

## 4.2. Утешитель. О Богочеловечестве

### Глава первая.

### Место Третьей ипостаси во Св. Троице

#### 1. Троичность и Третья ипостась

Для того, чтобы придать вопросу полную ясность, следует различить (конечно, в абстракции) Троицу имманентную и икономическую, предвечную жизнь Св. Троицы Самой в Себе и Ее триипостасное откровение в творении, с тем чтобы сначала исследовать троичность в первом, имманентном аспекте. Здесь нам дан Откровением *факт* божественного триединства Отца, Сына и Духа: Единица в Троице и Троица в Единице, единое Имя, единый Бог Святая Троица. Не трое в единице, но триединство, и не один, но един в Троице, — пребожественное число, которого нет в природном мире и которое есть для него сверхчисло: триединица. Это сверхчисло относится не к вещам, которые могут быть сосчитаны в своей раздельности и рядоположности, но к Божественному Лицу-Лицам, имеющему-имеющим одну — единую, а не общую — природную жизнь. Это сверхчисло, Троице-Единица\*, может быть выражено на языке человеческого дискурсивного мышления только как парадоксальное и рассудочно-абсурдное, ибо противоречивое, соединение одного и трех. В этом бессилии рассудка принять это сверхчисло проявляется его граница, он не компетентен иметь свое суждение о сверхрассудочном. По-

---

ния, размножения числа. Углы квадратного четырехугольника были посвящены великим богиням-матерям: Рее, Деметре, Афродите, Гере, Гестии. Четыре есть первое положительное женственное число. Триада есть коренное начало раскрытия, проявления числа; четверица же есть начало не одного только внешнего явления, но знаменует собою существо в явлении. (*Трубецкой С. Метафизика в древней Греции. М., 1890, 202*).

\* «Троице простая, нераздельная, единосущная, единице святая, светове и свете и свята три и едино свято, поется Бог Троица» (Великий канон Андрея Критского, песнь 7-ая, Слава). «Безначальная, нераздельная Троице, нераздельная Единице, кающаяся мя прими» (песнь 3-ая, Слава). «Троическое единое божество» (песнь 4, Слава). «Троица есмь проста, нераздельна, раздельна личне, и единица есмь естеством соединена» (п., 6. Слава). «Безначальная, присносушая Троице, нераздельная». Единице. (п. 2. Слава). «Тя, Троице, славим, единого Бога» (п. 5. Слава). «Троице, Единице, помилуй мя» (п. 8, Слава).

этому в своем практическом отношении к сверхчислу рассудок принужден *применяться*, поочередно останавливаясь и переходя от одного к трем, а от трех к одному, между тем как надо не поочередно переходить, но одновременно содержать и то и другое. Спекулятивный разум еще в состоянии постулировать это триединство, которого рассудок не в силах конкретно в своем мышлении осуществить.

Троица не есть простое рядоположение трех — трое в раздельности, но соединенные внешне (как это вытекает, напр., из распространенного сравнения трех светов, между собой сливающихся). Такое тройство прежде всего не замкнуто в себе, но открыто для продолжения: рядоположение предполагает для себя *ряд*, продолжающийся в (дурную) бесконечность, хотя он и может быть прерван на любом количестве членов, в частности и на трех. Только в виде такого рядоположения понимается троичность и в раннем отеческом богословии, которое поэтому и оказывается в некоторой растерянности и беспомощности перед фактом Третьей ипостаси, как закрывающей ряд. Но Святая Троица есть не трое, но триединица, и не ряд, но заключенное целое, которое именно в троичности имеет полноту своего бытия, его силу. Надо понять необходимость этой *троичности* ипостасей — не больше и не меньше ее. Из этой необходимости надо исходить в суждении как о Св. Троице-Единице, так и об отдельных ипостасях, в частности и о Третьей ипостаси и Ее месте во Св. Троице.

Троичность ипостасей в Божественном лице<sup>1</sup> прежде всего происходит из природы личного самосознания, которое раскрывается полностью не в самозамкнутом, единичном *я*, но постулирует *ты, он, мы, вы*, т. е. не едино-, но много-ипостасность, причем последняя определяется типологически и по существу триипостасностью. *Я* предполагает в качестве своего самоутверждения *ты* или *со-я*, а в качестве его, так сказать, подтверждения — *он*, и до конца реализуется лишь в *мы* (или *вы*), т. е. онтологически оно не «единственно», хотя и едино. В тварном, относительном бытии *я* полагается не только в себе, но и вне себя, экстраполируется, а тем и ограничивается. Несмотря на кажущуюся свою абсолютность, оно не в состоянии в себе осуществить своей *яйности* и должно, так сказать, само убедиться в своем собственном бытии, смотрясь в зеркало других *я*. Вне такого зеркала оно и само для себя гаснет, перестает сознать себя в своей собственной *яйности*. Но в Божественном Абсолютном субъекте, *едином* и в своем роде *подлинно единственно*, все иноположения *я* не могут осуществляться *вне* его, за отсутствием всякого *вне*, но должны содержаться в нем самом, так что он сам есть для себя самого одновременно и *я*, и *ты*,

и *он*, а следовательно, и *мы*, и *вы*\*. При этом *все* эти три положения я: как я, *ты*, *он* — не могут определяться только из одного центра, из одного я, которое только и было бы *я само* — я, имеющее остальные я для себя самого, лишь как *ты* и *он* (и *мы*, *вы*, даже *они*). Они должны самостоятельно существовать для себя как я, совершенно равно центрируясь каждое на себя, будучи вместе с тем *ты* и *он*, каждое друг для друга. Т. о., в едином абсолютном Я существует три Я, как вполне равноярные центры, одно для другого совершенно прозрачные и принадлежащие к полноте реальности этого Абсолютного само-Я, ничего не имеющего и не сопологающего вне себя, настоящего триединого Я: «един свет и света три», триединица. Это суть три ипостаси, три личных центра, из которых каждый есть равноличное Я, ипостасируя собою Божество, божественную природу. Но это равноличное Я никогда не полагает себя в обособлении от других равноличных я, как единственное или даже как *одно из трех я* (отчего троица превращалась бы в *общество или согласие троих* — тритеизм), но себя полагает в других я, с ними сопрягается. И отсюда возникает единое, но вместе и триединое божественное Я, ибо троичность есть не только троица, но вместе с тем и единица. В каком же отношении находится эта *единица* — троица к *троице* — единице, к трем раздельноличным ипостасям? Не есть ли это «четвертая ипостась», существующая вдобавок к трем или над ними? В том-то и дело, что нет. Здесь не существует никакого *над* или *помимо*, но есть полное *тождество* личного самосознания: один есть три и три есть один, раздельнолично и единолично. Рассудочно-статически здесь необходимо сосчитать или просто три, или просто один, или же, наконец, четыре, прибавляя к трем раздельным я еще ятройственное, п. ч. рассудок знает только вещи, застывшие в своей раздельности, но не динамику жизни духа, эту раздельность преодолевающую. Бог, во Св. Троице прославляемый, есть *един*, единое Божественное Я, Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому и относимся и обращаемся как к *личности*\*\*.

Но эта Личность есть и три Личности, которые существуют для нас как таковые в раздельности: в молитве, жизни, промышленности, однако никогда не разделяясь между собою и не превращаясь в *трое*. Жизнь этого

\* Исключено только положение *они*, п. ч. это означало бы, что я становится, так сказать, спиной к себе самому, превращая себя в *они* и себя тем утасая. Чистое *они* есть поэтому абстракция от я, существующая только в я, и для я, но не без я. *Они* уже не принадлежит к я.

\*\* Например, утренняя молитва ко Святой Троице: «благодарим Тя, Святая Троице, яко не прогневался еси на мя... ниже погубил мя, но человеколюбствовал еси обычно» и т. д.

тройственного, триединого субъекта есть любовь, силою которой он есть *три* и есть *один* в божественном самотожестве. Абсолютный самодовлеющий божественный Субъект, непрестанное движение, «перихорисис» божественной яйности, который невозможно остановить, задержавшись на одном лишь центре, и тем разорвать кольцо любви, превратив Троицу в трех или одного\*. Ипостасно равны, ибо равнобожественны. Бог — Пресвятая Троица, Бог — Отец, Бог — Сын, Бог — Дух Св. в качестве божественного Я. Они не различаются в своей равнойности.

Однако рассматривать троичный и ипостасные субъекты *только* как Я, в чистой субъектности их, значит допускать заведомую абстракцию, ибо *конкретно* в жизни Св. Троицы все три ипостасных субъекта, как и триединый субъект, взаимно определены в неизменном взаимоотношении, и потому, хотя и сохраняют равночестность и равнобожественность своих ипостасей, имеют свои определяющие, отличительные свойства, *γωρισματα*. Поэтому они, будучи равнобожественны, в то же время и по-разному божественны, и триипостасный субъект, троичное Я, есть не просто прозрачное в трех отождествляющихся центрах сущее Я, но Святая Троица. Отец — Сын — Дух Св. в пребожественном триединстве. Поэтому три божественных субъекта, будучи равнобожественны, *не* заместимы: Отец *не* есть Сын и *не* есть Дух Св., Сын *не* есть Отец и т. д. Кроме ипостасного триединства трех субъектов, которое есть, так сказать, *a priori* Св. Троицы со стороны *единого* лица, существует Святая Троица как тройственное взаимоотношение или взаимоопределение *трех* лиц. И как мы в отношении триипостасного *субъекта* установили именно тройственность, как определяющую и исчерпывающую самоопределение я и осуществляющую самосознание Абсолютного Субъекта, — не больше, но и не меньше, — так же мы должны понять Троицу во взаимоотношении именно как конкретную *тройственность*, во внутренней необходимости и законченности тройственного числа, — также не больше и не меньше. Встает вопрос: почему Бог, во Св. Троице сущий, тройственен, а не двойственен или не четверичен (и т. д.) в Своих ипостасях? Конечно, дедукция бессильна сама *установить* факт божественного Триединства, который дается Откровением, но мысль призвана постигнуть этот откровенный факт, в меру человеческого ведения. Мы уже видели, как слабо обстояло дело с этим постижением в патристическую эпоху, когда

---

\* Здесь приводятся лишь краткие итоги дедукции троичности как триединого абсолютного субъекта, данной мною в «Главах о троичности» (Правосл. мысль, I–II).

Третья ипостась превращалась в некое богословское *addendum* в роде «и т. д.» или «и проч.», без внутренней оправданности ее бытия; или же Святая Троица понималась лишь как двойное *и*, соединяющее грех отдельных субъектов: Отца *и* Сына *и* Духа Святого (каппадокийство). Против такого понимания троичности, как *и — и*, или же еще «и т. д.», следует выставить, в качестве троичной аксиомы, положение: Святая Троица есть исчерпывающее и законченное в Своей полноте божественное триединство взаимоотношения, которое во всех своих определениях *тройственно и целостно*, без разделительного (или соединительного) *и*, сопрягающего отдельные ипостаси. Каждую ипостась в отдельности, как и их триединство, нужно понять в *тройственной связи и в тройственном самоопределении*, которое и есть *Целое*, Пресвятая Троица. *Связь* Пресв. Троицы — одинаково на Востоке и на Западе — устанавливается через происхождение — *processiones*. На Востоке, у каппадокийцев, и далее у св. Иоанна Дамаскина, Отец есть «причина» Сына и Духа Святого, которые от Него происходят. На Западе *сущность* — *essentia* — есть начало, в котором и из которого происходит Отец — Сын и Дух Св., хотя и в этом возникновении первенствующее место также отводится Отцу. Для этой теологемы происхождения имеется библейское основание, однако лишь в своеобразной догматической интерпретации, доктринальной переработке, поэтому ошибочно видеть здесь прямой библейский тезис. Действительно, в Слове Божиим говорится, что Сын есть едиnorodный Сын Отца, из Которого исходит и Дух Св. Этот факт — отцовства Отца и сыновства Сына, а также исхождения от Отца Духа Святого — констатируется в Слове Божиим, первый многократно\*, второй единожды (Ин 15: 26). Су-

---

\* Нужно, однако, заметить, что самое *рождение* Сына от Отца (*generatio activa* и *generatio passiva*) *прямо* нигде не засвидетельствовано в речах Господа, а только *косвенно*, через именование Его *едиnorodным* (Ин 1: 14, 18; 3: 16, 18; Ин 4: 9), что, однако, означает не столько рождение, сколько единственность, исчерпывающую полноту. О рождении же самом говорит лишь текст псалма 2: 7, который, помимо своего прямого значения в отношении к мессианскому Царю, изображаемому в псалме, применяется к Христу также не прямо, а косвенно, и притом не самим Христом и не евангелистами, но лишь в речи ап. Павла в Антиохии Писидийской (Деян 13: 33) в следующем контексте: «и мы благовествуем вам, что откровение, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя». Здесь этот текст, примененный к *воскресению* Сына Отцом, получает, т. о., метафизическое истолкование. В общем смысле сыновства применяется этот текст и в Послании к Евреям 1. 5, где говорится о превосходстве Сына перед ангелами, «ибо кому когда из ангелов сказал Бог: «Ты Сын

пещественное содержание Откровения о различии ипостасей сводится к тому, что различаются ипостасно Отец, Сын и Дух Св., причем Отец есть Отец едиnorodного Сына, а Сын есть Сын этого Отца, и есть еще Дух Св. Разумеется, отношение Отца — Сына предполагает рождение и рожденность (точнее, рождаемость), хотя, конечно, в ином смысле, чем земное рождение. Однако нигде не сказано, что это, как бы подразумевающееся, рождение, *generatio activa* (так же, как и «не-рожденность»), выражало существо Отца, как и рожденность Сына, а исхождение — Духа Св., так чтобы можно было прямо ставить знак равенства между ипостасями и этими ипостасными признаками (чего еще не делает святоотеческое, но уже делает латинское богословие). Такое приравнение есть, с одной стороны, логическая абстракция, а с другой — богословская дедукция, а не данные откровения. И далее уже вполне богословская дедукция есть суждение, что рождение и исхождение означают разные образы *одного* отношения, именно *происхождения*, и в этом качестве могут быть взяты за одну скобку, приравнены и сопоставлены. Отсюда возникает дальнейшее противоположение Отца как *ἀνάϊτος*, не имеющего происхождения, Сына и Духа Святого как *αἰτιατοί*, — происхождения имеющих. Следующим шагом в этом обобщении является заключение, что Отец есть причина *αἰτία* или виновник *происхождения* двух других ипостасей, и вся Святая Троица истолковывается как *отношение причинного происхождения*. На этой основе держится все тринитарное богословие Запада, которое отчасти развивает здесь тринитарную доктрину, и Востока, где эта идея хотя и зародилась, но все-таки не получила столь полного и последовательного развития, как на Западе. В отношении к этой доктрине надо констатировать, прежде всего, что понятие *происхождения* не есть библейское, п. ч. Слово Божие не знает ни *αἰτία*, ни происхождение

---

Мой, Я ныне родил Тебя» — и еще: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном» (2 Цар 7: 14). Непосредственно эти слова Божии, вознесенные пророком Нафаном Давиду, относятся к Соломону и, очевидно, применяются ко Христу в качестве мессианского пророчества. В другом месте (5: 5) текст этот употреблен тоже не в прямом, но косвенном смысле, что явствует особенно из его сопоставления с другим, вместе приводимым ветхозаветным текстом. Речь идет о первосвященстве Христовом, которое библейски доказывается так: «так и Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя», как и в другом месте говорит: «Ты священник вовек по чину Мельхиседекову» (Пс 109: 4). Итак, *ни в одном* из цитированных текстов Пс 2: 7 не применяется собственно к *рождению*, но для выражения общей идеи сыновства, проявляющегося в Воскресении и первосвященстве.

ния — *processio*. Самое бытие Отца, Сына и исходящего от Отца Духа Св. в применении к божественной вечности отнюдь еще не означает их абстрактной связи по *происхождению* или *причинности*, во всей неточности и, что самое важное, двусмысленности этого выражения. Нельзя здесь сослаться на то, что в определении рожденности, но несотворенности Сына I и II Вселенскими Соборами применено также небиблейское выражение *ἰσοσύσιος*, п. ч. оно лишь после продолжительной борьбы и определенного истолкования было принято Церковью как авторитетное определение двух Вселенских Соборов. Такой авторизации Церкви не имеют для себя ни *aitia*, ни *processio* (только в определении Флорентийского собора вкралась доктрина происхождения в западном смысле). Идея *причинности* и *происхождения* в применении ко Св. Троице есть не только порождение абстракции, но и многовекового гипноза (особенно в Латинской церкви). Лишь в силу этого абстрактно-логического гипноза совершенно непроверенные и непродуманные положения, не имеющие для себя библейского основания, принимаются как несомненные аксиомы богословия. Обобщающее истолкование «рождения» и «исхождения» как двух видов *происхождения*, а также отцовства в рождении Сына и в исхождении Духа как *причинности*, с выведением ее за скобки как обобщающего понятия, есть в данном случае произвол и злоупотребление абстракцией. Такое обобщение и логическое выведение за скобки общих признаков уместно лишь относительно явлений, лежащих в одной и той же онтологической и логической плоскости, принадлежащих природному миру, но оно неуместно и неправомерно в применении к внутри-троичной жизни: рождение есть рождение, а исхождение есть исхождение, как отношения *sui generis*, и они отнюдь не могут быть обобщены как разные виды *происхождения*, *processiones*, и Отец в своих отношениях к Сыну и Духу Св. не может быть определен как вина или *причина*. В самом деле, что означает для нас *причина*? Эмпирически это есть последовательность явлений во времени — *post hoc — propter hoc*, и, конечно, определение, связанное с *временным* последованием, неуместно в отношении к Божеству. Гносеологически причина есть категория, применяемая разумом при координации эмпирических явлений, но, конечно, эта категория «трансцендентальной логики» (в смысле Канта) также неприменима к Божеству. Онтологически же причина есть *достаточное основание* — принцип *causa aequat effectum*, или такое же положение в обратной форме: *ex nihilo nil fit*, но такое понимание причинности неизбежно связано с *возникновением*. Последнее же можно мыслить или как раскрытие, эволюцию какого-либо начала — такова вся

мировая причинность, представляющая собой становление, т. е. осуществление изначальных потенций («эволюция»), — или же как творение из ничего, и в *этом* смысле Бог может быть определен как метафизическая (однако отнюдь не физическая и не эмпирическая) причина творения, как его «достаточное основание», αἰτία, его виновник. Но совершенно очевидно, что применение причинности во внутритроичных отношениях в *таком* смысле ведет или к арианству, которое, собственно, в том и состоит, что усматривает в Отце *причину* Сына, как *возникшего* из ничего, т. е. сотворенного ἐξ οὐκ ὄντων (а далее в Сыне причину Св. Духа, Им сотворенного), или же к злейшему субординационизму, или, наконец, к монархианству. Субординационизм получается, если мы поймем происхождение Св. Троицы стоически или неоплатонически: некое первоначало, Единое ли Плотина или первоестество стоиков, самоопределяется, полагая в себе второе и третье начало, которые в том или ином смысле *не* равнобожественны первому. Последствием этой дедукции неизменно является космоизм или пантеизм, согласно которому мир, творение являются *инобытием* Абсолютного, — так это и есть в неоплатонизме (и оригенизме), так же как и в тертуллиановском космологизме. Аналогией с античным пантеизмом являются новейшие мистические и метафизические учения — Якова Беме с *Urgotheit*, в котором путем дифференциации возникает троичность, и Гегеля, у которого логика есть Бог до творения мира, а мир есть инобытие Бога. Отличительной чертой всех таких построений является их изначальный имперсонализм, при котором ипостаси *возникают*, т. е. онтологический примат усии над ипостасью. Он не свойствен каппадокийцам, у которых ипостаси существуют как таковые, но присущ Августину и всему католическому богословию с его исходным *deitas*, в котором ипостаси существуют как отношения происхождения по противоположности. Эта католическая доктрина происхождений есть не что иное, как имперсоналистический субординационизм, в котором *Божество* — *Deitas* есть изначальный метафизический фонд и в этом смысле достаточное основание или причина ипостасей. Последние, по-тертуллиановски, имеют различную долю в нем участия: Отец полностью, Сын обладает всем фондом минус сила рождения, Дух Св. обладает фондом уже не только минус сила рождения, но и изведения. Хотя и в завуалированном виде, мы имеем здесь особый вид онтологического субординационизма, в котором подлинной причиной уже является даже не Отчая ипостась, ибо и сама она возникает из отношения с Сыном, но Божество — *Deitas*, оно именно есть то единое, где не существует противоположности

отношений. Однако если мы перейдем от имперсоналистического субординационизма, для которого ипостаси *возникают* в Божестве, к персонализму восточных отцов, которые имеют перед собой три ипостаси как исходную данность, то их учение об Отце как причине, «монархия Отца», представляет собою непреодоленное и неосознанное монархианство, если только придать идее происхождения от Отца как причинности хотя какой-либо возможный смысл. Именно если Отец действительно *причиняет* бытие Сына и, далее, Духа Св., то как может быть это понято иначе, как в том смысле, что и Сын и Дух Св. суть, так сказать, иноположения Отца, Его самоопределения, которые поэтому связаны с Ним отношением тождества? Конечно, такое понимание совершенно противоположно подлинным устремлениям каппадокийцев, которые отстаивали именно самобытность и, так сказать, равноипостасность всех трех ипостасей. И если действительно положить *причинность* в основание отношения между Первой и Второй и Третьей ипостасями, то монархианство, конечно модалистическое, типа савелиианства, является неизбежным коррелятом, если исключить путь явного субординационизма или арианства.

Но, помимо этих неизбежных и неустранимых уклонов учения о троичной причинности в разные стороны, поставим вопрос по существу: какое значение может иметь в применении к троичному Божеству идея *причины и происхождения*, которые обобщаются в *возникновении*? Если ипостаси равновечны и безначальны, как это свидетельствуется и самими святыми отцами, то как можно в применении к ним говорить об одной из ипостасей как о *причине* для двух других или о происхождении их от нее? Какое реальное значение могут иметь такие положения, что Сын и Дух Св. от Отца «имеют Свое бытие» (св. Иоанн Дамаскин)? Здесь содержится явное и существенное недоразумение. *Начало* во Св. Троице, «монархия» Отца, должна быть удержана, но ее надлежит понять в совершенно ином смысле, нежели *причина и происхождение*. Во Св. Троице нет места ни причинности, ни происхождению\*. Тринитарная проблема состоит не в том, чтобы показать происхождение ипостасей из безличного (или до-личного) Божества или же от Отца как «причины», но чтобы понять связь трех ипостасей и, так сказать, внутреннее строение Пресвятой Троицы. Надо помнить, что три ипостаси *даны* как a priori и совсем не нуждаются в объяснении своего бытия в дедукции через происхождение. Про-

---

\* См. «Главы о Троичности», II, § 12: Снятая Троица как единоначалие (Правосл. мысль, II). Не считаю нужным возвращаться к подробно выраженным там мыслям.

блема состоит отнюдь не в *происхождении* ипостасей, которые все равнозначны, равнобезначальны и вообще *не* происходят, а в их взаимоотношении и связи, которая может определяться различно, но только не по признаку причинности или возникновения. Надо в понимании Св. Троицы исходить из *иной* постановки вопроса, *зачем* о происхождении. Какова же может быть эта постановка?

Мы имеем в Слове Божиим прямое свидетельство, что Бог есть Дух, и это есть не только истина Откровения, но и самоочевидность для нашего природного сознания: иначе развитое религиозно-философское сознание и не может мыслить Божества, чему доказательством являются величайшие философские системы, как и высшие из естественных (языческих) религий. Откровение свидетельствует нам еще не только, что Бог есть Дух, но Триипостасный Дух: Отец — Слово — Дух Св. И другое свидетельство Откровения о Боге, что Он есть любовь Ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν (1 Ин 4: 8, 16); это значит не только, что любовь свойственна Богу, ибо Он есть любящий, но именно, что Он сам есть любовь, таково самое Его существо. Здесь мы имеем суждение не определительное, но онтологическое. Соединив оба определения, мы приходим к заключению, что Бог есть Дух — Любовь. Между обоими определениями нет разногласия или даже только различия, ибо любовь выражает существо Духа и его жизнь. Итак, нам предстоит понять Святую Троицу как Дух, жизнь которого есть Любовь.

Духу свойственно иметь личное самосознание, ипостась и природу как самооткровение, и жизнь духа состоит в изживании этого самооткровения личности в своей природе. В духе даны: Я, как личное самосознание; природа, как источник его самооткровения, и самое Откровение, как жизнь духа в своей природе\*. Различие между относительным и абсолютным Духом состоит в этом отношении в том, что относительный дух сам для себя дан в своей *природе*, которая есть, т. о., для него *данность*, притом не до конца прозрачная, но лишь опрозрачивающаяся, и поэтому его жизнь есть становление. Абсолютный же Дух совершенно сам для себя прозрачен в своей природе, в полноте его жизни нет места генезису. Кроме того, относительный дух, как единоипостасный, ограничен в личном самосознании, поскольку он постулирует для себя другие со-личности, абсолютный же триипостасный Дух самодовлеющий и в этом смысле есть один (что не значит *один*, как расщодочно-числовое определение).

Теперь, как же совершается самооткровение в абсолютном ипостасном Духе, его жизнь? Оно не может быть в общей схеме своей

---

\* Ср. Агнец Божий.

иным, нежели самооткровение всякого, даже относительного, духа. Всякий дух имеет свое *личное* самосознание, далее — знание своей природы или ее самооткровение и, наконец, жизнь в этой природе, изживание этого знания как своей собственной действительности и жизни. В самооткровении духа есть, стало быть, известная идеальность, «слово», и реальность — *связь* этого подлежащего (лица) и сказуемого (определения его природы), его собственное бытие и жизнь, его *есть*. Эта схема самооткровения соответствует жизни всякого тварного духа в его ограниченности, которая протекает не только из его моноипостасности, но вместе и состояния становления. Эта ограниченность выражается, во-первых, в том, что природа в самооткровении духа есть для него *данность* и в известном смысле внеположность, *объект в субъекте*, который им, поэтому не до конца владеет. А потому и жизнь его в этой природе есть также данность или *состояние* субъекта, которое имеет место в нем или над ним, но также не принадлежит ему *яйно*, есть для него некоторое *оно* (или немецкое Es), не до конца ипостасированное (откуда и разные виды *под-сознания*). Наконец, самооткровение *я* есть, конечно, любовь его к этому *своему*, которая и есть жизнь. Но и эта любовь есть ограниченная в двояком смысле: она частична по объекту и самозамкнута по моноипостасности субъекта, для которого эта любовь есть *себялюбие*, не преодолевающее ограниченной самозамкнутости субъекта.

Как же эта схема может быть применена к триипостасному, абсолютному Духу? Во-первых, в самооткровении Абсолютного, Божественного Духа нет места никакой *данности* или внеположности, непрозрачной природы: Божественная усия насквозь прозрачна для Духа и в этом смысле есть София\*, всецело ипостасированная и не оставляющая в себе места ничему, ипостасно не просветленному (никакому Urgrund, или бездне). Во-вторых, нет места себялюбивой моноипостасной ограниченности, п. ч. Божественный Дух есть Святая Троица, не моно-, но триипостасный субъект, который в себе самом упраздняет грани себялюбия, одним словом, есть не себялюбие, а Любовь. Самооткровение Св. Троицы происходит таким образом, что Бог Отец, начальная ипостась, держа в Себе всю полноту божественной природы, или Софии, как Любовь, в своем самооткровении, так сказать, отрекается от нее для Себя или в Себе Самом, но исходит из Себя «рождением» Сына\*\*. Сын и есть ипостасное самооткровение природы Отца или ипостасная София, самосознание или ипостасирование Божественной

\* Ср. «Агнец Божий», гл. I.

\*\* Ср. дедукции троичности в «Агнце Божиим», гл. I–II.

усии Отца, Сын предстоит Отцу как Его Истина и Слово, знание Им Самого Себя в Сыне («никто же знает Сына токмо Отец, ни Отца кто знает токмо Сын»). «Рождение», не будучи, конечно, *происхождением* Сына от Отца, как от Своей *причины*, есть жизненное взаимоотношение двух ипостасей, в котором одна открывается, другая же открывает. Эти сущие ипостаси не возникают в этом самооткровении, но самоопределяются взаимно через отношение Свое в Божественной усии (так что неточно и потому неправильно выражение, что Сын рождается *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*. Таковое даже было принято, в качестве разъяснения понятия *ὁμοούσιος*, в анафематизме I Вселенского собора, но, однако, уже было исключено на Втором, очевидно, как несоответственное для этого разъяснение, ибо *ὁμοούσιος* именно и означает не *ἐκ τῆς οὐχίας*, но *ἐν τῇ (αἰτῇ) οὐσία*). Это *двойное* взаимоотношение Отца и Сына конкретно и необратимо: Отец рождает, Сын рождается, и не наоборот. Насколько равнозначны все ипостаси в ипостасной яйности Своей, настолько же конкретны и, следовательно, различны в усийности Своей. Отношение «рождения» именно выражает — со стороны Отца — самооткровение Отца не в Себе и чрез Себя, но в Сыне и чрез Сына, а со стороны Сына — самооткровение чрез Себя, но не для Себя и постольку не в Себе, но в Отце: Отец рождает, Сын рождается. Отец из Себя исходит в Сына, Сын из Себя исходит в Отца, однако так, что движение самоисхождения начинается от Отца к Сыну и возвращается от Сына к Отцу. Отец — подлежащее, Начало; Сын — сказуемое, Слово.

Однако этим диадическим отношением Отца и Сына никоим образом не может быть исчерпано самоопределение Абсолютного Духа, ибо ему присуще не только самооткровение, как самосознание, — бытие в истине, но и как саможизнь — бытие в красоте, как изживание своего собственного содержания. Самооткровение Отца в Слове, как Истине, диадически соединяется с самооткровением в Духе Истины, ипостасной Жизни Божества, которая собственно и есть Любовь Бога к Себе в Своей усии, как Софии, или к Своему бытию. Этот третий момент самооткровения не только в знании (идеально), но и в жизни (реально) есть живая связь (связка между подлежащим и сказуемым), Жизнь Божества в *Своем и в Себе*. Отец, как начальная ипостась, не только открывается в Своей Усии-Софии через Сына, но *живет* в ней Духом Святым. И Сын не только открывает Отца через Себя в Своей Усии-Софии, но и живет в ней Духом Святым. И эта жизнь в реальности, Усия, как божественная действительность Истины, или Красота, осуществляет в себе взаимное бытие Отца для Сына и Сына для Отца не только в статике идеального самоопределения, но и в ди-

намике жизни одной ипостаси через другую. Но эта динамика жизни опять-таки не есть лишь *состояние* и в этом смысле *данность* внешнего самоопределения, каковой вообще нет места в абсолютном субъекте, но есть тоже ипостась. Эта Жизнь Отца и Сына имеет своим источником, естественно, начальную ипостась Отца, который самооткрывается в Сыне. Она существует для Отца ипостасно, как Дух Св., Который от Отца не рождается, но «исходит». Это различие между рождением и исхождением само по себе, согласно общему свидетельству святых отцов, есть тайна Божественной Жизни, недоступная для человеческого постижения. «Исхождением» определяется *иной* образ отношения Третьей ипостаси к Отцу, нежели Сыновней. Исходным является и здесь самооткровение Отца, которое совершается в Сыне, однако не исчерпывается этим, но завершается исхождением Духа Св. от того же Отца, — Отца Сына, а потому и с Сыном, в Сыне, чрез Сына. Иными словами, отношение Духа Св. к Отцу *не есть только диадическое*, при котором Святая Троица разделилась бы на две параллельные диады: Отец — Сын, Отец — Дух Св., — между собою *не связанные* и лишь соединяющиеся в Отце единством «происхождения». Исходя из этого, можно было бы сказать, что у Отца имеются две разные функции — Родителя и Изводителя, и даже возникает вопрос, не есть ли Первая ипостась Отец лишь в отношении к Сыну, но Изводитель по отношению к Духу Святому? На самом деле это отношение есть триадическое, п. ч. Св. Дух есть Жизнь Отца и Сына, Отца в Сыне и Сына в Отце, а Сам дня Себя Дух Св. есть это *И* (или *Есть* — связка подлежащего и сказуемого). Иначе сказать, в Самом бытии Своем Он уже предполагает отцовство — сыновство, как *онтологически Третья* ипостась — не в Двоице, но во Св. Троице, единосущной и нераздельной Она завершает самооткровение Божественного Духа тем, что окончательно преодолевает в Нем всякую *данность*, не только содержание Его самооткровения, но и Его жизнь приобретает ипостасно прозрачный характер, есть ипостась. Поэтому достигается полная адекватность ипостаси относительно усии, все бытие Божие лично и вместе природно, нет природы внеипостасной, и нет ипостасности внеприродной. Подлежащее вполне исчерпывающе определяется сказуемым, и между ними существует столь же исчерпывающая связь, и во всех этих моментах природное бытие ипостасировано. Существует *три* ипостаси, не больше и не меньше, и не абстрактные три ипостаси, но Первая, Вторая, Третья, триипостасное взаимоотношение, Святая Троица, Абсолютный Дух.

Третьей ипостасью *завершается* самооткровение Божественного, Святого Духа, она и есть Дух Святой во Святом Духе Божиим.

В числе других значений это именование свидетельствует именно о таком *завершительном* значении Духа Св. в самооткровении Божественного Духа. И хотя, конечно, и Отец, и Сын есть Дух, поскольку Бог вообще есть Дух, но Третья ипостась есть Св. Дух как ἕξοχήν, как сама раскрывающаяся *духовность* Духа. Потому Св. Дух в Божественном Духе есть *Третья* ипостась, что Он есть, в известном смысле, и *Последняя*.

Самооткровение природы, Усии-Софии, которое совершается через триипостасное самооткровение и взаимоотношение, есть вместе с тем и самооткровение Любви, ибо если Бог есть Любовь, то это значит, что Святая Троица есть триипостасная любовь. Иначе сказать, Любовь Божественная раскрывается в триипостасности.

Связь Св. Троицы есть связь любви, притом любви триипостасной, *трех образов* любви, которые суть «τρόποι τῆς ὑπάρξεως» трех ипостасей. Есть, однако, общая черта, которая свойственна любви как таковой и. след., всем видам любви, это именно жертвенность в самоотречении, ибо аксиома, *личной* любви есть: *нет любви без жертвы*. Но эта жертвенность трояко осуществляется в Жизни Св. Троицы\*. Отец и Сын взаимно самоотвергаются. Взаимоотношение Отца и Сына в его непосредственности есть трагическая сторона любви. Божественный диссонанс жертвенною страдания, без которого не может быть реальности жертвы, а без нее нет и всереальности любви. Спросят: можно ли говорить о страдании в жизни Всеблаженного, Абсолютного Бога? Ответ: нельзя говорить *только* о страдании как, пребывающем в жизни Божией, ибо это явно несовместимо с ее полнотой и абсолютностью и означало бы ограниченность. Однако нельзя *не* говорить о жертвенном страдании именно в Абсолютном Боге, как о моменте внутритроичной божественной жизни, который преодолевается и разрешается как диссонанс в гармонии. Последнюю нельзя обеднять в Божестве до скучного монотонного унисона. Сила и победность Божественной Жизни, ее полнота определяется этим преодолением. Любовь во Св. Троице нуждается в том, чтобы вседейственно, предельно, исчерпывающе любить, во взаимности жертвы — неограниченной.

Но любовь не есть только жертвенное страдание, умирание, самоотречение, она есть и радость, блаженство, торжество. И если первая аксиома любви гласит, что нет любви без жертвы, то вторая — и высшая, ибо последняя, — состоит в том, что *нет любви без радости и блаженства*, и вообще нет иного блаженства, кроме любви. Будучи трагична, любовь есть и преодоление трагедии,

---

\* Настоящие идеи излагались уже в Агнце Божиим.

и в нем-то и состоит *сила* любви. Она есть конкретная антиномия — жертва и обретение себя через жертву. И это блаженство любви в Св. Троице, *утешение* Утешителя, есть Дух Св. Во всей отеческой письменности только у бл. Августина находим мы эту схему любви: любящий — любимый — сама любовь, хотя у него и ничего не говорится о жертве и утешении как преодолении трагедии. Но он понял Третью ипостась как ипостасную Любовь, и в этом неумирающее значение его тринитарного богословия. Дух Св., как *Третья* ипостась, есть внутритроичное свершение жертвенной любви Отца и Сына, как радость этой жертвы, как ее блаженство, как *торжествующая любовь*. В этом Его значение как Утешителя, — не только в отношении к миру, но во внутритроичной жизни. Если Бог, во Св. Троице сущий, есть любовь, то Дух Св. есть Любовь любви. Он есть ипостасная Радость Отца о Сыне и Сына об Отце, есть и сама Радость Их о Нем Самом и Его о Себе Самом и о Них. Ибо и Отец и Сын не только любят друг друга ипостасной Любовью, Духом Св., но любят и саму ипостасную Любовь, саму ипостасную Радость, Утешителя. Им утешаются. Он есть Их *общая* любовь, в отношении к которой по-своему имеет место даже *filioque*, только не католическое: любовь Отца *и* Сына, хотя в этом *И* они не сливаются до безразличия, до утери своей ипостасности (как в латинской филиоквической схеме), но любят сообразно своей ипостасной природе. Отец в Своем исходе к Сыну чрез рождение обретает любовь в Духе Св. чрез Его исхождение. Оба момента в диалектике любви: жертва и блаженство соединены в совместном рождении Сына и исхождении Св. Духа. Сын в Своем жертвенном самоуничижении также «одновременно» приемлет исходящую на Него от Отца и на Нем почивающего, «*чрез*» (*διὰ*) Него проходящего как взаимность любви, любовь ответная, как кольцо любви. Но и Сам Дух Св. есть ипостасная любовь, не только Им и в Нем любят, но и Он любит, Он Сам есть любовь, в Себе соединяющая весь путь любви, и жертвенное самоотвержение, жертвенность любви, и ее блаженство. Его жертвенное самоотречение, заключается в ипостасном самоупраждении: Он Сам Своей ипостасью не открывает и не открывается, подобно Отцу и Сыну, Он есть только само Их *откровение*, «Дух Святой испытует глубины Божии». Он возвещает не Свое, но Сына Отчего. Он есть прозрачная среда, которая неприметна в прозрачности своей. Его *для Себя* нет, п. ч. Он весь в других, в Отце и Сыне, и Его собственное бытие есть как бы не-бытие, но в этом собственном жертвенном самоумирании совершается блаженство любви, самоутешение Утешителя, Само-радость, Само-красота, Само-любование, вершина любви. Итак, в Любви — Св. Троице Третья

ипостась есть сама Любовь, в себе самой ипостасно совершающая всю полноту любви.

И снова, в смысле этого свершения, она есть Любовь Любви. Итак, место Св. Духа во Св. Троице определяется столь же существенно и столь же неустранимо, как и других ипостасей, и не должно быть места здесь никакому замешательству, никакому «и проч.» или «и т. д.», которые фактически господствовали в древней пневматологии. Ему принадлежит определенное место в жизни Св. Троицы как самооткрывающегося Духа.

### **4.3. Агнец Божий. О Богочеловечестве**

## **Глава третья. Боговоплощение**

### **4. Две природы во Христе: София божественная и София тварная**

<Фрагменты>

Боговоплощение есть не только принятие человеческой природы ипостасью Логоса, которая тем самым становится и человеческой ипостасью, но и соединение двух природ, Божественной, как нераздельной с ипостасью Логоса, и тварно-человеческой. Как нужно онтологически понять это соединение? Мы знаем уже из истории догмы, что это соединение не должно рассматриваться как их отождествление или упразднение самого их различия, т. е. монофизитски<sup>1</sup>. Ни божеская природа не растворяет и не упраздняет человеческую, чем упразднялось бы и самое соединение их в их различии, ни человеческая, конечно, не может упразднить божескую. Если первая мысль была великим соблазном не только для воинствующих монофизитов, но фактически и для православных (достаточно вспомнить всегда колеблющуюся точку зрения св. Кирилла и его последователей), то вторая не могла находить себе сторонников из-за явной несообразности своей, или уже выводила за пределы христианства, как у ебионитов<sup>2</sup> древних и современных. В то же время это соединение не терпит для себя и умаления, которое имеет место во всяком «несторианстве» (или адопцианстве<sup>3</sup>, где вместо соединения фактически устанавливается сосуществование или известное рядоположение, двух отдельных природ, Наконец, соединение двух природ нельзя понимать и как