные кольца дружескихъ связей, причемъ между ними устанавливается естественная іерархія, такъ что между многими дружбами и друзьями осуществляется единая истинная Дружба. Исключительность не свойственна дружбѣ съ необходимостью, хотя и можетъ имѣть мѣсто въ отдѣльныхъ случаяхъ. Основаніе церковной дружбы есть Дружба къ намъ Христа, который говоритъ ученикамъ о Себѣ: «вы друзья *φίλοι* Мои... Я назвалъ васъ друзьями, потому что сказалъ вамъ все,

¹⁾ Глава о дружбѣ въ книгѣ о. П. Флоренскаго «Столпъ и утверждение Истины» представляетъ собой настоящее богословское открытіе, ибо впервые въ богословское ученіе о Церкви включено пониманіе дружбы, какъ церковной связи, имѣющей для себя законное мѣсто въ церковной жизни.

что слышалъ отъ Отца Моего» (Ю. 15, 14—15). Этими словами Господь устанавливаетъ въ любви церковной *личное* отношеніе къ Нему, извѣстнаго рода взаимность любви, наряду или въ восполненіе любви ко всѣмъ или къ многединству цѣлаго. Есть словесное различіе разныхъ видовъ любви¹⁾ какъ ἀγάπη и φιλία, — агапической и филической. Агапическая любовь есть любовь вообще какъ включающая въ себя разные ея образы и оттѣнки, напротивъ, филическая любовь есть опредѣленно окачественная, индивидуализированная, личная, дружеская²⁾. Третье греческое слово для выраженія любви ἔρως не имѣетъ для себя употребленія въ новозавѣтномъ греческомъ языкѣ (какъ и у LXX), хотя уже встрѣчается въ святоотеческой письменности³⁾. Мы выше истолковали ἔρως какъ *вдохновеніе*, съ превосхожденіемъ самого себя, любовь экстатическую. Дружба, какъ нѣкая духовная парность, «сизигія», также включаетъ въ себя черты эротической любви въ этомъ смыслѣ, ибо она сопровождается, вѣрнѣе, даже состоитъ въ особомъ *взаимномъ* вдохновеніи, преодоленіи личной замкнутости черезъ жизнь вдвоемъ, но «въ одну душу»⁴⁾. Конечно, эротическій характеръ этой вдохно-

¹⁾ Оно отмѣчено у о. П. Флоренскаго (тамъ же). Ср. *Anders Nygren. Agape and Eros. A study of the Christian Idea of Love.* У синоптиковъ существительное ἀγάπη встрѣчается лишь въ 2-хъ мѣстахъ Мк. 24, 12 и Лк. 11, 42, безъ особаго значенія, глаголъ — болѣе часто, но употребляется безразлично въ отношеніи любви къ Богу, къ ближнему и естественнаго чувства (какъ у Лк. 6, 32). (Стр. 83). The introduction of the word ἀγάπη as a technical term seems to be due to Paul (ib.) Наиболѣе обширное употребленіе ἀγάπη, ἀγαпѣω имѣетъ, конечно, въ четвертомъ Евангеліи.

²⁾ Въ Евангельскомъ разсказѣ мы имѣемъ для выраженія отношеній Господа къ личнымъ друзьямъ Его Лазарю и сестрамъ его Маріи и Марѳѣ не только общее ἀγάπη, но и конкретное φιλεῖς φίλος, ἐφίλει. Въ отношеніи къ «возлюбленному, ученику» преимущественно употребляется слово ἀγαпѣω, но и ἐφίλει (Ю. 20, 2). Въ троекратномъ вопрошаніи Петра, которое ведется съ восходящимъ напряженіемъ, два первые раза говорится о любви вообще, агапической, въ третій же разъ спрашивается о любви личной, филической: φιλεῖς με.

³⁾ У преп. Симеона Нового Богослова «Гимны любви», Amores, по гречески имѣетъ названіе Ἐρωτες, очевидно, въ примѣненіи къ Св. Духу. У св. Григорія Паламы это слово употреблено въ томъ же смыслѣ «Духъ высшаго Слова есть какъ бы ипкая неизреченная Любовь — Ἔρως, τὸς Ἐρῶς ἐστὶν ἀπόρρητος. Родителя къ неизреченно рожденному Слову, каковое само возлюбленное Слово и Сынъ Отца отвѣтствуетъ Родителю». (*St. Gregorii Palamae. Capita physica, theologica etc. Migne. Patrol. ser. gr., t. 150, col. 11445, n. 36*). «Этотъ образъ вышней любви (τοῦ ἀνωτάτου ἔρωτος τὴν εὐχόνα) имѣетъ и созданный по образу Божію умъ» (ib. n. 37).

⁴⁾ Ветхозавѣтный примѣръ личной дружеской любви мы имѣемъ въ отношеніяхъ Давида и Ионаѳана, сына Саулова, о которомъ говорится: «Душа Ионаѳана прильпилась къ душѣ Давида, и полюбилъ его І. какъ свою душу» (1 Ц. 18, 1; 19, 1; 20, 17). Ср. клятву дружбы предъ ихъ разставаніемъ: «и цѣловали они другъ друга и плакали оба вмѣстѣ, но Давидъ плакалъ болѣе. И сказалъ І. Давиду: иди съ миромъ, а въ чемъ клаялись мы оба имени Господа, говоря: «Господь да будетъ между мною и между тобою и между сѣменемъ моимъ и сѣменемъ твоимъ», то да будетъ во вѣки» (1 Ц. 20, 42—3, ср. 23, 18). Эта клятва есть какъ бы ветхозавѣтный обрядъ братово-

вляющей любви чужды той напряженности, которая свойственна любви между разными полами. Однако, понятіе «эротической» любви слѣдуетъ въ этомъ смыслѣ освободить отъ привкуса сексуальности. Послѣдній оно имѣетъ въ вульгарномъ словоупотребленіи, но онъ становится не свойствененъ ему уже у Платона (напротивъ, въ рѣчи Алкивіада о Сократѣ въ *Симпозионѣ* свидѣтельствуется именно ея преодоленіе). «Дружба» въ самомъ общемъ смыслѣ можетъ имѣть мѣсто между представителями разнаго пола, причемъ, какъ дружба, она имѣетъ вдохновляющій характеръ духовнаго эроса¹⁾. Вообще понятіе дружбы, какъ личнѣй любви и сопровождающаго ее духовнаго эроса, должно быть расширено до включенія въ нее *разныхъ* видовъ этой любви, причемъ разница половъ отнюдь не занимаетъ центральнаго мѣста при этомъ различеніи, хотя наличие его опредѣленно характеризуетъ и самую любовь. Сюда относятся и разные виды любви семейной: любовь къ отцу и матери, братьевъ и сестеръ и т. д. Личная любовь вообще многообразна и не поддается какой-либо *одной* характеристикѣ. Важно лишь установить, что эти виды природной любви могутъ становиться и образами любви церковной, именно получая благодатный даръ этой любви дѣйствіемъ Св. Духа, хотя бы и не было для того по тѣмъ или инымъ причинамъ особаго таинства или тайнодѣйствія, устанавлиющаго и освящающаго эти виды любви²⁾. Это дѣлается силою общей жизни въ Церкви,

ренія. Ср. также пѣснь Давида по кончинѣ І-на: «скорблю о тебѣ, братъ мой Іонасанъ, ты былъ очень дорогъ для меня; любовь твоя была для меня выше любви женской» (2 Ц. 1, 26).

¹⁾ Проф. Муретовъ въ своемъ очеркѣ «Новозавѣтная пѣснь любви (1 Кор. 13) сравнительно съ «Пиромъ» Платона и «Пѣснью Пѣсней» (Бог. В. 1903, XI—XII) чрезвычайно увлеченъ, къ сожалѣнію, задачами обличенія «язычника» Платона и далъ совершенно неправильную и упрощенную постановку вопроса. Онъ видитъ въ этихъ трехъ образахъ любви лишь разные ступени *одного и того же* начала любви, между тѣмъ какъ въ *Пирѣ* и въ *Пѣснѣ Пѣсней* съ одной стороны, и въ 1 Кор. 13 съ другой, хотя и говорится о любви, но совсѣмъ въ *разномъ* смыслѣ. Именно объ эросѣ, какъ энтузіазмѣ и вдохновеніи, говорится въ *Пирѣ*, объ эросѣ, какъ о любви мужеженской, въ *П. П.*, и о любви церковно-аганической или даже, точнѣе, о *путяхъ* любви, *подвигѣ* и *трудѣ* любви — у ап. Павла. Поэтому ихъ прямое сопоставленіе покоится на недоразумѣніи.

²⁾ Существуетъ древній чинъ «братотворенія», которымъ освящается, подается благодатный даръ личной дружбѣ. Послѣдняя возводится какъ бы къ природному братству, которое разсматривается какъ нѣкій самоочевидный образъ личнаго эроса, личной любви. См. объ этомъ: *Прот. Конст. Никольскій*. О службахъ въ русской церкви, бывшихъ въ прежнихъ печатныхъ богослужебныхъ книгахъ. СПб. 1885. Чинъ о братотвореніи съ приложеніями, стр. 371—389. Отмѣтимъ въ этомъ чинѣ слѣдующія прошенія: О рабу Божию сею, нмя рекъ, и о *Христовѣ любви* и о здравіи Господу помолимся. О безблаженной пребываѣи любви братства, Господу помолимся. *Молитва*: Господи Боже Вседержителю, сотворивый чловѣка по образу и подобию и давъ ему животъ вѣчный, изволивый святыхъ и славныхъ апостолы Петра и

въ нѣкоемъ озареніи духа, имѣющимъ аналогію съ пророческимъ.

Въ двойственномъ характерѣ любви церковной, какъ любви агапической или эроса, проявляется вышеуказанная антиномическая двойственность христіанскаго пути, какъ аскезы и творчества, покаяннаго смиренія и творческаго вдохновенія. Въ любви агапической осуществляется самоотверженіе: человѣкъ умираетъ въ своемъ эгоизмѣ, чтобы жить въ цѣломъ и цѣлымъ; въ любви, какъ эросъ, человѣкъ, испытывая вдохновеніе къ превосхожденію себя самого, восходитъ къ творческому самораскрытію. Первая любовь, агапическая, можетъ осуществляться и уединеннымъ человѣкомъ, болѣе того, она даже предполагаетъ извѣстное духовное уединеніе, съ вхожденіемъ во внутреннюю клѣтѣ сердца. Второму соотвѣтствуетъ, напротивъ, выходженіе изъ себя, особое раскрытіе сердца силою воодушевленія, которое дается эросомъ любви. Въ сизигической связанности человѣкъ начинаетъ видѣть себя въ другомъ и черезъ другого, получаетъ въ немъ какъ бы духовное зеркало самого себя, не для самолюбованія въ «нарциссизмѣ» (что возможно лишь въ порядкѣ искушенія и извращенія, притомъ одинаково въ обоихъ образахъ любви: и агапической, и эротической), но для самоутвержденія себя чрезъ посредство другого. При этомъ необходимое для творческаго акта самоутвержденіе теряетъ отраву себялюбія (хотя и здѣсь, въ порядкѣ искушенія и извращенія, можетъ возникать потенцированное себялюбіе, самообольщеніе вдвоемъ. дурное *ἐν δὶὰ δύοιν*, поскольку все человѣческое можетъ становиться двусмысленнымъ и грѣховнымъ).

Дружба, какъ духовная «сизигія» (по гностическому выраженію, употребленному Вл. Соловьевымъ), есть наиболѣе общее выраженіе любви какъ эроса, внѣ отношенія къ различію пола. Но преимущественная область эроса есть взаимоотношеніе мужскаго и женскаго начала въ человѣкѣ, поскольку въ полнотѣ своей человѣкъ состоитъ изъ соединенія («и») обоихъ этихъ началъ: «и сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его: мужчину и женщину сотворилъ ихъ» (Быт. 1. 27). Человѣкъ и внутренне опредѣляется полярностью муже-

Павла, Филиппа и Варволомея братія быти, не узюю рождьственною, но вѣрою духовною и любовію. неподоблени святѣя твоя мученнка Сергіи и Вакхъ братіи быти, не узюю рождьственною, но вѣрою духовной и любовію, подаждь има да любита другъ друга незавидно и безсоблазно будета во вся дни живота ею (382). Господи Воже нашъ, давый намъ прошенія еже ко спасенію и заповѣдавый намъ любити другъ друга и отпущати прегрѣшенія другъ ко другу. Ты, владыко, благодавче и человѣколюбче, сія раба Твоя,

ственной и женственной начала въ духѣ¹⁾), и во внѣшнемъ бытіи есть не только мужчина или женщина, но именно мужчина и женщина, онтологическое и. Это и выражаетъ полноту Божества, — образа Божія въ чловѣкѣ. Она соответствуетъ не одной лишь изъ вѣпостасей, мужской или женской въ отдѣльности, но ихъ діадическому единству. Этимъ полагается основа для особаго образа любви въ чловѣкѣ, сизигической по преимуществу и нарочито вдохновляющей, поскольку здѣсь есть различіе духовныхъ даровъ и ихъ взаимное восполненіе. Любовь-дружба между мужскимъ и женскимъ началомъ въ чловѣкѣ является нарочито экстатической, творческой, окрыляющей, — эросомъ. Это отношеніе было бы просто и ясно, если бы оно оставалось только духовнымъ. Таковымъ оно и является въ отдѣльныхъ случаяхъ, засвидѣтельствованныхъ исторіей. Здѣсь мы имѣемъ предвареніе жизни «какъ ангелы Божіи на небесахъ» (Мѡ. 22, 29). Но въ падшемъ чловѣчествѣ оно осложнено поломъ и функціей размноженія, которая предполагаетъ не только духовныя, но и душевно-тѣлесныя различія въ носителяхъ мужского и женскаго начала. Духовный эросъ оказывается включеннымъ въ жизнь пола, и усилію аскезы дано или преодолевать эту сложность на крестномъ пути эроса, или же аскетически уташать и самый эросъ. Мужское и женское начало включено въ составъ животнаго міра при сотвореніи. Богъ сотворилъ все живое не сразу во всей полнотѣ, но вложилъ въ него силу размноженія, сказавъ: «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:22). Это размноженіе уже изначально предполагало наличіе половыхъ различій, какъ это можно заключить не только изъ общаго опредѣленія о сотворенномъ «по роду его», но и изъ разсказа о приведеніи животныхъ къ чловѣку, причѣмъ «для чловѣка не нашлось помощника, подобнаго по нему» (2, 20). А рѣчь здѣсь идетъ именно о женѣ, какъ явствуетъ изъ дальнѣйшаго повѣствованія о сотвореніи жены. Чловѣку, какъ мужчинѣ и женщинѣ, при

возлюбившая себе духовнымъ ти возлюбленіемъ и пришедшая въ церковь святую Твою, во святую благословеній Твоихъ хотящія пріяти, подай же имъ вѣру непорочну, любовь нелицемѣрну, яко же далъ еси апостоламъ своимъ миръ и любовь всѣмъ» (382). Здѣсь говорится о любви братіи какъ «любви Христовой», о «духовномъ возлюбленіи». Эти опредѣленія имѣютъ, конечно, первостепенное догматическое значеніе именно для уразумѣнія религиозной цѣнности личнаго эроса между друзьями. Эта мысль можетъ быть примѣнена и къ взаимнымъ отношеніямъ лицъ и разнаго пола, не имѣющихъ характера любви брачной, но принадлежащимъ къ порядку связей дружескихъ.

¹⁾. См. Свѣтъ Невечерній, гл. о Чловѣкѣ.

сотвореніи ихъ было повторено то же самое, что сказано животному міру: «плодитесь и размножайтесь» (1, 28).

Полъ и половое размноженіе, какъ ось животнаго бытія, имѣеть на себѣ такимъ образомъ печать прямого произволенія Божія, они включены въ жизнь творческой силой Божіей. Слѣд., въ предѣлахъ животнаго міра въ нихъ самихъ по себѣ нѣтъ вожделѣнія грѣховнаго или постыднаго, поскольку нельзя вообще говорить здѣсь о грѣхѣ. Животный міръ самъ по себѣ стоитъ ниже грѣха и становится доступенъ его вліянію лишь чрезъ человѣка. Поэтому животныя и не знаютъ полового стыда (какъ и первозданный человѣкъ до грѣхопаденія: «и были оба наги. Адамъ и жена его, и не стыдились». Быт. 2, 25). Огонь жизни, который горитъ въ полѣ, какъ начало размноженія, свѣтилъ, но не жегъ, какъ онъ жжеть въ падшей стихіи. М. 6., онъ уже жегъ и падшее естество безплотнаго духа, который, извращая свою собственную безплотную природу, разжигался животнымъ половымъ общеніемъ самъ и сумѣлъ этимъ же разженіемъ заразить и прародителей. По крайней мѣрѣ, искушеніе змія аллегорически содержитъ въ себѣ указаніе и на его половой характеръ, какъ это и явствуетъ изъ дальнѣйшаго упоминанія о томъ, что падшіе прародители почувствовали свою наготу: «кто сказалъ тебѣ, что ты нагъ?» (Быт. 3, 11), говоритъ Богъ Адаму. Въ первый разъ, нарекая имена животнымъ и видя ихъ половую парность, самъ Адамъ ею не искусился, ибо не нашелъ для себя «помощника, подобнаго ему» (3, 20). Это искушеніе животностью пола пришло къ нему не отъ животнаго міра, однако же въ отношеніи именно къ «помощнику», къ его собственной женѣ.

Въ первозданномъ человѣкѣ животная функція размноженія соединена была съ духовнымъ началомъ сизигіи, какъ духовнаго эроса мужского и женскаго начала. Это была *дружба* въ собственномъ смыслѣ слова, какъ обрѣтеніе себѣ *другого* въ другѣ: «помощника по нему». Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ «помощникъ», или другъ, есть и плотское *другое*, созданное изъ плоти, «ребра» Адамова. въ состояніи соннаго изступленія (*ἐν ἑκστάσει*) — Б. 2, 21), т.-е. внѣ сознательнаго контроля духа. Лишь въ состояніи пророческаго ясновидѣнія призналъ Адамъ это плотское двуединство, когда сказалъ о «приведенной» къ Нему Богомъ женѣ¹⁾: «вотъ это кость отъ костей и плоть отъ плоти моей,

¹⁾ Заслуживаетъ вниманія, что въ Быт. 2 имѣемъ два случая приведенія Богомъ къ Адаму: первое, когда были «приведены» (18) животныя, и среди нихъ Адамъ не обрѣлъ помощника по себѣ, а второе, когда «приведена» была Ева (22), въ которой онъ призналъ свою собственную жену.

она будет называться женой, ибо взята отъ мужа» (23), и «будутъ одна плоть». Т. о., изначала духовная любовь къ «помощнику» соединяется съ плотскимъ единеніемъ во исполненіе заповѣди размноженія. Это сочетаніе духовнаго и плотскаго единенія вытекаетъ изъ духовнотѣлесной природы человѣка, какъ воплощеннаго духа. Здѣсь сохранена связь съ животнымъ міромъ, который въ то же время *превосходится* наличіемъ духовнаго начала въ человѣкѣ и его гармонирующей, одухотворяющей силой. Однако это заданіе гармонизаціи пола и духа, столь существенное для человѣка, оказалось и наиболѣе труднымъ, а соотношеніе ихъ неустойчивымъ, что и слѣдуетъ изъ факта совершившагося грѣхопаденія. Последнее оказало вліяніе на всю жизнь человѣка, а въ немъ и всего міра, но съ наибольшей интимностью оно коснулось именно взаимоотношеній мужскаго и женскаго начала въ человѣкѣ. Эту перемѣну можно выразить такъ: въ человѣкѣ *пробудился полъ*, какъ неподчиненная духу, самочинная стихія, какъ влеченіе и страсть, не только не подчиненная духу, но его себѣ подчиняющая: «и къ мужу твоему *влеченіе* твое» (3, 16), и таково же стало и влеченіе мужа къ женѣ. Жизнь пола въ человѣкѣ утратила изначальную гармонію и приняла трагическій характеръ. Полъ въ человѣкѣ есть воплощенная антиномія: онъ дѣлаетъ человѣка животнымъ, но въ то же время человѣкъ не можетъ до конца стать животнымъ, иначе какъ въ послѣднихъ глубинахъ паденія, какъ бы расчеловѣченія, о чемъ говорится въ Библии по поводу предпотопнаго растлѣнія: «суть плоть». Въ животной сторонѣ пола человѣкъ трагически стоитъ и выше животнаго и ниже его, ибо животный міръ, не имѣя духа, остается невиненъ въ половой жизни, между тѣмъ какъ въ человѣкѣ половая жизнь переживается какъ утрата «невинности». Но въ то же время это различіе мужскаго и женскаго есть существеннѣйшее окачествованіе самого *духа* человѣка, который есть вовсе не «андрогинъ» (хотя каждый человѣкъ въ *известной* мѣрѣ и андрогиненъ въ духѣ своемъ), но есть мужчина *или* женщина. Ихъ влеченіе и дружба существуютъ и какъ чисто духовное, свободное отъ плоти и страсти, но оно въ то же время беззащитно отъ прираженія страсти. Полъ вовсе не истощиваетъ общаго различія мужскаго и женскаго началъ. Вѣрнѣе, полъ есть оковы духовной любви мужчины и женщины. Эросъ поработенъ и угнетается поломъ, настолько, что полъ присвоилъ себѣ и тѣмъ извратилъ въ глазахъ многихъ самое имя *эроса*, который обычно понимается только сексуально, на самомъ дѣлѣ не будучи таковымъ. И въ то же время въ этомъ

роковомъ узлѣ эроса и пола завито и самое бытіе человѣка, именно его размноженіе: «въ беззаконіяхъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мѣ мати моя», человѣкъ зачинается во грѣхѣ и стыдѣ ¹⁾).

Антиномія эроса и пола, существующая для каждого человѣка, (исключенія имѣютъ здѣсь опредѣленно патологическій характеръ), ищетъ для себя аскетическаго разрѣшенія въ разныхъ образахъ ихъ борьбы между собою, на путяхъ возможнаго ихъ гармонизированія. Простѣйшій, мнимоаскетическій путь состоитъ просто въ умерщвленіи и эроса, и пола. При этомъ имѣется въ виду десексуализація человѣка силою половой аскезы, которая вообще занимаетъ столь видное мѣсто въ аскетикѣ. Эта десексуализація, какъ и природная асексуальность, иногда принимается за чистоту невинности, не будучи ею. Она стремится вообще къ упраздненію мужского и женскаго началъ въ человѣкѣ съ превращеніемъ его даже не въ «андрогина», но существо средняго рода, тѣмъ самымъ стремится измѣнить волю Божию въ твореніи человѣка, исправить планъ Божій. Кромѣ случаевъ природной дефективности, которые вообще встрѣчаются чаще, чѣмъ думаютъ, и часто принимаются за подлинную аскетическую десексуализацію, это заданіе остается неосуществимымъ и ложнымъ. По существу наличіе пола не отвергается и въ монашествѣ, различающемъ, по крайней мѣрѣ, монаховъ и монахинь. Слѣд., даже принятіе «ангельскаго образа» не девалифицируетъ человѣка со стороны его принадлежности къ мужскому и женскому естеству. Умерщвленіе не только «плоти», т.-е. пола, но и самого эроса въ человѣкѣ, помимо своей неосуществимости, было бы духовно самоубійственнымъ. Но христіанскій аскетизмъ отнюдь не долженъ быть самоубійствомъ. Напряженность эроса, какъ духовной силы вдохновляющей любви, есть огненная стихія, которая взыскуетъ осѣненія Духа Святаго и получаетъ его, поскольку и въ отношеніи къ дарамъ Св. Духа имѣетъ силу начало: «ищите и обряцете. Просите и дастся вамъ» (Мѡ. 7, 7). Для того, чтобы понять и принять эту истину, нужно во всей полнотѣ возстановить то значеніе, которое дается силѣ любви, какъ духовнаго эроса, существующаго въ предположеніи наличія мужского и женскаго началъ, въ самомъ Откровеніи. Церковь, какъ и основа ея — любовь церковная, изображается въ Откровеніи не только въ образахъ любви агапической и флиической, но

¹⁾. Этотъ же смыслъ имѣютъ очистительныя молитвы матери, читаемыя немедленно по рожденіи и черезъ сорокъ дней послѣ него (требникъ).

и духовнаго эроса, любви вдохновляющей и вдохновляемой, нѣ-когого божественнаго экстаза. Здѣсь для насъ прежде всего, предлежитъ къ раскрытію священная тайна *Пѣсни Пѣсней*, этой наиболѣе новозавѣтной книги въ В. З., а, можетъ быть, и во всей Библии. Наличие этой книги въ канонѣ, которое было, да и остается столь пререкаемымъ и непонятнымъ для людей анти-эстетическаго духа, есть истинное чудо, явленное Духомъ Св., «Святая Святыхъ» Библии, какъ именуютъ ее христіанскіе и іу-дейскіе толковники, въ сравненіи съ другими каноническими книгами. Если не видѣть въ ней просто поэтическій, хотя бы не-досягаемый, образецъ любовной поэзіи, какъ дѣлаетъ рационали-стическая экзегеза, то она есть ничто иное какъ апофеозъ любви. Какъ *epithalamion*, предбрачная пѣснь, она даетъ образъ же-ниха и невѣсты въ ихъ взаимныхъ исканіяхъ другъ друга. Но не они суть истинные герои этой священной драмы (единственной въ своемъ родѣ въ В. З., какъ впрочемъ и въ Новомъ), Пѣснь Пѣсней имѣетъ истиннымъ предметомъ не жениха и невѣсту и ихъ человѣческую любовь, но саму *Любовь*. И эта собственная ея тема выражается въ словахъ заключительной главы, въ которыхъ и сосредоточивается вся сила П. П., ради которыхъ, можно ска-зать, она написана. Вотъ эти слова: «положи меня какъ печать на сердце твое, и какъ перстень, на руку твою: ибо крѣпка какъ смерть любовь; люта какъ преисподняя ревность, стрѣлы ея стрѣлы огненныя; она пламень весьма сильный» (П. П. 8, 6). Но послѣднее слово имѣетъ существенный варіантъ: пламень *Божій* (и это есть единственный случай прямого упоминанія Имени Бо-жія въ всей этой книгѣ). Итакъ, о Духѣ Св., о пламени Божіемъ, о Любви, написана эта книга. Она выражаетъ особый характеръ любви, существующей между Христомъ и Церковью, которая и есть Духъ Святый. Можно сказать, что Христосъ Духомъ Св. любить Церковь, и Церковь любитъ Его въ Духѣ Св., Который въ ней пребываетъ. Эта же мысль въ Новомъ Завѣтѣ выражена въ посланіи къ Еф. 5, гдѣ тайна брака изъясняется въ отношеніи ко Христу и церкви. Къ этому надо прибавить и другіе ветхозавѣт-ные и новозавѣтные образы брачнаго пира, заимствованные изъ области взаимной любви мужа и жены, жениха и невѣсты, а въ частности и образы Апокалипсиса. И всѣ они какъ бы обобщаются въ заключительной главѣ Апокалипсиса: «И *Духъ* и *невѣста* го-ворятъ: прииди. И слышавшій да скажетъ: прииди» (22, 17). Здѣсь разумѣется, конечно, Церковь въ Ея отношеніи къ Христу, причѣмъ любовь Церкви, которая есть «Духъ», изобража-ется какъ любовь «невѣсты» къ Жениху. Или, въ другомъ мѣстѣ,

19, 7: «наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила себя»; 21, 9: «жена и невѣста Агнца». (Здѣсь и равнозначно «т.-е.», указывая на особый образъ любви между Церковью и Христомъ). Подобное же отношеніе мы имѣемъ и въ маріологіи¹⁾, гдѣ Мать и Дщерь Божія есть и «Невѣста Невѣстная». Во всѣхъ этихъ образахъ Логосу соотвѣтствуетъ Мужское начало, Духу — Женское. Въ отношеніи Христа и Церкви это есть недовѣдомая тайна будущаго вѣка, связанная съ вѣстаснымъ откровеніемъ Св. Духа, которое еще не совершилось въ этомъ вѣкѣ. Но для насъ важно то, что этотъ образъ любви является, хотя и не единственнымъ, но все же типологическимъ въ любви церковной, въ частности имъ отмѣчено и отношеніе между брачующимися въ бракѣ. Слѣдуетъ остановиться на этомъ вопросѣ.

Поскольку этотъ образъ любви, наряду съ любовію агапической, принадлежитъ Церкви чрезъ дѣйствіе Духа Св., онъ долженъ быть принятъ, какъ данный человѣку, и притомъ включенный въ общій діапазонъ любви церковной, любви благодатной. Но для того, чтобы понять всю силу этого благодатнаго дара, мы должны раньше остановиться на соотвѣтственномъ ему дарѣ природномъ, ибо природныя дары суть какъ бы сзбстраты для дѣйствія благодати, тварный зовъ и вопрошаніе. Безспорно, что вдохновляющая сила эроса дана и въ природныхъ отношеніяхъ между людьми, какъ дружба или сизигическая связь жизни. Нѣтъ рѣшительно никакого основанія утверждать, что эта сила рѣ самомъ *существованіи* своемъ связана съ грѣхопаденіемъ. Напротивъ, подобно другимъ духовнымъ силамъ, она представляетъ собой даръ природной благодати, которая имѣетъ источникомъ своимъ животворящую силу Духа Св., какъ и все въ твореніи. И образъ эроса въ языческомъ ветхомъ завѣтѣ, какимъ имѣемъ его въ *Симпозіонѣ* Платона, не опровергаетъ, но скорѣе подтверждаетъ эту мысль. Творческая сила любви, огненная мощь вдохновенія, запечатлѣны здѣсь въ образахъ, имѣющихъ въ себѣ нѣчто, дс самоочевидности убѣдительное. Платоновскій эросъ не связанъ съ отношеніями разныхъ половъ, онъ имѣетъ обобщающій характеръ. Но и онъ включаетъ любовь мужского и женскаго начала, которая основана на ихъ духовномъ различіи, а въ то же время и ихъ единствѣ въ человѣческомъ ествѣ. Они нераздѣльно и неслиянно соединены въ софійности человѣка, которая существуетъ по образу единенія въ Божественной Софіи. откровенія Второй и Третьей вѣстасей, Ихъ двуединства. Въ предвѣч-

¹⁾ См. объ этомъ «Купина Неопалимая».

номъ Первообразѣ, Богочеловѣчествѣ, существуетъ это двуединство, которое и запечатлѣвается въ сотвореніи человѣка, «по образу Божію» какъ мужчины и женщины, какъ носителей обоихъ началъ, существующихъ въ раздѣльномъ бытіи нераздѣльно, и въ совмѣстномъ — неслиянно ¹⁾.

Это двойственное окачествованіе тварнаго духа должно быть распространено на міръ и безплотныхъ духовъ, поскольку всѣ они имѣютъ на себѣ образъ Божій, въ полнотѣ раскрывающійся для творенія въ раздѣльномъ бытіи двухъ началъ. Однако въ человѣкѣ это духовное различіе осложняется наличіемъ душевно-тѣлеснаго, мужское и женское начала духа осуществляютъ здѣсь, какъ мужчина и женщина. Для нихъ же предустановлено имѣть не только любовь духовную, — именно женѣ быть «помощницей», т. е. другомъ, а мужу быть главой, т. е. тоже другомъ, лишь въ разныхъ проявленіяхъ этой дружбы, — но и быть «въ одну плоть:» духовному соединенію здѣсь сопутствуетъ и тѣлесное, дѣломъ котораго является заповѣданное Богомъ (1, 28) человѣку, вмѣстѣ со всѣмъ животнымъ міромъ, размноженіе. Эта полнота супружеской любви, будучи включена въ полноту образа Божія въ человѣкѣ, была, конечно, гармонизована такъ, что соединеніе мужа и жены въ одну плоть не должно было имѣть *плотскаго* характера, будучи подчинено духу и до конца одуховлено. Паденіе человѣка, выразившееся наиболѣе интимнымъ образомъ въ жизни пола, эту гармонию разрушило, и вселило на мѣсто ея трагическую дисгармонію, которая по разному переживается во всей жизни любви и въ разные ея моменты. Вслѣдствіе грѣхопаденія возникъ *полъ*, эта огневая стихія человѣческаго существа, получившая для себя автономное бытіе, какъ сила жизни въ падшемъ человѣкѣ. Но въ то же время, въ силу единства жизни въ человѣкѣ, она связана и съ его духомъ, составляя одновременно и крылья, и оковы для духа. Тѣло человѣка, сдѣлавшееся непрозрачнымъ для духа, «облеченное въ кожаныя одежды» плоти, стало одновременно какъ откровеніемъ человѣческаго духа, «тѣломъ», такъ и непроницаемой для него завѣсой, «тѣломъ душевнымъ» и, наконецъ, плотью. И любовь духовная, «сизигическая» (по выраженію Вл. Соловьева въ «Смыслѣ любви»), соединяется и, что гораздо хуже, смѣшивается съ любовью плотскою. (Это и выражается между прочимъ въ роковой двусмысленности понятія *эроса*, какъ духовной любви и чувственной «эротики»). На этомъ основаніи иные считаютъ, что слѣдуетъ

¹⁾ Въ вопросѣ о «смыслѣ любви» незабываемымъ остается этюдъ Влад. Соловьева, несмотря на рискованность его односторонности въ вопросѣ о *полѣ* и бракѣ.

объявлять вообще непримиримую войну противъ эроса, убить его за эту двусмысленность. Но это значитъ убить и самого чело-вѣка, въ прямое противленіе волѣ Божіей, убить во всѣхъ смы-слахъ: прежде всего физически, поскольку съ любовію плотскъ связано самое существованіе чело-вѣка, и убить его духовно, по-скольку его вдохновеніе и творчество связано съ огненной ст-хией эроса, — увѣ! — духовно-тѣлеснаго. Остается путь его «суб-лимаціи»¹⁾, преобразенія, освобожденія его, если не отъ связи съ тѣломъ (что означало бы расторженіе и самого духовно-тѣ-леснаго состава чело-вѣка, его развоплощеніе, что не дано), то отъ узъ плоти, рабства тѣлу.

Могутъ быть разные пути этого «преобразенія эроса», или борьбы за эросъ, въ его высшемъ, духовномъ устремленіи противъ эроса въ низшемъ образѣ его оплотненія, и, въ извѣстномъ смы-слѣ, путь спасенія эроса при этомъ отождествляется съ путемъ духовной жизни. Прежде всего, здѣсь надо отмѣтить возможные образы духовной любви или дружбы между носителями обоихъ началъ, въ которыхъ аскетически или же самой любовью преодо-лѣвается плотское начало (если не безусловно, то въ предѣлахъ, доступныхъ чело-вѣку). Безъ нарочитаго гнушенія плотию, кото-рое осуждается церковью, лишь въ силу мотивовъ духовноаске-тического характера, эта духовная любовь, въ самомъ своемъ за-даніи, никогда не должна стать любовію плотскою, даже супру-жескою, и тѣмъ не менѣе въ духовной своей силѣ она существу-етъ и имѣетъ право на существованіе, поскольку есть творческая энергія духа. Въ силу неустрашимой связи начала плотскаго и духовнаго въ чело-вѣкѣ аскетическая стезя въ этой борьбѣ духа за духъ представляется нарочито трудной и даже опасной. Од-нако и этимъ не можетъ быть оправдано умерщвленіе самой люб-ви, какъ творческой силы духа, тѣмъ болѣе, что въ области духа нигдѣ нѣтъ гарантіи вѣрности и безопасности путей, поскольку жизни духа всегда соответствуетъ творчество и свобода, ини-циатива, дерзновенное принятіе отвѣтственности. Если самая сила любви въ чело-вѣкѣ представляетъ собой не грѣховное при-раженіе, какъ слѣдствіе порчи чело-вѣка, но первозданное, хотя и поврежденное грѣхомъ, призваніе чело-вѣка, то слѣдуетъ при-знать любовь — не въ низшихъ, но въ высшихъ устремленіяхъ и достиженіяхъ — даромъ естественно-благодатнымъ, который въ Церкви ищетъ и находитъ для себя облагодатствованіе отъ

¹⁾ Вопросъ о сублимаціи разносторонне разсматривается въ трудѣ В. П. *Вышеславцева*. Этика преобразеннаго эроса

Духа Св. Правда, это облагодатствование въ данномъ случаѣ не подается чрезъ особое таинство, но совершается лишь въ общемъ процессѣ благодатной жизни въ церкви. Но отсутствіе нарочитаго таинства само по себѣ не дѣлаетъ этой стороны жизни духа безблагодатной и даже лишенной благодати. Этому также нельзя сказать о данномъ случаѣ, какъ нельзя сказать о разныхъ другихъ сторонахъ человѣческой жизни, не освящаемыхъ особымъ таинствомъ. Духовное рожденіе въ крещеніи, даръ Св. Духа въ мпропомазаніи, общеніе со Христомъ въ Евхаристіи содержать въ себѣ освященіе и облагодатствование *всей* человѣческой жизни, а въ частности и силы духовной любви, которая является себя въ человѣческихъ отношеніяхъ, поскольку они не отягчены грѣховнымъ паденіемъ и отпаденіемъ. Природныя силы питаются благодатію Св. Духа по общей силѣ жизни церковной. И если образъ личной любви принадлежитъ къ числу образовъ любви церковной, то, какъ таковой, онъ благодатствуется изнутри, и его вдохновенія становятся и вдохновеніемъ отъ Духа.

Аскетическое преодоленіе пола въ отношеніяхъ между мужскимъ и женскимъ естествомъ, духовная любовь и дружба, утверждаетъ свое мѣсто въ общемъ составѣ любви церковной, какъ *личное* начало эроса. Однако духовной любовью не исчерпываются всѣ возможности любви, которая, соотвѣтственно составу человѣка, духовно-тѣлесна. Человѣкъ есть не только духовно-личное, но и тѣлесно-родовое существо, и жизнь пола связана не только съ грѣховной похотью въ человѣкѣ, но и съ родовой функціей размноженія и семьи. Поэтому отношенія между полами могутъ быть направлены и по руслу родовой, семейной любви, которая сопровождается исполненіемъ заповѣди Божіей о размноженіи. Въ бракѣ имѣется соединеніе своихъ видовъ любви: личной и родовой или семейной. Съ одной стороны, въ таинствѣ брака благословляется личная любовь брачующихся, которая есть — или, по крайней мѣрѣ, можетъ быть, даже должна быть, — духовной любовью, дружбой, и собою увѣнчиваетъ человека (что и соотвѣтствуетъ обряду вѣнчанія). Съ другой, въ бракѣ благословляется жизнь пола съ связаннымъ съ нею дѣторожденіемъ. То грѣховное начало похоти, которое присуще жизни пола, здѣсь какъ бы нейтрализуется. Благодать содѣйствуетъ, такъ сказать, обезболенію, умирненію жизни пола, оправданію дѣторожденіемъ. Антиномія, существующая между духомъ и плотію, духовной любовью и плотскимъ соединеніемъ, которая выражается одновременно въ страстномъ половомъ притяженіи и вмѣстѣ въ стремленіи превзойти полъ въ общеніи духов-

номъ, и здѣсь не уничтожается, но благодатно умирается въ таинствѣ брака, какъ жертвеннаго пути взаимообщенія и дѣторожденія. Во всемъ В. З., какъ и за предѣлами христіанской церкви, бракъ разсматривается какъ естественное таинство. Слѣдовательно, естественно-благодатнымъ Церковь считаетъ и личную любовь супруговъ, и ихъ основанное на взаимномъ обѣтѣ общеніе. Въ В. З. не возникаетъ особой потребности въ нарочитомъ освященіи брачнаго союза, можетъ быть, отчасти и потому, что родовая функція брака, размноженіе, въ которомъ скрывалось грядущее Святое Сѣмя боговоплощенія, отгѣсняла въ сознаніи на второе мѣсто личную любовь и дружбу между брачующимися. Это ослабленіе *личнаго* характера брака выражалось и въ дозволенности многоженства, а также левиратѣ, въ которомъ подчеркивался *родовой* характеръ брака). Антиномія плотской и духовной любви, которая въ язычествѣ угадалась въ культахъ оргіастическихъ, въ фаллическихъ, въ священной проституціи, вообще разнаго вида половомъ «хлыстовствѣ», съ небывалой силой обостряется въ христіанствѣ, благодаря тому освобожденію жизни духа, которое здѣсь имѣетъ мѣсто, откуда и возникаетъ естественно постулатъ благодатной помощи въ половой жизни чрезъ таинство брака.

Жизнь пола въ таинствѣ брака является аскетически регулируемой, съ одной стороны, чрезъ то, что въ брачной любви она не должна пріобрѣтать односторонне плотской характеръ служенія похоти, а съ другой она получаетъ свое жертвенное оправданіе въ дѣторожденіи. Сверхъ того, таинство брака является одновременно и благословеніемъ личной любви, какъ духовной дружбы. Поскольку даръ этой любви подается отъ Духа Св., Который есть предвѣчная Слава во Св. Троицѣ и Слава Богочеловѣка въ боговоплощеніи, освященіе брака, съ символическимъ возложеніемъ вѣнцовъ, является «вѣнчаніемъ славою и честію». При этомъ подается и *аскетическое* допущеніе жизни пола. Въ этой аскезѣ жизни пола отнюдь не устанавливается неограниченной ея свободы: она не только благословляется и допускается, но и связывается и ограничивается *духовно*, въ частности своей подчиненностью духовной любви. Поэтому, въ силу этой аскетически-ограничительной тенденціи Церкви въ отношеніи къ жизни пола въ христіанствѣ допускается только единобратіе, и наряду съ этимъ возбраняется разводъ и блудъ. Это не значитъ, что духовная любовь или дружба мыслима только въ одномъ единственномъ случаѣ, — напротивъ, она можетъ быть многочастна и многообразна, — но любовь, соединяющаяся

съ плотскимъ общеніемъ, съ жизнью пола, должна быть единственна въ своемъ родѣ. Исключенія (какими являются второй и третій бракъ, какъ и разводъ, помимо всѣхъ злоупотребленій, съ нимъ связанныхъ) здѣсь только подтверждаютъ общее правило. Поэтому таинство брака въ церкви должно быть понято въ отношеніи къ первородному грѣху и трагическому измѣненію въ жизни человѣка, которая оказалась отягченной во взаимныхъ отношеніяхъ мужчины и женщины *поломъ*, т. е. страстью и похотью. Благословляя любовь духовную, оно своей благодатью умѣряетъ и аскетически регулируетъ жизнь плотскую.

Поскольку таинство брака призвано освободить личный эросъ въ человѣкѣ отъ тяжести пола, оно есть путь къ брачному цѣломудрію, даръ котораго и испрашивается въ чинѣ этого таинства¹⁾, хотя, конечно, путь не прямой, но обходный, притомъ сопряженный съ принятіемъ заповѣди рода, т. е. размноженія. Но существуетъ и другой, прямой, путь цѣломудрія, правда, сопряженный съ уклоненіемъ отъ заповѣди рода или размноженія. Это есть путь активного цѣломудрія, благословеннаго дѣвства, вольныхъ «скопцовъ ради Царствія Божія» (Мф. 19, 12) въ отличіе отъ скопцовъ, которые «отъ чрева матери родились такъ», «нечетными» духами (таковые даже и въ монашескомъ состояніи не знаютъ подвига аскетическаго преодоленія пола). Это состояніе — не фактическаго только безбрачія, которое можетъ являться просто личной судьбой и переживаться какъ невольное несчастье, — но дѣвственничества, принятаго какъ подвигъ, есть путь иного преодоленія пола въ человѣкѣ, именно въ прямой борьбѣ съ нимъ, вспомошествоваемой благодатію Божіей. Это есть, съ одной стороны, движеніе къ возстановленію того образа первозданнаго человѣка, который онъ имѣлъ до своего паденія и облеченія въ кожаныя ризы чувственной плоти, а, съ другой, принятіе «ангельскаго образа» въ смыслѣ отверженія для себя заповѣди размноженія, которое чуждо ангельскому чину, какъ «сбору», а не роду²⁾. Надо замѣтить, что подобно тому, какъ ангельскій чинъ не устраняетъ конкретной окачествованности духа, такъ и приѣмлющіе «ангельскій образъ» не перестаютъ сохранять мужское или женское естество (хотя и стремятся освободиться отъ принадлежности къ *полу*), не становятся существами средняго рода, — это было бы уже покушеніемъ на самое онтоло-

¹⁾ «Подаждь рабомъ твоимъ снмъ животъ миренъ, благоденствіе, *цѣломудріе*, другъ ко другу любовь, въ союзѣ мира, сѣмя долгожизниное, о чадахъ благодать».

²⁾ См. Лѣствицу Іаковлю (объ Ангелахъ).

гическое *существо* человѣка. Путь дѣвства къ цѣломудрію ублажается болѣе брачнаго пути, представляющаго собой какъ бы нѣкоторый компромиссъ съ поломъ. Такъ, мы читаемъ въ *Апокалипсисѣ* (14, 1—5) о 144.000 искупленныхъ отъ земли, у которыхъ «имя Отца написано на челахъ» и которые поютъ новую пѣснь предъ престоломъ. «Это тѣ, которые не осквернились съ женами, ибо они суть дѣвственники; это тѣ, которые слѣдуютъ за Агнцемъ, куда бы Онъ ни пошелъ. Они искуплены изъ людей какъ первенцы Богу и Агнцу». Чинъ цѣломудрія имѣетъ, конечно, во главѣ Приснодѣву Марію съ усыновленнымъ Ей «возлюбленнымъ ученикомъ» Іоанномъ и Предтечу Іоанна. Въ Церкви активное цѣломудріе и дѣвство существуютъ въ установлении монашества. Дѣвство и бракъ, какъ два пути цѣломудрія съ преодоленіемъ пола, въ одномъ случаѣ брачной аскетикой и дѣтороженіемъ¹⁾, а въ другомъ — активнымъ блюденіемъ дѣвства, отказомъ отъ половой жизни, не только оба сосуществуютъ въ Церкви, но должны быть поняты и приняты въ ихъ антиномической сопряженности. Въ силу послѣдней, будучи противоположны, они въ то же время взаимно другъ друга предполагаютъ и сопологаютъ. Поэтому таинство брака въ церкви должно быть понято и принято въ *связи* съ тайнодѣйствіемъ монашескаго постриженія, включающаго въ себя отрицаніе брака. Односторонне утверждаемое какъ единственное, каждое изъ этихъ началъ становится не просто односторонностью, но и ересью: бракъ, понятый, какъ уничтоженіе дѣвства (Розановъ), которое есть возможный путь для человѣка, самимъ Богомъ засвидѣтельствованный какъ высшій; монашество же, понятое какъ гнушеніе бракомъ, которое осуждено Церковью. Можно сказать, что оба пути взаимно другъ друга предполагаютъ и другъ друга подразумеваютъ, такъ что къ нимъ обоимъ какъ и къ каждому изъ нихъ, относится слово Господа, въ общемъ контекстѣ Мф. 19, 10—12: «могій вмѣстити да вмѣстити»²⁾.

1). Сказано у апостола: «не Адамъ прельщенъ, но жена прельстившись, впаде въ преступленіе; впрочемъ *спасется черезъ чадородіе*, если пребудетъ въ вѣрѣ и любви и въ святости съ цѣломудріемъ» (1 Тим. 2, 15). Отсюда явствуетъ, что и чадородіе не противоположно въ извѣстномъ смыслѣ цѣломудрію.

2) Говоря о чинѣ монашескаго постриженія въ связи съ таинствомъ брака, намъ приходится какъ бы отождествлять историческое установленіе монашества, какъ оно закрѣплено въ теперешнемъ чинѣ, и дѣвственничества, которое именно и составляетъ самое существо монашескаго обѣта. Остальные два обѣта суть бѣдность и послушаніе. Обѣтъ бѣдности не характеренъ для монашества, поскольку онъ можетъ быть достояніемъ каждаго христіанина, развѣ съ той только разницей, что одинокое состояніе представляетъ для того большія удобства, нежели семейное. Послушаніе же есть *методъ* аске-

Монашество въ настоящее время понимается какъ «отреченіе отъ міра». Однако, чтобы правильно понять эту мысль, надѣ себя спросить: значить ли это, что прочіе христіане свободны отъ всякаго «отреченія отъ міра»? Православіе не знаетъ того различія «заповѣдей» и «совѣтовъ» евангельскихъ, на основаніи котораго въ католичествѣ различаются и христіане, такъ сказать, перваго и втораго сорта. Всѣ заповѣди Христовы обращены ко всѣмъ христіанамъ: «широка заповѣдь Твоя зѣло», и «могій вмѣстити да вмѣститъ». Ко всѣмъ одинаково обращена всеобъемлющая и всеовершенство заповѣдь: «будьте совершенны какъ совершенъ Отецъ Вашъ небесный» (Мѣ. 5, 48), въ глубинѣ которой тонутъ всѣ «совѣты» и «заповѣди» въ ихъ различіяхъ. Ко всѣмъ христіанамъ обращается апостолъ любви съ своимъ увѣщаніемъ: «не любите міра, ни того, что въ мірѣ» (I Іо. 2, 15), и ко всему множеству народа, въ частности какъ къ монашествующимъ, такъ и семейнымъ, обращаетъ Господь Свое увѣщаніе: «если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего. и

тики, который также можетъ быть примѣняемъ и внѣ монашества, а съ другой стороны не характеренъ для монашества, ибо могутъ быть монахи, не несущіе послушанія, а частью даже не могущіе быть имъ связанными, будучи въ іерархическомъ санѣ. Даже самое оставленіе міра и личныхъ привязанностей ради Господа въ извѣстномъ смыслѣ обращено Имъ не къ монашествующимъ только, а ко всѣмъ христіанамъ. («Съ Нимъ шло множество народа, и Онъ обратившись, сказалъ имъ: если кто приходитъ ко Мнѣ и не розненавидитъ отца своего и матери» и т. д. Лк. 14, 25—26, ср. Мѣ. 10, 35—7). Чинъ дѣвственничества въ церкви изначально и существеннѣе монашества, которое есть для него лишь историческая форма, установленная церковью. Какъ таковое, теперешнее монашество не вполне совпадаетъ съ дѣвственничествомъ, несмотря на то, что обѣтъ дѣвства есть самый центральный и даже единственно существенный изъ монашескихъ обѣтовъ. Теперь къ монашеству допускаются лица, прожившія полную семейную жизнь или естественнѣе, по возрасту, утратившія жизнь пола. Монашество, какъ учрежденіе, въ настоящее время есть особое церковное состояніе, которое иногда требуется въ качествѣ условія для достиженія званій, мало общаго съ монашествомъ имѣющихъ и даже ему противоположныхъ: въ теперешней практикѣ высшія іерархическія степені; иногда оно связано съ особымъ служеніемъ въ Церкви, типа діакониссъ, которое недифференцировано включается въ общее состояніе монашества на востокѣ или же дифференцировано квалифицируется въ опредѣленныхъ орденахъ на западѣ. Особенно характерна связанный послѣднихъ особой дисциплиной послушанія въ этомъ служеніи (іезуитское *as cadaver*), причемъ эта дисциплина вытекаетъ изъ существа преслѣдуемыхъ задачъ и въ этомъ смыслѣ подобна іерархической дисциплинѣ военной, служебной и под. Въ самомъ общемъ смыслѣ монашество въ идеалѣ своемъ есть отданность служенію Церкви, не связанная иными обязательствами въ жизни, причемъ, однако, «церковь» понимается здѣсь не столько какъ мистическое тѣло, — ибо въ принадлежности къ церкви нѣтъ различія между монашествующими и немонашествующими, — сколько, какъ организациа. Въ этомъ свѣтѣ монашество есть установленіе преимущественно каноническое. Въ силу особой дисциплины монашескаго послушанія (котораго, конечно, отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать съ методомъ духовнаго дѣланія, аскетикой въ монастырѣ въ послушаніи у «старца») монашество представляетъ собой своеобразное учрежденіе, имѣющее для себя центръ уже не въ дѣвственничествѣ, но въ дисциплинарномъ послушаніи.

матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ» (Лк. 14, 26). Что можетъ прибавить къ максимализму этихъ словъ какое бы то ни было монашеское и не монашеское отреченіе отъ міра, разъ это есть общее требованіе, обращенное ко всѣмъ христіанамъ? И однако означаетъ-ли это, что монашествомъ упраздняется ветхозавѣтная заповѣдь о почитаніи родителей, или заповѣдь Божія о любви семейной, освящаемой таинствомъ брака, или ветхонovo-завѣтная заповѣдь о любви къ ближнему какъ самому себѣ. или «новая» заповѣдь самого Господа: «да любите другъ друга». или вообще любовь къ Божіему творенію? Въ такомъ смыслѣ поняты слова Христа вели бы къ враждебности міру, къ міроотречному, не христіанскому, но манихейскому отношенію къ жизни. Слова Христовы не освобождаютъ отъ заповѣди о любви и труда любви, и не устраняютъ всей связи каждой отдѣльной человѣческой личности со всѣмъ человѣческимъ родомъ и міромъ, но лишь устанавливаютъ, такъ сказать, іерархію любви. Именно любовь къ Богу есть первая заповѣдь, а къ ближнему лишь вторая, хотя и подобная ей. И Христа христіанинъ долженъ возлюбить болѣе и первѣе, чѣмъ кого бы то ни было изъ самыхъ близкихъ и любимыхъ, такъ чтобы быть способнымъ пожертвовать этой любовью ради любви ко Христу. Здѣсь есть іерархія, есть мѣсто для аскетическаго труда и самоконтроля, но нѣтъ и не должно быть мѣста манихейскому отверженію Божіяго творенія. Аскеза существуетъ для всѣхъ, и различны лишь пути этой аскезы. Для монашествующихъ эта аскеза *въ своемъ родѣ* можетъ быть (а можетъ, впрочемъ, и не быть) болѣе суровой и требовательной, нежели для немонашествующихъ, но *отреченія отъ міра* въ смыслѣ его подлиннаго «возненавидѣнія» здѣсь нѣтъ и быть не должно, какъ нѣтъ его въ христіанствѣ, и нѣтъ его въ Евангеліи.

Это возвращаетъ насъ къ основному и исходному вопросу о путяхъ и образахъ любви. Конечно, они различны въ бракѣ и дѣвственничествѣ, частнымъ случаемъ котораго является монашество: для одного исключено то, что является нормой для другого. Но конкретные образы любви и вообще не повторяются въ своемъ индивидуальномъ своеобразіи. Существеннымъ здѣсь является вопросъ: сохраняются-ли на путяхъ дѣвственничества, какъ и монашества, образы *личной* любви, какъ духовнаго эроса, или же они имъ устраняются какъ низшее высшимъ?

Исторически отвѣтъ на этотъ вопросъ дается самыми героическими напряженіями въ монашествѣ какъ будто въ смыслѣ

отрицательномъ: пустынножителство, отшельничество, затворъ, — являются такими образами монашескаго житія, при которомъ личность остается совершенно изолированна отъ всего человѣчества въ своемъ предстоіаніи Богу, какъ бы сосредоточивается на одной лишь первой заповѣди любви къ Богу; вторая же, подобная ей, сохраняется лишь въ общемъ чувствѣ церковной каѳоличности при предстоіаніи Богу. Есть-ли однако это единственная и господствующая норма монашескаго состоянія, и монахъ есть дѣйствительно *μόνος*, для котораго не существуетъ и *не должны* существовать люди, какъ субъекты *личнаго* отношенія, личной любви (какъ въ тюрьмѣ нѣтъ человѣка, а только его номеръ)? Но мы знаемъ изъ исторіи монашества, что такое отшельничество бываетъ и лишь временнымъ состояніемъ, которое смѣняется возвращеніемъ къ людямъ, вступленіемъ въ человѣческое общеніе. Если даже принять во вниманіе существованіе такого пустынножителства во всей его нерушимости, какъ подвига покаянія и молитвы, то наряду съ этимъ стоитъ фактъ существованія монашескихъ общежитій, жизнь монаховъ въ міру, съ людьми и для людей, какъ образъ дѣвственническаго житія въ служеніи людямъ. Предъ нами стоятъ образы Предтечи, проповѣдника покаянія, и Іоанна Богослова, апостола любви, а далѣе и великихъ подвижниковъ, которые были центрами любви, привлекавшими къ себѣ великія множества людей, образы преп. Сергія и Серафима, русскихъ старцевъ и т. д. Мы должны, принимая во вниманіе первый образъ любви-въ пустынѣ, не въ меньшей мѣрѣ принять и понять и второй образъ любви. Этотъ образъ самъ говорить себѣ: «я *другъ Жениха*», являя собой образъ этой дружеской любви, которая соединяется съ его служеніемъ Предтечи.

Вообще, своеобразный духовный «солипсизмъ» отшельничества не можетъ быть *обобщенъ*, какъ единственная, для всѣхъ обязательная норма «ангельскаго образа», напротивъ, онъ можетъ быть принятъ лишь въ общей связи, какъ діалектическій моментъ въ духовной жизни. Притомъ и здѣсь *каѳоличностью* церковнаго бытія характеризуется и это пустынножителство, которое оттого не становится подлиннымъ солипсизмомъ, но удерживается въ агапическомъ союзѣ любви церковной, осуществляемой въ молитвѣ. Однако отсутствіе непосредственныхъ связей съ людьми возможно и выносимо лишь при *вдохновенномъ* напряженіи любви къ Богу. Последняя же имѣетъ для себя образъ въ Пѣсни Пѣсней, въ духовномъ бракѣ «по образу Христа и Церкви». Здѣсь не можетъ быть достаточенъ отрицательный аскетизмъ, какъ пассивное состояніе, но необходимо активное вос-

хождение, экстазъ, который увынчивается благодатию Духа. Поэтому великіе подвижники являются не только учителями аскетики, но и носителями благодатнаго вдохновенія въ единеніи со Христомъ и Духомъ Св.¹⁾ Объ этомъ уединенномъ духовномъ эросѣ доносятся до насъ небесные звуки чрезъ «Эросы» преп. Симеона Новаго Богослова, бесѣды св. Макарія Египетскаго, преп. Серафима и др. святыхъ. И объ этомъ же экстазѣ «духовнаго брака» со Христомъ св. мученицы говорятъ Церковь въ тропарѣ мученицамъ: «Тебе, Женише мой, люблю»²⁾. Вообще можно сказать, что при отъединеніи отъ людей, когда устраняются внѣшнія возможности любви, кромѣ общей каѳоличности сознанія, (ибо и пустынники молятся: Отче *нашъ*, а не Отче *мой*), экстастическій эросъ духовный является предустановленнымъ образомъ любви къ Богу. Отшельничество подробно пророческому вдохновенію въ активной напряженности своей. Что же касается монашества не-отшельническаго, но общежительнаго или въ міру, то общая природа любви въ *обоихъ* ея аспектахъ, безличная или вселичная ἀγάπη и личная φιλική ἐρως, остается и его достоинствомъ, хотя и иначе, но въ аналогичномъ смыслѣ, какъ и мірскаго сословія. Различіе заключается, конечно, въ отсутствіи здѣсь любви брачной и семейной, какъ связанной съ жизнью пола, которая въ данномъ случаѣ должна быть преодолевается прямымъ аскетическимъ противоборствомъ. Но оно отнюдь не упраздняетъ возможностей личной, филической любви и связанныхъ съ нею вдохновеній, т. е. духовнаго эроса. Оно не можетъ быть безчеловѣчнымъ, напротивъ, находитъ для себя свою собственную область въ силу «сублимаций» накаплиющихся и не использованныхъ духовныхъ энергій³⁾. Не сердцемъ хладные «скопцы по природѣ», но «возлюбившія много», даже блудницы, «варяютъ» въ Царствіе Небесное. Нѣтъ основаній утверждать, что монашескому состоянію приличествуетъ личное духовное отъединеніе, при которомъ общежитіе представляетъ собой лишь внѣшнее, топографическое сожителство внутренне отъединенныхъ и одинокихъ душъ, а не духовную семью или содружество. Не говоря о томъ, что фактически это просто не осуществимо: въ

¹⁾ Но поэтому же восхождение на высочайшія стремнины, которое не сопровождается духовными дарами, грозитъ такими срывами духовнаго безумія, т. наз. прелести.

²⁾ Въ католической мистикѣ этотъ мотивъ непріятно утрируется (для примѣра ср. житіе Терезы Младенца Христа).

³⁾ Конечно, мы говоримъ здѣсь про чистое, не-семейное монашество. Монашествованіе же лицъ, имѣющихъ свою собственную семью отъ прежняго брака, представляетъ собою явную двойственность и въ этомъ смыслѣ есть скорѣе аскетическое прохожденіе вдовства.

разныхъ положеніяхъ монашествованія въ міру (несеніе іерархическихъ служеній, разныя формы дѣятельнаго монашества), не и идеологически это можетъ быть обосновано лишь чрезъ подмѣну христіанства манихействомъ или буддизмомъ. Вообще не нужно преувеличивать общаго значенія монашескаго состоянія въ церкви, дѣлая его какимъ-то христіанствомъ κατ' ἐξοχήν, по преимуществу. То, что имѣетъ силу для всего христіанства, тѣмъ самымъ имѣетъ значимость и для монашества, которое есть только частный случай, *одно изъ* состояній въ христіанствѣ. И притомъ опредѣляющее значеніе для этого пути, — по крайней мѣрѣ, съ т. зр. любви, имѣетъ не институціонное монашество со всѣми наростами, образовавшимися на немъ въ исторіи, но дѣятельность, параллельно съ брачностью, какъ разные образы любви и пути любви. Т. о. особый характеръ монашества ничего не измѣняетъ въ общей природѣ любви.

Духъ Св. не упраздняетъ различныхъ образовъ природной любви, несущихъ въ себѣ природную благодать, которая дѣлаетъ ихъ вмѣстилищемъ для любви благодатной. Вѣянiемъ Св. Духа они возводятся къ высшему благодатному состоянію. Любовь, которая есть даръ Духа Св. исходящій отъ самого Жизни Подателя, многочастна и многообразна, ибо говорится о дарахъ Духа, что и дары различны, и служенія различны. Богъ есть любовь, и гдѣ любовь, тамъ и Богъ. Есть любовь творенія къ Творцу, ангеловъ и человѣка къ Богу. Исполненіе этой любви къ Богу есть даръ Духа Св. въ человѣкѣ, которому дано искать Бога и этимъ исканіемъ любить Бога естественной любовью. Духомъ Св. подается любовь ко Христу, а въ Немъ и ко Отцу. Исполненіе любви въ твореніи есть даръ Духа Св., подаваемый человѣку въ отвѣтъ на его природное исканіе этой любви, въ выполненіе природнаго ея дара, человѣку присущаго. Есть любовь вселенская, соединяющая соборное многоединство въ Церкви, по образу Св. Троицы, въ Которой вѣчная любовь есть Духъ Св. Человѣкъ, созданный по образу Божію, выполнѣ осуществляетъ этотъ образъ лишь въ многоединствѣ, становясь личностью соборной. Есть любовь вселенская къ міру, ко всему творенію Божію, не къ «міру» какъ похоти въ отпаденіи отъ Бога, но къ міру, имѣющему глазу свою въ человѣкѣ. И эта любовь къ міру свойственна природному человѣку, какъ естественный благодатный даръ по сотворенію его, но она благодатствуется Духомъ Св., вдохновляющимъ человѣка на служеніе твари и на царствованіе надъ нею въ этомъ служеніи. Есть, наконецъ, личная любовь человѣка къ человѣку, по образу взаимной любви

равноличныхъ въпостасей во Св. Троицѣ; ибо Отецъ *по своему* любить Сына и Духа Св., какъ Сынъ *по своему* любить Отца и Духа Св., какъ и Духъ *по своему* любить Отца и Сына. Лично оказанная любовь свойственна природному человѣку какъ высшій даръ естественной благодати. И въ отвѣтъ на этотъ даръ, взыскующій для себя божественнаго вдохновенія, подается благодатный даръ личной любви въ разныхъ образахъ, съ содержащимися въ ней возможностями личнаго вдохновенія.

Есть, наконецъ, любовь къ самой любви, возгорѣніе сердца и воспламенѣніе духа, которое называется на человѣческомъ языкѣ вдохновеніемъ, сходящимъ на главы его взыскующихъ. Это есть любовь не ко всѣмъ, и не къ отдѣльнымъ людямъ, но къ себѣ самому, вѣрнѣе, къ *своему*, въ его *вышемъ*, божественномъ, состояніи. Это есть то, когда человѣкъ самъ есть для себя «ближній», о которомъ сказано: возлюби ближняго *какъ самого себя*. Вдохновение, имѣющее для себя источникъ во внутреннемъ эросѣ, «сынѣ Пороса и Пеніи» хочетъ исполниться духа, овладѣть оубой, изъ себя выйти или себя превзойти. Въ природной ограниченности оно вдохновляется лишь собственнымъ духомъ человѣка съ вложеннымъ въ него природно-благодатнымъ даромъ сотворенію, хотя и затемненнымъ, ослабленнымъ, но не уничтоженнымъ грѣхомъ. Отъ благодати Духа Св. оно получаетъ сверхъприродный, божественный источникъ вдохновенія, становится боговдохновеннымъ, пріемлетъ Жизнь. «Святымъ Духомъ всяка душа живится», и эта сила жизни есть любовь, а ея плодъ — *вдохновеніе*. И слѣпой природный эросъ становится въ *прозрѣніи* своимъ пріемлющимъ Божественную благодать Духа Святаго¹⁾.

¹⁾ Въ задачи настоящаго изученія входитъ разсмотрѣніе лишь общаго вопроса о самобытной природѣ любви, въ разныхъ ея образахъ. Область эротики вообще никогда не была предметомъ самостоятельнаго изслѣдованія, ни догматическаго, ни пасторальнаго, и христіанское богословіе не можетъ выставить ничего, что было бы параллельно античному *Симпозиону* Платона и даже нѣкоторымъ страницамъ Аристотеля.

Спеціальное изслѣдованіе по этому вопросу принадлежитъ *Anders Nygren. Agape and Eros. A Study of the Christian Idea of Love. Part. I. London. 1932.* Главная заслуга этого сочиненія — его тема. Трактовка ея, которая приводитъ автора къ полному противоположенію и взаимному исключенію агапе и эроса, не можетъ удовлетворить въ силу абстрактности ея. Автору совершенно чужда вся софіологическая проблематика Богочеловѣчества, и притомъ онъ разсматриваетъ вопросъ внѣ отношенія къ триадологии, въ частности къ откровенію и дѣйствію Св. Духа. Вообще эта книга страдаетъ исей бѣдностью и сухостью протестантской догматики, хотя и содержитъ отдѣльныя тонкія замѣчанія и наблюденія. Nygren вообще всячески уничтожаетъ эросъ, какъ нехристіанское или до-христіанское начало. Противопоставляя любовь эротическую и агапическую какъ «egocentric and theocentric outlook». (162). Отношеніе между ними онъ выражаетъ въ слѣдующихъ противопоставленіяхъ (изъ которыхъ нѣкоторыя уловляютъ правильное соотношение, но въ общемъ тенденціозны и невѣрны):

Слѣдуетъ въ заключеніе остановится еще разъ на *родовомъ* началѣ въ любви, чего мы уже коснулись выше. Родовое начало, или родственное чувство, своимъ особымъ образомъ характеризуется: какъ отцовскую, материнскую, сыновнюю, дочернюю, братскую, сестринскую, вообще родственную. Человѣкъ, какъ существо лично-родовое, въпостасно-природное, одинаково нуждается какъ въ личномъ эросѣ и агапическомъ любви, такъ и въ родовой, природной. Здѣсь въ отношеніи между личнымъ и родовымъ началомъ въ человѣкѣ существуетъ родъ антиноміи, поскольку личность, отрываясь отъ рода, стремится самоутвердиться въ своей самости, а родовое начало усыпляетъ личность. Согласно творческому опредѣленію Божію, родъ человѣческій есть семья, многовъпостасно-единоприродное многоединство, по образу Св. Троицы. Безродный люциферическій индивидуализмъ, въ своемъ революціонизмѣ стремящійся оторваться отъ рода и предковъ, одинаково какъ и сонный, обезличивающій консерватизмъ рода, въ своей односторонности одинаково противорѣчатъ образу Божію въ человѣкѣ, въ которомъ день личнаго самосознанія перасторжимо соединяется съ ночью материнскаго лона. Это родовое начало подобно общему мускульному чувству своего собственнаго тѣла, о которомъ сказано: «никто никогда не ненавидитъ свою плоть, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Господь Церковь» (Еф. 5, 29). Оно есть любовь къ своей плоти,

Эросъ есть желаніе блага для себя — Агапе есть самоотданіе.

Э. есть усиліе человѣка къ восхожденію — А. нисходитъ свыше.

Э. есть путь человѣка къ Богу — А. есть путь Бога къ человѣку.

Э. есть человѣческое свершеніе, усиліе человѣка совершить спасеніе, — А. есть свободный даръ, спасеніе, которое есть дѣло божественной любви.

Э. есть эгоцентрическая любовь, образъ самоутвержденія высшаго, благороднѣйшаго, возвышеннаго типа, — А. есть неэгонистическая любовь, которая не ищетъ своего, но свободно отдается.

Э. ищетъ обрѣсти жизнь божественную, — А. живетъ божественною жизнью и потому дерзаетъ «терять ее».

Э. есть воля имѣть и обладать, проистекающая изъ чувства нужды, — А. свободно даетъ и расточаетъ, ибо она опирается на богатство и полную Божію.

Э. есть прежде всего человѣческая любовь, и Богъ есть объектъ Эроса. — А. есть прежде всего собственная любовь Божія, ибо Богъ есть Агапе.

Э., когда онъ относится къ Богу, есть любовь, опредѣляющаяся по образу человѣческой любви. — А., когда направляется къ человѣку, есть любовь, которая беретъ свой образъ отъ Божественной любви.

Э. опредѣляется и зависитъ отъ качества его объекта, его красоты и цѣнности, поэтому онъ не самопроизволенъ, но «причиненъ», вызывается цѣнностью своего объекта. — А. суверенна и независима въ отношеніи къ своему объекту и изливается «на добрыхъ и злыхъ», поэтому она самопроизвольна, «безпричинна» и даруетъ себя тѣмъ, кто ея не достоинъ.

Э. признаетъ цѣнность въ своемъ объектѣ и потому его любить — А. любить и создаетъ цѣнность своего объекта (р. 165).

Словомъ, выходить, что Агапе есть любовь отъ Бога и Богъ, а Эросъ отъ человѣка и есть человѣкобожіе.

не только личной, но и родовой. Родовое начало, которымъ характеризуется личное, есть какъ бы сказуемое при подлежащемъ, самая жизнь личности въ ея первоисточкахъ. Заслуживаетъ вниманія исключительное значеніе, придаваемое роду и родословію, какъ въ Ветхомъ Заветѣ¹⁾, который есть, вѣдь, нечто иное, какъ религія рода, именно избраннаго народа («Богъ Авраама, Исаака, Иакова»), такъ и въ Новомъ²⁾.

Семейное и родовое чувство, коренящееся въ связи крови, принадлежитъ и къ любви духовной. Родъ и народъ есть не только душевноплотское, но и духовное начало, какъ творящая и творческая сила. Семья и родъ суть духовная реальность, которая опознается не только въ жизни, но и въ смерти, и, м. б., въ послѣдней даже болѣе, чѣмъ въ первой. Въ своей подлинности это начало содержитъ бытіиственно-естественную благодать Св. Духа, почіющую на всякой первореальности. Но и въ своемъ духовномъ осознаніи и преображеніи оно пріемлетъ даръ благодатной любви отъ Духа Св. Печать ея явно и засвидѣтельствованно лежитъ на благодатной любви духовныхъ вождей и пророковъ Израиля къ избранному народу («воспріять Израиля, отрока Своего, помянути милости, якоже глагола ко отцемъ нашимъ, Аврааму и сѣмени его до вѣка», — пѣснь Богородицы, Лк. 1, 54—5). Но это же заданіе относительно духовноблагодатной любви къ своему народу существуетъ и для всѣхъ людей. Или мы можемъ отрицать, что любовь преп. Сергія къ родителямъ, а также и къ родинѣ, была лишена той духовности, которая была ему свойственна? И неужели — дерзаемъ спрашивать далѣе — совершенно лишена благодати Св. Духа и наша собственная благодарная память и любовь къ отшедшимъ, отцамъ и братьямъ нашимъ? Или безблагодатна любовь материнская? Достаточно лишь поставить эти вопросы, чтобы убѣдиться, что и этотъ особый своеобразный видъ любви къ предкамъ и роду («за-

¹⁾ Въ В. З. мы имѣемъ многократное сосредоточеніе вниманія на родословіи: Быт. I, 24—V, 1—32 (р. Адама), X, 1—32 (р. сыновъ Ноевыхъ), XI, 10, 27; XXV, 12, 13, 19; XXXVI, 1; Числ. 1, 18; Езд. CXII, 2—62, VIII, 1—14 (родословіе вышедшихъ изъ Вавилоня); Неем. VII, 5—64. Характерно библейское выраженіе о смерти: «приложиться къ народу своему» (Быт. 25: 8, 17; 35, 29; 49, 33; 49, 29; Числ. 20, 24; 27, 13; Вт. 32, 50; 4 Ц 22, 20; 2 Пар 34, 28).

²⁾ Здѣсь прежде всего надо отмѣтить тотъ фактъ, что Евангеліе (по Мѣ.) открывается «родословіемъ Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (1, 1), и Господь неоднократно именуется Сыномъ Давидовымъ и пріемлетъ это наименованіе, не говоря уже объ Его основномъ и общемъ самоименованіи *Сынъ Человѣческій*. Онъ пребывалъ «въ повиновеніи» (Лк. 2, 51) у Маріи и Іосифа и не отрицался Своихъ родственниковъ, «братьевъ и сестеръ», хотя и возводилъ это плотское свойство къ свойству духовному (Лк. 8, 21). Слѣдуетъ далѣе вспомнить самосознаніе ап. Павла относительно его связи съ Израилемъ (Рим. 10—11).

коны») страны, какъ это олицетворялось въ сознаніи благочестивыхъ язычниковъ Сократа и Платона (*Федонъ*) пріемлетъ, вѣрнѣе, достойнѣ пріятія дара любви отъ Духа Св. Но этотъ образъ любви одинаково отличается какъ отъ лично-эротической, такъ и соборно-агапической, въ которыхъ любящій исходитъ изъ себя, износитъ свой собственный центръ въ любимаго и любимыхъ. Здѣсь же любовь сосредоточивается въ самомъ любящемъ, однако не на его вѣстности, но на его природѣ, какъ родѣ, на его собственномъ бытіи, однако въ другихъ и чрезъ другихъ. Въ конкретности своего бытія каждый человѣкъ имѣетъ свою природу, обладаетъ человѣчностью не въ абстрактномъ безразличіи или въ полнотѣ, но въ опредѣленномъ образѣ или части, прикрѣпленной къ цѣлому, какъ вѣтвь къ дереву или членъ къ тѣлу. Здѣсь часть динамически равна цѣлому. Любовь къ роду, подобно любви Божіей къ Своей природѣ, Софіи, лична въ любящемъ, но не лична въ любимомъ, т.-е. родѣ. Однако родъ этотъ предстоитъ предъ любящимъ не только какъ бытіе, природа, но и какъ совокупность личностей, въ этой природѣ окачествованныхъ, и т. о. родовая любовь есть лично-природное начало. Она есть чувствилище *человѣчества*, а далѣе и богочеловѣчества въ человѣческой личности. Въ извѣстномъ смыслѣ родовое сознаніе даже глубже и существеннѣе въ человѣкѣ нежели личное.

Е). *Предѣлы Пятидесятницы.*

Есть-ли *предѣлы* для силы Пятидесятницы? Уже достаточно поставить этотъ вопросъ, чтобы отвѣтъ на него сталъ ясенъ: предѣловъ этихъ нѣтъ и быть не можетъ. Духъ Св. въ Пятидесятницѣ сошелъ на міръ не для временнаго лишь въ немъ пребыванія съ опредѣленной, ограниченной цѣлью, не съ тѣмъ, чтобы снова удалиться (хотя бы временно) изъ этого міра, подобно вознесшемуся Христу, но съ тѣмъ, чтобы пребывать въ немъ, не оставляя и неба, и Собою соединяя его съ міромъ. *Все* въ жизни этого міра, имѣющее на себѣ печать божественнаго призванія къ бытію, воспріяло въ Пятидесятницѣ Духа Святаго и Его силу, и ею обожено, во исполненіе уже ранѣ воспринятой силы боговоплощенія. Это звучитъ парадоксально, поскольку дѣйствіе Пятидесятницы является незримымъ и недоступнымъ опыту. Однако мы не должны забывать при этомъ объ общемъ характерѣ проявленія этой силы, именно о *кенозист* Духа Св., въ силу котораго дѣйствіе Его обнаруживается лишь въ соотвѣт-

ствіи съ готовностью твари, съ ея воспріимчивостью. И Пятидесятница включаетъ въ себя, какъ кенотическое свое предусловіе, такъ сказать, терпѣніе Духа, Который, сходя въ міръ, пріемлетъ на Себя *временность* его бытія. Эта временность и связанная съ нею относительность ограничиваетъ для каждаго даннаго момента способность міра къ пріятію Духа Св., но, вмѣстѣ съ тѣмъ она же, накопляя силу, ведетъ къ нѣкоторому интегралу времени, въ которомъ упразднится кенозисъ Духа, и будетъ Богъ все во всемъ. Совершающаяся Пятидесятница міра есть *тайна* его бытія, его онтологія, исторія, эсхатологія.

Духъ Св. въ сотвореніи даетъ бытіе («да будетъ»), реальность, силу жизни и красоту творенію. Міръ въ концѣ времени не будетъ заново сотворенъ, но преобразенъ. Правда, говорится въ соотвѣствующихъ пророческихъ текстахъ и о *новомъ* твореніи: Ис. 65, 17: «Я творю новое небо и новую землю»; 2 Петр. 3, 13: «ожидаемъ новаго неба и новой земли»; Откр. 21, 1: «и увидѣлъ я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нѣтъ»; 21, 5: «се творю все новое». Однако дѣйствительный смыслъ и этихъ текстовъ говорить объ *обновленіи*, а не о новомъ твореніи вмѣсто стараго (ср.занять Бога съ Ноемъ: Быт. 9, 8—17), или его упраздненіи¹⁾, поэтому онъ относится именно къ преобразенію міра.

Это преобразеніе совершается Духомъ Св., — огнемъ, переплавляющимъ мірозданіе. Какъ въ началѣ мірозданія бытійственная и животворящая сила Духа дѣйствовала въ возникающемъ мірѣ, такъ она же совершитъ его возникновеніе и къ *новому* бытію. Эту преобразующую силу Духа Св. надо понять изъ разумѣнія Его творческой силы въ мірѣ. Сошествіе Св. Духа въ Пятидесятницу совершилось *въ мірѣ*, и, хотя Онъ почилъ видимыми («какъ бы») огненными языками на главахъ апостоловъ, но невидимымъ огнемъ Своимъ Онъ сошелъ во весь природный міръ, ибо, конечно, Его дѣйствіе не было ограничено стѣнами Сіонской горницы. Эта общая мысль иконографически выражается въ наличіи изображенія «Космоса» на иконахъ Пятидесятницы, литургически же символизируется въ украшеніи храма въ день праздника ея растеніями и цвѣтами, которыя держатъ въ ру-

¹⁾ Подобное же значеніе имѣеть и 2 Пет. 3, 5-10, 13, — въ частности: «вышшія небеса и земля, содержимыя тѣмъ же Словомъ, сберегаются огню на день суда и гибели нечестивыхъ челоѣковъ... тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же, разгорѣвшись, разрушатся («растаятъ», 12), земля и (всѣ) дѣла на ней сгорятъ... Впрочемъ, по обѣтованію Его ожидаемъ новаго неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда». Огонь и есть дѣйствіе Духа Божія.

какъ своихъ и молящіяся, какъ бы подставляя ихъ, вмѣстѣ съ собою самими, подъ орошающій дождь небеснаго огня.

Въ Пятидесятницу *пред-*совершилось преображеніе міра, ибо въ него сошла уже преобразующая сила, какъ въ боговоплощеніи предсовершилось обоженіе человѣка, и въ воскресеніи смертію поправа смерть. Міръ есть не только кладбище смерти, но и нива Божія, въ которую «сѣется тѣло душевное» для возстановленія тѣла духовнаго (1 Кор. 15, 44). Онъ покрытъ грубой корою съ изъявленіями и разсѣлинами, но подъ нею скрывается царственная порфира. Міръ внутренно уже прославленъ, ибо прославленъ Христосъ на горѣ Преображенія, когда небо и земля, гора и одежды, а въ нихъ весь міръ видѣли и восприняли свѣтъ Фаворскій, и въ славномъ Его воскресеніи, въ которомъ явлено тѣло Славы. Какъ для Христа не нужно снова прославляться и воскресать, чтобы придти въ міръ во славу, такъ и для Духа Св. не нужно снова сходить съ неба, чтобы преобразить міръ въ часъ Второго Пришествія Христава.

Дѣйствіе Св. Духа въ мірѣ отражается прежде всего на самомъ космическомъ веществѣ, его освященіи или одухотвореніи. Подобно тому, какъ при сотвореніи міра Духъ Божій носился надъ «водою» (Быт. 1, 2), причемъ *вода* здѣсь означаетъ, очевидно, первовещество міра, его *блн* или *рл ѓн*, первичный хаосъ «земли безводной и пустой» съ «тьмой надъ бездной», такъ и при крещеніи Христа¹⁾ Духъ Св., на Него сошедшій, освятилъ воды Іордана и уже въ этомъ сошествіи въ міръ положилъ начало *новому* веществу въ мірѣ. Слѣдуетъ вообще придать полное значеніе тому факту, что въ таинствахъ Церковію освящается вещество, «матерія» таинства, — хлѣбъ и вино, вода, елей, миро (какъ и человѣческое тѣло) (не говоря уже о другихъ многообразныхъ освященіяхъ вещества, помимо таинствъ), и это освященное вещество не только употребляется какъ «*матерія*» таинства, но и вообще существуетъ въ мірѣ, въ немъ остается (а иногда, какъ въ великомъ водоосвященіи, освящается вообще водное естество, первостихія міра). Этотъ «религіозный матеріализмъ», безоговорочно соединяющій матерію съ духомъ и въ одуховленіи матеріи чрезъ освященіе какъ бы ихъ отождествляющій, обычно вызываетъ недоумѣніе, какъ «магизмъ» (далѣе — колдовство и пр.). «Мертвая природа» не можетъ принимать духа, а духъ иноприроденъ веществу, — таковъ распространен-

¹⁾ Въ тропарѣ предпразднства Крещенія Господня прямо говорится: «Христосъ явился во Іорданѣ освятити воды», конечно, Духомъ Св.

ный предразсудокъ. Однако въ мірѣ не существуетъ мертвой природы, какъ и вообще ничего абсолютно мертвого, что не могло бы жить и оживотворяться съ человѣкомъ и въ человѣкѣ, а постольку нести въ себѣ и собственную жизнь: вѣдь если первовещество, матерія міра (какъ бы далѣе ее ни опредѣляли) есть, дѣйствительно, субстратъ всей міровой жизни, а, слѣдовательно, и человѣческой, то и въ ней имѣется эта первоэнергія жизни. И, съ другой стороны, невозможно просто только противопоставлять, но необходимо извѣстнымъ образомъ и сопоставлять, координировать матерію и духъ, разъ человѣкъ по онтологическому съему составу есть духъ воплощенный, т.-е. въ немъ духовное начало нерасторжимо, хотя и таинственно, соединено съ веществомъ настолько, что одно не существуетъ безъ другою. Поэтому нужно просто сказать, что абстрактнаго вещества или матеріи, которая была бы замкнута въ своемъ пустомъ и неподвижномъ бытіи, и не существуетъ. Понятіе *μηδέν* (ничто и нѣчто), примѣненное Платономъ для опредѣленія міровой матеріи, остается непреложнымъ и во всеобъемлющемъ своемъ охватѣ: *μηδέν* есть ничто и все, ибо это не есть пустое, «мертвое» вещество, но всегда наполняющееся бытіе всего, всевозникающее *нѣчто*.

Первоматерія не является наиболѣе далекой и отчужденной духу вообще ¹⁾, но находится въ прямомъ и близкомъ отношеніи къ Духу Св., который даетъ ей реальность, бытіиственную силу, и въ этомъ смыслѣ созидаетъ «матерію» бытія, ея *res esse*. Изначальная ея безкачественность, (которую ошибочно приравниваютъ мертвости), есть именно эта реальность, какъ таковая, взятая какъ бы внѣ отношенія къ тому или иному образу ея бытія, его частному логосу. Если *все* мірового бытія въ его окачествованности, какъ разные его образы, идеи или логосы, принадлежить Логосу («имже вся быша и безъ него ничто же бысть, еже бысть»), то эта докачественная или внѣкачественная реальность какъ таковая, «безвидная и пустая» и въ этомъ смыслѣ одинаково присущая всѣмъ образамъ бытія, принадлежитъ животворящему Духу. Какъ алогическая и о себѣ нѣмотствующая, она познается, по Платону, нѣкимъ «незаконнорожденнымъ сужденіемъ», другими словами не поддается *логическому* опознанію (какъ въ извѣстномъ Кантовскомъ примѣрѣ, нѣтъ логическаго различія по содержанію въ *идеѣ* талера, идеальнаго и дѣйствительно существующаго). Но логическое опознаніе само по себѣ еще не нащупываетъ реальности, п. ч. *за* идеями бытія, или

¹⁾ Ср. объ этомъ особенно мою *Die Tragödie der Philosophie*.

подъ ними, имѣется этотъ Платоновскій «трудный родъ» — *ничто*, которое есть однако и *все*. Оно немотствуя молчитъ, но существуетъ, не имѣетъ имени, но воспріимлетъ всѣ имена. Однимъ словомъ, это есть сама реальность, какъ сила бытія, сила жизни, вещество, матерія, субстанція. Его на разные лады опредѣляетъ и опредѣляла философія и наука, пользуясь для того вспомогательными понятіями данной научной доктрины (атомы, электроны, кванты и под.), однако эти квалификаціи всегда образуютъ собою уже, такъ сказать, второй планъ бытія, за которымъ стоитъ первый: именно это вмѣстилище, *ἐκρατεῖον*, какъ въ концѣ концовъ опредѣлилъ Платонъ этотъ «трудный родъ» и въ этомъ своемъ опредѣленіи остался непревзойденнымъ¹⁾.

Матерія, понятая просто какъ реальность или бытіиствен-ная сила, именно и есть прямое дѣйствіе Св. Духа въ твореніи, въ *изначальной* Пятидесятницѣ до перваго дня творенія. Духъ не только не противоположенъ веществу, но онъ съ нимъ ото-жествляется какъ энергія, онъ есть *сила* его. Духъ, конечно, не исчерпывается бытіемъ или этимъ первовеществомъ реальности, не есть «безоознательное», т.-е. безличное начало Шопентауэра и Гартмана, напротивъ, онъ есть прежде всего сознаніе и именно самосознаніе, но это самосознаніе необходимо нуждается въ реальности, отъ которой бы оно не только отталкивалось или отражалось, какъ отъ *не-я*, но и на которое бы опиралось въ самораскрытіи, имѣя его какъ свою природу, ибо духъ есть *я*, имѣющее природу и живущее въ ней. И въ этомъ смыслѣ первовещество принадлежитъ духу, съ нимъ связано и координировано, а постольку духовно. Въ этомъ смыслѣ можно говорить про абсолютную духовную реальность, какъ бы духовное «первовещество» въ Софіи Божественной, которая не есть только всеорганизмъ идеальныхъ образовъ, идея идей *всего* въ Логосѣ, но и реализація, бытіе его въ Св. Духѣ. И по аналогіи съ этой реальностью духовнаго первовещества въ Божественной Софіи, и твореніе также имѣетъ свое тварное первовещество, реальность матеріи, способной къ одуховленію. Эта духовность тварнаго вещества, опредѣляющаяся его положительнымъ отношеніемъ къ духу, можетъ имѣть для себя разные модусы или степени, отъ

¹⁾ Современное естествознаніе въ силу своего имманентнаго развитія идетъ навстрѣчу пониманію матеріи какъ силы или энергіи, т. е. просто реальной значимости бытія — «да будетъ», и на этомъ пути встрѣчается съ бого-словіемъ Духа Св. Ср. L. V. *Lester Garland*. The idea of the Supernatural, 1934.

крайней отчужденности въ «мертвомъ» (точнѣе «мертвѣвшемъ, впадшемъ въ обморокъ вещества») до полной прозрачности его для духа въ одуховленіи вещества. Первозданная «земля» или «воды», какъ собственный субстратъ тварной Софіи въ ея инобытіи отъ Софіи Божественной, предполагаетъ наибольшую материализацію первоматеріи, стихію самобытности міра. Духовность здѣсь депотенціализируется въ матерію, хотя и въ этомъ состояніи матерія не утрачиваетъ своей потенціальной духовности, какъ связи съ духомъ и восприимчивости къ нему. Это и выражается въ библейскомъ свидѣтельствѣ, что Духъ Божій «носился» надъ водами (по образу птицы высиживая, вызывая къ жизни въ нихъ заключенное). Тѣмъ самымъ уже полагалось начало *одуховленію* вещества, чрезъ его оживленіе, которое имѣетъ мѣсто въ теченіе шести дней творенія. и заканчивается сотвореніемъ «изъ земли» же, т.е. изъ того же матеріальнаго первовещества, тѣла человѣка, въ которое вдунуто дыханіе жизни уже самимъ Богомъ.

Слѣдовательно, первоначальное «не-я», «мертвое» вещество, уже включается въ духовную жизнь человѣка, возводится къ духу, становится «чувственностью». Чувственность совсѣмъ не чужда духу. Напротивъ, она ему принадлежитъ какъ образъ его же жизни, хотя и не исчерпывающій ея. Лишить духъ чувственности значило бы его развоплотить, т.е. упразднить самое естество человѣка. Можно различать разные образы чувственности въ человѣкѣ, — грѣховную или святую, но нельзя ее отъ духа отдѣлять. Духъ не противоположенъ душевной и тѣлесной жизни человѣка, но онъ живетъ въ нихъ, ихъ опредѣляя и самъ ими опредѣляясь. Матерія какъ бы растаеваешь, теряя свою ксность и непроницаемость, становится прозрачной для духа и духоносной, изъ безсознательной сознательною, т.е. сопринадлежащей сознанию, вводится въ жизнь духа, «овладѣвающего» природой. Итакъ, въ матеріи дремлетъ и таится жизнь духа, которая должна быть въ ней пробуждена¹⁾.

Этимъ характеромъ вещества и объясняется его способность становиться «матеріей таинства», быть проводникомъ даровъ духа для духа воплощеннаго, сращеннаго съ веществомъ, т.е. для человѣка. Одуховленное, освященное вещество, которое сдѣлалось въ таинствѣ субстратомъ для жизни божественной, для Духа Св., будучи воспринимаемо человѣкомъ, входитъ во

¹⁾ Въ техникѣ и техническомъ овладѣніи человѣкомъ силами природы также содержится первоначальный образъ этого пробужденія.

вою полноту его существа, въ духовное и тѣлесное его бытіе. Вещество таинства есть одуховленное вещество будущаго вѣка, какъ и воды Іордана суть уже «воды жизни», исходящія отъ престола Бога и Агнца въ Новомъ Іерусалимѣ (Откр. 22, 1).

Вещество міра уже претерпѣло измѣненіе, когда стало плотію Христа. Плоть Христова, будучи подлинно человѣческой и въ таковомъ качествѣ принадлежа этому міру, вначалѣ отличалась отъ общечеловѣческаго вещества безгрѣховностью и потому первозданной прозрачностью и проницаемостью для духа, хотя и имѣла въ себѣ нѣчто отъ непослушности ему, вслѣдствіе общей ея ослабленности отъ первороднаго грѣха («духъ бодръ, плоть же немощна», Мѡ. 26, 41). Сошествіе Св. Духа на Іисуса въ Крещеніи, конечно, укрѣпило Его человѣческое естество и чрезъ то содѣйствовало возведенію его къ состоянію высшей духовности, которое имѣло быть закрѣпленнымъ собственнымъ подвигомъ Христа. Приведенная къ послушанію духу въ Богочеловѣчѣ, плоть Христова была прославлена, т.-е. всецѣло приняла преобразующее воздѣйствіе Духа Св. Это прославленіе совершается въ предвареніи на горѣ Преображенія, а въ окончательной полнотѣ въ Воскресеніи и небесномъ прославленіи Христа. То, что Христосъ не только воскресъ силою Своею, но былъ и воскрешенъ Духомъ Св., означаетъ, между прочимъ, то воздѣйствіе Духа на плоть Христову, то одуховленіе ея вещества, которое соотвѣтствуетъ побѣдѣ надъ смертію и состоянію уже *духовнаго* тѣла въ его прославленіи. Однако это одуховленіе и прославленіе тѣла Христова было ограничено лишь тѣломъ самого Іисуса. Между тѣмъ, *все* человѣческое естество въ его онтологическомъ ядрѣ было воспринято и спасено Христомъ и имѣло воспринять спасительный плодъ Его смерти и воскресенія, ибо Христосъ есть «Спаситель тѣла». (Еф. 5, 24). А вмѣстѣ съ человѣкомъ и весь міръ. вся тварь, покорившаяся суетѣ, чаеъ избавленія отъ сыновъ человѣческихъ. Это-то *свершеніе*, распространеніе силы Христова воскресенія на весь человѣческій родъ (при сохраненіи однако личной свободы) и на весь міръ, совершенно было въ Пятидесятницу Духомъ Св. Онъ, т. обр., осуществилъ дѣло Христова, побѣду надъ смертію. Последняя вошла въ жизнь *всего* міра, не только человѣка, но и всего естества, почему вещество міра и стало *матеріей*. Матерія есть состояніе *падшаго* вещества. Духъ Св., излившійся въ міръ въ Пятидесятницу и пребывающій въ немъ, даровалъ міру силу преображенія и воскресенія. Онъ *приблизился* къ міру черезъ Христа, — «покайтесь, ибо приблизилось Царствіе Божіе» (т.-е. царство Духа), — такова первая

проповѣдь Предтечи и самаго Христа. Оно приблизилось теперь не извнѣ, какъ было, когда Онъ носился надъ водами и въ теченіе всего В. З., но изнутри, имѣя уже въ мірѣ для себя уготованное мѣсто въ Христовомъ воплощеніи. Тайнства, въ которыхъ эта сила Духа Св., — правда, лишь таинственно, — проявляется въ веществѣ, свидѣтельствуютъ объ этой пребывающей силѣ Духа. Можно сказать, что *судьба міра уже рѣшена*, — въ смыслѣ его конечнаго спасенія и преображенія. Въ мірѣ уже присутствуетъ сверхмірная сила, достаточная къ тому, чтобы его спасти и преобразить. Присутствіе этой силы не только таинственно въ томъ смыслѣ, какъ таинственно таинство, все же доступное духу, но оно есть и въ подлинномъ смыслѣ *тайна*, совершающаяся въ мірѣ и его исторіи, не безъ трагическаго тому противодѣйствія, ибо въ мірѣ совершается и «тайна беззаконія уже въ дѣйствіи» (2 Тесс. 2, 7), «тайна Вавилонъ великій, мать блудницамъ и мерзостямъ земнымъ» (Откр. 17, 5). Міръ стоитъ въ своемъ падшемъ, грѣховномъ состояніи, въ которое привелъ его своимъ паденіемъ человекъ, ожидая освобожденія отъ рабства тлѣнію (Рим. 8, 21). Въ мірѣ, какъ и прежде, царствуетъ смерть, и творится тайна грѣха и плоти. Въ теченіе этого зона дѣйствіе силы Св. Духа, присутствующей въ мірѣ природномъ, въ немъ не проявляется какъ вонѣ ощутительное его измѣненіе, соотвѣтствующее внутреннему, метафизическому. Мы можемъ лишь постулировать эту всеобщую его прозрачность для духа, одуховленіе твари и вещества, которое подъ разными символами изображается въ пророческихъ книгахъ (въ частности, какъ сошествіе съ неба Новаго Іерусалима въ Апокалипсисѣ, гл. 21—2). Но тщетно было бы дѣлать попытки идти дальше этого онтологическаго постулата, исполненіе котораго включается въ общую тайну откровенія Духа въ будущемъ вѣкѣ. Мы можемъ установить лишь нѣкоторыя вѣхи, данныя въ Откровеніи. Именно, преображеніе міра связывается здѣсь, прежде всего, съ пришествіемъ Христа во славу, съ всеобщимъ преображеніемъ и обновленіемъ неба и земли, — воскресеніемъ умершихъ и измѣненіемъ живыхъ (1 Кор. 15, 52—3). Это воскресеніе ставится Откровеніемъ въ прямую связь съ дѣйствіемъ Духа Св. «Если же Духъ Того, кто воскресилъ изъ мертвыхъ Іисуса, живетъ въ васъ, то воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла Духомъ Святымъ» (Рим. 8, 11). Воскресеніе изъ мертвыхъ имѣетъ совершиться силою воскресенія Христова («если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то и Христосъ не воскресъ», 1 Кор. 15: 13, 17, «какъ во Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ жи-

вуть», 22), совершаемаго Духомъ Св. Преображеніе міра должно быть включено въ общее воскресеніе, ибо очевидно, что воскресшее человѣчество и не можетъ жить въ непреображенномъ мірѣ, почему оба событія и связываются въ откровеніи.

Итакъ, сила Пятидесятницы въ мірѣ природномъ, какъ и человѣческомъ, переходитъ за предѣлы этого эона къ жизни будущаго вѣка, ибо все уже совершенно для этого перехода. И тѣмъ не менѣе, сила Св. Духа для насъ опознаваема только въ сверхприродной жизни, въ «царствѣ благодати», т.-е. въ Церкви съ ея тайнствами, которыя остаются тайнами для природной жизни, не существующими для нея. Въ этомъ несоотвѣтствіи: съ одной стороны, *полноты* свершенія въ сердцѣ твари и, съ другой, *отсутствія* этого свершенія или, точнѣе, его невосприимлемости, неявленности въ мірѣ, заключается особый характеръ «послѣднихъ временъ», или Новаго Завѣта.

Что можетъ означать это какъ бы бездѣйствіе или безсиліе Духа въ мірѣ съ его матеріальной косностью и непроницаемостью? Отвѣтъ былъ уже данъ выше: оно означаетъ *кенозисъ* Духа Св. въ Его сошествіи въ міръ. Духъ Самъ присутствуетъ въ твореніи и его осѣняетъ касаніемъ Своимъ, «благодатію», подаваемой въ Церкви, но Онъ не открываетъ той Своей полноты, которую имѣетъ. Здѣсь есть аналогія съ кенозисомъ Сына, Который пришелъ въ міръ въ уничиженіи, «зракъ раба пріимъ». хотя подъ завѣсой плоти въ Немъ «обитаешь вся полнота Божества тѣлесно» (Кол. 2, 9), и «отъ полноты Его всѣ мы приняли, и благодать на благодать» (Іо. 1, 16). Но Слава Его будетъ явлена лишь во второмъ и страшномъ пришествіи Его. И уничиженіе Господа въ земномъ Его ествѣ продолжается въ мірѣ и человѣчествѣ, хотя Самъ Онъ въ Своемъ человѣческомъ ествѣ вознесся во Славѣ на небо. Міръ проходитъ, но еще не прошелъ своего пути для усвоенія дара Христова. Поэтому и сошествіе Св. Духа, которое имѣло осуществить для міра этотъ даръ, произошло также кенотически, иначе оно явилось бы уже и непосредственнымъ преображеніемъ міра, совпадающимъ и съ Вторымъ пришествіемъ Христовымъ. Но оно имѣло прежде приготовить къ нему міръ, который не готовъ еще встрѣтить Христа. Міръ не могъ бы вынести всей *силы* Его пришествія, которая стала бы для него разрушительнымъ, сожигающимъ, а не переплавляющимъ огнемъ, какъ міръ не могъ бы вынести явленія во Славѣ Сына Божія въ Его пришествіи въ міръ. Кенозисъ Божества, сходящаго въ міръ, одинаково необходимъ для этого міра какъ относительно Второй, такъ и не менѣе Третьей упостаси. И поэтому Пятидесятница

есть кенозисъ Духа, принятый Имъ при сошествіи въ міръ. Это сошествіе, а потому и этотъ кенозисъ уготованы были кенозисомъ Христа, Его воплощеніемъ. Духъ Св. могъ сойти въ міръ и найти въ немъ для Себя мѣсто лишь силою Христова воплощенія, на Его, Христово, хотя и еще *не* прославленное естество. Здѣсь мы должны различить съ самымъ естествѣ Христовомъ дѣй его стороны, относящіяся къ ветхому и Новому Адаму, къ двумъ его центрамъ. Христосъ прославилъ *въ Себѣ* человѣческое естество, въ Воскресеніи, Вознесеніи и одесную Отца Сѣдѣніи, создавъ для него въ Себѣ новый центръ притяженія, который онтологически и есть уже единый и истинный центръ. Однако онъ для человѣчества пока не осуществился, вѣрнѣе, человѣчество его еще не восприняло: «пришелъ къ своимъ и свои Его не приняли» (Іо., 1, 11). Духъ Св. сошелъ для того, чтобы осуществить этотъ центръ, явить Христа Его человѣчеству чрезъ Церковь, Тѣло Христово, содѣлать его Христовымъ, — *осуществить спасеніе міра*, содѣланное Спасителемъ. Но эта задача есть также и для вѣпостаси Духа Св. существенно кенотическая. Вспомнимъ здѣсь о предвѣчномъ вѣпостасномъ кенозисѣ Духа Св. во Св. Троицѣ, Который, какъ вѣпостасная Любовь, опрозрачиваетъ, опустошаетъ Себя вѣпостасно, показуя Сына Отцу и Отца Сыну, а Себя сокрывая при этомъ показаніи. Онъ, слѣд., Свое личное бытіе осуществляетъ лишь въ показаніи Другихъ. Въ Пятидесятницѣ этотъ вѣпостасный кенозисъ примѣняется въ показаніи міру Сына, въ осуществленіи для него Христа, въ міръ пришедшаго. Но соотвѣтственно этому общему кенозису Духа Св. мы имѣемъ нарочитый кенозисъ Его самооткровенія въ мірѣ, — не такъ, какъ это соотвѣтствуетъ Его Божественной полнотѣ, не такъ, какъ міръ можетъ его принять въ своей тварной и грѣховной немощи. Неспособность и неготовность міра къ полнотѣ Его пріятія и вызываетъ Божественное снисхождение, кенозисъ Духа. Полнота становится неполнотой, безмѣрность заключается въ мѣру. Св. Духъ, присутствуя въ мірѣ, воздерживается отъ прямого на него дѣйствія, находитъ его въ его собственномъ инобытіи, въ которомъ Богъ еще не является всяческая во всѣхъ.

Этотъ кенозисъ Духа Св. соотвѣтствуетъ Его вѣпостасному характеру. Хотя онъ и связанъ съ кенозисомъ Сына, но все-таки является *инымъ*, нежели этотъ послѣдній. Прежде всего, здѣсь различны, такъ сказать, метафизическія очертанія: Сынъ Божій сходитъ съ неба, какъ бы оставляя его. Это не значить, что Онъ теряетъ Свое Божество и мѣсто во Св. Троицѣ, но Онъ

лично для Себя это Божество депотенциализируетъ, настолько, что «становится плотію», включаетъ въ жизнь Свою тварное бытіе. Божественная Слава Ему возвращается въ прославленіи, какъ и Самъ Онъ возвращается на небо въ Вознесеніи. Поэтому кенозисъ Сына есть опредѣленное событіе въ Его отношеніи къ міру, ограниченное во времени, имѣющее для себя начало и конецъ (хотя конецъ не во всѣхъ отношеніяхъ является полнымъ). Кенозисъ Сына по своему продолжается въ кенозисъ Духа Св. Здѣсь мы должны принять во всей силѣ тотъ основной фактъ, что Духъ Св. *посылается* Отцомъ въ міръ, и это посланничество, подобно посланничеству Сына, уже предполагаетъ необходимость *кенозиса*, оно есть актъ кенотическій, хотя и осуществляется по разному для Сына и Духа Св. Этотъ кенозисъ Духа, не съ такой полнотой, какъ кенозисъ Сына, раскрытъ для насъ Откровеніемъ, но онъ съ необходимостью слѣдуетъ изъ самаго факта посланничества въ міръ, ибо Само это снисхождение въ міръ не можетъ быть осуществлено для Божества внѣ самоограниченія или вольнаго самоумаленія. Міръ не можетъ вынести вхожденія Божества въ силѣ и славѣ Его не разрушившись или, такъ сказать, онтологически не расплавившись. Онъ долженъ быть еще приведенъ къ такому состоянію, когда въ немъ можетъ совершиться пришествіе Богочеловѣка во славѣ, и будетъ Богъ всяческая во всѣхъ. Дотогдѣ же его обоженіе, каковымъ является сошествіе Св. Духа, можетъ быть только «отъ части». Оно есть, если можно такъ выразиться, кенотическое приспособленіе на путяхъ спасенія міра чрезъ обожненіе. И это спасеніе руководственно совершается по волѣ Отца, который *посылаетъ* въ міръ, — опредѣленнымъ, предуказаннымъ образомъ, Сына и Духа Св., причемъ кенозисъ Сына внутренне связанъ съ кенозисомъ Духа, какъ основаніе и слѣдствіе, какъ пѣль и свершеніе. И именно въ этой связанности выражается участіе Сына въ свершеніи Своего кенотическаго дѣла чрезъ кенотическое дѣло Духа Св. Поэтому и самое ниспосланіе Духа Св. изображается какъ дѣло Отца при участіи Сына: «Я дамъ Отца, и дамъ вамъ другого Утѣшителя» (Іо. 14, 16), «Духъ Св., котораго Отецъ пошлетъ во имя Мое (26), «Утѣшитель, котораго Я пошлю вамъ отъ Отца» (15, 26), «если пойду, пошлю Его къ вамъ» (16, 7). Посланничество имѣетъ свой кенотическій планъ, опредѣляемый его служебными цѣлями.

Въ отличіе отъ кенозиса Сына. Духъ Св., сходя въ міръ, не оставляетъ неба и не совлекается Божества, Его задача есть не воочеловѣченіе Бога, какъ въ богочеловѣченіи, но обожненіе человѣка чрезъ приобщеніе его къ божественной жизни. Кенозисъ

Духа Св. состоитъ не въ самоопустошеніи чрезъ совлеченіе Божества, но въ Его вольномъ самоограниченіи, въ подчиненіи мѣрѣ Безмѣрнаго. Это есть, конечно, кенозисъ любви, божественнаго снисхожденія, введенія Своей божественной абсолютности въ связь съ тварной относительностью. Такое снисхожденіе абсолютнаго Божества до бытія относительнаго совершено Богомъ въ твореніи міра, при которомъ онъ полагается, какъ инобытіе, наряду съ Богомъ. Здѣсь это снисхожденіе продолжается въ спасеніи міра. Богъ какъ бы примѣняется не только къ факту его инобытности наряду съ Богомъ, но и къ особому свойству этого инобытія въ его отчужденности отъ Бога. Міръ находится не только во вѣтѣбожественности, но и въ противленіи Своему Творцу чрезъ князя міра сего. Однимъ словомъ, не міръ устремляется навстрѣчу Богу, но Богъ сходитъ со Своей высоты и примѣняется къ человѣку. Это-то *примѣненіе* Божественной любви и снисхожденія и есть кенозисъ Духа, которымъ какъ бы стягивается, умалется, ограничивается Его сила въ воздѣйствіи на міръ. Оно совершается *не безмѣрно*, но отъ мѣры въ мѣру.

Какъ возможно для Бога Себя ограничивать въ *силѣ* Своей? Это есть предѣльный вопросъ кенозиса Духа Св., а вмѣстѣ и тайна Божественной жизни и Божественной любви къ міру, которую мы должны констатировать на основаніи откровенія, но не можемъ постигнуть, поскольку она принадлежитъ жизни самого Божества въ Немъ самомъ, творенію недоступной. Это по существу есть и тайна сотворенія міра Богомъ изъ ничего: какимъ образомъ Абсолютное, не теряя Своей абсолютности, даетъ наряду съ Собой мѣсто относительному, и даже само соотносится съ нимъ, иначе сказать, становится для него Богомъ? И какимъ образомъ Божество дѣйствуетъ въ тварномъ мірѣ не всей силой Своей божественности, но примѣнительно къ способности міра для этого вмѣщенія? Божество здѣсь какъ бы выходитъ за край самого Себя, соприкасается съ тварнымъ ничто, какъ началомъ ограниченія. Здѣсь предѣльная антиномія для мысли, свидѣтельствующая о непостижимой Божественной тайнѣ, которая, однако, существуетъ не для того, чтобы быть сокрываема въ невѣдѣніи, но открывается, причемъ реальное ея откровеніе подается въ жизни міра.

Хотя самъ въ себѣ кенозисъ Бога представляетъ собой божественную тайну, однако о ней доступно вѣдать и человѣку, по крайней мѣрѣ, то, что кенозисъ есть кенозисъ, т.-е. вольное самоограниченіе силою божественной любви. Любовь живетъ жертвенностью, и кенозисъ Духа Св. есть жертва любви, приносимая

самой вѣстасію Любви. Если въ нашемъ ограниченномъ, чело-
вѣческомъ опытѣ любви мы знаемъ, какъ тягостно самоограниче-
ніе въ любви, невозможность выявить всю ея полноту, въ себѣ
еѣ, такъ сказать, затанувъ, оставивъ невыраженной, то мы дол-
жны сдѣлать заключеніе относительно Любви Божественной, ко-
торая жаждетъ излиться и — не можетъ, останавливаясь предъ
ограниченностью воспримчивости твари. Границы ставить здѣсь
Еѣ не-любовь, сила «князя міра сего», самъ міръ, — не только
въ тварности своей, но и еще въ застывшемъ паденіи своемъ. Это
воздержаніе въ любви творится во имя любви, той любви, которая
хочетъ сохранить нерушимымъ бытіе міра и челоѣка, даже съ
его извращеніями и сграниченностью, но въ его собственной при-
родѣ и въ его онтологической свободѣ. Любовь предпочитаетъ
сохранять неполноту своего откровенія, чтобы непосильностью
его не разбить собственный образъ бытія творенія, нарушивъ его
внутренній ритмъ и свободу. Это почитаніе тварной свободы, ко-
торая связана съ тварной ограниченностью, есть любовь Творца
къ Своему творенію. Жертва этой любви въ томъ, что Богъ дол-
женъ терпѣть міръ съ его несовершенствомъ¹⁾, не нарушая его
собственного самоопредѣленія, терпѣть и... ждать. И это воздер-
жаніе, эта умѣренность воздѣйствія, однимъ словомъ, кенозисъ
Духа Св. есть жертвующая сама собою любовь Любви.

Итакъ, въ жизни міра для Духа Св., сошедшаго въ Пяти-
десятницу, нѣтъ иного предѣла, кромѣ Его собственнаго, кеноти-
ческаго самоограниченія, которымъ Духъ Св. Самъ Себя вво-
дитъ въ міровой процессъ, въ его исторію. Это означаетъ, что
дѣйствіе Духа Св. входитъ въ «управленіе», точнѣе, въ *напра-
вленіе* Богомъ міра, что въ богословіи называется Промысломъ
или Провидѣніемъ Божіимъ. Не ставя здѣсь этого вопроса во
всемъ его объемѣ, слѣдуетъ отмѣтить участіе Св. Духа въ Про-
видѣніи, которое, согласно общепринятому ученію, совершается
всею Св. Троицей, какъ и отдѣльными Еѣ вѣстасями, въ соот-
вѣтствіи личному характеру каждой изъ нихъ. Отецъ вообще
дѣйствуетъ въ мірѣ чрезъ Открывающія Его вѣстаси, Сына и
Духа Св. Христосъ есть основаніе и цѣль всего мірового и исто-
рическаго процесса, которая осуществляется Духомъ Святымъ.
Святой Духъ осуществляетъ Христа въ исторіи челоѣчества,
которая внутренне есть исторія Церкви. Святой Духъ есть
вдохновляющая и направляющая сила, чрезъ которую міръ

¹⁾ «О, роде невѣрный и развращенный, доколѣ буду съ вами, доколѣ
буду терпѣть васъ» (Мѣ. 17, 17 съ параллелики), говоритъ Христосъ.

и человѣчество становятся Христовыми. И, насколько это есть «воцареніе» Христа въ мірѣ, то Царствіе Божіе совершается Духомъ Святымъ. Вообще надо принять въ качествѣ христологической и пневматологической аксіомы, что всѣ дѣла Христовы совершаются Духомъ Святымъ. И наоборотъ. Духъ Св. не совершаетъ въ мірѣ ничего, что не было бы дѣломъ Христовымъ. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ говорить о Пятидесятницѣ съ исторіи, какъ и за ея предѣлами, въ эсхатологіи. Здѣсь можно только кратко установить эту общую связь Пятидесятницы и конца міра, который въ ней уже предсовершился, и потому начались «последнія времена». Если Откровеніе свидѣтельствуетъ, что воскресеніе Христово совершилось Духомъ Св., то и грядущее всеобщее воскресеніе совершается Имъ же, такъ же какъ и конецъ міра и его преображеніе. Все это связано внутренне и таинственно съ тѣмъ еще не совершившимся событіемъ, которое обозначается въ Откровеніи какъ Второе пришествіе Христово, или новое явленіе Христа въ мірѣ. Имъ и заканчивается теперешній эонъ. Это явленіе, подобно ниспосланію Сына и Духа Св. въ мірѣ, есть *новое* событіе во взаимоотношеніяхъ Бога и міра. Оно имѣетъ своимъ источникомъ волю Отца, который опредѣляетъ его Своею властію. Постольку оно вообще лежитъ за гранію нашего духовнаго горизонта, доступнаго этому эону. Однако и въ его предѣлахъ ясно, что изъ него не можетъ быть исключено все, въ мірѣ уже происшедшее, и сохраняетъ свою силу сошествіе Духа Св., пребывающаго въ немъ. Оно *подготавливаетъ* въ мірѣ и въ исторіи Второе пришествіе («и Духъ, и невеста говорятъ: прииди» Откр. 22, 17) и, конечно, имѣетъ прямое значеніе и для самаго его совершенія. Сила Св. Духа на Страшномъ Судѣ, какъ и Его же дѣйствіе и «послѣ» него или за его предѣлами, въ «раю» и во «адѣ», не могутъ быть оспариваемы. Здѣсь раскрывается далѣе дѣйствіе Пятидесятницы, и все это можетъ быть понято, какъ совершающаяся Пятидесятница. Эта общая мысль должна быть восполнена еще и другою, именно, что Духъ Св. въ Своемъ сошествіи съ неба въ Пятидесятницу проникаетъ Своимъ дѣйствіемъ и за предѣлы этого земного посясторонняго міра, за грани смерти. Можно поставить вопросъ и объ участіи Духа Св. въ сошествіи Христа во адъ. Если Онъ не разлучался съ Духомъ Христовымъ во всемъ Его служеніи, какъ и въ Его смерти¹⁾, если на землѣ Господь проповѣдовалъ и

¹⁾. «Боже Мой, вскую Меня оставилъ еси» означаетъ оставленность Христа въ Его умираиіи Духомъ Св., Жизни Подателемъ, но эта оставленность

творилъ чудеса Духомъ Св., будучи помазаннымъ Имъ какъ «Христосъ», то эта же помазанность Христова Духомъ Св., конечно, не оставила Его и въ сошествіи во адъ. Во адѣ совершилось въ явленіи Христа духовное воскрешеніе душъ, того достойныхъ и способныхъ его воспринять. И это воскрешеніе душъ («первое воскресеніе») совершилось, конечно, не безъ дѣйствія Духа Св., жизни подателя и воскресителя. И далѣе можно спрашивать: Пятидесятница совершилась ли только для земли или же и подъ землею, за затворами ада и смерти? Оказались ли эти затворы непроницаемы для Духа? А если нѣтъ, (какъ не оказались они для сошествія Христа во адъ), — а иного отвѣта здѣсь быть не можетъ, — то мы должны постулировать дѣйствіе Пятидесятницы и дары Духа въ загробномъ мірѣ. Въ частности не является ли даръ прощенія грѣховъ усопшихъ по молитвамъ Церкви, въ которое мы научены вѣрить Церковію же, дѣйствіемъ Духа Св., какъ бы загробнымъ таинствомъ? Вѣдь принятіе этого прощенія не подобно судебной амнистии съ освобожденіемъ отъ наказанія, но оно есть нѣкое *исцѣленіе* съ полученіемъ способности жить новой жизнью, съ нѣкимъ рожденіемъ къ ней. Вся эта потусторонняя и эсхатологическая сторона Пятидесятницы не раскрыта для насъ, хотя и достовѣрно постулируется, но должна быть положительно выражена та мысль, что не существуетъ предѣловъ Пятидесятницы ни въ глубинѣ, ни въ широтѣ¹⁾. Она столь-же вселенское событіе, какъ и боговоплощеніе Христово. И попытка ограничить ее предѣлами исторіи означала бы ограниченіе ими и Церкви. А если такого ограниченія Церкви не можетъ быть помыслено, то въ той же мѣрѣ не можетъ быть помыслено и ограниченіе Пятидесятницы. Гдѣ Христосъ, тамъ и Духъ Св., и все, что совершается Христомъ, совершается Имъ Духомъ Св., «другимъ Утѣшителемъ», Котораго далъ Отецъ, «да *пробудетъ съ нами вовеки*» (Іо. 14, 16).

Е) *Богочеловѣчество.*

Пятидесятница есть совершившееся и завершившееся *Богочеловѣчество*. Оно есть явленіе на землѣ Богочеловѣка, соединившаго въ Себѣ небснаго и земнаго Адама, или боговоплоще-

тогда же была преодоленна въ объятыхъ Отца: «Отче, въ руки Твои предаю Духъ Мой».

¹⁾ Сюда же относится вопросъ, закрыта-ли область ада и «вѣчныхъ» мукъ дѣйствію Духа Св., и въ чемъ здѣсь оно выражается? Разсмотрѣніе этого вопроса относится къ эсхатології (въ III томѣ этого сочиненія).

ніе, но оно столько же есть и сошествіе Св. Духа въ міръ, хотя и не воплощающагося и не вочеловѣчивающагося, но «пребывающаго съ нами во вѣкъ». Это вѣчное пребываніе съ нами въ отношеніи къ Духу Св. въ Богочеловѣчествѣ соотносительно Боговоплощенію Сына. Оно парадѣльно съ нимъ соединено не только фактически, но и существенно: «лучше для васъ, чтобы Я пошелъ: ибо если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ» (Іо. 16, 7); «другой Утѣшитель» (14, 16), Который «прославить Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое: потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ. Вскорѣ вы не увидите Меня, и опять вскорѣ увидите Меня, ибо Я иду къ Отцу» (16, 14—16). Это какъ бы нѣкое *тождество* откровенія Второй и Третьей ипостасей и есть Богочеловѣчество, небесное и земное, Божественная Софія и тварная. Самооткровеніе Св. Троицы, какъ Открывающагося Отца въ Открывающихъ ипостасяхъ Сына и Духа Св., есть Божественная Жизнь, Божественный міръ, Вѣчная Софія. Тварный міръ сотворенъ по образу этой Божественной Софіи, на основѣ ея, такимъ образомъ, что божественные первообразы бытія получили для себя внѣбожественное бытіе погрузившись въ тварное ничто, въ становленіе, приобрѣта для себя самобытное существованіе въ тварномъ мірѣ. Міръ въ тварной софійности своей сталъ *зеркаломъ* Божественнаго міра, однако не съ призрачнымъ, но реальнымъ существованіемъ его образовъ. Это зеркало оказалось замутнено и искривлено грѣховнымъ отпаденіемъ міра отъ своего собственнаго образа, тѣмъ не менѣе оно сохранило свою зеркальность: міръ сотворенный, хотя и падшій, есть тварная *Софія*, хотя и раздвоившаяся въ образѣ своего бытія, какъ софійная и антисофійная софійность (ибо ничего внѣсофійнаго или несофійнаго вообще не существуетъ, — софійность есть синонимъ и самого бытія).

Раздвоеніе это не непреодолимо. Его преодоленіе въ планѣ Божіемъ включаетъ въ себя преодоленіе и самого двойства образовъ Божественной Софіи, какъ предвѣчной и тварной, т.-е. обоженіе твари, сообщеніе ей божественной жизни и возведеніе ея изъ тварной Софіи въ тварно-божественную. Ибо такова любовь Божія къ творенію, что, вызывая его къ бытію, Богъ отдаетъ ему *Свое*, Божественную Софію, какъ основу его бытія, съ тѣмъ, чтобы далѣе отдать ему и самого *Себя*, соединивъ его съ Своею Божественною жизнью. Это и есть основа богочеловѣческаго процесса. Человѣчество, которое есть средоточіе міра, его криптограмма,

есть образъ Божественнаго Человѣчества, или Богочеловѣчества, призванный тѣмъ самымъ къ возможному сближенію, вплоть до жизненнаго отождествленія, съ Первообразомъ. Это есть заданіе и цѣль творенія. Богъ создаетъ будущихъ «боговъ по благодати» для включенія ихъ въ многупостасное многоединство Св. Троицы и въ единство Божественной жизни. Въ этомъ послѣднее основаніе творческаго акта. Тварная Софія должна соединиться въ единой жизни съ Софіей Божественной на основѣ единства впостаси, живущей въ обоихъ природахъ: идея Халкидонскаго догмата, единовпостаснаго двуединства обоихъ природъ, Божеской и человѣческой, Софіи Божественной и тварной, должна получить не только христологическое, но и антропологическое и космологическое значеніе.

Это соединеніе Божественной и тварной Софіи, Божества и природы, помимо того онтологическаго единства между ними, которое онѣ имѣютъ въ силу софійности твари, могло быть совершено силою «во-впостасированія» тварной Софіи въ божественныя впостаси Сына и Духа. Это впостасное соединеніе Софіи Божественной и тварной совершается, прежде всего, въ боговоплощеніи Логоса, въ явленіи Богочеловѣка, при единствѣ Богочеловѣческой впостаси имѣющаго единую жизнь въ двуединствѣ Софіи Божественной и тварной, Божескаго и человѣческаго эстества. Во Христѣ совершилось не только искупленіе грѣха и, стало-быть, исправленіе того раздвоенія и искривленія тварнаго бытія, которое явилось послѣдствіемъ паденія человѣка, но и обожженіе твари чрезъ соединеніе ея съ божественной природой, Божественной Софіей. Богочеловѣчество, которое въ небесахъ есть предвѣчная основа міра, совершилось въ немъ чрезъ явленіе Христа, Бого-Человѣка, въ Которомъ обитаетъ вся полнота Божества и человѣчности.

Однако Богочеловѣчество не можетъ разсматриваться завершившимся даже въ боговоплощеніи. Оно могло бы быть такимъ, если бы Софія была только откровеніемъ Логоса, и потому была бы просто ему тождественна. Но Софія-Богочеловѣчество есть откровеніе Логоса, явленное Духомъ Св., нераздѣльное Ихъ двуединство. Для предвѣчнаго Богочеловѣчества, или Божественной Софіи, одинаково существенны оба ея впостасные источника: Слово и Духъ Св., и съ обоими впостасями она соотносится. Поэтому и воссоединеніе Божественной Софіи и тварной, или обожженіе творенія, должно совершиться въ обоихъ личныхъ центрахъ, въ обоихъ впостасяхъ: Логоса и Духа Св., въ Ихъ конкретномъ соотношеніи. Поэтому-то одного боговоплощенія Вто-

рого Лица Св. Троицы и недостаточно для Богочеловѣчества, оно должно сопровождаться *личнымъ* сошествіемъ въ міръ и Третьей ипостаси. Это послѣднее не является чѣмъ-то лишь инструментальнымъ и въ этомъ смыслѣ какъ бы чрезвычайнымъ и дополнительнымъ даромъ, котораго могло бы и не быть, или который является лишь вспомогательнымъ въ отношеніи къ боговоплощенію. Нѣтъ, сошествіе Св. Духа въ міръ столь же необходимо и существенно въ ософіеніи міра или въ свершеніи Богочеловѣчества, какъ и самое боговоплощеніе. Въ *единомъ* Богочеловѣчествѣ, въ единомъ обоженіи или ософіеніи міра чрезъ человѣка, есть не одинъ, но два личныхъ центра, два Царя, два Ходатаи-Утѣшителя, хотя и едино спасеніе: Слово и Духъ Св. Поэтому-то Пятидесятница, или сошествіе Св. Духа, есть событіе, вполне параллельное Рождеству Христову и съ нимъ нераздѣльно связанное. Въ каждомъ изъ этихъ актовъ Богочеловѣчества соединяется дѣйствіе *обоихъ* ипостасей, каждой по своему: Рождество Христово совершается силою Св. Духа, посылаемаго Отцомъ, сошествіе Св. Духа — силою Христа, посылающаго Его отъ Отца. При этомъ остается въ силѣ все то различіе, которое существуетъ относительно *ипостаснаго* характера богоявленія. Сынъ воплощается и вочеловѣчивается, Духъ же Св. сходитъ и вселяется въ человѣковъ. Духъ Св. являетъ міру являшагося Христа, а Сынъ исполняетъ его Своего Духа. Это различіе ипостасныхъ актовъ соотвѣтствуетъ различію Ихъ ипостасныхъ характеровъ, и безъ этого различія они были бы лишь повтореніемъ, а не необходимымъ взаимовосполненіемъ въ дѣлѣ спасенія міра чрезъ ософіеніе человѣка. Сошествіе Св. Духа есть *исполненіе* Образа Божія въ человѣкѣ, который явленъ въ міръ во Христѣ, поэтому оно есть облеченіе человѣка во Христа, въ Богочеловѣчество.

Отсюда проистекаетъ основная *онтологическая* тема ученія о Пятидесятницѣ, которое обычно ограничивается лишь сотеріологіей, т.-е. ученіемъ о спасеніи или благодати. Она имѣетъ гораздо болѣе основное и существенное значеніе, нежели вмѣщаетъ сотеріологія, именно для свершенія Богочеловѣчества. Двоица Сына и Духа опредѣляетъ Богочеловѣчество въ Богѣ; Она же, по волѣ начальной ипостаси Отца, предопредѣляетъ его въ сотворенномъ мірѣ, тварной Софіи, при самомъ его сотвореніи, и Она же совершаетъ осуществленіе Богочеловѣчества въ мірѣ чрезъ ипостасное соединеніе съ нимъ въ боговоплощеніи и сошествіи Св. Духа. Фактически оба они соотносятся между собою въ послѣдовательности времени. Одно предшествуетъ, другое послѣду-

еть; одно—основаніе, другое—слѣдствіе, хотя это соотношеніе послѣдованія является не простымъ, а сложнымъ. Но по существу здѣсь нѣтъ послѣдованія, *онтологически* перваго и второго, основнаго и производнаго. Они оба равноважны, будучи лишь разными сторонами въ осуществленіи единаго самооткровенія Божества, оба равнобожественны, несмотря на послѣдованіе въ «таксисѣ» Второго и Третьяго лица Св. Троицы. Богочеловѣчество включаетъ въ себя на равныхъ основаніяхъ воплощеніе Логоса и сшествіе въ міръ Духа Св. Однако Пятидесятница, какъ послѣдующее событіе, именно и является свершеніемъ Богочеловѣчества.

Эпидогъ, а вмѣстѣ и Прологъ къ первой и второй части трактата О Богочеловѣчествѣ:

ОТЕЦЪ.

Отецъ... Можно-ли что-либо сказать о Немъ, который есть Молчаніе, Тайна, Трансцендентное даже во Св. Троицѣ? Онъ открывается, но лишь въ другихъ вѣпостасяхъ. Самъ же остается заpredѣленъ и недоступенъ, — «въ небесахъ», — неизнаемъ и сокровененъ. Не указывается-ли здѣсь, въ качествѣ единственнаго пути, *docta ignorantia* (по слову Николая Кузанскаго), мудрое невѣдѣніе, путь *апофатическаго* богословія¹⁾, которое ничего не утверждаетъ, но только все отрицаетъ, и поэтому отрицаніе, НЕ, есть единственное его утвержденіе? Не есть-ли Отецъ то Абсолютное, которое сокрыто отъ насъ во мракѣ абсолютности, заграждено отъ насъ льдами трансцендентности? Не есть-ли Отецъ и на самомъ дѣлѣ то *оно*, безсознательное или досознательное *Urgottheit*, изъ котораго рождаются сами боги, въ которомъ они возникаютъ вмѣстѣ съ самимъ бытіемъ? Это страшное одиночество предвѣчной ночи, въ которой и изъ которой лишь вторичнымъ актомъ возсіяваетъ свѣтъ? Не есть-ли даже и это *Не*, это *оно*, еще слишкомъ опредѣляющее опредѣленіе для этого неопредѣлимаго безвоздушнаго холода междузвѣзднаго пространства, въ которомъ все застыло бы, если бы и существовало? Не является-ли оно, далѣе, логической тѣнью абстракціи, которая пытается отмыслить отъ предмета мысли всѣ его атрибуты и остается при пустотѣ *ничто*, теряющемъ и самую возможность мыслимости, — чистый нуль, не могущій быть ухваченнымъ пинцетомъ абстракціи? Но какъ же мысль можетъ совершить этотъ прыжокъ въ пустоту, мыслить невысказанное и несущее? И не остается ли

¹⁾ Объ апофатикѣ см. *Свѣтъ Невечерній*, гл. I.

здѣсь ей сложить свое оружіе, умереть предъ леденящимъ ликомъ néant?

Однако Абсолютное никогда не мыслится, не опознается, не существуетъ въ *отвлеченной* абсолютности своей, лишь какъ ледяная ночь небытія, — такое Абсолютное подлинно есть *non-sens* абстракціи. Даже и абстрагирующая мысль должна имѣть нѣчто, отъ чего могла бы отразиться и чрезъ то получить содержаніе, и никогда Трансцендентное не остается лишь въ трансцендентности своей, но имѣетъ для себя *trans*, за которымъ укрывается, но которымъ и опредѣляется. Иначе говоря, само Абсолютное *относительно* въ абсолютности своей, какъ и Трансцендентное *имманентно* въ трансцендентности своей, если только оно подлинно существуетъ и имѣетъ значимость (*gilt*), если оно не обращается въ нуль для мысли и бытія, въ пустоту для того, какъ и другого. Даже *He* апофатическаго богословія необходимо связано съ нѣкимъ *Da* катафатическаго, есть его діалектический моментъ, означающій мистическое воспріятіе реальности¹⁾. Абсолютность Абсолютнаго, — въ отношеніи къ относительному, какъ и трансцендентность Трансцендентнаго въ отношеніи къ имманентному, означаетъ лишь, что между ними не существуетъ равенства и адекватности. Абсолютное и Трансцендентное глубже, содержательнѣе относительнаго и имманентнаго, и по-этому есть для него источникъ. Абсолютное и Трансцендентное есть *Тайна*, для которой относительное и имманентное является *откровеніемъ*, а въ отношеніи къ нему самому *само-откровеніемъ*. Категорія *тайны* и *откровенія* вообще имѣетъ гораздо болѣе общее и принципиальное значеніе, нежели категорія *причины* и *слѣдствія*. Послѣднія нерѣдко примѣняются не только тамъ, гдѣ онѣ уместны, — въ области эмпиріи, гдѣ *causa aequat effectum*, но и тамъ, гдѣ *нѣтъ* этой адекватности, именно въ отношеніяхъ ноуменальнаго и феноменальнаго. *Ding an sich*, нѣмощствующая въ качествѣ «предѣльнаго понятія» (*Grenzbegriff*) у Канта, не сокрывается въ качествѣ непознаваемаго за явленіями, но открывается въ нихъ, хотя и не адекватно, и потому только и становится опознаваема. Поэтому и эмпирія является *откровеніемъ* ноумена, который въ данномъ контекстѣ соотвѣтствуетъ Абсолюту или Трансцендентному (категорія откровенія характерно отсутствуетъ въ кубистической философіи Канта). Раскрытіе ноумена въ феноменахъ предполагаетъ подлежащее, сказуемое

¹⁾ О соотношеніи апофатики и катафатики см. *Свѣтъ Невечерній*.

и связь между ними¹⁾), открывающееся, открывающее и извѣстное единство или тождество обоихъ: тайна и ея откровеніе. Тайна соотносительна откровенію и не существуетъ помимо его, совершенно такъ же, какъ Абсолютное и Трансцендентное внѣ связи съ относительнымъ и имманентнымъ. Впрочемъ, это отношеніе тождественно: Абсолютное и Трансцендентное есть Тайна въ своемъ откровеніи, которое есть *жизнь* его. Только злоупотребленіе абстракціей могло допустить пониманіе Абсолютнаго какъ чего-то вещнаго и безжизненнаго. Это явнымъ образомъ противорѣчить полнотѣ бытія, которое берется здѣсь въ мертвой неподвижности. Бытіе и есть жизнь, и иного бытія, кромѣ живого, хотя и въ разныхъ состояніяхъ жизни, вообще не дано. Поэтому понятіе *жизни*, какъ творческаго самооткровенія, должно быть введено въ тѣ основныя философскія категоріи, въ которыхъ мыслятся Абсолютное и Трансцендентное. Все бытіе есть это самооткровеніе и откровеніе, но, конечно, на разныхъ ступеняхъ.

Богъ, во Св. Троицѣ сущій, есть Абсолютное и Трансцендентное въ отношеніи къ міру. Но не является-ли и самъ Богъ въ собственномъ бытіи Своемъ также въ нѣкоторомъ смыслѣ относительнымъ и имманентнымъ въ отношеніи къ тому, что стоитъ за Богомъ? Но есть-ли и самъ Онъ въ этомъ смыслѣ откровеніе этого подлинно Абсолютнаго и Трансцендентнаго? Этотъ, такъ сказать, второй этажъ абсолютнаго обычно постулируется въ доктринахъ богословскаго имперсонализма. Послѣдній, считая безличное бытіе болѣе первичнымъ, а, слѣдовательно, и метафизически болѣе высшимъ, чѣмъ личное, принимаетъ нѣкое пра-божество („*Urgottheit*”), въ которомъ *возникаетъ* Богъ, и, въ частности, возникаютъ и личности, личные центры, какъ и вся христіанская Троица. Эта идея, свойственная неоплатонизму и христіанской мистикѣ Эккегарта и Я. Беме, одинаково ложна какъ религіозно, такъ и метафизически, поскольку безличное здѣсь ставится выше личнаго, до-сознательное выше сознательнаго, а, слѣдов., бездушное выше духа. И она совершенно несовмѣстима съ *персонализмомъ* христіанской философіи. Для послѣдней высшимъ, а потому и изначальнымъ образомъ Абсолютнаго является *личное* бытіе, которое абсолютнымъ образомъ осуществляется въ соборной личности Божественнаго тріединства, тріипостасной вѣчности. Изъ этого бытія исходитъ и никакого дальнѣйшаго для него обоснованія уже не ищетъ христіанская философія, которая опирается здѣсь не только на само божественное открово-

¹⁾. См. мою *Die Tragödie der Philosophie*.

веніе, но и на узрѣніа разума, и не можетъ признать иного характера Абсолютнаго. Богъ есть Абсолютное, Трансцендентное, лично-трѣипостасное существо, которое открывается въ относительномъ и имманентномъ бытіи міра, какъ божественное его начало, и какъ Личность, которая для Себя имѣетъ это начало, въ немъ живетъ Своею собственною жизнью. Однако, это откровеніе Абсолютнаго въ міръ таково, что оно предполагаетъ самооткровеніе Абсолютнаго въ Себѣ самомъ, которое въ свою очередь включается, — въ откровеніе Абсолютному міру. Бытіе Трансцендентнаго есть *абсолютное отношеніе* въ самомъ Абсолютномъ, или Св. Троица. Отношеніе же между Богомъ и міромъ, Творцомъ и твореніемъ, откровеніе Бога въ мірѣ, явленіе Творца въ твореніи въ свою очередь характеризуется двумя противоположными чертами: откровеніе Творца въ твореніи *неадекватно*, ибо тварь не можетъ вполне познать Бога своего и Творца, но познаетъ Его «отъ части — ἐκ μέρους (1 Кор. 13,9) ¹⁾»; но въ то же время тварь *сообразна* Творцу, ибо софійна, она носитъ печать Его, имѣетъ образъ Его. Однако, и эта сообразность, особенно въ падшемъ мірѣ, утратившемъ свой собственный первообразъ, остается «какъ бы зеркаломъ въ гаданіи». Нельзя сказать, чтобы Богъ былъ непознаваемъ для творенія и въ твореніи, ибо это отчужденіе міра отъ Бога означало бы хулу на Творца, но и нельзя сказать, что Онъ познаваемъ имъ. Онъ остается незнаемъ въ познаніи и знаемъ въ непознаваемости, какъ открывающаяся Тайна, живое Откровеніе. Между Творцомъ и твореніемъ лежитъ эта грань неадекватности познанія, каковая и выражается въ необходимой связи и соотношеніи апофатическаго и катафатическаго (отрицательнаго и положительнаго) богословія. Таковыя въ отдѣльности одно отъ другого не могутъ существовать, не превращаясь въ заблужденіе. Апофатическое богословіе безъ катафатическаго *пусто* и ведетъ въ концѣ концовъ къ практическому безбожію, которое мы и имѣемъ въ агностицизмѣ. Однако, оно получаетъ свое законное мѣсто какъ *граница*, — въ сознаніи неизбѣжной ограниченности и неадекватности катафатическаго богословія, которое тѣмъ не менѣе есть подлинное богопознаніе, ибо содержитъ въ себѣ откровеніе Божества. Апофатика тѣмъ

¹⁾ Правда, апостолъ Павелъ въ той же 13 главѣ I Кор., ст. 12 прибавляетъ: «теперь знаю я отчасти, тогда же познаю, какъ и познанъ быть», т. е. допускаетъ — въ эсхатологическомъ свершеніи, когда «Богъ будетъ вся во всемъ», — *адекватное* познаніе, «какъ и познанъ былъ» — Богомъ. Однако даже и это состояніе обоженія не исключаетъ различія между Творцомъ и твореніемъ, какъ Открывающагося и пріемлющаго откровеніе, и слова апостола относятся, по нашему мнѣнію, лишь къ мѣрѣ этого откровенія.

самымъ получаетъ значеніе гносеологическаго барьера и корректива ко всякому положительному богословію, она стоитъ на стражѣ противъ непрестанно угрожающаго антропоморфизма, который и есть ничто иное, какъ утвержденіе полной адекватности человѣческаго богопознанія. Этотъ антропоморфизмъ существенно отличается отъ истиннаго антропологизма, который исходитъ изъ признанія *сообразности* Бога человѣку и отсюда проистекающей *относительной* адекватности богопознанія, однако при вѣдѣніи его неисчерпаемости. Можно въ этомъ смыслѣ сказать, что антропологизмъ есть *критическій* антропоморфизмъ. Апофатика вноситъ въ богословіе *via eminentiae* и *via negationis*, путь превосхожденія и отрицанія, какъ коррективы въ человѣческомъ богопознаніи въ отношеніи тварной его ограниченности. Она свидѣтельствуетъ о безпредѣльности всегда углубляющагося и продолжающагося откровенія, о неисчерпаемости Божественнаго океана для тварнаго познанія. Это есть живое чувство Тайны и ея откровенія, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самосознаніе тварности. Апофатика имѣетъ для себя эквивалентъ еще въ мистическомъ пути богообщенія, который отличается отъ познавательнаго тѣмъ, что здѣсь какъ бы стирается различіе между познающимъ и познаваемымъ, но устанавливается ихъ единство и тожество.

Эта сліянность въ опытномъ богопознаніи, которая имѣетъ мѣсто не только въ христіанской, но и нехристіанской мистикѣ: браманизмѣ, неоплатонизмѣ, а также даже и въ нерелигіозной мистикѣ «космическаго чувства», способна принимать для себя различные религіозные коэффиціенты, поскольку ночь сознанія таитъ въ себѣ разныя возможности. Это мистическое чувство можетъ оставаться и совершенно чуждымъ богосознанію, представляя собой раствореніе я въ комосѣ, или міробожіе, мистическое язычество ¹⁾.

Подлинное мистическое богооткровеніе протекаетъ не въ ночи угашеннаго сознанія, но въ свѣтѣ дня его, приѣмлющаго откровеніе, однако, не дискурсивнымъ, но интуитивнымъ путемъ, не

¹⁾ Таковое мы имѣемъ въ методологін теософскаго или антропософскаго оккультизма, гдѣ путь духовной жизни, который здѣсь приравнивается къ богопознанію, ведетъ къ самоотожествленію я съ разными космическими сущностями, а чрезъ то и къ самоупраздненію. Микрокосмъ, который содержитъ въ себѣ образъ Божій, самъ *растворяется* въ макрокосмѣ, между тѣмъ какъ правильное отношеніе должно быть обратное: макрокосмъ вбирается въ микрокосмъ. Т. о. здѣсь происходитъ не очеловѣченіе міра, но расчеловѣченіе человѣка. Упраздняется личный духъ, субъектъ, который есть образъ вѣчности въ человѣкѣ.

въ путяхъ Логоса, но Духа Св. ¹⁾). Познаніе и интуитивное вѣдѣніе суть два пути откровенія, два крыла, возносящія челоуѣка въ область невѣдомаго, но открывающагося вѣдѣнію. И это откровеніе существуетъ по образу самооткровенія, имѣющаго мѣсто въ божественной жизни, въ нѣдрахъ Св. Троицы, которая есть сама въ Себѣ вѣчное самооткровеніе, не неподвижное, безжизненное вѣдѣніе, но вѣпостасное живое самополаганіе. Здѣсь различаются поэтому Открывающееся и Открывающее, Субъектъ Откровенія и Оно само, конечно, все это въ вѣпостасномъ бытіи. Открывающаяся вѣпостась, *Начало*, отъ котораго Сынъ рождается и Духъ Св. исходить, есть Отецъ, Открывающія Отца въ божественной жизни и премудрости, въ Божественной Софіи, суть Сынъ и Духъ Св.

Это божественное богопознаніе въ самооткровеніи, въ отличіе отъ тварнаго, абсолютно *адэкватно*. Здѣсь не существуетъ грани апофатическаго и катафатическаго вѣдѣнія, кромѣ какъ лишь въ томъ смыслѣ, что есть вѣпостась Отчая, Открывающаяся, сама вѣпостасная Божественная Глубина и Тайна, Божественный Субъектъ самооткровенія, и существуютъ Открывающія, такъ сказать, катафатическія вѣпостаси Слова и Духа, вѣпостасное самооткровеніе, осуществляющее трівѣпостасно полноту божественнаго самосознанія, соборное Я тріедино — вѣпостасное.

Въ нѣдрахъ Св. Троицы, въ Богѣ и для Бога, нѣтъ поэтому мѣста никакой *тайны*, въ смыслѣ неадекватности самооткровенія Отцаго. «Богъ есть Свѣтъ, и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы» (I Ю. 1, 5). Отецъ въ Словѣ Своемъ говоритъ Самого Себя, Онъ есть какъ бы до-словесное или безъ-словесное Мышленіе, себя само мыслящее, Мышленіе о Мышленіи, *νοησις τῆς νοήσεως* (по гениальному изреченію Аристотеля). Но эта Мысль себя рождаетъ въ Словѣ, въ которомъ ничто не остается непомысленнымъ и невысказаннымъ, невыявленнымъ словесно. Существуетъ полное тожество между собственнымъ, внутреннимъ, удержаннымъ въ молчаніи словомъ Отца и рожденнымъ отъ Него вѣпостаснымъ Словомъ, которое есть Его собственное высказанное Слово. Сынъ ничего не имѣетъ и не знаетъ, что не было бы у Отца, и Отецъ ничего не удерживаетъ въ Себѣ, что не было бы явлено въ Сынѣ. Это свидѣлствуется самымъ Словомъ Отчимъ

¹⁾ Въ этомъ отношеніи является для насъ руководящимъ повѣствованіе о такомъ мистическомъ опытѣ, гдѣ неизреченность откровенія сопровождается личнымъ самосозпаніемъ. «Знаю челоуѣка о Христѣ, который назадъ 14 лѣтъ, — въ тѣлѣ-ли не знаю, внѣ-ли тѣла не знаю: Богъ знаетъ, — *восхищенъ былъ* до третьяго неба. И знаю о такомъ челоуѣкѣ — только не знаю, въ тѣлѣ-ли или внѣ тѣла: Богъ знаетъ, — что онъ былъ *восхищенъ въ рай и слышалъ неизреченныя слова*, которыхъ челоуѣку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2—4).

« Себѣ и объ Отцѣ, причемъ одни изъ этихъ свидѣтельствъ относятся къ Его богочеловѣческому, кенотическому служенію, другія же имѣютъ и болѣе общій характеръ ¹⁾).

Основнымъ текстомъ, сюда относящимся у синоптиковъ, является Мѡ. 11, 25—7: «никто не знаетъ Сына, только Отецъ, ни Отца никто не знаетъ, только Сынъ» (ср. Лк. 10, 22). У Іо. 10, 15: «какъ Отецъ знаетъ Меня, такъ и Я знаю Отца» (ср. 6, 46). «Видѣвшій Меня видѣлъ Отца... Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ» (16, 15), «Я позналъ Тебя» (17, 25). Сюда же относятся всѣ свидѣтельства Хрста, въ которыхъ Онъ самоотожествляетъ Себя съ Отцомъ въ жизни, волѣ, дѣлахъ: «Отецъ любитъ Сына и все далъ въ руку Его» (Іо. 3, 35), «показываетъ Ему все, что творить» (5, 30, ср. 5, 19), «не ищу воли Моей, но воли пославшаго Меня Отца» (5, 30; 6, 38), «какъ научилъ Меня Отецъ, такъ и говорю» (8, 28), «Я всегда дѣлаю, что Ему угодно» (8, 29), «Я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отецъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать и что говорить» (12, 49, 16, 31). «Слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшаго Меня Отца» (14, 24), «Я говорю, что видѣлъ у Отца Моего» (8, 38, ср. 12, 50), «что Я слышалъ отъ Отца Моего» (15, 15). И все это обобщается въ самоотожествленіи: «Я и Отецъ едино» (10, 30, 38), «если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (8, 19) «ненавидящій Меня, ненавидитъ Отца Моего» (15, 26), «Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ» (14, 11, 20), «Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ» (17, 21, 23), «Мы црїидемъ и обитель у него сотворимъ» (14, 23).

Полная адекватность откровенія Отца въ Сынѣ засвидѣтельствована въ Словѣ Божіемъ съ такой непрерываемостью, что не нужно на этомъ особенно настаивать. Да это вытекаетъ и изъ самого отношенія духовнаго отцовства и сыновства, въ которомъ Сынъ есть вѣпостасный образъ Отца («сіяніе Славы и образъ» — *характеръ* вѣпостаси Его». Евр. 1, 3), а Отецъ Себя показываетъ въ Сынѣ. Можно сказать, что здѣсь Божественное Сказуемое, Слово, абсолютно адекватно Божественному Подлежащему, но это тожество ихъ осуществляется въ двухъ раздѣльныхъ вѣпостасяхъ, о которыхъ въ то же время можетъ быть сказано: «Я и Отецъ — одно», т.-е. одновременно утверждается Ихъ раздѣльность, а вмѣстѣ и тожество въ Ихъ взаимной любви.

Но Отецъ открывается не только въ Сынѣ, но и въ Духѣ Св. Поскольку въ Третьей вѣпостаси также совершается самооткровеніе Отца, оно отличается тѣми же чертами, что и въ Сынѣ, — адекватностью и тожествомъ. Но на этотъ разъ они устанавливаются уже не только къ самому Отцу, но къ Отцу и Сыну, или къ Отцу чрезъ Сына, словомъ не непосредственно, но опосредствованно. Съ одной стороны, мы имѣемъ у апостола прямое свидѣтельство объ адекватности Божьяго откровенія въ Духѣ Св.: «мы проповѣдуемъ премудрость Божію, тайную, сокровенную, которую

¹⁾ Ср. сопоставленія текстовъ: Агнецъ Божій, 311.

предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славѣ нашей... намъ Богъ открылъ (это) Духомъ Своимъ, ибо Духъ все проникаетъ, и глубины Божія... Божьяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божьяго» (1 Кор. 2, 7, 10—11). Съ другой стороны мы имѣемъ свидѣтельство Сына объ адекватности Духа Св. Ему Самому, а чрезъ Него и Отцу: «когда же придетъ Онъ, Духъ Истины, то наставитъ васъ на всякую истину, ибо не отъ Себя будетъ говорить, но будетъ говорить, что услышитъ... Онъ прославитъ Меня, ибо отъ Меня возьметъ и возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое, потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 13—14). Здѣсь утверждается такой рядъ равенствъ: Третья вѣпостась, «другой Утѣшитель», въ своемъ откровеніи «беретъ» отъ Второй, — по вѣпостасному своему свойству Она не говоритъ Своего Слова, но подтверждаетъ, свершаетъ уже сказанное Слово, но это Слово — Сынъ есть и Слово Отчее. Потому и Третья вѣпостась, такъ же какъ и Вторая, хотя и не непосредственно, но лишь чрезъ Сына, открываетъ Отца, такъ что мы имѣемъ единую Открывающуюся вѣпостась, Отчую, и двѣ Открывающихъ вѣпостаси Сына и Духа Св.

Это единое двувѣпостасное, діадическое откровеніе Отца есть, какъ мы знаемъ, Божественная Софія, Образъ Пресв. Троицы въ Ея собственныхъ нѣдрахъ, міръ Божественный, Богочеловѣчество. Это есть самооткровеніе, совершаемое во Св. Троицѣ, въ обѣихъ Открывающихъ вѣпостасяхъ, которыми и вѣпостасируется непосредственно Божественная Софія. Поэтому мы и говоримъ о ней въ извѣстномъ опредѣленномъ смыслѣ: Логосъ есть Софія (хотя и не наоборотъ), Духъ Св. есть Софія (также не наоборотъ), наконецъ, діадическое единство Логоса и Духа Св. есть Софія (и также не наоборотъ). Въ этихъ своеобразныхъ равенствахъ выражается отношеніе вѣпостасірованія, — «вѣпостасей и вѣпостасности». Но теперь мы приходимъ къ установленію новаго равенства: *Отецъ есть Софія* (но, конечно, также не наоборотъ). Это равенство выражаетъ ту мысль, что, поскольку Софія есть объективное, божественное самооткровеніе, она открываетъ, выражаетъ сокровенное существо Отца, она есть подлинное Его сказуемое, для котораго Онъ есть истинное Подлежащее. Софія, какъ Богочеловѣчество, *принадлежитъ* Отцу, она есть Его откровеніе, Отецъ въ этомъ смыслѣ есть Богочеловѣчество, однако не явленное, сокровенное, тайное, которое въ то же время становится явленнымъ въ божественномъ самооткровеніи. Богочеловѣчество есть явленный ликъ Отца. Оно есть

Тайна Отца, въ Немъ сокровенная, но въ Открывающихъ вѣпостасяхъ явленная.

Эту же мысль можно выразить и въ иномъ рядѣ равенствъ: *въ порядкѣ самооткровенія* Отецъ равенъ Сыну: «Я и Отецъ одно», хотя и не наоборотъ: «Отецъ Мой болѣе Мене есть»; и Отецъ равенъ Духу Св., хотя также не наоборотъ; и Отецъ равенъ Сыну и Духу Св., хотя, конечно, также не наоборотъ. Образъ Отца полностью сіяетъ въ Сынѣ и Духѣ Св. Троичной жизни соотвѣтствуетъ здѣсь вѣпостасное взаимопроникновеніе, взаимопрозрачность. Для тварнаго бытія, гдѣ вѣпостась есть самозамкнутое, отталкивающееся отъ другого бытіе, отсутствуетъ такая взаимопрозрачность (иначе какъ въ благодатной любви). Здѣсь кажется ненужнымъ и какъ бы невозможнымъ удвоеніемъ это самооткровеніе Бога, какъ Отца, въ Сынѣ и Духѣ. Но это удвоеніе преодолевается, ибо Богъ есть Любовь. *Я и Отецъ одно*, — что это можетъ значить, какъ не то, что раздѣльноличное бытіе Отца и Сына жизненно тождественно, «единосущно» силою взаимовѣпостасной любви; и тоже, конечно, въ отношеніи и къ Духу Св. Поэтому то и можно говорить, что Софія, будучи откровеніемъ вѣпостасей Сына и Духа Св., есть въ то же время откровеніе Отца, во всей силѣ божественнаго Отцовства. Надо помнить, что Открывающаяся вѣпостась есть Отецъ, которому свойственно рождать и изводить, Себя отдавая. Отцовство есть синонимъ самоотреченія, самооткровенія въ другихъ.

Мы необходимо должны сдѣлать и дальнѣйшій шагъ въ разумѣніи самооткровенія Отца, уже не только въ нѣдрахъ Св. Троицы, но и въ твореніи. У апостола сказано: «преклоняю колѣни предъ Отцомъ Господа нашего Иисуса Христа, отъ котораго именуется всякое отечество на небесахъ и на землѣ» *pāsa patria ēn ouranois kai epi γης* (Еф. 3, 14—15). Этимъ устанавливается тожество отечества какъ на небѣ, во Св. Троицѣ, такъ и въ твореніи, на землѣ. И если Отецъ Небесный, Отецъ Господа Иисуса Христа, есть и «Отецъ нашъ», то это должно быть понято въ смыслѣ того же самого Отцовства въ самооткровеніи и любви. Тварная Софія, какъ тварное Богочеловѣчество, существуетъ по образу небесной Софіи или Богочеловѣчества, т.-е. какъ откровеніе самооткровенія Отцаго. Человѣкъ сотворенъ *по образу Божьему*, но этотъ образъ и есть Богочеловѣчество, какъ Образъ Отца. Образъ Отца есть Сынъ, явившій Себя въ Богочеловѣкѣ, и Духъ Св. — въ Богородительницѣ. Человѣкъ сотворенъ по образу Божію, какъ мужчина и женщина, въ двухъ образахъ от-

кровенія отцовства, какъ сыновство и матере-дочеринство. Образъ сына человѣческаго соотвѣтствуетъ образу Сына Божія, и оба они отождествляются въ Богочеловѣкѣ. Образъ матери человѣческой, но вмѣстѣ и дщери Божіей явленъ въ Евѣ, которая послѣ паденія уступила свое мѣсто Новой Евѣ, Маріи. Человѣкъ созданъ для богосыновства и богодочеринства, это есть высшій даръ Творца Своему творенію: «тѣмъ, которые его приняли, вѣрующимъ во имя Его, далъ имъ власть быть чадами Божіими, которые не отъ хотѣнія плоти, но отъ Бога родились» (Іо. 1. 12—13). Этотъ даръ усыновленія человѣковъ въ Сынѣ Божіемъ, Богочеловѣкѣ, дается Духомъ Св., Духомъ усыновленія, который какъ бы матерински рождаетъ ихъ въ чадѣ Божіихъ, облекая ихъ во Христа. Это свидѣлствуется въ апостольскихъ текстахъ¹⁾, а всего болѣе, конечно, въ молитвѣ Господней, гдѣ въ уста человѣческія влагаются слова: «Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ». Но этотъ даръ есть высшая любовь и снисхожденіе Творца къ творенію, въ отношеніи къ которому Творецъ и Богъ становится и Отцомъ. И онъ долженъ имѣть для себя онтологическое соотвѣтствіе, чтобы не быть онтологической невозможностью. И эта возможность заключается, конечно, въ *сообразности* Бога человѣку, въ Богочеловѣчествѣ, въ которомъ Софія Небесная есть основаніе Софіи тварной, причемъ та и другая отождествляются, соединяясь въ Богочеловѣкѣ Духомъ Св. Поэтому, къ высказанной уже мысли, что Божественная Софія, Небесное Богочеловѣчество, есть образъ Отца, мы должны прибавить, что и тварная Софія, земное богочеловѣчество существуетъ по образу Отца, хотя и раскрывается въ образахъ Богочеловѣка и Богоматери, Иисуса и Маріи. Творецъ есть Богъ, но именно Отецъ есть Творецъ по преимуществу. Міръ созданъ Св. Троицей, тріипостаснымъ Богомъ, причемъ каждая ипостась явила Себя въ твореніи соотвѣтственно ипостаснымъ Своимъ свойствамъ. Однако, начало творенія исходитъ отъ Начала во Св. Троицѣ, «Бога Отца

¹⁾ Сюда относится Рим. 8, 14—17: «ибо всѣ водимые Духомъ Божіимъ суть сыны Божіи, потому что вы не приняли духа рабства, чтобы жить въ страхѣ, но приняли Духа усыновленія, которымъ взываемъ: «Авва Отче». Сей самый Духъ свидѣлствуетъ духу нашему, что мы — дѣти Божіи. А если дѣти, то и наслѣдники, наслѣдники Божіи, сонаслѣдники Христу. Также Гал. 4, 6—7: «а какъ вы — сыны, то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва Отче. Посему ты уже не рабъ, но сынъ, а если сынъ, то и наслѣдникъ Божій чрезъ Иисуса Христа». Мы уже отмѣчали, что Духъ Св. именуется и въ литургическихъ текстахъ «Духомъ усыновленія»: «любовь далъ намъ Отецъ, чтобы называться и быть дѣтьми Божіими» (1 Іо. 4, 14). «Побѣждающій наслѣдуетъ все, и буду ему Богомъ, а онъ будетъ Мнѣ сыномъ» (Откр. 21, 7).

Вседержителя, Творца неба и земли». Онъ есть Первоволя къ творенію, какъ тварному образу самооткровенія. Твореніе есть иной образъ *Его* самооткровенія Сыномъ и Духомъ Св., Софіи Божественной въ Софіи тварной. То соотношеніе въ самооткровеніи, которое существуетъ въ нѣдрахъ Св. Троицы, проявляется и въ сотвореніи міра.

И не только въ сотвореніи міра проявляется это отношеніе, но и въ промысленіи о немъ, какъ и въ спасеніи его, въ домоостроительствѣ. Нельзя не видѣть, что Богъ-Промыслитель есть Отецъ, блюдущій Свое твореніе. Ему принадлежитъ здѣсь, какъ и въ сотвореніи міра, первоволя, власть, попеченіе: правда, оно осуществляется чрезъ дѣйствіе другихъ «ипостасей, однако, *посылаемыхъ* Отцомъ. Это посланіе имѣетъ значеніе откровенія любви Божіей въ Промысленіи, совершенно аналогичнаго самооткровенію Отца въ Сынѣ и Духѣ во Св. Троицѣ, а затѣмъ въ твореніи. Достаточно со вниманіемъ остановиться на словахъ Христа, сказанныхъ въ Нагорной проповѣди и другихъ случаяхъ, чтобы убѣдиться, что промысленіе о мірѣ Онъ приписываетъ Богу-Отцу. И, конечно, самымъ безспорнымъ свидѣтельствомъ здѣсь является молитва Господня¹⁾.

Воля Отца является не только руководящей въ жизни міра, но и рѣшающей въ его послѣднихъ судьбахъ, въ частности о концѣ міра: «о днѣ томъ никто не знаетъ (ни ангелы небесные, ни Сынъ, Мр. 13, 32), только *Отецъ Мой одинъ*» (Мѡ. 24, 36). «Прійдите, благословенные *Отца Моего*, наслѣдуйте царство, уготованное вамъ до созданія міра» (25, 34). «Дать сѣсть у Меня по

¹⁾ Вотъ эти тексты: «да будете сынами Отца вашего Небеснаго, ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ добрыми и злыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ» (Мѡ. 5, 45). «Не будетъ вамъ награды отъ Отца вашего Небеснаго (6, 1). «Отецъ вашъ, видящій тайно, воздастъ тебѣ явно» (6, 4). «Помолись Отцу твоему, который втайнѣ, и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно» (6, 6). «Знаетъ Отецъ вашъ, въ чемъ имѣете нужду» (6, 8). «Если вы будете прощать людямъ согрѣшенія ихъ, то проститъ и вамъ Отецъ вашъ Небесный, а если не будете... то и Отецъ вамъ не проститъ» (6, 14—15, 18) (Мр. 11, 25—6; Мѡ. 18, 35). «Воззрите на птицъ небесныхъ... Отецъ вашъ Небесный питаетъ ихъ» (6, 26). «Отецъ вашъ Небесный дастъ блага просящимъ у Него» (7, 11). «...видеть въ Царствіе небесное... исполняющій волю Отца Моего Небеснаго» (7, 21). «Духъ Отца вашего будетъ въ васъ» (10, 20). «Ни одна (птица) не упадетъ безъ воли Отца вашего» (10, 29). «Кто исполнитъ волю Отца Моего Небеснаго, тотъ Мнѣ братъ, сестра...» (12, 50). «Всякое растеніе, которое не Отецъ Мой насадилъ, искоренится» (15, 13). «Не плоть, не кровь открыли тебѣ, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ» (16, 17). «Ангелы ихъ на небесахъ всегда видятъ лице Отца вашего Небеснаго» (18, 10). «Нѣтъ воли Отца Моего Небеснаго, чтобы погнѣбъ одинъ изъ малыхъ сихъ» (18, 14). «Чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего Небеснаго» (18, 19). «Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство» (Лк. 12, 22; 22, 29). «Отецъ мой доныиѣ дѣлаетъ» (Іо. 5, 17).

правую сторону и по лѣвую не отъ Меня зависить, но кому, уготовано *Отцемъ Моимъ*» (Мф. 20, 23). «Въ *домъ Отца Моего* обители многи суть» (Ю. 14, 2). «Ждите обѣщаннаго отъ Отца... не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти» (Д. Ап. 1, 4, 7). Богъ «назначилъ день, въ который будетъ праведно судить вселенную посредствомъ предопредѣленнаго Имъ мужа» (17, 31).

Свершающая власть приписывается Отцу, «сѣдѣющему на престолѣ», и въ видѣніяхъ Апокалипсиса, гдѣ Онъ именуется¹⁾ «Богомъ Вседержителемъ, Который есть и былъ и грядетъ». Такъ, въ видѣніи 4-ой главы о Сѣдѣющемъ въ небѣ на престолѣ 24 старца поклоняясь говорятъ: «Достойнъ Ты, Господи, пріять славу и честь и силу, ибо Ты сотворилъ все, и все по Твоей волѣ существуетъ и сотворено» (4, 11). Далѣе книга въ десницѣ у Сѣдѣющаго на престолѣ раскрывается Агнцемъ, какъ Искупителемъ, содѣлавшимъ «насъ царями и священниками Богу нашему» (5, 10). Все свершеніе исторіи изображается какъ дѣло Отца чрезъ Агнца: царство міра становится царствомъ «Господа нашего и Христа Его» (11, 5; 12, 10; 15, 3—4), «ибо воцарился Господь Богъ Вседержитель... ибо наступилъ бракъ Агнца» (19, 6—7). И въ концѣ міра сходитъ небесный градъ «отъ Бога» (21, 10), и самъ «Господь Богъ Вседержитель храмъ его и Агнецъ» (21, 22), и рабы Его «узрятъ лице Его, и Имя Его будетъ на челахъ ихъ» (22, 4). Словомъ, наступаетъ та полнота свершенія, въ которой будетъ Богъ все во всемъ. И наступленіе этой полноты изображается въ Апокалипсисѣ какъ дѣло Отца. Та мысль, которая лишь намѣчена съ лапидарной краткостью у синоптиковъ

¹⁾ Интересно сопоставить именованія Отца и Сына, Бога и Агнца, въ Ихъ сходствѣ, какъ и различіи: съ одной стороны говорится объ Отцѣ: «Я есмь *Альфа и Омега, начало и конецъ*, говоритъ Господь, который есть и былъ и грядетъ, Вседержитель» (1, 8, ср. 4, 8—11, ср. 21, 6—7), съ другой говорится и объ Агнцѣ: «Я есмь *Альфа и Омега, первый и послѣдній*» (1, 10, ср. 2, 8), однако безъ дальнѣйшихъ именованій, свойственныхъ только Отцу; и еще объ Агнцѣ: «Я есмь первый и послѣдній и живой, и былъ мертвъ и се, живъ во вѣки вѣковъ, аминь» (1, 17—18). Иногда же Отецъ и Агнецъ объединяются въ славославіи: «Сѣдѣющему на престолѣ и Агнцу благословеніе и честь и слава и держава во вѣки вѣковъ» (5, 13). «И говорятъ горамъ и камнямъ: сокройте насъ отъ Сѣдѣющаго на престолѣ и гнѣва Агнца» (6, 16), или въ восклицаніи: «спасеніе Богу нашему. Сѣдѣющему на престолѣ, и Агнцу» (7, 10), хотя затѣмъ слѣдуетъ поклоненіе предъ престоломъ «*Богу*», (ст. 11—12, ср. ст. 15—17). Далѣе: «нынѣ настало спасеніе, и сила, и царство Бога нашего и власти *Христа Его*» (12, 10). Характерно содержаніе «пѣсни Моисея и пѣсни Агнца»: «велики и чудны дѣла Твои, *Господи Боже Вседержителю*» и далѣе (15, 3—4). Наконецъ, о первомъ воскресеніи говорится: «они будутъ священниками Бога и Христа» (20, 6): Т. о., Богъ-Отецъ и Христость-Агнецъ одновременно соединяются и различаются въ Ихъ отношеніи къ міру и человѣку.

и въ Д. Ап. («времена и сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти» Д. А. 1, 7), здѣсь раскрывается въ полномѣ: Отецъ есть Богъ исторіи, Агнецъ — ея дѣятель.

Изъ этихъ сопоставленій явствуетъ, что Св. Троица, какъ Богъ, обращена къ міру *впостасію Отца*. Къ этому надо присоединить, что и наоборотъ, когда говорится просто о Богѣ, то разумѣется именно Отецъ, такъ что оба выраженія фактически синонимичны. Конечно, это наблюдение можетъ относиться только къ новозавѣтному словоупотребленію, поскольку въ В. З. не существуетъ прямого откровенія объ *впостасныхъ различіяхъ и раздѣльныхъ впостасяхъ въ Богѣ*¹⁾. Можно установить, какъ общій фактъ новозавѣтной письменности, что, гдѣ говорится просто о Богѣ въ связи съ Иисусомъ Христомъ и Св. Духомъ, совершенно ясно разумѣется Отецъ, чѣмъ устанавливается какой-то словесный оттѣнокъ различія между Богомъ-Отцомъ и другими *впостасями* въ отношеніи къ Ихъ Божеству. Тексты эти столь многочисленны, что трудно поддаются исчерпывающему перечню.

«Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Иисуса» (Д. А. 2, 36). «Богъ... отцовъ нашихъ прославилъ Сына Своего Иисуса» (Д. А. 3, 13). «Богъ, воскресивъ Сына Своего Иисуса»... (26) Ср. 5, 30; 10, 40; 17, 24—31. «Бладыко Боже... святаго Сына Твоего Иисуса, помазаннаго Тобою (4, 24—30). «Какъ Богъ Духомъ Свѣтымъ и силою помазалъ Иисуса изъ Назарета» (10, 38). Характерно у Іак. 1, 27: «предъ Богомъ и Отцомъ (1, 27; 3, 9). У ап. Петра: «благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа» (1 Петр. 1, 3, ср. 2 Кор. 1, 3, Еф. 1, 3 и далѣе); «...приступая къ Нему, камію живому..., но Богомъ избранному... духовныя жертвы, благопріятныя Богу Иисусомъ Христомъ» (1 Петр. 2, 4—5); «Христосъ, чтобы привести насъ къ Богу» (3, 18); «...Иисуса Христа, который, восшедъ на небо, пребываетъ одесную Бога» (3, 22); «... дабы во всемъ прославился Богъ чрезъ Иисуса Христа» (4, 11); «...драгоценную вѣру по правдѣ Бога²⁾ нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Петр. 1, 1); «...въ познаніи Бога и Христа, Спасителя нашего» (1, 2); «нбо Онъ принялъ отъ Бога честь и славу» (1, 17). Далѣе слѣдуетъ очень важный рядъ апостольскихъ привѣтствій, которые однообразно повторяются въ началѣ посланій: 2 Іо. 3; Рим. 1, 7, 1 Кор. 1, 3, 2 Кор. 1, 2, Еф. 1, 2, Фил. 1, 2, Кол. 1, 3, 1 Тес. 1, 1, 2 Тес. 1, 2, 1 Тим. 1, 2, 2 Тим. 1, 2, Тит. 1, 4, Филм. 3, и излагаются въ такой формѣ (съ

¹⁾ Въ немногочисленныхъ текстахъ В. З., гдѣ Богъ называется Отцомъ, это имя просто выражаетъ любовь Божію къ человѣку. «Только Ты — Отецъ нашъ... Ты, Господи — Отецъ нашъ, отъ вѣка имя Твое: «Искушитель нашъ», Ис. 63; въ мессіанскомъ текстѣ 9, 6, Сынъ называется «Отецъ вѣчности»; ср. также Іерем. 31, 9. Болѣе существененъ текстъ Малахія 2, 10, гдѣ говорится: «не одинъ-ли у всѣхъ насъ Отецъ? Не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ?» (характерно и здѣсь это отождествленіе Отца и Бога).

²⁾ Вариантъ: *μωροσ* Въ такомъ случаѣ весь текстъ относится къ *одному* Христу. Въ противномъ же случаѣ различаются Богъ и Христосъ какъ и въ слѣдующемъ текстѣ.

несущественными вариантами): «благодать и миръ вамъ отъ Бога Отца нашего и Господа Іисуса Христа» (въ Кол. 1, 2 текстъ продолжается такъ: «благодаримъ Бога и Отца Господа нашего Іисуса Христа», въ 1 Фесс. 1, 3: «...упованія на Господа Іисуса Христа предъ Богомъ и Отцомъ нашимъ»). «Богъ (= Отецъ) послалъ Сына Своего» (Рим. 8, 3). «Богъ... Сына Своего не пощадилъ» (8, 32). ...«Единими усты славимъ Бога и Отца Господа нашего Іисуса Христа» (15, 6). ...«Когда Онъ (Христосъ) предастъ царство Богу и Отцу» (15, 26). «Павелъ, избранный... Іисусомъ Христомъ и Богомъ Отцомъ, воскресившимъ Его изъ мертвыхъ» (Гал. 1, 1, ср. 2 Кор. 4, 14, Еф. 1, 20). «Отдалъ Себя за грѣхи наши... по волѣ Бога и Отца нашего» (Гал. 1, 4). «Господь Іисусъ Христосъ во славу Бога» (Фил. 2, 11). «Благословенъ Богъ — Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, Отецъ славы, далъ вамъ духа премудрости и откровенія къ познанію Его» (1, 17). Ср. 3, 14—15. «Одинъ Господь (= Іисусъ Христосъ), одна вѣра, одно крещеніе, одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ» (4, 6). Наконецъ, развернутая формула благословенія 2 Кор. 13, 13: «благодать Господа Іисуса Христа и любовь Бога — *τῷ Θεῷ* (= Отца¹) и общеніе Св. Духа буди со всѣми вамъ». Въ *Откровеніи* мы имѣемъ своеобразное сопоставленіе Бога и Агнца. «Благодать вамъ и миръ отъ Того, который есть и былъ и грядетъ, и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его (символъ Св. Духа), и отъ Іисуса Христа... содѣлавшаго насъ священниками Богу и Отцу Своему» (1, 4—6, 8). Это есть триничное благословеніе отъ Бога и Отца, Св. Духа и Христа. Далѣе говорить Христосъ Ангелу Филадельфійской церкви: «побѣждающаго содѣлаю столпомъ во храмъ *Бога Моего*... и напишу на немъ Имя *Бога Моего* и Имя града *Бога Моего*, новаго Іерусалима, нисходящаго отъ *Бога Моего*... (3, 12). Далѣе идетъ рядъ сопоставленій: «Сидящаго на престолѣ (= Отца) и Агнца, Бога и Христа»: 5, 13; 6, 16; 7, 10, ср. 11; 11, 15—17; 12, 5, 10; 19, 6—7. Сюда вообще относится видѣніе Сидящаго на престолѣ, которому четыре животныя взываютъ: «святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель, который былъ, есть, и грядетъ» (4, 8), и Агнца, который «кровію Своею искупилъ насъ *Богу*... и содѣлалъ насъ царями и священниками *Богу нашему*» (гл. 4; 5, 9—10). «Воцарился Господь Богъ Вседержитель... ибо наступилъ бракъ Агнца» (19, 6—7). «И услышалъ я громкій голосъ съ неба, говорящій: се скинія Бога съ человѣками... и самъ Богъ съ ними будетъ... Побѣждающій наследуетъ все, и буду ему Богомъ и онъ будетъ Мнѣ сыномъ» (21, 3—7). Небесный Іерусалимъ «нисходитъ съ неба отъ Бога» (20, 10); «храма же я не видѣлъ въ немъ; ибо Господь Богъ Вседержитель — храмъ его и *Агнецъ*» (21, 22); «...воду жизни, исходящую отъ престола *Бога и Агнца*» (22, 1); «престолъ *Бога и Агнца* будетъ въ немъ» (22, 3).

Общая черта этихъ многочисленныхъ текстовъ такова, что въ нихъ отличаются, а въ извѣстномъ смыслѣ, стало быть, и противопоставляются Богъ и Отецъ (одно является синонимомъ для другого), и Господь, *κύριος*, Іисусъ Христосъ, Сынъ Отца, и это противопоставленіе усиливается еще тѣмъ, что Христосъ, неизмѣнно называемый Господомъ и Сыномъ Божіимъ, *никогда не*

¹ Такъ это и произносится въ литургическомъ употребленіи: «любви Бога и Отца».

называется Богомъ¹⁾. (Это же словоупотребленіе удержано и въ Никейскомъ символѣ вѣры: «вѣрую во единого Бога-Отца, Вседержителя, Творца... и во единого Господа (κύριος) Иисуса Христа, Сына Божія [хотя и прибавлено противъ аrianъ: «Бога истинна отъ Бога истинна】... и въ Духа Св. Господа»...).

Простое наблюденіе надъ этими многочисленными текстами ставитъ насъ передъ фактомъ, что въ Новомъ Завѣтѣ Иисусъ Христосъ нигдѣ не называется Богомъ, каковымъ именуется исключительно Отецъ. Христосъ же обычно именуется Господомъ, κύριος Христός (причемъ иногда это различіе получаетъ для себя очень рѣзкое выраженіе, какъ напр., въ уже приведенномъ текстѣ Д. Ап. 2, 36: «Богъ содѣлалъ сего Иисуса Господомъ и Христомъ»). Слово *Господь* въ Ветхомъ Завѣтѣ употребляется преимущественно въ отношеніи къ Богу и съ нимъ синонимично, — часто и въ соединеніи: Господь Богъ (какъ скрытая тетраграмма: Ягве—Адонаи). Въ Н. З. оно употребляется также и въ этомъ соединеніи, но исключительно въ отношеніи къ Отцу, такъ что *Господь Богъ* становится какъ бы помен *patrem* Отца, но *никогда* въ отношеніи ко Христу, который именуется просто Господь, и также никогда въ отношеніи къ Духу Св., который именуется Духъ Божій, Духъ Св., Духъ Господень, Духъ Христовъ. (Онъ *прямо* не именуется даже и Господомъ, каковое наименованіе примѣнено къ нему лишь въ Никео-Константинопольскомъ символѣ вѣры). Однако непрерываемо свидѣлствуется единосущіе Св. Троицы (наиболѣе явственно въ *symma Johanneum*: «три свидѣлствуютъ на небѣ: Отецъ, Слово и Св. Духъ, и сіи три во едино — εἰς τὸ ἓν — суть» (1 Іо. 5, 7). Разумѣется, этотъ отгѣнокъ мысли, выражающійся въ этомъ словоупотребленіи, никоимъ образомъ не можетъ быть понятъ въ унитаріанскомъ смыслѣ, что только Отецъ есть истинный Богъ, имѣющій божество, коего Сынъ и Духъ не имѣютъ, и такимъ образомъ колеблется догматъ тринности, чего да не будетъ! Но мы не можемъ

¹⁾ Было уже отмѣчено (Агнецъ Божій стр. 311), что и Христосъ не только не называлъ Себя Богомъ, но самъ именовалъ Богомъ Своего Отца («Отцу Моему и Богу Моему» (Іо. 20, 17). Ср. Іо. 8, 54: ...Отецъ Мой, о которомъ вы говорите, что Онъ Богъ нашъ (ἑμὸν) (впрочемъ, есть и вариантъ ἡμῶν, Онъ былъ названъ этимъ именемъ лишь апостоломъ Ѳомой: «Господь мой и Богъ Мой». Единственный текстъ, который видимо, хотя и косвенно, этому противорѣчить, есть Іо. I, 1 — 2: «въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ. Оно было въ началѣ у Бога». Однако здѣсь мы имѣемъ лишь неотчетливый переводъ, не уловляющій отгѣнки. Въ дѣйствительности же говорится о Словѣ, что Оно было у Бога (ὁ θεός, съ членомъ, т. е. у Отца), — въ первомъ и второмъ случаѣ, но само оно было θεός (безъ члена) т. е. было божественнаго естества. Не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія и то, что здѣсь рѣчь идетъ еще не о Христѣ, но о Словѣ въ предвѣчной жизни Св. Троицы. Ср. еще 1 Іо., 5, 20.

пройти съ небреженіемъ мимо этого факта, таящаго въ себѣ особую мысль, которую необходимо включить въ ученіе о Св. Троицѣ. Къ тому же, какъ мы видѣли, въ нѣкоторыхъ текстахъ Отецъ прямо называется не только Отцомъ, но и Господомъ и Богомъ Иисуса Христа. Мы, наблюдая этотъ же фактъ въ дни земного служенія Господа, когда Онъ называлъ Отца Своимъ Богомъ и Отцомъ, могли еще ограничивать его значеніе, связывая его съ кенозисомъ Господа. Онъ, совлекишись Своего божества, до извѣстной степени могъ взирать на Отца изъ Своего человѣчества, какъ на Бога, хотя, разумѣется, и здѣсь одного лишь кенотическаго объясненія явно недостаточно. Оно еще достаточно для того, чтобы объяснить крестный вопль: «Боже Мой, вскую Меня оставилъ», предѣльнымъ кенозисомъ, въ которомъ изнемогаетъ самое сознаніе сыновства, но оно уже недостаточно для уразумѣнія словъ Спасителя Магдалинѣ: «ко Отцу Моему» и «Богу Моему» *послѣ* воскресенія.

Мы приходимъ къ заключенію, что въ извѣстномъ смыслѣ Отецъ является *Богомъ* и для Сына, — не только въ Его кенотическомъ униженіи, но и въ состояніи Его прославленности въ небесахъ, а, слѣдов., и въ предвѣчной жизни Св. Троицы, — имманентной, а не только икономической. Таково прямое свидѣтельство Слова Божія. Въ отношеніи къ Духу Св. это не можетъ найти такого *прямого* подтвержденія, какъ въ отношеніи къ Сыну, въ виду того факта, что о Личности Духа Св. вообще не говорится, но *косвенно* это можетъ быть установлено а *fortiori* на основаніи общаго соотношенія Сына и Духа Св., какъ посылаемаго Сыномъ и Его являющаго.

Но есть еще одинъ фактъ, также устанавливаемый на основаніи Слова Божія, хотя и не съ такой явной очевидностью, какъ предыдущій. Отношенія между Отцомъ съ одной стороны, и Сыномъ и Духомъ Св. съ другой, опредѣляются не только рожденіемъ и исхожденіемъ Ихъ отъ Отца и Ихъ посыланіемъ отъ Него, но еще и — въ какомъ-то, ближе не опредѣлимомъ для человѣка, смыслѣ — *молитвой* Ихъ къ Отцу какъ Богу. Здѣсь разумѣется не только молитва Богочеловѣка, Сына Божія, въ состояніи кенозиса: мы уже знаемъ, что Христосъ непрестанно молился, и это была подлинная молитва, а не совершаемая только для примѣра¹⁾. Въ этомъ молитвенномъ подвигѣ Богочеловѣкъ приносилъ предъ лицо Божіе Свое служеніе во всѣхъ его свершеніяхъ, — отъ перваго искушенія въ пустынѣ до втораго и послѣдняго

¹⁾ См. Агнецъ Божій, стр. 283—4, 309—10.

искушенія въ Геесиманіи и на Голгоѣ (умалчивая о первыхъ годахъ Его сокровенной жизни). Кому Онъ молился и Кому научилъ молиться Своихъ учениковъ и послѣдователей? Онъ молился Своему Отцу и Своему Богу, Котораго Онъ видѣлъ въ ликѣ Отца ¹⁾. То соотношеніе между Богомъ и Сыномъ Божиимъ, Господомъ Иисусомъ Христомъ, которое свидѣлствуется въ вышеприведенныхъ апостольскихъ текстахъ, осуществляется самымъ дѣломъ въ Его молитвенной жизни въ предѣлахъ земного служенія. Однако является неизбѣжнымъ поставить и дальнѣйшій вопросъ: если молитва Господа «въ дни плоти Своей» по *содержанію* своему была опредѣляема Его кенотическимъ служеніемъ или самоуничженіемъ («съ сильнымъ воплемъ и слезами принесть молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти» Евр. 5, 7), то самый *фактъ молитвы*, или ея *возможность*, могли ли найти для себя достаточное объясненіе лишь въ кенозисѣ? Въдѣ молитва, помимо того или иного ея содержанія, есть *личный актъ* молящагося, въ которомъ находитъ свое выраженіе сама его личность. Личность же Богочеловѣка и въ состояніи уничтоженія, и въ пріятіи тварнаго человѣческаго естества, оставалась одна и та же, какою она пребываетъ въ вѣчности, т.-е. Сына Божія, находящагося въ неизмѣнномъ и вѣчномъ отношеніи къ Отцу Своему во Св. Троицѣ. Кенозисъ относится къ *жизни* этой Личности, Ея состоянію, но онъ не касается *самой Личности*, напротивъ, въ ея неизмѣнности заключается вся сила Боговоплощенія, согласно Халкидонскому догмату. Отсюда мы съ необходимостью должны заключить, что во Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, молился Отцу самъ Логосъ, Сынъ Божій, и эта возможность молитвенной жизни должна получить для себя въ Его *впостасномъ бытіи* свое мѣсто и достаточное основаніе. Если общую возможность боговоплощенія мы уразумѣваемъ на основаніи *соотвѣтственности* обоихъ природъ, Божеской и человѣческой, и даже ихъ изначальной тождественности въ Софіи, Небесной и тварной, то и въ отношеніи личности Сынъ Божій *родится* съ сынами Божиими по благодати, которые имѣютъ въ Небесномъ Отцѣ Своего Бога, и молятся Отцу, какъ Богу, и Богу Отцу: *Отче нашъ!* вмѣстѣ съ Богочеловѣкомъ, молящимся: Отче Мой! да будетъ воля Твоя! Да и сама молитва Господня: *Отче нашъ*

¹⁾ Этимъ, въ Евангеліи прямо засвидѣлствованнымъ, фактомъ упрямляется софистическій вопросъ: какъ могъ молиться Богу Христосъ, самъ будучи Богомъ? Не молился-ли Онъ тѣмъ самымъ и самому Себѣ? Отвѣтъ таковъ, что Отецъ — и только Отецъ — былъ для Него Богомъ, причемъ молился Онъ Духомъ Св., на Немъ почивавшимъ. Но и въ этомъ образѣ молитвы Онъ являлъ Свое единодушіе съ Отцомъ.

дана намъ отъ лица нашего общаго богочеловѣческаго богосыновства. Сыны Божіи *по усыновленію* дерзаютъ творить эту молитву силою своего единенія съ Сыномъ Божіимъ *по естеству*: они такъ могутъ молиться, ибо Онъ самъ «научилъ ихъ» («какъ Ісаянъ своихъ учениковъ»). Въ этой молитвѣ богосыновства уже включено то самоочевидное тожество именъ Отца и Бога, которое свидѣлствуется Словомъ Божіимъ, и выраженіе богосыновства и есть молитва къ Богу какъ Отцу, и Отцу какъ Богу. Словомъ, достаточно только поставить этотъ вопросъ, чтобы увидать, что возможность молитвы Богочеловѣка сама по себѣ не можетъ быть понимаема лишь какъ слѣдствіе боговоплощенія, но она включается въ предвѣчное вѣчностное бытіе Сына, въ Его отношеніе къ Отцу, какъ Отцу и Богу. Молитвенное отношеніе Сына къ Отцу, какъ Своему Богу, не временно, но вѣчно. Иначе же оно было бы невозможно и для Богочеловѣка¹⁾. Пониманіе Его молитвенной жизни, какъ временнаго лишь состоянія, которое имѣло для себя начало въ боговоплощеніи и получило для себя конецъ въ Вознесеніи, внутренне противорѣчиво, поскольку имъ вводится измѣненіе въ самую личность Сына Божія, каковая самотождественна какъ въ боговоплощеніи, такъ и внѣ его. Но, помимо этого — и это самое главное — нельзя допустить во Христѣ прекращенія Его молитвенной жизни и послѣ Вознесенія, поскольку послѣднее отнюдь не есть развоплощеніе или упраздненіе Богочеловѣчества съ соединеніемъ обѣихъ природъ во Христѣ, напротивъ, представляетъ собою его увѣковѣченіе. И прославляемый Христосъ есть Богочеловѣкъ, или, по новозавѣтному выраженію, «Человѣкъ Іисусъ» (Р. 5, 15; 1 Тим. 2, 5). И за предѣлами Вознесенія, въ 10-дневіе, Христосъ «умоляетъ» (Іо. 14, 16) Отца послать Св. Духа въ міръ. Слѣдов., молитвенное отношеніе Сына къ Отцу не прекратилось и въ одесную Отца сѣдѣніи. А если такъ, то когда же оно вообще могло прекратиться? Или *послѣ* Пятидесятницы? Но здѣсь мы имѣемъ еще фактъ, нуждающійся въ достаточной оцѣнкѣ въ догматическомъ его значеніи для рассматриваемаго вопроса: первосвященническое служеніе Христа, выражающееся въ Его ходатайственномъ принесеніи въ жертву Своей крови. «Мы имѣемъ *Ходатая* *παράκλητον* *предъ* *Отцомъ*, Іисуса Христа Праведника. Онъ есть умиловленіе за грѣхи наши, и не только за наши, но и за

¹⁾ Патристическая письменность, какъ мы знаемъ, пытается докетически обезсилить значеніе молитвы Христа даже въ отношеніи къ Его уничиженію, а потому совершенно проходить мимо общаго вопроса, здѣсь заключающагося, о молитвѣ въ нѣдрахъ Св. Троицы.

грѣхи всего міра» (1 Іо. 2, 1—2). «Сей Первосвященникъ есть *ходатай* *μεσιτος* лучшаго завѣта» (Евр. 8, 6). «Сей, какъ пребывающій вѣчно, имѣетъ и священство непреходящее. Посему и можетъ всегда спасать приходящихъ чрезъ Него къ Богу, будучи всегда живъ, чтобы *ходатайствовать* за нихъ» (7, 24—5), какъ «*ходатай новаго завѣта*» (9, 15), вошедшій «*въ самое небо*, чтобы предстать нынѣ за насъ предъ лице Божіе» (9, 24), какъ «великій Священникъ въ дому Божіемъ» (10, 21). Дѣло Первосвященника есть молитва съ принесеніемъ жертвы. Хотя Христосъ, «принесши жертву за грѣхи, навсегда возсѣлъ одесную Отца» (10, 12), однако это единократное принесеніе жертвы, которое апостолъ противопоставляетъ многократнымъ жертвамъ въ В. З., не есть только единовременный актъ, но имѣетъ для себя вѣчную силу и, если можно такъ выразиться, вѣчную длительность. Обдѣленіе Сына одесную Отца, вѣнчающее славой Его служеніе, не устраняетъ Его первосвященническаго ходатайства, молитвеннаго предстоянія за міръ силою жертвы Его, какъ эта единократность жертвы не только не противорѣчитъ, но является основаніемъ тому, что евхаристическая жертва на землѣ приносится на всѣхъ алтаряхъ во всѣ времена до скончанія этого эона (а въ извѣстномъ смыслѣ продолжается и послѣ него).

На основаніи всего сказаннаго заключаемъ, что молитвенное отношеніе Сына къ Отцу въ предстательствѣ о мірѣ существуетъ и въ небесахъ. Но это ходатайство за міръ, — дѣлаемъ мы дальнѣйшій шагъ въ заключеніи, — хотя и составляетъ, такъ сказать, особое содержаніе этой молитвы, однако, осуществляется лишь на почвѣ общаго отношенія Сына къ Отцу, какъ къ Отцу и Богу, или нѣкоей *молитвенной любви* Сына къ Отцу¹⁾.

Сынъ Божій есть *вѣчный Первосвященникъ* во Св. Троицѣ,

¹⁾ Въ связи съ этимъ разрѣшается и вопросъ о томъ, кому именно принесъ Христосъ Свою жертву: Отцу-ли, какъ это достаточно явствуетъ хотябы изъ посланія къ Евреямъ (особенно, если принять во вниманіе тотъ общій экзегетическій принципъ, что, если говорится просто о Богѣ, то надо разумѣть Отца), или же всей Св. Троицѣ, т.-е., въ частности, Себѣ Самому? Такъ иногда ставился этотъ вопросъ въ богословскихъ дебатахъ. Но очевидно, что не существуетъ и самого вопроса, по крайней мѣрѣ, на основаніи Евангелія. Христосъ не только проходилъ Свое земное служеніе, какъ послушаніе Отцу, Которымъ былъ и посланъ въ міръ, но и самъ относился къ Отцу какъ Своему Богу. Поэтому и жертва искупительная была принесена *Отцу, какъ Богу*, и только Отецъ имѣетъ судъ надъ міромъ, хотя и передаетъ его Христу, какъ Сыну Человѣческому. Вообще вопросъ о томъ, Кому принесена была жертва, можетъ быть разсматриваемъ какъ частный случай болѣе общаго вопроса о томъ, *Кому* Христосъ молился: Себѣ самому или Отцу? А изъ этотъ вопросъ двухъ отвѣтовъ быть не можетъ. Однако, этимъ признаніемъ, что жертва приносится Отцу, не колеблется догматъ единосущія *υποστασει* при раздѣльности личности ихъ.

приносящій жертву Сыновней любви Отцу, и лишь силою этого вѣчнаго первосвященничества Онъ есть и нашъ Первосвященникъ, ходатайствующій за міръ предъ Отцомъ. И по силѣ этого Первосвященства, *на землѣ, какъ и на небѣ*, приноситъ Онъ молитву Отцу о мірѣ въ торжественный часъ Своего отшествія изъ него («нынѣ къ Тебѣ иду»), самую торжественную молитву, которую мы и называемъ *Первосвященнической*, о мірѣ и о вѣрныхъ Своихъ, какъ и о Себѣ Самомъ, «да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня» (Іо. 17, 23). Эта Первосвященническая *молитва Сына къ Отцу и Богу* («да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога и посланнаго Тобою Иисуса Христа» (17, 3), выдержана именно въ тонахъ *сыновняго* отношенія: «Отче, пришелъ часъ: прославь Сына Твоего, да и Сынъ Твой прославитъ Тебя» (2), «Ты возлюбилъ Меня прежде основанія міра» (24). Это не есть молитва для видимости или примѣра, и это не есть молитва лишь даннаго момента, однажды прозвучавшая и отзвучавшая на землѣ и замолкшая вмѣстѣ съ Вознесеніемъ Христа изъ міра. Нѣтъ, это — молитва вѣчная, которую приноситъ Вѣчный Первосвященникъ въ небесахъ, сѣдя одесную Отца: «да будутъ едино какъ Мы едино. Я въ нихъ и Ты во Мнѣ, да будутъ совершенно во едино, и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня. Отче! которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому что Ты возлюбилъ Меня прежде созданія міра» (17, 22—24).

Но если Сынъ есть Первосвященникъ предъ Отцомъ и Богомъ (а потому и Архіерей¹⁾ новозавѣтнаго священства, какъ приносящаго жертву Христову), то что же можно сказать о «Духѣ Христовомъ», Третьей вѣпостаси? Находится-ли Она внѣ этого молитвеннаго отношенія къ Богу и Отцу, какъ не имѣющая Первосвященническаго служенія Сына, или же Она являетъ Собой иной образъ того же молитвеннаго соотношенія, соотвѣтственно Своимъ вѣпостаснымъ свойствамъ? Но можетъ-ли быть объ этомъ вопросъ, если мы знаемъ, что Духъ Св., предвѣчно почивающій аи Сынѣ, сошелъ и пребываетъ на Богочеловѣкѣ, Его вдохновляя? И если эти вдохновенія осуществляются въ непрестанной молитвѣ, выражаются въ молитвенныхъ возношеніяхъ, то не ясно-ли, что Духъ вдохновляющій есть и Духъ молитвенный, даже можно сказать, есть и сама молитва? Но кромѣ такого уже са-

¹⁾ «...и Архіерей намъ былъ еси» (изъ тайной молитвы на Херувимской въ литургіяхъ свв. Василія В. и Іоанна Златоуста).

мого по себѣ убѣдительнаго заключенія, мы имѣемъ объ этомъ и прямое свидѣтельство Слова Божія въ Рим. 8 и Гал. 4. Апостолъ говоритъ здѣсь, что «если кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его» (Р. 8, 9) «Ибо всѣ водимые Духомъ Божиимъ суть сыны Божіи» (14). Но сынамъ Божиимъ должно быть свойственно то же молитвенное отношеніе къ Богу и Отцу, что и Сыну, Господу Иисусу Христу, который потому и научилъ насъ молитвѣ: «Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ». Соотвѣтственно такой мысли ап. Павелъ и продолжаетъ изъясненіе того, въ чемъ состоитъ сила Духа Христова. «Вы не приняли духа рабства, (чтобы) опять (жить) въ страхѣ, но приняли Духа усыновленія, которымъ *взываемъ: Авва, Отче!* Сей самый Духъ свидѣлствуетъ духу нашему, что мы — дѣти Божіи» (15—16). Стало быть, наше богосыновство выражается въ молитвенномъ званіи Духомъ Св.: Авва Отче! Совершенно та же мысль въ Гал. 4, 6: «а какъ вы сыны, то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва, Отче». Въ этихъ словахъ пожалуй еще яснѣе подчеркнута мысль, что молитвенный духъ Сына въ отношеніи къ Отцу и есть самъ Духъ Св., именно здѣсь сказано не «Духъ Христовъ», но еще общѣе и изначальнѣе: «Духа Сына Своего». И далѣе мысль о томъ, что Духъ Св. и есть духъ молитвы, выражена уже въ прямой и общей формѣ: «также и Духъ подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ, ибо *мы не знаемъ, о чемъ молиться, какъ должно, но Самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными*. Испытующій же сердца знаетъ, какая мысль у Духа, ибо Онъ *ходатайствуетъ за святыхъ по*¹⁾ Божеству Своему» (Р. 8, 26—7). Здѣсь говорится прямо о молитвенномъ ходатайствѣ Духа Св., и эта мысль подтверждается еще параллельнымъ упоминаніемъ въ этой же главѣ (34) о ходатайственномъ за насъ предстояніи Христа въ небесахъ: «Христосъ умеръ, но и воскресъ: Онъ и одесную Бога, *Онъ и ходатайствуетъ за насъ*»²⁾).

Итакъ, мы приходимъ къ безспорному установленію факта, что и Сынъ и Духъ Св. *молятся* Отцу, слѣдов., какъ *Отцу Своему*

¹⁾ Κατὰ θεόνъ (въ русскомъ переводѣ: «по воли Божіей»). Мѣсто — неясно. Если бы былъ членъ. ὁ θεός, было бы соотвѣтственно понять: по волѣ Отца, но тогда возникаетъ несообразность смысла, п. ч. молитва есть собственное произволеніе молящагося (въ данномъ случаѣ Св. Духа). Поэтому болѣе соотвѣтственно понять это выраженіе, что Духъ Св. и какъ Богъ ходатайствуетъ за насъ, въ то же время подкрѣпляя немощи наши и научая насъ молиться вдохновеніемъ Своимъ.

²⁾ Между прочимъ пререкаемый и безконечно злоупотребляемый текстъ о предопредѣленіи, стоящій рядомъ далѣе (8, 29—30), имѣетъ значеніе въ контекстѣ отнюдь не ограничительное, въ смыслѣ избранія нѣкоторыхъ

и Богу (согласно обычному новозавѣтному выраженію), и Ихъ отношеніе къ Отцу, наряду съ *равнобожественностью* чрезъ божественное рожденіе и исхожденіе, является и *молитвеннымъ*. Въ этомъ молитвенномъ отношеніи Они, слѣдов., соединяются съ тварнымъ міромъ, человѣками (а, конечно, также и съ ангелами), вмѣстѣ съ ними взывая: «Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ! Авва Отче!». Этотъ фактъ ставитъ насъ лицомъ къ лицу передъ вопросомъ о томъ, какъ же понять это во внутренней жизни Св. Троицы, именно въ отношеніи къ *равнобожественности* трехъ впостасей, въ силу которой о каждой изъ Нихъ слѣдуетъ говорить, что Она есть истинный Богъ (какъ и говорится въ Аванасьевскомъ символѣ)? Очевидно, рѣчь идетъ о какомъ-то *отгнѣкѣ* въ понятіи Божества, который вообще мало замѣчали въ богословіи. Человѣческій языкъ бѣденъ и въ данномъ случаѣ недостаточенъ, ибо онъ имѣетъ лишь одно слово и понятіе *молитвы*, одинаково для обозначенія молитвы тварной и молитвы божественной, которыя однако столь же отстоятъ одна отъ другой, какъ Богъ и твореніе. Молитва тварнаго существа къ Богу вытекаетъ, прежде всего, изъ сознанія своей тварности, въ происхожденіи изъ ничего и пребываніи въ ничто, предъ лицомъ абсолютности Божіей. Она есть поэтому славословіе и благодареніе твари къ Творцу, а вмѣстѣ и прошеніе о своихъ нуждахъ, причемъ то и другое интонировано сознаніемъ тварной ограниченности. Можно, въ извѣстномъ смыслѣ, сказать, что самый характеръ этой молитвы вытекаетъ изъ тварности. Правда, наряду съ этимъ самосознаніемъ тварности и удаленности отъ Бога, Который есть «на небеси», существуетъ и чувство связи съ Богомъ, близости къ Нему, сообразности Ему, вообще живое чувство образа Божія въ человѣкѣ, и постольку молитва есть осуществленіе этой связи, «сесѣда» съ Богомъ. И соотвѣтственно этому, снисходя къ тварному бытію въ боговоплощеніи Христа и въ сошествіи Св. Духа, Сынъ Божій и Духъ Св. какъ бы *соединяются съ нами* и въ нашемъ отношеніи къ Богу и молятся вмѣстѣ съ нами: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ, молятся той молитвой, въ которой тварность молится Творцу. Однако такой образъ молитвы Второй и Третьей впостасей къ Отцу относится лишь къ кенотическому богоснисхожденію. Въ собственной же молитвѣ Сына и Духа Св. къ Отцу мы не можемъ допустить, конечно, ни одного изъ при-

исключеній, но скорѣе расширительное, какъ свидѣтельство о дѣятельной промыслительной любви Божіей, ко спасенію людей, для которыхъ «Богъ Сына Своего не пощадилъ» (32). И кончается глава гимномъ любви Божіей (37—39).

знаковъ тварной молитвы, ибо равнобожественнымъ вѣпостасямъ одинаково несвойственно какъ *тварное* славословіе, такъ и *благодареніе твари* по отношенію къ Творцу. Божественному же Ихъ ссвершенству вообще не свойственно какое-либо прошеніе. Однако есть собственный образъ этой Божественной молитвы, который въ извѣстной степени доступенъ и намъ, въ мѣру сообразности нашей Богу. Это есть образъ вѣпостаснаго окачествованія любви, который соотвѣтствуетъ вѣпостасному самоопредѣленію. «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли» (Мѣ. 11, 25, Лк. 10, 21). «Отче, благодарю Тебя, что Ты услышалъ Меня» (Іо. 11, 41). Это — образъ Любви Открывающейся и Открывающей. Отецъ есть Богъ, Себя открывающій въ Обоихъ вѣпостасяхъ, божественно Себя опустошающій въ предвѣчномъ кенозисѣ Отца, вѣпостасная Любовь исходная, Глубина открывающаяся, Бездна неизслѣдимая, но себя являющая, Божественное Начало, *ἀρχή*. Діада Сына и Духа Св. суть образы Любви Открывающей, Себя Самыхъ пріемлющихъ отъ Отца и Бога. Отношеніе къ Отцу, какъ сыновство и исхожденіе, не умаляетъ равнобожественности Ихъ естества и вѣпостаснаго божества, но дѣлаетъ ихъ открывающими, Себя самихъ пріемлющими отъ Отца. Отецъ не есть «причина», ибо при равновѣчности вѣпостасей нѣтъ мѣста причинному происхожденію. Идея вѣчнаго происхожденія противорѣчива, ибо происхожденіе есть возникновеніе доселе не бывшаго, и въ этомъ смыслѣ отрицаніе или ограниченіе равновѣчности. То, что Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца, а Духъ Св. отъ Него исходитъ, *и* есть причинное возникновеніе, которое необходимо вносить и онтологическую градацію вѣпостасей, какъ бы ее ни формулировать, но есть соотношеніе въ вѣчности, абсолютное взаимоотношеніе. Это взаимоотношеніе имѣетъ для себя высшую, божественную реальность. Если всю проблематику причинности и происхожденія въ отношеніи къ Св. Троицѣ надо а *limine* исключить, то тѣмъ серьезнѣе и отвѣтственнѣе долженъ быть понятъ принципъ *іерархизма*, какъ выраженіе конкретнаго соотношенія конкретно окачествованныхъ вѣпостасей. Іерархизмъ есть различіе, вытекающее изъ сотношеній вѣпостасей, при признаніи полнаго ихъ онтологическаго равенства или равнобожественности.

Іерархизмъ вѣпостасей, какъ ихъ конкретная скачествованность, проистекаетъ во Св. Троицѣ не изъ отношеній происхожденія, но взаимоотнокровенія, именно изъ различенія Открывающей вѣпостаси Отчей и Открывающихъ вѣпостасей, Сына и Духа Св., въ соотвѣтствіи характеру Ихъ участія въ Откровеніи. И,

какъ Открывающаяся вѣпостась, Отецъ есть Начало, Богъ по преимуществу *αὐτοθεός* и просто *θεός*. Открывающія же вѣпостаси въ отношеніи къ Началу суть *θεός* (какъ въ прологѣ Іо. 1, 1). Хотя всѣ вѣпостаси равнобожественны, но въ отношеніи между Открывающейся и Открывающими вѣпостасями существуетъ определенное іерархическое соотношеніе Перваго, или Начала, и Второй и Третьей, этихъ двухъ *не-Первыхъ* вѣпостасей. Это не есть онтологическій субординаціонизмъ, но качественно-іерархическое различеніе, которое выражается не только въ словахъ «Отецъ Мой болѣе Меня», но и во всемъ томъ отношеніи къ Отцу Сына (а затѣмъ и Духа Св.), какъ оно раскрывается въ Евангеліи. Обѣ Открывающія вѣпостаси сознають Себя самихъ въ Своей Божественной жизни не какъ принадлежащія Себѣ самимъ, но какъ откровеніе Отца. Отсюда Ихъ собственное отношеніе къ *Своему* Божеству является *отношеніемъ къ Отцу*, какъ источнику самооткровенія этого Божества или Началу. И какъ отношеніе къ Своему Божеству въ Богѣ самомъ есть образъ любви и почитанія, который въ тварномъ мірѣ имѣетъ для себя эквивалентъ въ молитвѣ, то это почитаніе Отца, какъ самого сокровеннаго Божества, въ Себѣ живущаго, и выражается въ молитвенномъ отношеніи Сына и Духа Св. къ *Богу и Отцу*, или къ Отцу, какъ Богу, и къ Богу, какъ Отцу. Молитва здѣсь есть выраженіе *любви самихъ божественныхъ вѣпостасей къ Отцу*, какъ вѣпостасному носителю *Божества*, которое Открывающія вѣпостаси въ Себѣ имѣють какъ Откровеніе Отца. Св. Троица есть сущая Любовь, и отдѣльныя вѣпостаси Ея суть образы этой любви. Отецъ любить любовью самоотвергающеюся и самоопустошающеюся. Она не можетъ получить для себя выраженія въ молитвенномъ отношеніи къ Божеству, ибо нельзя молиться самому себѣ. Отецъ смиряется въ Отчей любви, Свою собственную жизнь выводя за Себя, открывая въ другихъ вѣпостасяхъ. Напротивъ, обѣ Открывающія вѣпостаси имѣють *предъ Собой* открывающагося Имъ въ Божествѣ Своемъ Отца не только какъ Отца, но и какъ Бога, какъ Субъекта Божества, *Первой* Его вѣпостаси. Отношеніе Первой вѣпостаси ко Второй и Третьей въ извѣстномъ смыслѣ есть различеніе *Бога и Божества* (хотя и вѣпостаснаго), причемъ Отецъ въ любви Своей исходитъ въ Свое Божество въ Сына и Духа, а это вѣпостасное Божество Ихъ относится къ Нему какъ *Богу* въ образѣ молитвенной любви. Можно еще сказать, что, насколько самооткровеніе Бога въ Его Божествѣ есть Софія или Богочеловѣчество, которое вѣпостасируется Второй и Третьей

впостасями, то можно сказать, что обѣ эти впостасы относятся къ Отцу изъ Богочеловѣчества, или Софіи. Богъ (Отецъ) любитъ Свое Божество, какъ Софію или Богочеловѣчество, и Себя отдаетъ Ему, а Богочеловѣчество любитъ Его какъ Свой источникъ или начало, какъ Бога. Т. о., въ самомъ Божествѣ Св. Троицы, при равнобожественности впостасей, существуетъ различіе между Богомъ, какъ *αὐτόθεος* или *ὁ θεός*, — Началомъ Божества, Богомъ по преимуществу, — и Божествомъ, сущимъ въ двухъ Открывающихъ впостасяхъ. Оно относится къ Отцу какъ Богу, не въ смыслѣ тварнаго отношенія, не какъ къ своему Творцу, но въ *иномъ* смыслѣ, — отношенія *впостасей Божества* къ *впостаси Бога*. Это отношеніе характеризуется въ Сынѣ, какъ Вѣчномъ Первосвященникѣ, и Духѣ, какъ Вѣчномъ молитвенномъ воздыханіи.

Это отношеніе, существующее въ предвѣчной Троицѣ (или имманентной), въ «икономической» осложняется кенозисомъ Сына и Духа Св. и даетъ основаніе для особаго отношенія, которое м. б. опредѣлено уже какъ извѣстный субординаціонизмъ¹⁾. Здѣсь передъ нами снова встаетъ вопросъ о субординаціонизмѣ, который вообще былъ скорѣе снятъ, нежели преодоленъ въ исторіи догмы. Въ частности, такъ онъ былъ преодоленъ и въ арианствѣ и македоніанствѣ, поскольку они выражались въ отрицаніи или умаленіи Божества Второй и Третьей впостасы. Церковная «акривія» ограждается отъ уклоненія въ сторону покатой плоскости субординаціонизма догматомъ единосущія, омоусіанствомъ. Однако это есть побѣда церковнаго догмата, но еще не богословія, которое такъ и остается въ неопредѣлившемся отношеніи къ непреодоленному все же субординаціонизму.

Отвергая субординаціонизмъ онтологическій, мы вовсе не должны тѣмъ самымъ колебать извѣстаго различія между образами самооткровенія впостасей во Св. Троицѣ, изъ котораго истекаетъ извѣстное ихъ *іерархическое* соотношеніе. Но всякій іерархизмъ, при наличіи единства природы, или онтологическаго равенства, включаетъ и іерархическое различіе или неравенство. Этотъ іерархизмъ во Св. Троицѣ, внѣшне выражающійся и въ таксисѣ, и, въ частности, въ первенствѣ Отца, какъ Начала («монархія Отца»), не могъ остаться незамѣченнымъ въ богословіи, но въ то же время предъ нимъ въ смущеніи и безсиліи претывались даже такіе богословы, какъ Оригенъ, другіе же проходили его не замѣчая или приурочивая къ отношеніямъ происхожде-

¹⁾ См. Агнецъ Божій, стр. 309—13.

нія (ср. толкованіе текста «Отець болій Мене есть» у св. Василя Великаго, св. Григорія Богослова и др.). Наряду съ этимъ дѣлались и попытки его истолкованія въ смыслѣ субординаціонизма, христологическаго или икономическаго, съ привлеченіемъ во вниманіе человѣческой природы въ Богочеловѣкѣ. Но всего этого недостаточно, ибо іерархизмъ, икономическій и христологическій, имѣетъ для себя основу въ предвѣчномъ бытіи Св. Троицы и Ея самооткровеніи. Отець, какъ трансцендентное начало въ Божествѣ, и есть собственно вѣпостась Бога, *Boğъ въ Boğestвъ, αὐτόθεός*. Это различіе между трансцендентнымъ и имманентнымъ началомъ въ самомъ Божествѣ и покрывается отношеніемъ между Отцомъ, который есть Богъ, и Ему равнобожественныхъ, но Его открывающихъ вѣпостасей. Это различіе не есть природно-онтологическое, поскольку всѣ вѣпостаси равнобожественны, но — іерархическое. Оно соотвѣтствуетъ самой природѣ Бога, какъ Трансцендентно-имманентнаго, самооткрывающагося Начала, въ которомъ вся Его жизнь вѣпостасна и вѣпостасирована. И какъ вѣпостасная жизнь, она не есть простое автоматическое самораскрытіе того, что не можетъ быть удержано въ сокровенности, но личностный актъ взаимной любви Отца и къ Отцу.

Иначе говоря, это самораскрытіе есть рожденіе Сына и исхожденіе Духа. Отець есть любимый Отець (а не только Трансцендентный безликій принципъ) для рождающагося отъ Него Сына, Который есть возлюбленный Сынъ Единородный, и Онъ же есть любимый Отець для Духа Св., хотя Онъ отъ Отца не рождается, но исходитъ, и Самъ есть Любовь Отчая. Св. Троица есть трансцендентно-имманентная трівѣпостасность. Это отвѣчаетъ и всѣмъ философскимъ постулатамъ ученія объ Абсолютномъ, какъ трансцендентно-имманентномъ личномъ началѣ, если его продумать полностью и до конца. Выраженіе этой божественной іерархіи во Св. Троицѣ и есть то молитвенное богопочитаніе въ Ней самой, которое мы установили на основаніи Откровенія. И этотъ предвѣчный іерархизмъ, — не происхожденія, но самооткровенія, — полагаетъ основу и для всяческаго дальнѣйшаго, уже икономическаго субординаціонизма, проявляемаго въ отношеніи къ творенію.

Этотъ іерархизмъ проявляется какъ въ самомъ сотвореніи, такъ и въ «икономіи» спасенія міра. Отець, какъ Первоволя, есть Творецъ міра, Ему принадлежитъ волевая инициатива, но Онъ творитъ его раскрывающимъ Его самого Словомъ («безъ него же ничто же бытъ еже быстъ») и совершаетъ Духомъ Св., Кото-

рый отъ Отца посылается согрѣвать и оживотворять первозданный хаосъ, «землю невидимую и пустую». Образъ іерархической Троицы зрится и при сотвореніи Отцомъ человѣка, который уже въ самомъ созданіи своемъ предназначенъ для грядущаго боговоплощенія и богосыновства, имѣетъ образъ Сына, и въ его образованное Отцомъ тѣло Онъ вдвухаетъ духъ жизни отъ Духа Св. Здѣсь, въ этомъ сотвореніи человѣка мы имѣемъ образъ рожденія Сына и изведенія Духа Св.

Въ «икономіи» спасенія или въ отношеніи къ падшему человѣку и отпадшему міру іерархія Св. Троицы раскрывается въ *посыланіи* Отцомъ въ міръ Сына и Св. Духа. Это посыланіе доселе разсматривалось лишь въ отношеніи къ предвѣчному происхожденію въпостасей и употреблялось въ качествѣ аргумента за или противъ той или иной доктрины происхожденій. Тѣмъ самымъ весь вопросъ получилъ невѣрную и извращенную постановку, лишившую его собственнаго смысла, ибо посыланіе связано отнюдь не съ «происхожденіемъ», но съ *іерархическимъ* соотношеніемъ троицескихъ въпостасей и, въ частности, съ первенствомъ Отца во Св. Троицѣ.

Что есть посыланіе? Есть, конечно, искушеніе упростить его пониманіе, усмотрѣть здѣсь какъ бы *волевой актъ*, по аналогіи съ человѣческимъ посыланіемъ, которое есть прежде всего *приказаніе*. Дѣйствительно, нелзя этого момента вовсе устранить. Въ посыланіи характеризуется Посылающій какъ инициативная воля, Первоволя. Однако она опредѣляется взаимовъпостасною любовью, есть сама эта любовь, окачествованная согласно образу Первой въпостаси: Воля-Любовь¹⁾, Начальная, Открывающаяся. Посыланіе, не надо забывать, не есть внѣшнее, но внутренне-онтологическое отношеніе. Оно соотвѣтствуетъ тому акту духовной жизни въ насъ, въ которомъ пробуждается самосознаніе, и иницируется творчество, совершается самораскрытіе. Существуетъ поэтому извѣстное тожество между Посылающимъ и Посылаемыми со стороны жизненнаго *содержанія*. Посылающій въ Себѣ его сокрываетъ, но открываетъ въ посыланіи. Это тожество содержанія посыланія, какъ оно раскрывается въ отношеніяхъ между Отцомъ и Сыномъ, а далѣе и Духомъ Св., и есть предметъ нарочитаго ученія Христа, въ Его ученіи о Себѣ

¹⁾ Католическое богословіе въ своихъ филиоквистическихъ ухищреніяхъ, конструируя Св. Троицу какъ откровеніе Слова и Воли, учить о Св. Духѣ какъ *amor sive voluntas*. Но опредѣленіе, какъ *voluntas*, относящееся къ Отцу, вовсе не примѣнимо къ въпостаси Духа Св. (исхожденіе вообще не есть волевой актъ, но скорѣе сердечный, произвольный).

самомъ и объ Отцѣ, особенно раскрываемомъ въ четвертомъ Евангеліи.

Съ одинаковой силой здѣсь утверждается какъ фактъ посланничества Сына ¹⁾ Отцомъ, такъ и это тожество мысли, воли, слова и дѣла Посылающаго и Посылаемаго. «Пославшій Меня» есть какъ бы собственное имя Отца въ устахъ Сына. Сынъ говорить о Себѣ:

«Сынъ не можетъ творить ничего, если не увидитъ Отца творящаго, ибо Отецъ любить Сына и показываетъ Ему все, что творить самъ» (Іо. 5, 17-18). Воля Отца не приказаніе, но самооткровеніе въ жизни любви. «Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ жизнь имѣть въ самомъ Себѣ» (5, 26). «Дѣла, которыя Отецъ далъ Мнѣ совершить, самыя дѣла, Мною творимыя, свидѣтельствуя, что Отецъ послалъ Меня» (36), «на Немъ положилъ печать Свою Отецъ» (6, 27). «Я сошелъ съ неба не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца» (6, 38, ср. 5, 30). «Какъ послалъ Меня живой Отецъ, такъ и Я живу Отцомъ» (6, 57). «Отецъ все отдалъ въ руки Его и... Онъ отъ Бога (= Отца) исшелъ и къ Богу исходитъ» (13, 13) (Вообще главы 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13—17 Евангелія отъ Іоанна полны соотвѣствующихъ мыслей и текстовъ).

Итакъ, отношеніе любви, какъ посыланія и посланности, есть нѣкое самотожество, при вѣстасномъ различіи: «Я и Отецъ одно». Сынъ — не Отецъ, но Отецъ не только раскрывается въ Сынѣ («одно»), но и присутствуетъ въ Немъ или съ Нимъ силою Своей любви («Я не одинъ, ибо Отецъ мой со мною». Іо. 16, 32). Этимъ устанавливается соучастіе Отца въ дѣлѣ Сына и въ Его посланничествѣ (ср. Агнецъ Божій). Посыланіе, конечно, не можетъ быть понято какъ одностороннее повелѣніе со внутреннимъ безучастіемъ, ибо оно есть Любовь, «распинающая и распинаемая». Нельзя допускать осужденнаго церковію ложнаго патрипассіанства, которое состоитъ въ прямомъ отождествленіи *ипостасей* Отца и Сына и, тѣмъ самымъ, въ фактическомъ смѣшеніи Посылающаго и Посылаемаго. Но въ то же время надо помнить: «такъ возлюбилъ Богъ (= Отецъ) міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго» (Іо. 3, 16). Посыланіе на жертву есть жертва любви Отчей, хотя и иначе, но въ такой же мѣрѣ какъ и посланность на эту жертву: развѣ Отецъ больше или меньше любить Сына, чѣмъ Онъ Отца? Если и это называть «патрипассіанствомъ», то надо помнить, чему учить Христосъ, учить Св. Евангеліе, учить вѣра наша. Но въ отношеніи посланничества, именно различается «Богъ» (= Отецъ) посылающій и Сынъ посылаемый, который называетъ Посылающаго Отцомъ Своимъ и Бо-

¹⁾ Сопоставленіе текстовъ см. Агнецъ Божій, стр. 311.

гомъ. Въ соотвѣтствіи предвѣчной іерархіи вѣпостасей опредѣляется и іерархія посланничества въ самооткровеніи.

Но посылаемой отъ Отца является не только Вторая, но и Третья вѣпостась, Духъ Св. И это посланіе также соотвѣтствуетъ внутритроичной іерархіи, въ которой Духъ Св. открываетъ Отца въ Сынѣ и Сына въ Отцѣ, есть ихъ таинственное «Одно», отъ Отца исходящее и на Сына посылаемое. Посыланіе Духа Св. Отцомъ было уже достаточно засвидѣтельствовано соотвѣтствующими текстами. Нѣкоторая сложность вносится здѣсь тѣмъ фактомъ, что въ посланіи Духа Св. отъ Отца соучаствуетъ и Сынъ (къ мнимому торжеству филиоквистовъ), причемъ это соучастіе выражается въ прямомъ дуновеніи Духа Св. на учениковъ въ явленіи по воскресеніи (Іо. 20, 22), затѣмъ въ умоленіи Отца о ниспосланіи Духа Св. (Іо. 14, 16), въ самомъ ниспосланіи Его отъ Отца (15, 16) или въ ниспосланіи Его Отцомъ «во имя Мое» (14, 26). Это не измѣняетъ основного факта, что Духъ Св., иже отъ Отца исходитъ, Отцомъ и посылается, въ соотвѣдствіи домостроительству спасенія. А именно Онъ посылается въ Вѣтхсмъ Завѣтѣ на избранныхъ отъ Бога, т.-е. отъ Отца, посылается Имъ на Богоматерь при Благовѣщеніи-Боговоплощеніи, на Самого Сына при Крещеніи Его для пребыванія на Немъ и, наконецъ, посылается въ міръ по Вознесеніи Христовомъ уже при участіи Христа, *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, , чрезъ Сына. Здѣсь также устанавливается тожество откровенія или содержанія Посылающаго и Посылаемаго, какъ и въ отношеніи къ Сыну, по свидѣтельству Сына: «Отъ Моего возьметъ (Д. Св.) и возвѣститъ вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое, поэтому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 14—15). Ниспосланіе Духа Св. «чрезъ Сына» и соотвѣтствующее участіе Сына въ посланничествѣ Св. Духа есть домостроительное, или икономическое, хотя и имѣющее для себя, конечно, основаніе въ таксисѣ, въ образѣ самооткровенія Отца не только во Второй, но и въ Третьей, а, кромѣ того, во Второй и Третьей вѣпостасяхъ. Этотъ фактъ не измѣняетъ самого существа отношенія: Отецъ есть Посылающій, Духъ Св. есть Посылаемый, причемъ обѣ Посылаемыя вѣпостаси въ порядкѣ Своего ниспосланія находятся между собою въ соотвѣтствующихъ взаимоотношеніяхъ: Духъ Св. почиваетъ на Сынѣ и посылается чрезъ Сына.

Духъ Св. вѣпостасно есть Любовь Отчая, которою Отецъ любитъ Сына и Свое твореніе. Самотожество Любящаго и Любви, единство Отца и Духа Св., самоочевидно, но столь же явно и ихъ

впостасное различіе, раздѣльноупостасность. Отецъ есть Богъ, сущій на небеси, Духъ же посылается въ міръ. Онъ есть Любовь Божія къ міру, живая впостасная связь между небомъ и землею, посколькѣ Онъ, сходя въ міръ, пребываетъ и на небеси. Самъ же Любящій, Отецъ, пребываетъ на небѣ, хотя и любитъ землю. Здѣсь тайна небеснаго отцовства для насъ: *Отче нашъ, иже еси на небеси*. Въ этомъ обращеніи содержится какъ будто противорѣчіе: какимъ образомъ можетъ Онъ быть *Отцомъ*, Тотъ, кто, будучи на небеси, пребываетъ для насъ *трансцендентенъ*? Но здѣсь имѣется и таинственное *еси*, въ которомъ указывается этотъ путь Любви Отчей къ міру, сущей въ небесахъ: Духъ Св. Подобно этому и въ таинственныхъ словахъ Господа объ *единствѣ* Отца Небеснаго и Сына, на землѣ пребывающаго: «Азъ и Отецъ одно», прикровенно указывается этотъ впостасный мостъ любви, этотъ Третій, соединяющій небо и землю, какъ и въ дальнѣйшемъ раскрытіи этихъ же словъ (уже выше отмѣченномъ): «да будутъ едино, какъ Мы едино. Ты во Мнѣ и Я въ Тебѣ» (17, 21—2). Это *въ*, какъ и это *едино* въ Богѣ Отцѣ и Сынѣ, и «въ нихъ», т.-е. въ мірѣ, есть Духъ Св., Духъ любви Отчей, открывающій сердце Отца, пламеняющее любовію къ Сыну.

Это отношеніе посыланія дѣлаетъ то, что Отецъ, будучи трансцендентнымъ Богомъ, намъ является вѣдомъ чрезъ посылаемыхъ Имъ впостасей, ибо все, что мы знаемъ о Богѣ въ Нихъ и чрезъ Нихъ, относится и къ Отцу: «видѣвый Меня, видѣлъ и Отца. Развѣ не знаете, что Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ?» (Іо. 14: 16, 20), и это *въ* есть Духъ Св., испытующій глубины Божіи. Чрезъ эту взаимопрозрачность троичныхъ впостасей мы познаемъ Непознаваемаго, видимъ Невидимаго. Посылаемые впостаси не хотятъ заслонить Собой и не заслоняютъ Посылающей. Онѣ сами свидѣлствуютъ о Немъ, какъ объ *Отцѣ и Богѣ*. Отецъ — Начало, Посылающій самъ какъ бы *открывается* въ Посылаемыхъ; такова любовь Отчая, Любовь-Смиреніе, Себяотверженіе. Каковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, Который въ Себѣ также показываетъ не Себя, но Отца: «видѣвый Мене, видѣ Отца». Таковъ и Духъ Св., Который въ прозрачности Своей какъ бы самъ для Себя не существуетъ, показуя Сына въ Отцѣ и Отца въ Сынѣ. Онъ смыкаетъ вѣчное кольцо тріупостасной любви, которое однако имѣетъ для себя вѣчное Начало въ Отцѣ и Богѣ.

Эта сокровенность Открывающагося за Открывающими есть предвѣчный *кенозисъ* любви Отчей въ смиреніи, и этотъ же *кенозисъ* имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ міру, который узнаетъ

Отца не лицомъ къ лицу, но лишь въ Сынѣ и чрезъ Сына Духомъ Святымъ. Этотъ общій кенозисъ Отчей любви включаетъ въ себя въ дальнѣйшемъ еще и кенозисъ Сына и Духа Св. Уже сотвореніе міра есть, какъ мы видѣли, въ извѣстномъ смыслѣ кенозисъ Творца, полагающаго наряду съ Собою относительное, тварное, самозаконное бытіе міра. Но этотъ міръ, повредившійся въ своихъ основахъ, восстанавливается, «спасается» кенозисомъ Сына и Духа Св., боговоплощеніемъ Сына и сошествіемъ въ міръ Духа, чрезъ которыхъ открывается и дѣйствуетъ въ мірѣ Отецъ. Это дѣйствіе Его есть какъ бы вдвойнѣ кенотическое. Богъ терпѣливо примѣняется къ немощи міра и ждетъ сдѣршенія его спасенія, Своего воцаренія въ немъ, доколѣ въ долгомъ и трагическомъ міровомъ процессѣ оно совершится. Лишь «когда (Сынъ) все покорить Ему (Богу и Отцу), ибо Ему (Христу) надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Его» (1 Кор. 15, 25), тогда Онъ «предастъ царство Богу и Отцу» (24). «Когда все покорить Ему, тогда и самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да будетъ Богъ ($\delta \theta\epsilon\omicron\varsigma$ = Отецъ) все во всемъ» (28), да исполнится во всемъ откровеніе Отца Сыномъ и Духомъ Св. Но до этого покоренія Богъ не есть все во всемъ, какъ бы не владѣеть Своимъ же твореніемъ. Что это значить?

Богъ сотворилъ міръ всемоуществомъ Своимъ и премудростію Своей, потому твореніе — совершенно, «добро зѣло», оно адекватно мысли Творца. Но такъ какъ въ замыселъ творенія входитъ и его самобытность и самоопредѣленіе, то въ отношеніи къ этой самозаконности творенія и его свободѣ, склонившейся въ сторону небытія и зла въ томъ метафизическомъ событіи, которое мы называемъ первороднымъ грѣхомъ, воля Божія не осуществляется въ своей полнотѣ, какъ взаимодействіе Творца съ твореніемъ. Поэтому и молимся Отцу: «да будетъ воля Твоя яко на небеси и на земли». Богъ относится къ міру, взаимодействуя съ нимъ, Своимъ промысленіемъ о немъ, но въ этомъ промыслѣннѣи Богъ удерживаетъ Свое всемоущество ради собственныхъ путей міра въ его свободѣ. Въ мірѣ нѣтъ адекватности между волей Божіей и путями міра, хотя премудрость Божія въ конечномъ итогѣ овладѣваетъ этими путями, ибо міръ безсиленъ противиться до конца мысли Божіей о немъ, и воля Божія въ немъ совершается и совершится (иначе тщетна молитва Сына, которой Онъ научилъ насъ, братій Своихъ, сыновъ Божіихъ: «да будетъ воля Твоя яко на небеси и на земли»). Поэтому и исторгается боговдохновенный вопль молитвеннаго изумленія предъ путями

мудрости Божіей у апостола, нѣмѣющаго въ недоумѣніи предъ однимъ изъ самыхъ непонятныхъ событій, — судьбахъ Израиля, его избраніи и отверженіи, ожесточеніи и конечномъ спасеніи: «О, бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его!» (Рим. 11, 33).

Но доселе пути Промысла опредѣляются кенозисомъ Бога-Отца, задерживающаго Свое всемогущество, которое, конечно, не оскудѣваетъ, и потому пути эти для насъ обозначаются рядомъ антиномическихъ противоположеній. Богъ имѣетъ такое впечатленіе о мірѣ, въ силу котораго ничто въ мірѣ не совершается помимо воли Его, Небеснаго Отца: Онъ «знаетъ, въ чемъ вы имѣете нужду» (Мѣ. 6, 8), «нѣ одна (изъ малыхъ птицъ) не упадетъ на землю безъ (воли) Отца Небеснаго, у васъ же волосы на головѣ сочтены» (10, 29—30), «Отецъ вашъ Небесный питаетъ» птицъ небесныхъ (6, 26), какъ и всякое твореніе. И однако въ мірѣ есть и другая воля, другой, злой, промыслъ, который противится Промыслу Божію активно или пассивно, и это попускается Промысломъ Божіимъ. Мысль эта богодохновенно высказана съ полной очевидностью въ книгѣ *Иова*.

Богъ есть Любовь, но въ мірѣ есть злоба, борьба и ненависть, міръ являетъ собой картину неизмѣримыхъ страданій твари. Стенанія и вопли несутся къ небу, и оно остается нѣмо и безотвѣтно. Таковъ кенозисъ Любви Отчей.

Богъ есть добро, но «міръ во злѣ лежитъ», и зло есть законъ міра, плѣненнаго княземъ міра сего. Міръ задыхается во злѣ и злобѣ, Добро остается какъ будто безсильно въ мірѣ, и молчитъ небо Таковъ кенозисъ любви Отчей.

Богъ есть источникъ Истины и сама Сущая Истина, но міръ не хочетъ истины, дѣти міра суть сыны отца своего, который «есть ложь и отецъ лжи» (Іо. 8, 44), и выше не полагается предѣла для этой лжи, и молчитъ небо, Таковъ кенозисъ любви Отчей.

Богъ есть источникъ Красоты и сама сущая Красота, но въ мірѣ торжествуетъ уродство и безобразіе, даже сама красота становится растлѣнной и растлѣвающей, служеніе падшей красотѣ сильнѣйшимъ ядомъ отравляетъ души, ибо и небо молчитъ. Таковъ кенозисъ любви Отчей.

Богъ есть Царь. Но въ мірѣ нѣтъ мѣста для Царствія Божія, онъ распялъ Царя Царствующихъ и Сына Божія, и онъ хулитъ Духа Св., и небо молчитъ. Таковъ кенозисъ Любви Отчей.

Богъ есть Духъ и источникъ вдохновенія, а жизнь міра чужда духа и вдохновенія, погрязаетъ въ служеніи плоти, стелется

въ низинахъ чувственности и духовнаго сна, ярится въ неистовствующемъ безбожїи и богохульномъ бредѣ, съ поруганїемъ всего святаго или равнодушїемъ къ нему, и молчитъ небо. — Таковъ кенозисъ Любви Отчей.

И кенозисъ этотъ столь глубокъ, что надо пройти чрезъ нѣкія врата смерти для міра, чтобы найти силу воскликнуть: вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію. *Credo quia absurdum*, чтобы, вопреки всякой эмперической опытной очевидности или въ силу иной, высшей, очевидности, въ небесахъ узрѣть Бога и Отца, во Христѣ примирившаго съ Собою міръ (2 Кор. 15, 19).

Таковъ кенозисъ Отца. Онъ не только въ жертвѣ любви, посылающей въ міръ Сына Своего, — для искупленія его Своею Кровью, и Духа Св., — для совершенія этого искупленія въ борьбѣ съ грѣховностью этого міра, но и въ жертвѣ *терпѣнія*: бытія падшаго міра предъ лицомъ Бога Правды, Судїи міра, Всемогущаго Бога.

Новозавѣтная письменность, какъ мы видѣли, полна свѣдѣтельствъ о молитвенномъ почитаніи Отца какъ Бога, въ небесахъ и на землѣ, но она вовсе не содержитъ *прямыхъ* свѣдѣтельствъ о подобномъ же молитвенномъ почитаніи Сына и Духа Св. Этотъ фактъ отнюдь не долженъ остаться незамѣченнымъ. Сынъ и Духъ Св. лишь *включаются* такъ или иначе въ это молитвенное богопочитаніе Отца какъ Ходатаи. Иисусъ Христосъ неизмѣнно именуется *Господомъ* *κύριος* Который примирилъ насъ съ Отцомъ, чрезъ Духа Св. насъ Ему усыновивши. Въ то же время съ самыхъ первыхъ временъ существованія христіанства Церковь молится, какъ Богу, и Сыну, и Духу Св., оказывая имъ молитвенное богопочитаніе. И это отношеніе является для насъ настолько само собою разумѣющимся, что огромное количество молитвъ церковныхъ и вообще молитвенныхъ обращеній относится къ Господу и Богу нашему Иисусу Христу и Богу Духу Святому ¹⁾.

Въ молитвѣ нашей мы можемъ различно обращаться къ Богу: и изъ глубины своей тварности въ отношеніи къ Богу какъ Творцу, и изъ своего богосыновства въ отношеніи къ Отцу-Сыну.

¹⁾ Правда, значеніе этого факта нѣсколько ослабляется тѣмъ, что въ Церкви существуетъ немалое количество молитвъ Богоматери и святымъ, причѣмъ это молитвенное обращеніе отнюдь не имѣетъ и не должно имѣть значенія богопочитанія, но означаетъ лишь прибѣганіе къ молитвенной помощи нашихъ братій, Богу угодившихъ и имѣющихъ потому особое молитвенное дерзновеніе (конечно, въ исключительномъ смыслѣ это надо сказать о Богоматери). Слѣдов., молитвенное обращеніе само по себѣ не есть еще необходимое богопочитаніе и имѣетъ свои градаціи.

Господа Иисуса Христа, пославшему намъ Духа Св. Когда мы молитвенно созерцаемъ Творца своего и Бога, бездна, отдѣляющая наше тварное бытіе отъ Бога, является для насъ столь неизмѣрима, что глазъ слѣпнетъ для различенія далей въ синевѣ небесъ: «изъ глубины возвахъ къ Тебѣ, Господи, услыши гласъ мой». Для насъ существуетъ высокій, страшный, дивный, непостижимый Богъ, которому душа наша поетъ свою пѣснь хвалы и благодаренія, трепеща передъ всемогуществомъ Его, Владыки твари и Творца міра. (Это есть приблизительно религіозный аспектъ Ислама, а изначально и Ветхаго Заветъ: явленіе Бога въ громъ и молніи: Исх. 19—20, 33). Это есть страхъ Божій, благоговѣніе предъ *Святымъ* (каковое имя въ В. З. есть какъ бы собственное имя Божіе: Святой Израилевъ). Къ Богу Творцу и Вседержителю, къ Его всемогуществу, взываетъ бѣдная душа творенія о милости и помощи: «Господь, Господь, Богъ человеколюбивый и милосердный, долготерпѣливый и многомилостивый и истинный» (Исх. 34, 6). Это молитвенное отношеніе человека къ Богу, какъ творенія къ Творцу, является настолько существеннымъ и неустранимымъ, что оно, можно сказать, есть одна изъ основныхъ «категорій» молитвы, однако отнюдь не исчерпывающая и не единственная.

Для христіанскаго міра, имѣющаго откровеніе о Св. Троицѣ, эта же самая по существу молитва совершается и раскрывается въ молитвенномъ отношеніи ко Св. Троицѣ, какъ тріединому Богу, *Единому въ трехъ* вѣпостасяхъ. Прототипъ этой молитвы данъ уже въ крещальной формулѣ (Мѣ. 28, 19), какъ и въ софма Iohanneum (I Ю. 5, 7). Молитвенныя обращенія ко Св. Троицѣ направляются къ Ней какъ. единому Богу: «Пресвятая Троице, помилуй насъ»¹⁾. По существу это есть христіанская молитва Богу отъ лица творенія, причемъ молитвенное созерцаніе включаетъ въ себя догматическую истину троичности Божества. Однако три вѣпостаси не различаются здѣсь въ особыхъ Своихъ свойствахъ и отношеніяхъ къ міру, но созерцаются какъ божественныя вѣпостаси вообще, въ Своемъ тріединствѣ являющія единаго трівѣпостаснаго Бога. Имя Св. Троицы есть здѣсь вообще христіанское имя Бога, которое и употребляется поэтому,

¹⁾ Изъ безчисленныхъ молитвословій этого типа приведу для примѣра только одно, изъ вечернихъ молитвъ: «Поклоняюся Тебѣ, Пресвятая Троице, единосущная, животворящая, нераздѣлимая Отче и Сыне и Святой Душе: вѣрую въ Тя и исповѣдую, славлю, благодарю, хвалю, почитаю и превозношу Тя: и молю: помилуй мя, непотребнаго раба Твоего».

какъ благословляющая сила при крестномъ знаменіи (самоблагословеніи) и при всякихъ благословеніяхъ именемъ Божіимъ. Это почитаніе имени Св. Троицы и обращеніе къ Богу, какъ во Св. Троицѣ существу, свойственно всякой христіанской молитвѣ, молчаливо ею подразумѣвается или явно включается.

Но молитвенное обращеніе къ Абсолютному, какъ Творцу и Богу, не исчерпываетъ еще христіанской молитвы и вполне ее не характеризуетъ. Человѣкъ обращается къ Богу не только «изъ глубины» своей тварности, ничтожества, небытія, но и изъ нѣдръ своего богосыновства и богочеловѣчества, не «какъ рабъ, но сынъ», вопіющій: авва Отче. При этомъ христіанскомъ обращеніи къ Богу уже появляется различіе отдѣльныхъ вѣпостасей въ ихъ отношеніи къ человѣку. Конечно, и здѣсь не подлежитъ никакому умаленію или ограниченію равнобожественность вѣпостасей, недопустимо никакое аріанство или македоніанство. Отецъ равнобожествененъ Сыну и Духу Св., и поэтому мы молимся къ Богу Отцу, и Сыну, и Духу Св. одинаково въ тріединствѣ Св. Троицы, какъ и раздѣльнымъ вѣпостасямъ, въ нарочитыхъ молитвахъ. Однако при этой нарочитости молитвъ выступаетъ и различіе въ близости къ намъ отдѣльныхъ вѣпостасей. Это все то-же различіе, какое существуетъ между Отчею, Открывающеюся вѣпостасію, Началомъ, и вѣпостасями, Открывающими Отца въ Божественной Софіи, въ Богочеловѣчествѣ, въ которомъ Богъ является міру не только трансцендентенъ, но и имманентенъ. Эта общая имманентность становится явленной чрезъ боговоплощеніе и сошествіе Св. Духа. Логосъ, Богочеловѣкъ, есть уже Другъ и Братъ нашъ, Человѣкъ Христосъ Іисусъ, Ходатай и Посредникъ («ибо единъ Богъ, и единъ посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, Человѣкъ Христосъ Іисусъ». I Тим. 2, 5), и молимся уже Богу и Отцу (каковымъ именемъ мы никогда не можемъ назвать самого Богочеловѣка) съ Нимъ и въ Немъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ молимся и Ему, Господу Іисусу Христу, Сыну Божію, Богочеловѣку, Который въ силу «общенія свойствъ» есть Богъ и Человѣкъ, и въ человѣчествѣ Своемъ снизошелъ даже и до тварнаго бытія, есть «съ нами Богъ». Подобнымъ образомъ молимся и Духу Св., Который также сошелъ съ небесъ и пребываетъ въ мірѣ, въ насъ и съ нами. Онъ, будучи «вездѣшый и вся исполняй», приходитъ и вселяется въ насъ, и въ насъ съ нами молится Отцу, будучи дыханіемъ нашей молитвы, совершеніемъ нашихъ таинствъ. Его имманентность міру иная, но не меньше, нежели Богочеловѣка. Правда, гений молитвы, движимый Духомъ Св., дѣлаетъ то, что мы сравнительно мало молимъ-

ся Св. Духу самому (какъ это явствуетъ изъ факта относительной скудости молитвенныхъ къ Нему обращеній), но молимся Отцу и Сыну о ниспосланіи намъ Св. Духа. Но объ этомъ ниже.

Господь нашъ Иисусъ Христосъ и Духъ Св., по Божеству Своему будучи для насъ Богомъ, однако не удалены отъ насъ въ небесахъ, Они близки намъ, по богочеловѣчеству нашему, силою боговоплощенія Слова и сошествія съ небесъ Св. Духа. Они суть въ насъ, какъ наша подлинная жизнь, по слову ап. Павла: «живетъ во мнѣ Христосъ», «мы — храмъ Духа Св.» Эта наша близость къ нимъ даетъ и особый характеръ нашей молитвѣ: молясь, мы стремимся совершенно преодолѣть это разстояніе, *вмѣстить* жизнь Христову, *пріять* Св. Духа, стать съ Ними *едино*. И мы вѣдаемъ это единеніе въ нашемъ религіозномъ опытѣ, въ которомъ стремимся причаститься этой божественной жизни. Такой, нарочито богочеловѣческій, характеръ имѣетъ для насъ и христіанская молитва молитвъ, представляющая собою какъ бы духовное средоточіе всей молитвенной жизни, — молитва Иисусова («умное дѣланіе») и аналогичная ей, хотя и не имѣющая столь распространеннаго примѣненія: «Утѣшителю, Душе Истины, прійди и вселися въ ны». Обѣ молитвы представляютъ собой «умное» духовное средство для соединенія со Христомъ силою и дѣйствіемъ Св. Духа, которымъ вообще творится молитва. При этомъ одинаковое значеніе имѣетъ какъ сила богочеловѣческаго Имени *Иисусъ*, такъ и сила молитвеннаго призванія Духа Св. То, что описывается какъ «умное дѣланіе», и есть это обоженіе *in actu*, въ которомъ молящійся, преодолевая духовное разстояніе, становится богомъ по благодати, пріобщается божественной жизни. Эта идея представляетъ собой основной предметъ паламитскихъ споровъ о значеніи «свѣта Фаворскаго», объ этомъ же свидѣлствуетъ религіозный опытъ преп. Симеона, Новаго Богослова, имъ описанный въ его Гимнахъ Любви, какъ и опытъ другихъ подвижниковъ, это же, наконецъ, мы имѣемъ въ явленіи силы Св. Духа, показанномъ преп. Серафимомъ Мотовилову.

Наше непосредственное молитвенное чувство дѣлаетъ при этомъ различіе даже между Второй и Третьей вѣпостасію, Христомъ и Духомъ Св., хотя, конечно, этимъ нисколько не умалается наша вѣра въ Ихъ равнобожественность. Количество молитвъ церковныхъ, обращенныхъ во Христа, несравненно больше таковыхъ же молитвъ Св. Духу. Мы обычно молимся не столько самому Св. Духу, какъ Третьей вѣпостаси¹⁾, сколько молимся

¹⁾ Ср. очеркъ нашъ: «Молитва Св. Духу». Серг. листки, № 6 (92), 1935 г.

Богу Отцу или Господу Иисусу Христу о *ниспосланіи* намъ благодати Св. Духа, или «дара» Св. Духа. Это есть распространенный и безспорный фактъ, чуждый притомъ всякой преднамѣренности, но проистекающій изъ самого существа отношенія. Мы близки Христу, ибо сами есмы «Тѣло Христово» и, вкушая его въ таинствѣ Евхаристіи, соединяемся съ Нимъ. Однако и при этомъ *таинственнымъ* для насъ присутствіи Вознесшійся Христосъ пребываетъ на небеси, сѣдитъ одесную Отца и чрезъ это удаленъ отъ насъ. Между тѣмъ Духъ Св. съ нами и въ насъ пребываетъ, если мы не закрываемъ себя для этого пребыванія грѣхами своими. Въ силу этого *практически* Христосъ для насъ есть *личный* Богъ, если можно такъ выразиться, въ большей мѣрѣ, нежели Духъ Св., Который для насъ существуетъ скорѣе какъ *даръ*, благодать, сила, въ насъ проявляющаяся. Мы молимся Отцу, чтобы Онъ, пріявъ жертву Сына въ пренебесный Свой жертвенникъ, «возниспослалъ намъ божественную благодать и даръ Святаго Духа».

Это іерархическое соотношеніе, существующее во Св. Троицѣ, наглядно проявляется также и въ божественной Евхаристіи, которая завершается молитвеннымъ обращеніемъ (въ эпиклезисѣ) къ Богу Отцу, чтобы Онъ даровалъ намъ Тѣло и Кровь Христа дѣйствіемъ Св. Духа: «и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чашѣ сей честную кровь Христа Твоего, преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ». Мы молимъ небеснаго Бога и Отца таинственно даровать намъ Христа Духомъ Святымъ, явить силу боговоплощенія, какъ бы снова совершить ниспосланіе въ міръ Сына и Духа Св.

Итакъ, согласно установленному различію, Богъ Отецъ есть сущій въ небесахъ, премірный, трансцендентный Богъ. Сынъ же и Духъ Св., будучи также въ небесахъ по Божеству Своему, связаны съ нами и съ міромъ силою Богочеловѣчества, и это соответственно ощущается въ нашемъ молитвенномъ опытѣ. Ибо и для насъ Богъ въ собственномъ и прямомъ смыслѣ есть именно Богъ - Отецъ, трансцендентно сущій въ небесахъ, Сынъ же и Духъ Св. соединены съ нами на землѣ. Они — въ мірѣ, будучи трансцендентно-имманентны ему, между тѣмъ какъ Отецъ — трансцендентенъ, выше міра, въ небѣ *надъ* міромъ. Что означаетъ для насъ религіозно-практически такая идея Трансцендентнаго Бога? Это есть, прежде всего, страшный для всего дрожащаго предъ Нимъ тварнаго бытія Владыка, единственное отношеніе котораго къ міру есть абсолютно всемогущая воля, Богъ

Ислама и Кальвина. Онъ чуждъ этому тварному міру, Его палящая воля есть для насъ непостижимый произволъ Абсолютнаго, безчеловѣчный и безмірный въ Своей надмірности, и, кромѣ трепета предъ Нимъ, не является иного чувства: холодное, безвоздушное пространство непроходимо для лучей любви. Это есть дурной метафизическій кошмаръ, отъ котораго тварь ищетъ сокрытія въ своей имманентности. Мировое бытіе хочетъ замкнуться въ міръ, спасаясь отъ этого ледяного Абсолютнаго его непризнаніемъ, и, подъ предлогомъ незнанія (агностицизмъ), уйти въ практическое безбожіе, т. е. міробожіе. Трансцендентизмъ Абсолютнаго оборачивается здѣсь своей діалектической антитезой, абсолютизаціей имманентнаго, относительнаго. Однако, не только религіозно, но и философски, эта идея Трансцендентнаго Бога разлагается въ противорѣчіяхъ. Какъ чистая Трансцендентность, она доступна лишь апофатикѣ, которая говоритъ о ней свое всяческое *не*, абсолютное *НЕ*. Но вѣдь это абсолютное *не* нѣмъ и пусто, его просто нѣтъ, ибо оно резонируетъ, лишь отражаясь о нѣкое *да*. Иными словами, въ чисто апофатическомъ, отрицательномъ опредѣленіи абсолютное не реализуемо для мысли, *его нѣтъ*. Ледяное пространство безвоздушности онтологически пусто отъ всякаго бытія, есть *néant*. Оно начинается *быть* лишь при наличіи границы и опредѣленности: *ἄπειρον* изнемогаетъ, не имѣя для себя *πέρας*. Оно получаетъ нѣкую *видимость* бытія, лишь постоянно отступая, отталкиваясь отъ всякой границы, уходя въ пустоту безконечности. Оно есть въ этомъ смыслѣ пустая, «дурная безконечность», которая не умѣетъ для себя кончиться, замкнуться въ самодовлѣмости. Оно есть тѣнь небытія, тѣнь тѣни, тѣнь самого себя. Или, — надо, наконецъ, просто сказать: *его нѣтъ*. Ему не свойственно бытіе, и это есть вовсе не привиллегія абсолютности, а просто предѣлъ его крайней бѣдности, — *penia*, которая и есть небытіе. Абсолютное, такимъ образомъ понятое, есть то *ничто*, «изъ» котораго Богъ сотворилъ міръ, но въ немъ самомъ, въ пустотѣ его, нѣтъ творящаго начала, и оно не Богъ.

И даже предикать воли, которымъ надѣляется абсолютное въ деизмѣ, точнѣе, въ деистическомъ адогматическомъ атеизмѣ, вовсе не можетъ быть приписано этому *Не*. Откуда воля, если нѣтъ волящаго, а есть лишь волящее (злой призракъ безликой и безумной воли у Шопенгауэра)? Если же нѣтъ волящаго, то это Трансцендентное въ своей отрицательности бѣднѣе имманентнаго, которое лично. Нельзя быть личнымъ началомъ пустотѣ, и

неличное бытіе не есть духъ, ибо духъ есть сознательное, личное бытіе (а не безсознательное или до сознательное, Urgottheit Эккегарта — Беме и не Безсознательное Гартмана — Шопенгауэра). Да, впрочемъ, если бы и допустить, цѣною противорѣчія, такое личное начало въ трансцендентномъ, то это было бы чудовище самопожирющаго эгоцентризма, абсолютное «яканіе». Словомъ, идея Бога, какъ трансцендентнаго, сущаго въ небесахъ небытія, въ нихъ сокрытая, противорѣчива и діалектически разлагается. Она есть логическій фантомъ, который въ человѣкѣ практически оборачивается рабскимъ трепетомъ предъ лицомъ религіознаго абсолютизма. И тогда въ человѣкѣ, дѣйствительно, возникаетъ вопросъ: существуетъ ли это трансцендентное, безчеловѣчное божество, и достойно-ли оно поклоненія, или же единственно достойнымъ человѣка отношеніемъ здѣсь является мятежъ Прометея?

И вотъ предъ этой безысходностью разума, который ищетъ и не находитъ Трансцендентнаго въ непрозрачности небесъ, оттуда, изъ глубины неба небесъ, раздается голосъ откровенія на Синаѣ въ облакѣ: «Господь, Господь, Богъ человѣколюбивый и милостивый, долготерпѣливый и многомилостивый и истинный» (Исх. 34, 5—6). И этотъ человѣчный въ человѣколюбіи Своемъ Богъ, чей голосъ *слышенъ* въ мірѣ для человѣка, отрывается въ Сынѣ, какъ Богъ и Отецъ. Нѣтъ и не можетъ быть ничего сладостнѣе этого богооткровенія, что Богъ нашъ есть нашъ *ОТЕЦЪ*, и «Мы Его родъ» (Д. Ап. 17, 29).

Отецъ... Этимъ сказано все, даны отвѣты на всѣ человѣческія вопрошанія о Трансцендентномъ, небесномъ Богѣ. Онъ есть Богъ «иже на небеси». Его бытіе — въ премірности, выше міра, въ трансцендентности, — «на небеси», но эта трансцендентность не можетъ быть и не хочетъ быть лишь трансцендентна. да трансцендентной трансцендентности просто и нѣтъ, ибо она неразрывна, самотождественна съ имманентностью, съ самооткровеніемъ. Трансцендентное есть Отецъ, отъ котораго всякое отцовство и которому вѣдомо тѣмъ самымъ и сыновство. Съ нимъ онъ соотносительнъ, не отъединенъ, не одинокъ въ небесной Своей трансцендентности. Отецъ есть личность, которая, какъ личность, соотносится съ другими личностями, ихъ для Себя предполагаетъ, и для нихъ Онъ также есть Трансцендентно-имманентное. Онъ таковъ въ Своемъ собственномъ бытіи какъ соборная Личность во Св. Троицѣ, но Онъ есть Личность и по отношенію къ творенію, человѣческимъ личностямъ, Личный духъ въ отноше-

еѣи ко всѣмъ личнымъ духамъ. Къ нему мы отъ лица нашего человѣческаго я обращаемся какъ къ *Ты*, т.-е. *со* — я для насъ. Онъ есть Отецъ, отношеніе котораго къ міру не есть власть абсолютнаго деспота, но *любовь* Отчаго сердца. *Нѣтъ* хладного и безвоздушнаго неба въ его непроницаемости, ибо оно пронизано лучами солнца Любви. *Нѣтъ* мѣста для надменнаго и ледяного *Не* Абсолютнаго въ отношеніи ко всему тварному бытію, для котораго допускается лишь единственное опредѣленіе, — именно несходство, инакость, неподобіе Абсолютному, ни въ чемъ и никакъ. *Нѣтъ*, Абсолютное есть *Отецъ*, отъ котораго всякое отцовство. Его образъ начертанъ въ бытіи: какъ Сынъ есть образъ Отца, и какъ сыновство есть откровеніе Отцовства, такъ и весь міръ есть зеркало Отца, Его Образъ, — прямой Образъ въ Сынѣ и Духѣ, въ небесной Софіи и Богочеловѣчествѣ, и тварный образъ въ мірѣ, въ тварной Софіи въ земномъ Богочеловѣчествѣ, — образы образовъ, тьмы, міриады темъ образовъ единаго Образа; міръ Божій есть міръ Отчій, образъ Отца.

Богъ, сущій въ небесахъ, высокъ и далекъ: какъ небо для земли, Онъ недоступенъ для этого міра, но отъ того Онъ не становится чуждъ и невѣдомъ нашему міру. Хотя Богъ «во свѣтѣ живеть неприступномъ, котораго никтоже видѣлъ отъ чловѣкъ, ниже видѣти можетъ», но Онъ и вѣдомъ этому міру, ибо «Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи, Той исповѣда», ибо «видѣвшій Сына, видѣлъ Отца» силою Духа Святаго. Мы *знаемъ* этого невѣдомаго и недоступнаго *небеснаго* Бога, ибо знаемъ Сына Духомъ Св. Онъ не закрывается, но открывается въ Нихъ, Онъ не отрицается, но отождествляется съ Ихъ откровеніемъ. Это отождествленіе не остается притомъ холоднымъ, отвлеченнымъ, теоретическимъ, — болѣе умозаключеніемъ, нежели живою дѣйствительностью. *Нѣтъ*, ибо оно есть не только откровеніе чрезъ Открывающія, а чрезъ то и міру вѣдомая вѣдѣмость, но есть и само Божественное Отчее Я, которое пронизываетъ любовью Своею всѣ небеса небесъ и *лично* присутствуетъ въ мірѣ, ему открывается свойственнымъ Ему способомъ. Отчая вѣдѣмость не воплощается и не сходитъ съ небесъ сама, ибо Она только посылаетъ, но это посланіе, которое есть Отчая Любовь къ Посылаемымъ, какъ и къ тѣмъ, къ кому Онъ посылаетъ, и есть Его личное присутствіе въ любви къ намъ. Онъ небесно высокъ, но и страшно близокъ *личной* любовью Своею къ каждому творенію, Онъ есть Богъ и Отецъ, Богъ—Отецъ, Отецъ—Богъ. *Нѣтъ* большей близости, существенной, онтологической, какъ та, которая существу-

есть между Отцомъ и дѣтьми, какъ нѣтъ и большаго различія, нежели между Источникомъ и Первообразомъ бытія и Его тварными образами.

Это откровеніе Отца о Себѣ есть не только сладчайшая религіозная истина, но вмѣстѣ съ тѣмъ она содержитъ въ себѣ преодолѣніе и всѣхъ трудностей философской спекуляціи. Абсолютное, не есть уже безмірное, трансцендентное, пустое *Не*, ничѣмъ не связанное съ міромъ и чрезъ то для него не существующее, но оно есть Отецъ, трансцендентно-имманентное, міру сообразное единство Первообраза и образа. Трансцендентное Абсолютное перестаетъ быть дурною, отрицательною безконечностью, убѣгающей сама отъ себя въ пустоту отрицаній, но есть положительная безконечность чрезъ соотносительность абсолютнаго и относительнаго, божественнаго и тварнаго бытія. Последнее положено Отцомъ по образу Своему, который есть Божественная Софійа, Богочеловѣчество. Трансцендентное Абсолютное не есть безличная и бездушная объективность, которая не способна была бы соотноситься съ міромъ личныхъ духовъ, въ безличности своей будучи бѣднѣ ихъ. Но Абсолютное есть Отецъ, личный и абсолютный духъ, который осуществляетъ себя въ тріипостасной соборности Своей и исходитъ изъ нея за ея предѣлы къ тварнымъ духамъ, включая ихъ въ образъ личнаго соборнаго Своего бытія. Наконецъ, Трансцендентное Абсолютное есть слѣпая и нѣмая воля, судьба, какъ рокъ деспотическаго произвола, тяготящій на абсолютномъ. Но Богъ—Отецъ есть Отчая любовь, солнце міра, которое есть его сердце. Это о Немъ сказано: «да будете сынами Отца вашего Небеснаго, ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ» (Мф. 5, 45). Абсолютное *любитъ*, оно есть *Отецъ*, вотъ мысль, которая соединяетъ въ себѣ всю абсолютность Небеснаго Бога и всю силу Его откровенія въ относительномъ, ибо *эта* сила есть *Любовь*. Метафизика получаетъ въ этомъ богооткровенномъ ученіи свое удовлетвореніе, ибо осуществляетъ всѣ свои постулаты. Но это же есть единственно возможное и истинное удовлетвореніе постулатовъ и религіознаго сознанія, которое одновременно нуждается и въ высотѣ небеснаго Бога, и въ Е.о близости къ намъ и доступности. То и другое совмѣщается въ откровеніи Бога и Отца, небеснаго въ Божествѣ Своемъ, и близкаго намъ въ Своемъ отцовствѣ.

Все, что мы знаемъ и любимъ въ Сынѣ, есть Отецъ, ибо каковъ Сынъ, таковъ и Отецъ. Вся любовь и вдохновеніе, которыя

мы имѣемъ въ Духѣ Св., есть также Отецъ, ибо каковъ Отецъ, таковъ и исходящій изъ Него Духъ Св., Его собственный Духъ. Любя Сына и Духа Св., мы любимъ Отца, мы познаемъ Отца, мы созерцаемъ Его святую Личность. Если Сынъ и Духъ Св. есть Любовь и откровеніе Любви, то и Отецъ есть сама Любовь, самое Сердце Любви и, подлинно, Воля Любви. Мы поклоняемся Ему какъ Царю и Богу, Вседержителю и Творцу, но, поклоняясь Ему въ страхъ и трепетъ, мы любимъ Его, Отца небеснаго, Отца неба и земли, Отца нашего. Вмѣстѣ съ апостоломъ, «преклоняемъ колѣна наши предъ Отцомъ Господа нашего Іисуса Христа», мы созданіе Его и дѣти Его.

«И сподоби насъ, Владыко, со дерзновеніемъ неосужденно смѣти призывать Тебе, Небеснаго Бога Отца, и глаголати:

ОТЧЕ НАШЪ, ИЖЕ ЕСИ НА НЕБЕСѢХЪ!
АВВА ОТЧЕ!

ОГЛАВЛЕНИЕ.

[Книга имѣетъ два шрифта: крупный и мелкій. Послѣднимъ напечатана значительная ея часть, преимущественно спеціальныя отдѣлы,—библейская экзегеза и патрологія. Въ оглавленіи страницы, принадлежащія къ разнымъ отдѣламъ, различаются шрифтомъ: жирно печатаются цифры, обозначающія страницы крупнаго шрифта, въ отличіе отъ мелкаго, который отмѣчается обычными цифрами].

ВВЕДЕНИЕ.

Къ читателю.	I—II
Ученіе о Духѣ Святѣ въ святоотеческой письменности	7—63

ПЕРВОХРИСТИАНСТВО.

1. Послѣапостольскій вѣкъ	7—9
2. Апологеты.	9—10
3. Патристическій вѣкъ въ пневматологіи	10—16
I. Тертуліановскій субординаціонизмъ и стоическая философія.	17—25
II. Космологическій субординаціонизмъ въ аріанствѣ.	25—27
III. Онтологическій субординаціонизмъ въ ученіи о Св. Троицѣ у Оригена	27—33
IV. Омоусіанство въ тринитарной доктринѣ св. Аванасія Александрійскаго.	33—38
V. Ученіе о Св. Троицѣ и Св. Духѣ у Каппадокійцевъ	38—51
Общая характеристика 38—45, св. Василій Великій 45—7, св. Григорій Богословъ 47—8, св. Григорій Нисскій 48—9; общее заключеніе 49—51	
VI. Западная система омоусіанскаго триничнаго богословія (блаженный Августинъ).	51—54
VII. Тринитарная и пневматологическая доктрина у св. Іоанна Дамаскина	54—61
Общіе итоги.	62—6

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

МѢСТО ТРЕТЬЕЙ УПОСТАСИ ВО СВ. ТРОИЦѢ.	65—92
I. Триничность и Третья упостась.	65—81
II. Таксисъ или порядокъ упостасей въ Св. Троицѣ	81—92

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ИСХОЖДЕНІЕ СВ. ДУХА	93
I Первая эпоха въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа: <i>dia</i> и <i>et</i> (<i>que</i>).	92—96
1. Св. Аванасій Александрійскій	96
2. Св. Василій Великій	97—99
3. Св. Григорій Богословъ.	99—100
4. Св. Григорій Нисскій.	100—103
5. Св. Епифаній Кипрскій.	103—105
6. Св. Кириллъ Александрійскій.	105—108
7. Дидимъ Александрійскій	108—109

8. Св. Іоаннъ Дамаскинъ.	110—114
9. Западное богословіе: блаж. Августинъ и его опредѣ- ляющее вліяніе на Западъ	114—122
II. Вторая эпоха въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа: греко-латин- ская полемика.	122
1. Ученіе объ исхожденіи Св. Духа у патріарха Фотія.	122—127
2. Латинно-греческая полемика въ XIII вѣкѣ въ связи съ Лионской уніей 1274 года.	127—130
3. Латинно-греческая полемика въ XV вѣкѣ въ связи съ Флорентійской уніей 1438—9 года.	139—150
4. Западная доктрина о filioque и Флорентійскій догматъ	150—161
5. Общіе выводы относительно filioque	161—186

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

О ДУХѢ БОЖІЕМЪ И ДУХѢ СВЯТОМЪ.	187—207
Введеніе	187—190
а) Духъ Божій и Св. Духъ въ Ветхомъ Завѣтѣ.	190—194
б) Духъ Божій въ Новомъ Завѣтѣ	194—207

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ДВОИНА СЛОВА И ДУХА.	209—251
а) Въ Божественной Софін.	209—222
б) Въ тварной Софін.	222—251

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ОТКРОВЕНІЕ ДУХА СВЯТАГО.	253—405
1. Кенозисъ Духа Св. въ твореніи.	253—262
2. Боговдохновеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ.	262—281
3. Боговдохновеніе во Христѣ.	281—304
4. Пятидесятница.	304—323
5. Дары Пятидесятницы:	323
А) Сошествіе Св. Духа.	323—327
В) Даръ пророчества	32—338
С) Духовная жизнь.	338—356
Д) Даръ любви.	356—387
Е) Предѣлы Пятидесятницы.	387—401
F) Богочеловѣчество.	401—405
ЭПИЛОГЪ-ПРОЛОГЪ КЪ ПЕРВОМУ И ВТОРОМУ ТОМУ ТРАКТАТА О БОГОЧЕЛОВѣЧЕСТВѢ: ОТЕЦЪ	406—447