
Главы о Троичности

1. Человек не может своими силами познать Бога, если Он Сам не откроется ему. Откровение о Боге, входя в разум, разрывает ткань его построений, как *новое* для разума, как сверхприродное. И однако оно озаряющей благодатью вливается в разум, утоляя его тревогу, делая разум понятным для самого себя, освобождая его от собственных апорий¹. Если в *содержании* своем учение откровения превышает собственные силы разума, то как решение своих собственных вопросов, устранение его *загадок*, оно ему отвечает. Откровение премирного Божества человеку в этом смысле — человечно, сообразно человеку. Другими словами, в природе духа и в строении разума, в естественной его проблематике содержатся *постулаты* откровенного учения о Боге, возможность его приятия. *Образ Божий* в человеке, хотя и затемненный грехом и заблуждением, есть онтологическая основа откровения. Антропология есть естественная основа богословия. Конечно, она неспособна заменить откровение, но дает возможность его приятия.

Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества, на нем лежит его печать. Надо выявить эти постулаты.

А. Апории естественного богосознания. А. Божество как абсолютный объект, пантеизм или миробожие. Человек находит себя *в мире*, как в некоторой связной полноте, всеединстве, которое в себе вмещает и обосновывает и само-

го человека. Мир есть идеально-реальное *все*, как умопостигаемый мир идей, — умная основа мира (платонизм), а вместе реальное всебытие, природа, всегда рождающая и рождаемая, — это *все* созерцается, как красота, волится, как нравственный миропорядок, содержит всяческая и во всяческом, как целокупность или вселенскость: *вне* этого всего, за его пределами — пустота, тьма крошечная. *Substantia sive Deus, natura sive Deus* (у Спинозы), Организм (у Аристотеля) — механизм причинности (у материалистов), единое неподвижное у Парменида или текущее Гераклита и эволюционистов, живая субстанция (у гилозоистов), природа, как Божество, монистическое у Спинозы или плюралистическое у Лейбница² и т. д. А человек плывет и растекается в этом океане вселенской жизни: и сам он, и все в нем и вне его есть Божество, и ничего нет вне Божества и кроме него. Однако что же это? нет даже и нас, как нет Бога. Все гаснет, тонет, опускается на дно океана, — гладь, тишина и молчание: ни свет, ни тьма, вечное ничто, нирвана бессознательного. Ища познать Бога в мире, мы потеряли себя самих, нас засосали зыбучие пески этой безликости. Мы не можем включать идею Абсолютного Объекта, или мира, в идею Бога, ибо в пользу этого свидетельствует наш космический опыт, космическое самосознание, однако на этом пути мы приходим к самоотрицанию, к метафизическому самоубийству. Такова непреодолимая апория натурализма или пантеизма, богосознания как абсолютной объектности: в нем осуществляется предельный нигилизм нирваны, самосознание буддизма застыло в судорогах этой апории³. Абсолютная объектность мира оказывается в противоречии с субъектностью нашего существа

В. Божество, как абсолютный субъект. Наше я также соединено нерасторжимо с Богом. Своим ипостасным ликом человек обращен к Божеству; теряя себя, мы теряем и Бога, и в своем богоискании надо крепко держаться за себя самих. В балансе миробожия совершена погрешность

тем, что оказалось сброшено со счетов наше я, которое подымается во весь рост в защиту своих поруганных прав. Я неразстворимо, но оно и неопределимо. Всякие попытки определить или описать я (как *aseitas* или *perseitas*, *integritas*, *idependentia*!) касаются отдельных сторон особого опыта я, личного самосознания, которое может быть только названо, указано словесным жестом (местоимением). Я неопределимо, ибо оно абсолютно, все существует в нем, в лучах его солнца, которое есть источник света и теней, форм и красок, но потому и не может быть ими определяемо. Самосознание я потому недоказуемо, а лишь показуемо. Я есть я, и больше ничего, оно смотрит само в себя, само собой определяется. Оно не подвластно времени, ибо над временем, оно не знает ни происхождения, ни гибели, вечно и пребывает. Всякое человеческое я в известном смысле премирно и абсолютно: оно есть око вечности, чрез которое только и можно видеть время, в нем вечный день и никакого погружения в нирвану. (И состояния сна и беспамятства прерывают эмпирическое самосознание, но не вносят никакого разрыва в самотождество я.) Я все в себе и для себя имеет (если не в наличии, то в возможности). Этим подрывается космическая автономия пантеизма, пантеистическая самодовлеимость *всего*; оно существует лишь в я и для я, в каком-то смысле оно и само и есть я, ибо находится в соотношенности к я и потому должно быть выражено в терминах я. Такое выражение для мира в терминах я, данное Фихте, есть *не-я*: мир есть *не-я*, поскольку он полагается в отличии от я, как его предмет (объект). Человек никогда не может отрешиться от я и выйти за его магический круг, ибо за пределами его — смерть. Она для нас однако остается абстракцией или тайной. Ее нет для я, я знает все, но смерти не знает и может принять ее лишь по аналогии со сном, как перерыв в я, не нарушающий его самотождества. Такова природа я. Однако и ее ближайшее рассмотрение ведет к апориям. а) Я и мир, подлежащее и сказуемое, субъ-

ект и объект. При всей формальной абсолютности самосознания своего *я* не может удовлетвориться собою, оно мечется в зеркальной клетке своего одиночества, из которой стремится прорваться в мир и слиться с ним: *я-я — не-я-я...* Попытка понять мир только *как не-я* (т. е. в сущности тоже как *я*, — его модус или вариант) не увенчивается успехом, ибо ни к чему не приводит, кроме зеркального отображения *я* в себе самом. В нем нет мира, как реальности, лежащей не только в *я* (как *не-я*, или же его граница), но и вне *я*, за *я*. В нем нет объекта, а только обозначено его место в субъекте при условии, если этот объект существует. Но также и объект, его бессознательная или внесознательная масса, остается мертвой и темной без зажигающегося над ним солнца *я*. Мир существует, имеет бытие только для *я* и в *я*, как его *не-я*, однако не зеркальное, но реальное. Как может *я* прорваться к реальности, разбить свою зеркальную преграду, обрести мир, осуществить *не-я* как некоторую предметную возможность? *Я* в таком случае становится уже не только *не-я*, но и некое подлежащее приобретет сказуемое, субъект получает имя. *Я* есть А, *я* имеет А, которое существует для *я*. Над пропастью, зияющей над абсолютным субъектом и абсолютным объектом, воздвигается чудесный мост: *есть*, бытие, непрерывный поток бывания, жизни. *Я* живет в мире, он живет в *я* и для *я*. Возникает мир бытия. Обозначаются в развитии абсолютного субъекта три точки: субъект, объект и бытие, подлежащее, сказуемое и связка. Однако между ними еще нет связи взаимного обоснования. Они друг для друга даны, друг друга просят, но не могут друг другу помочь. Это — таинственные символы, криптограмма Божества в триединстве^{1*}. Самоосуществление *я*, преодоление его призрачности, выводит за пределы *я*, и тем делает невозможной позицию абсолютной субъектности.

* См. об этом мою *Die Tragödie der Philisophie*. 1927. Darmstadt.

Пройдя этот путь до конца, и на нем мы увидели апорию. б) *Антиномия я самого в себе*. Но возвращаясь из *не-я*, из небытия, в себя, в свое голое, самополагающееся *я*, абсолютный субъект также встречает здесь апорию, упирается в антиномию. Как было рассмотрено Фихте, *я* не дается, а самополагается, есть не данность, а деяние, *actus purus*⁶, самоположение. В этом и проявляется абсолютность *я*, что оно само себя полагает, само себя дает, в своем бытии ни от кого не зависит и ни от чего не обусловлено. Так это видится из акта самополагания. Однако мы уже нащупали одну границу *я*, где оно сталкивается с данностью и, след., встречает границу своему самополаганию: это — область *не-я*. Но граница оказывается и внутри *самого я*, как самополагание, как свое собственное действие, *я* — самодовлеющее, самозамкнуто: *я* есть *я*, есть *я* и т. д. И в то же время, одно это самополагание *я*, как *я*, оказывается не *исчерпывающим*, недостаточным и для *самого я*, в нем оказывается саморазделение и саморасщепление. *Я* смотрится в *я* и видит в себе себя не непосредственно, как может казаться, но опосредованно: *я* сознает себя как *я* лишь чрез *не-я*, которое есть однако на этот раз не сказуемость, не внешняя граница *я*, или мир, но *не-я*, как *я* же, *со-я*, т. е. *ты*. Без *ты*, или *со-я*, без *я* в другом, *я* не в состоянии сознать или осуществить себя в своем самосознании. *Я* не существует, не реализует себя, не является в силе своей как «единственный», каким считает его Штирнер⁷. Произнося: *я*, мы молча произносим: *ты*. *Я* есть *я* лишь в соотношении к другому *я*, или к *ты*, которое есть как бы тень *я*. Но реальное, непрозрачное существо и не существует без тени. Имеет определяющее значение и для философствования, и для богословствования в *я* услышать — *ты*. Это есть живое чудо, полет над бездной, это крылья души, поцелуй духа, печать Божества в этой сопряженности всякого *я* с *ты*. Как можно *узнать ты*, т. е. *не-я*, которое есть однако же и *я*, *другое я*, *со-я*, *ты*? как перейти из *я* в *ты*? Этот переход может сделать *я* только из себя, — в мире бы-

тия нет *ты*, в нем есть только вещи, объекты. *Ты* может быть ведомо только *я*, которое в *я* само открывает себя, реализуется в другом, взаиморефлектируется: всякое *я* есть *ты* для другого *я*, и наоборот, есть *я* для самого себя, есть *я-ты*, *ты-я*. *Ты* существует в *я* и с *я*, и однако не как объект, *не-я*, но как *не-я* — *я*, объект-субъект. Абсолютного, самодовлеющего *я* не существует: обнаруживается, что самополагание *я* включает в себя и сопологание *ты*. Личное местоимение существует не только в первом лице, но и во втором. Без *ты* и само *я* недействительно в самополагании своем. Однако *я* само себя полагает, а *ты* оно только сопологает или пред-полагает, как свое предусловие. Оно чрез это оказывается абсолютно-относительным. *Я* существует самополагаясь, если существует *ты* — *вне-я*, хотя и вместе с ним полагаемое *я*. Т. обр., *я* само собой являет антиномию *я* и *ты*: *я-ты-я*. Направление линии *я* зависит не только от ее собственного устремления из *я* в *я*, *я* и т. д., но и определяется перпендикуляром *ты*. Эта одна точка имеет два измерения.

Но и этого еще недостаточно для реализации *я*, для полноты его самополагания: если *я* нуждается в *ты*, то в одной лишь зеркальной саморефлексии это *я*, так же как и это *ты*, взаимное *я-ты*, еще недостаточно отверждено: ему нужно не одно только *ты-я* или *я-ты*, но еще и *ты-он*. Почему? Потому что лишь тогда это *ты* пребывает, не ограничиваясь саморефлексией *я*, когда *со-я* переходит и к другому *ты*, к *со-ты*. Но это утвержденное и пребывающее *ты*, окончательно свидетельствующее о самореализации *я*, об его реальности, есть уже в отношении к *я* уже *он* или *ты*, стоящее в тени, хотя способное оттуда во всякое время выйти. *Я-ты* есть осуществляющаяся встреча, в которой осуществляется взаимное друг друга полагание, взаиморефлексия. *Я-ты* существует в этой встрече еще зыблущееся, сомнительное в неотверженности своей. Но пребывающим, спокойным оно является благодаря наличию еще и *он*: *я-ты*, (т. е. другое *я*, к которому *я* обра-

щено) и *он-ты* (еще другое *я*, к которому прямо не обращено ни первое, ни второе *я*), т. е. ни *я*, ни *ты*, которое однако с ними связано, с ними сосуществует и может заступать на место любого из них. В этом смысле *он* есть гарантия *я* и *ты*. В треугольнике *я-ты-он* *я* может занимать точку любого угла, находясь на одной линии с *ты*, а на другой с *он*. Итак, реальный субъект есть некое единство, триединство трех лиц: первого, второго и третьего (тайна грамматики личного местоимения). *Я* есть не единственное, но *первое* лицо, которому сопричисляются второе и третье. Этими тремя *исчерпывается* самосознание *я*, его самополагание. Закрытым триединством исчерпывается абсолютный субъект, хотя оно и содержит в себе возможность размыкания и самоповторения в множество по схеме триединства. Это триединство: *я*, как *я-ты-он*, не есть внешнее рядорасположение, сцепляемое и (*я* и *ты* и *он*), но есть некое *внутреннее* и, скрепляющее тройственное самосознание *я*, единство, открывающееся в трех. Гений языка это многоединство *я* выражает множественным числом *мы*, которое в свою очередь есть основа для *вы* и *они*. Велика тайна *мы*: как возможно *множественное* число от *я*? Оно в непосредственном своем самосознании едино и может даже казаться единственным, не имеет дверей и окон, есть недоступный и обитаемый остров. *Мы* есть не только грамматическая форма, но верное откровение в языке и природе *я*, которое существует лишь в предположении о *я*. *Я* не одиноко, но *соборно*, не единственно, но многоединственно, и об этом свидетельствует гений языка, небоязненно склоняющий личное местоимение во множественном числе. Абсолютный субъект есть *я* в единении с другими *я*, есть *я-мы* (подобное же значение имеет категория *вы* и *они*, которые могут быть поняты лишь в свете *мы*). *Мы* есть *онтологическая любовь* в *я*, которая живет не только в себе, но и в *ты* и в *он*, поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим. И однако в самоопределении *я*, именно это составляет апорию,

ведущую к антиномии, потому что для я соположение я-*мы* и я-*ты* (и *ты-он*) есть антиномия.

Апория состоит в том, что я, которое самополагается и есть в этом смысле абсолютное действо, *actus purus*, в действительности оказывается неспособным совершить это самоположение, не есть себе хозяин, потому что оно не сильно актом своего самоположения со-положить *ты* и *он*, но может их только постулировать. Т. обр. абсолютное самоположение оказывается условным, т. е. не-абсолютным: я существует для себя, поскольку существуют *ты* и *он*, а *их бытие* или *небытие* от моего я не зависит. Мое я, как самополагание совершенно прозрачное, становится непонятно, неосуществимо, противоречиво. Я выводит за я.

С. *Субъект в отношении ко всему или к миру* («единственный и его собственность»). Абсолютный субъект обладает миром абсолютным образом. Мир есть его самораскрытие. Абсолютный субъект любит себя и созерцает себя в мире абсолютной и самодовлеющей любовью. Но в этом имени для себя, обладании для себя и только для себя заключается граница, о которую претыкается наше мышление абсолютного. Если абсолютный субъект един, то он и *одинок* в своем обладании *всем*. Любовь к самому себе через свое откровение есть предельный *метафизический эгоизм*, а вместе и ограниченность, неспособность выйти из себя, некоторая онтологическая бедность и скудость. Всякое могущество, которое сознает себя соборно, богаче этого моноипостасного абсолюта, изнемогающего от своей абсолютности, которому нечего с собою предпринять, не к кому и не для чего открываться и некого любить. Это люциферическое, своекорыстное себялюбие, (которого как-то не почувствовал в своем *Deus sive natura* Спиноза), уничтожает *достоинство* абсолютного, делает его игрушкой своего эгоизма, даже лишает его жизни. Нельзя любить только себя, жить только в себе и только для себя, замкнувшись в себе, не выходя из себя. Любя себя и свое нужно любить не себя. При наличии предмета абсолют-

ной любви можно любить не только личною любовью, но и в своем любить не себя, но другого.

Только такая любовь есть любовь свободная, не знающая границ. Как я не существует в единственности своей, но есть тень некоего *мы*, так и любовь абсолютная не дается абсолютному, моноипостасному одинокому субъекту, но требует преодоления границ метафизического эгоизма. Как я есть функция многоединства, соборности, так и абсолютное отношение к миру требует освобождения от метафизической единственности. Бог-деспот, самовластник, себялюбек, изнемогающий в самозамкнутости своей и имеющий мир лишь для удовлетворения эгоизма, не знающий в себе равного, не есть Бог. Таким образом, возникает постулат Божества, которое, будучи единым, насколько это проистекает из его абсолютности, было бы в то же время и *не-единым*, но в себе соборным. Понятие абсолютного, как миродержца, поэтому также ведет к апории, ибо оказывается противоречиво. Оно должно одновременно удовлетворять требованиям единства и многоединства; первое отличается абсолютности существа. Второе — абсолютности образа обладания. Таковы постулаты.

2. БОГ КАК АБСОЛЮТНЫЙ СУБЪЕКТ ИЛИ ЛИЧНОСТЬ

Постулаты религиозного сознания могут быть удовлетворены только откровением. Разум неизбежно испытывает апории, приводится к антиномиям, и это свидетельствует или о недоступности учения о Боге для разума, о некотором роковом иллюзионизме, в который он при этом впадает (Кант), или же разум может найти себе исход лишь на почве откровения, которое, хотя и превышает возможности разума, объясняет его апории и выполняет его постулаты. Надо сказать, что лишь откровенное учения о Святой Троице содержит в себе разрешение всех трудностей естественного богопознания и дает исход из его апорий. Оно

является ответом на постулаты разума, который в силу человеческого богоподобия может успокоиться только на этом учении. Откровение сверхумно в том смысле, что не может быть найдено силами самого разума, на основе его логических построений. Но оно может быть *дано* разуму, как некий духовный факт или религиозный опыт, *вместимый* и для разума, хотя его превышающий, — не противоразумно, но сверхразумно. Разум все мироздание тщится понять и познать своими силами, как себе имманентное, с себя начиная и собою кончая. Здесь же ему можно понять самого себя в свете божественного откровения. В известном смысле ведь и все знание имеет разумный опытный, эмпирический базис, — разум только счетчик и регистратор данностей, хотя и самозаконный. В откровенном учении о Св. Троице он также имеет для себя данность, которая пред ним самим свидетельствует об его относительности. Но видеть свою собственную границу и относительность значит уже совершить акт самопознания.

Откровение свидетельствует прежде всего о Боге личном, о Боге, как Абсолютном Субъекте. *Личность* Божества может быть только предметом откровения. Разум способен своей логикой устанавливать разные «свойства» Божества, если оно есть, разные качества Божественного, следующие из *понятия* его. Однако личность Божия, как и *бытие* Ея, не могут быть выведены ни из какого понятия, поскольку вообще личность, *я*, стоит по ту сторону понятий и определений, в качестве подлежащих всех сказуемых: оно определяется, но неопределимо, раскрывается, но неисчерпаемо. От *я* к другому *я* или к *ты* не ведет никакого логического моста дедукции, всякое *ты* для *я* всегда есть некое откровение, опытный факт, встреча, выходение из себя в другого. Также и божественное *Я* для человека может быть божественным откровением, богоснисхождением, силою которого Бог *говорит* о Себе человеку *Я* и дает человеку говорить Себе *Ты*. Божественное *Я* соотносится с тварным, становится в один ряд с человеческим *я*, одним из *я* или одним из *ты*.

Можно при неверии говорить здесь о грубом антропоморфизме в представлениях о Божестве, вносящих в него личную ограниченность и наивное человекоподобие (от Спинозы до Фейербаха)⁴. Однако при этом остается нераскрытой загадка о собственной человеческой личности, которая без всякого основания предполагается понятною. В действительности же возможность богоснисхождения, *встречи* личности Божества с личностью человека свидетельствует о реальном богоподобии человека, как носителя ипостасного Божьего образа. Божие Я в устах Божиих, обращенных к человеку, и человеческое Ты, обращенное человеком к Богу, есть прямое выражение этого богоподобия. Бог говорит с человеком, а человек говорит с Богом: на этом основано *молитвенное* общение человека с Богом, этот всегда осуществляемый для человека акт богоснисхождения, и личного богооткровения. Молитва есть встреча человека с Богом лицом к лицу, как я с Я-Ты. Личный характер Божества присущ большинству языческих, неоткровенных и в известном смысле ложных религий, в которых однако при извращенности и затемненности религиозных истин разными человеческими примесями или «психологизмами», содержится и отблеск богоподобия, неизгладимо присущий человеку. Человек, будучи в ипостасном лике своем естественной иконой Божества, не расстанется с нею, чтит ее и в язычестве, облекая свои религиозные переживания в ипостасную форму. Однако, рассуждая объективно, здесь мы имеем дело действительно лишь с антропоморфизмами, проекциями своего я в область смутных переживаний язычества. Лишь в богооткровенной религии совершается реальная *встреча* Бога с человеком. Бог открывается человеку прежде всего как Абсолютный Субъект, Личность, Сущий, Иегова. Исх. I, 4: *Бог сказал Моисею: Я есмь сущий — Я есмь который есмь. Я есмь Я*, Ипостась. *Я есмь*: ей, ипостаси, принадлежит самооткровенное божественное бытие. Исх. XX, 2: Я — Господь Бог твой; Втор. XXXII, 39—40: видите ныне, что это Я, и нет Бога кроме

Меня... Я поднимаю руку к небесам и говорю: живу я вовеки! Самооткровение Бога как о Лице, Абсолютном Субъекте, проходит через весь Ветхий Завет и завершается в Новом, где личное богочеловеческое самосознание Христа, Его богосознание, которое нераздельно связано с богосыновством, с обращенностью к личности Бога Отца, совершенно раскрывает Бога, как соборную личность.

Однако здесь-то и скрываются антиномии тварного я, перед лицом Божественного Субъекта становятся явны все апории.

Тварное, человеческое я сознает себя одновременно (как совершенно явственно показано у Фихте) Я (абсолютным) и я (относительным) и изнемогает от этой противоречивости своей. Как самополагающее Я, оно сверхвременно и сверхопытно, оно есть солнце, все освещающее своим светом. Но как я, оно не самодовлеюще, не самообоснованно, потому что нуждается в ты, ищет обоснования в других я, вне его лежащих, и таким образом приурочено к не-я (иным и более интимным образом, нежели прозревал это Фихте). Однако другие я-ты также не могут достаточно обосновать я. Каждое из них, также не утверждаясь в себе, отсылает в другое, а это — снова в другое, и так образуется дурная бесконечность, ибо каждое я подобно другому, столь же бессильно и беспомощно для своего собственного самообоснования, а потому и для обоснования другого. Получается бесконечный бег на месте от самого себя, который не может остановиться; я ступает на зыблущуюся доску над болотом, которая однако не выдерживает его тяжести и сама погружается в топь, если только оно немедленно не переместится на другую, столь же зыбкую доску и т. д., и нет исхода из топи, нет твердой почвы. Антиномия абсолютно-относительного я разрешается дурным движением в дурной бесконечности, т. е. вовсе не разрешается.

Очевидно, что наше я может обосноваться, прикрепить себя, прислониться только к Абсолютному Субъекту, который сам себя обосновывает. Лишь от подлинно абсо-

лютного Я, от Бога, наше я черпает силу, жизнь и бытие. Оно становится подлинным, реальным я, лишь смотрясь в божественное Я, познавая его, как образ, отражение Божественного солнца. Всякое отражение есть также солнце, хотя и тварное, как повторение единого, абсолютного солнца. Бог есть абсолютное Я, зажигающее Собою свет моего человеческого я. Оно есть для него и абсолютное Ты, утверждающее Собою чрез то и для меня мое я, ибо пред лицом *другого*, безусловного Я, которое есть для меня в то же время *не-я*, Ты, получает реальность и мое собственное я. Личное самознание есть великое откровение в нас Божества, Я в я и ты. Эти повторения или отражения Абсолютного Я во множественности своей образуют иерархию существ, живую лестницу. При свете я получает особый смысл и значение языческий *политеизм*, идея множественности личных божественных существ. Мало видеть здесь беспомощный антропоморфизм, который умножает богов на том основании, что множественно число людей. Нет, политеизм свидетельствует и о более глубокой беспомощности я в самообосновании, вынуждающей его скользить от одного ты к другому. В области абсолютно-относительных я наше я не может ни обосноваться, ни успокоиться, потому что их много. В этом заключается и возможность, и в известной мере даже оправданность политеизма в пределах естественного религиозного самосознания. По крайней мере, не выше его *генотеизм*⁹ (который мало отличается от монотеизма): он произвольно останавливается на одном божестве там, где возможно принципиальное их множество. Из числа многих относительных я избирается почему-то, но без достаточных оснований, только одно, которое однако ничем не выше остальных возможностей. Политеизм есть жертва «трансцендентальной иллюзии», поскольку он хочет количественно разрешить, качественные трудности, но генотеизм их даже не замечает и не пытается спастись в иллюзию. Политеизм преодолит не извне, но изнутри,

не генотеизмом, а монотеизмом, религией абсолютной Божественной личности.

Итак, религия вообще начинается там, где человеческое *я* встречается с *Я* божественным, как с *Ты*; или, наоборот, Бог, Божественное *Я*, обращается к человеку с *ты*. Она есть *диалог* человека с Богом в молитве и Бога с человеком в откровении. Молиться есть потому неустранимый признак религии, — где нет молитвы, там нет и религии (хотя и может быть созерцательное или мистическое погружение). Великое, но безликое *оно* гасит *я*, а потому гасит и религию, которая всегда и неизменно предполагает ясный свет самосознания, даже при освобождении от границ тварности, даже при обожении. Когда человек, становясь «богом по благодати», живет божественной жизнью, он все-таки сохраняет личное самосознание, без которого нет места любви (о чем ниже). В этом смысле религия есть *личное* дело, которое имеет место только между *личностями*, — Бога и человека. И если логически необъясним всякий исход из уединенного острова *я* к другому *я*, то это переход из *я* к божественному *Я-Ты* есть громовое, непрестанное чудо.

3. СВОЙСТВА АБСОЛЮТНОГО СУБЪЕКТА

К нам снова возвращается вопрос о разнице между генотеизмом и монотеизмом, как произвольным, недоказанным или внутренне оправданным, обоснованным единобожием. Каким условиям отвечает Субъект Абсолютный, в силу которых Он может, действительно, являться началом и основанием для субъектов относительных? Он должен в *Себе самом* заключать те условия, которые субъект относительный имеет *вне* себя и ищет своего обоснования за пределами себя. *Я* не существует без *ты* и *он*; оно раскрывается лишь в *ты* и *вы*. Оно соборно в своем сознании, будучи единоличным в существовании. Поэтому оно нуждается необходимо в выходе из себя и ищет

своего обоснования за пределами себя. Но эта несамодовлестность именно и делает его относительным. В Абсолютном Субъекте должна быть преодолена эта несамодовлестность и эта относительность. Он сам должен быть всем, потребным для своего существования. Абсолютное *Я* должно быть в себе и для себя Абсолютным *Ты*, и Абсолютным *Он*, оно должно быть в себе и для себя также Абсолютным *Мы* и *Вы*. Осуществимо ли такое недомыслимое и недоведомое бытие? существует ли Абсолютный Субъект, который есть одновременно *Я-Ты-Он*, а также *Я-Мы-Вы*? Откровение учит об Абсолютном Субъекте как о Триипостасном Боге, и это учение есть именно то самое, что отвечает постулатам, раскрывающимся в нашем самосознании я. Учение о Св. Троице, превышающее границы ведомого нам и постигаемого разумом бытия, вполне отвечает на эти постулаты личного самосознания. Абсолютный Субъект есть Триипостасный Субъект, единый и множественный в триипостасности своей, осуществляющий личное самосознание в недрах божественной жизни Единого Субъекта во *всех* его образах. Единство, как Троица, и Троица, как Единство, триединство Божественного Духа есть ответ на все постулаты и исход из всех апорий.

Эта возможность одинаково неосуществима ни в пределах замкнутого личного самосознания и религиозно соответствующего ему генотеизма, ни размыкающегося и выходящего за себя личного самосознания и религиозно соответствующего ему политеизма. Первым постулируется строгое и замкнутое единобожие, второе выдвигает идею Олимпа, семьи богов, в которой выражается противление единобожию, вместе с бессилием своими силами выйти из апорий личного самосознания и его диалектики. Но в том и другом содержатся постулаты троичности, которые всецело исполняются в церковном догмате о триипостасном Боге.

Свойства догмата таковы, что он, с одной стороны, выражает и *не-ипостасность* Божества (чем ниспровергается моноипостасность генотеизма, напр., в Исламе, в иудаиз-

ме антихристианского направления), а вместе с тем и *единство* триипостасного Бога, как Абсолютного Субъекта. В ветхозаветном Откровении в первых же главах книги Бытия мы наталкиваемся на потрясающий факт: о Боге говорится в единственном и во множественном числе, точнее, в единственно-множественном, представляющем собою совершенно особое слияние того и другого в нечто высшее, многоединство, триединство. Если не довольствоваться плоскими рационалистическими истолкованиями, которые видят здесь только влияния языческого политеизма, порождение религиозного синкретизма, если вслушаться в таинственное откровение этих текстов, мы увидим здесь живое откровение о *Я* (а также *Ты* и *Он*). Прежде всего здесь о Боге говорится во множественном числе — *Elohim* — при явном указании на единого Бога. Быт. 1, 26: сотворим человека по образу *нашему* и по подобию. Быт. III, 22: се Адам бысть как един *от Нас*; Быт. XI, 6–7: придите и сошедше смесим языки их; Быт. XVIII, 1–3: явися Аврааму (Бог дуба Мамврийского) и се трие мужи стояху пред ними (далее как будто безличное чередование и смешение единственного и множественного числа).

Это *Я-Мы* в применении к Лицу Божию приоткрывает тайну природы Абсолютного Субъекта, в котором *Я* осуществляется как многоединство. В Новом Завете это единство раскрывается полнее и точнее как триипостасность, как Пресвятая Троица во Единце и Единица в Троице, Отец, Сын и Святой Дух. Все три лица Пресвятыя Троицы изображаются, с одной стороны, как имеющие каждое свое ипостасное бытие — Отец и Сын на прогяжении всех Евангелий, особенно Иоаннова, Отец и Сын и Дух-Утешитель (в прощальной беседе Господа), различающееся в явлении и действии своем: в Богоявлении, в Преображении Господни, в Пятидесятнице. И это же обильно свидетельствуется в апостольских посланиях.

4. СВЕРХРАЗУМНОСТЬ ДОГМАТА О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

Прежде чем останавливать внимание на свойствах каждой отдельной ипостаси *in concreto*, позволительно остановиться на ипостасности вообще, *in abstracto*. В известном смысле можно сказать, что тройственность Абсолютного Субъекта, или триипостасность, логически предшествует определениям отдельных ипостасей в их конкретном соотношении, как Отца, Сына и Святаго Духа. Эта триипостасность есть первоначальная данность, которая осуществляется, конкретизируется во Святой Троице. Католическое схоластическое богословие поставило себе ложную задачу, которую отчасти заразило и православие, именно *обосновывать* отдельные ипостаси во Святой Троице их конкретными взаимными отличиями, ипостасными отношениями. Между тем такая задача ложна, потому что триипостасность коренится в самой природе Абсолютного Субъекта и потому вовсе не нуждается в конкретном обосновании. Догмат о Святой Троице гласит, что единый Бог существует в трех ипостасях, имеющих нераздельное единое существо, причем все они равночестны, и каждая из них есть единый истинный Бог (ср. определения символа веры Св. Афанасия)*. Иногда догмат изображают и в таком смысле, что тройственность относится к ипостасям, единство к природе. Прямым отсюда последствием выводится полная рациональность догмата, поскольку

* «Вера католическая сия есть: да единого Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе Ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть Ипостась Отча, ина Сыновняя, ина Святаго Духа. Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа едино есть Божество; равна сила, соприсушно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Дух Святый. Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святый: обаче не три бози, но един Бог... «И в сей Троице ничтоже первое и последнее: ничтоже более или менее, но целы три Ипостаси, соприсносушны суть себе и равны».

тройственность и единство понимаются в *разных* отношениях*. — Однако такое истолкование догмата чрезмерно его приспособляет к рассудочным определениям. Троичность может быть понята как триединство и в отношении к сущности, и ипостаси. Божественное Лицо, Божественный Субъект, не тройственно (как невольно допускается в таком истолковании догмата), но *триедино*. Абсолютная ипостась триипостасна и едина, — троица во единице; по-сему триедина и единая божественная сущность, поскольку она осуществляется в триедином субъекте. Иначе триединство трех установлялось бы лишь чрез их отношение к триединой сущности, в ипостасях принималось бы не триединство, а тройственность. Если останавливать внимание лишь на Абсолютном Субъекте, на Триипостасном Лице, то здесь имеет силу лишь равночестность всех трех ипостасей, для которой не имеет значения даже порядок во взаимных отношениях: «в сей Троице ничтоже первое и последнее, ничтоже более или менее: но целы три ипостаси соприисносущны суть в себе и равны»... Если же останавливать внимание на Божественной природе, то здесь получает полную силу Божественное единство: «Отец и Сын и Святой Дух *едино* есть Божество, равна слава, соприисущно величество. Каков Отец, таков и Сын, таков и Дух Святой: обаче не три бози, но един Бог». Однако это лишь разные стороны одного догмата. Единство и тройственность не размещаются здесь в разных образах, так, чтобы без помехи соединяться как бы в общем обладании единой сущности тремя: такое совместное владение трех общим предметом, конечно, не устанавливает единства, а только тройственность, троякость, тройное повторение одного и того же (т. е. предполагает или тритеизм, омиусианство, или же модализм). Напротив, единство и тройст-

* Ср., напр., Митр. *Макарий*, Догматическое богословие, т. 1, 29, с. 201–5 (по 3-му изд. 1868 г.).

венность взаимно пересекаются в трех направлениях, крестом, устанавливая триединство: троичность ипостасей в единстве триипостасного Божества, равенство $3=1$, в одном направлении, и ипостасность в отношении к одной, *не общей для всех* (как невольно подменяется догмат в рационализме), но *единой* сущности, равенство $1=3$, в другом направлении. Три *Я*, *Мы* в одном *Я*, и триединое *Я* в едином естестве, проблема трех в одном и одного в трех. Здесь граница разума, обозначаемая антиномией триединства.

Сверхразумность однако не есть противоразумность, здесь удовлетворяются постулаты разума, которые сознаются в отдельности, однако невыполнимы силами разума в совокупности, но ведут к разумной антиномии. Таково именно учение о Святой Троице перед лицом разума. Нами уже найдены постулаты разума: а) Бог один, как личный Дух, имеет единую ипостась и единую сущность; б) Бог не может быть моно-ипостасен, ибо абсолютная ипостась осуществляется лишь в полноте *я-ты*, и существо Божие не мирится с моноипостасным обладанием Бога своей природой, с метафизическим одиночеством и эгоизмом. С одной стороны постулат строгого монотеизма, а с другой — противоречивость моноипостасности, ведущая к ее отрицанию. Догмат соединяет оба постулата: — единство, хотя и не-одиночество, — единственность, но не уединение, — единоличность, хотя и не моноипостасность. Нужно сохранить и всю силу и единства, и не-одиночества, не притупляя острия антиномии, ибо в антиномии сила догмата, высшая его разумность, которая раскрывается и в его соответствии высшим постулатам разума. Попытка перетянуть чашку весов в одну сторону, нарушить равновесие догмата роковым образом ведет к ереси. Есть два полюса антиномии: единобожие, монархианство¹¹ и трибожие, тритеизм, упраздняющий единобожие и превращающий троичность в некоторый Олимп. Первое, монархианство, существует с первых веков христианства до наших дней. Оно

имеет многочисленные и многообразные лики. Оно выражается и в субординализме, установлении *неравенства* во Святой Троице, имеющего следствием подчинение одной ипостаси другой: Отец выше Сына, а Сын выше Духа Святаго; таким образом получается иерархия внутри Божества, причем Божественное достоинство принадлежит только Отцу. Или же монархианство выражается в модализме¹², при котором ипостаси суть только разные и последовательные, сменяющие друг друга образы раскрытия единоипостасного Божества (савеллианство). Это еретическое приспособление догмата к потребностям рассудочного понимания снимает антиномию ценой существенной односторонности (что, собственно говоря, прежде всего и означает ересь — *αἰρησις*) в учении о Божестве. Противоположный монархианству (или унитаризму) полюс в понимании Святой Троицы занимает тритеизм, превращающий три ипостаси в трех отдельных богов, как прямое изложение этого учения, тритеизм не пользовался влиятельностью и распространением, но в скрытом виде он может вкрадываться помимо воли в построения и ортодоксальные. Итак, надо во всей силе установить догмат Святой Троицы: единый Бог в трех ипостасях, Бог-Троица, говорящая о Себе одинаково *Я* и *Мы*, Троица-Единый Бог, причем каждая ипостась, Отец, Сын и Дух Святой, есть совершенный и истинный Бог. Т. обр. ряд неместимых для рассудка динамических равенств, которые рассудочно-статически суть неравенства: единый Бог — Святая Троица, Бог — Отец, Бог — Сын, Бог — Дух Святой. Не три Бога, но единый Бог, однако и каждая ипостась, как и Святая Троица, несть единый истинный Бог, каковой не уменьшается в отдельных ипостасях и не увеличивается в трех. Пред лицом этого сверхразумного (динамического) равенства отпадают, как нечестивые и недомысленные, встречные вопросы: есть ли разница между Божеством Св. Троицы и отдельной ипостаси, ибо здесь неуместно самое *больше* или *меньше*.

Не вносится ли в учение о Св. Троице рассудочная категория *числа*? не есть ли священное тричислие — число, не считаем ли мы им Божество, тем самым подчиняя его грубо-рассудочным определениям? Что есть *число*? С одной стороны это есть наиболее внешняя, рассудочная категория для внешнего, формально-отвлеченного восприятия мира: *единица*, как основа, первоэлемент каждого числа, некоторое обозначившееся в сознании единство предмета. В единстве предмета отражается единство нашего «трансцендентального сознания»¹³; единица есть зеркало нашего моноипостасного *я*, которое, однако, в силу внутреннего своего самосознания, выходит из себя и переходит к *ты, он, они*, из *я* становится *мы, вы, они*. Одним словом, на основании самораскрытия *я* познается как единичность, так и множественность. *Я* обладает способностью познавать не только единство, но и отношение единственности и множественности. Оно *переходит* от одного к другому, к ряду единств-единиц: один, один, один... Чрез это и, которое вносится *я* и принадлежит *я*, образуется множество, как многоединство, *число*. Самое возникновение числа, его возможность, указывает на *соборную* природу *я*, выше описанную. Число, имеющее поэтому не субъективно-рассудочную, но и объективно-трансцендентальную природу, коренящуюся в соборности или многоединстве нашего моноипостасного *я*, представляет собой и начало строения мира, как многоединства, возглавляемого человеком. Мир есть, в известном смысле, *число*, и причем *человеческое* число, соотносящееся в возникновении своем с структурой человеческого *я*. Число счетное, формальное, отвлеченное, с которым имеет дело арифметика, имеет в своем основании *конкретное* число. Есть сила числа, тайна числа, его индивидуальность*. Число есть принцип строения объективного времени, ста-

* Это приоткрыто в *Откровении* св. Иоанна: «кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое. Число его 666» (XIII, 18).

новления*. *Счисление*, или отвлеченное число, есть *функция* конкретного числа. Не числом определяется им исчисляемое, но само число *возникает* из многоединства сущего. И в первооснове своей оно есть образ соборного человеческого я. Человек есть микрокосм. Но это человеческое число применимо ли к божественному тричислию? есть ли и оно — число? Насколько Божество премирно, трансцендентно миру, Оно не определимо человеческим числом. Но насколько человек носит в себе образ и подобие Божие, и человеческое число есть символ и подобие Божественного сверхчислия, в нем находит для себя основу. Триединство не есть *человеческое* число, хотя и выражается на его языке: такого числа $1=3$ или $3=1$ не существует. Человек знает только его элементы: 1.1.1.3, но он не в состоянии реализовать триединства мыслью иначе, как лишь *по-очередно* останавливаясь на каждом из слагаемых (отсюда и естественным является уклон в унитаризм и тритеизм). Но, вместе с тем, в нем основа *числа*. Не Божество определяется числом, но число и счисление возводятся к божественной первооснове, к Сверхчислу, которое для человека открывается и на языке числа. Бог, во Святой Троице сущий, не *один*, как числовая единица, но *един*, как отрицание всякого числа и исчисления (монотеизм не есть генотеизм). Платиновское $\epsilon\nu^{14}$ не есть число, но находится по ту сторону всякого числа, и единство Божие исключает всякую возможность исчисления. (И если говорится о единстве Божиим в *относительном* смысле: *Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебе бози инии разве Мене*, то это есть антропоморфическое, применительное к человеку, определение.) Божественное триединство *не* есть число как дискурсивное многоединство. В последнем господствует или единица, или неразложимый, противящийся

* Это указывается священными временами и сроками: семь седмиц у пророка Даниила, трижды по четырнадцать родов родословия Иисуса и другие числа и времена в Библии.

всякому взаимопроникновению элемент, слагаемое, или же поглощающее три, сумма. Божественное тричислие не есть сумма трех слагаемых, но их нераздельное триединство и единичность: один Бог и не три раза считается, но трижды един. Бог свят, но и свят, свят, свят Бог. Здесь *граница* числа, но не его начало. То же применимо и к вопросу о порядковых числах: первая, вторая, третья ипостаси. В этом исчислении для нас наиболее осязательно ощущается роль числа в божественном триединстве. Однако мы говорим о *порядке* ипостасей лишь применительно к человеческой немощи объять сверхвременное и сверхпорядковое бытие. *Порядок* связан с дискурсивностью¹⁵ нашего мышления, которое неспособно совмещать множественность иначе как или сливая его в многоединство, или разделяя его на отдельные элементы и переходя от одного к другому, при этом и устанавливая их порядок. Порядковое число имеет лишь субъективное, антропоморфическое значение, счетное, а не числовое. В вечной жизни Божества нет первого, второго и третьего лица, ибо каждое является и первым, и вторым. и третьим. Этот порядок возникает лишь в области откровения Бога человеку, которое имеет свои времена и сроки, свое первое, второе и третье. В частности сюда же принадлежит последовательное раскрытие трех ипостасей Божества в Ветхом и Новом Завете. Лик Пресвятыя Троицы, обращенный к человеку и ему открывающийся, принимает порядковые определения на языке человеческого числа, которое имеет однако основание и оправдание в священном Тричислии, в внутренней его жизни и образе ее откровения человеку.

Итак, применение числа в определении Божества не вызывает каких-либо нарочитых возражений или сомнений. Если вообще принципиально возможно богословие, т. е. учение о Боге на языке человеческих понятий и слов, то допустимо пользоваться, разумеется, в свое время и на своем месте, *всеми* средствами человеческих понятий, не исключая сюда и числовых. Число, как таковое, категория

сколько? существует абстрактно, в отвлечении от других определений, только в логике. В действительности же существует только конкретное, окачественное число, т. е. численное определение сращено с качественными определениями. Абстрактное число, подобное абстрактному времени и пространству, как пустая форма восприятия, вообще говоря, не существует. Равным образом и Божество, в учении о котором мы пользуемся и числовыми понятиями, от этого не становится адекватным абстрактному, рассудочному числу, которое есть фикция нашей дискурсии, плод немощи нашего разума мыслить конкретное. Но его употребление правомерно, насколько оно обосновывается в том, что само по себе выше числа.

5. ТРИИПОСТАСНОЕ Я. АБСОЛЮТНЫЙ БОЖЕСТВЕННЫЙ СУБЪЕКТ

Как было показано, *я* раскрывается лишь в рефлексии к *ты* и *он*, *мы* и *вы*, оно не самозамкнуто, не уединенно, но *соборно* в своем самоосуществлении. Однако про наше тварное *я* приходится сказать, что оно в раскрытии своей соборной природы не только выявляется выхождением из себя и за себя, но и ограничивается им, обо обнаруживается, что само оно существует лишь постольку, поскольку есть *не-я* или *вне-я*, т. е. *ты* или *он*. Раскрываясь, оно опознает и свою границу, в абсолютности самосознания относительность своего бытия. В самом *я*, которое есть некоторый *акт* как самополагание, обнаруживается данность, которая уже не есть акт, хотя и входит в самополагание *я* как его условие. В *я* раскрывается противоречие между актом и данностью: с одной стороны в *я* самополагаются и им объемлются *я*, *ты*, *мы*, *вы*, и можно в известном смысле сказать: *я-ты-мы-вы*, но в это же самое время *я* отличается от *ты* и *он*, им неравно. *Я* само для себя чрез это оказывается данным. Но Абсолютное, Божественное *Я* в абсолютности своей не может быть ничем ограничено.

Оно не знает никакой данности, но должно быть чистым актом, сплошным и для себя вполне прозрачным самополаганием. В нем нет места ни для какого *не-я* как границы или предела, но при этом оно не должно быть беднее относительного *я* в раскрытии соборности своей. И абсолютное *Я* соборно, т. е. сопологает в акте самополагания необходимо и *ты*, и *он*, и *мы*. Но очевидно, эти соположения не являются для абсолютного *Я* данностью, или фактом, или *не-я*, но, напротив, остаются *актом*, или также *я*. Может ли быть такое *я*, которое в соборности своей знает *ты*, *он*, *мы*, и при этом знает их не как *не-я*, но как *я* же, в тех разноповторениях? Может ли *я* выполнять функцию *не-я* (*ты*, *он*) для себя самого, оставаться *я* в *не-я*, быть *я* в *ты* и в *мы*? Только при этом условии *я* будет абсолютно реализованным и самоположенным, потому что соборность, как условие реальности его самораскрытия, соединится с самобытностью (*perseitas*, *aseitas*) самополагания. Наше тварное, абсолютно-относительное *я* противоречивостью своей выводит за себя ибо непонятно из себя. Оно постулирует абсолютное *я*, которого оно есть образ и повторение. К нему оно прикрепляется, как своему основанию, из него оно становится понятно. На этот постулат нашего самосознания именно отвечает догмат о едином, но триипостасном субъекте, о Святой Троице, о едином в трех лицах Божестве. Единое Божество есть Личный Дух, Ипостасный Субъект, личность которого раскрывается, осуществляется, живет в трех лицах. Божественное *Я* есть *Ты* и *Он* (и *Ты*), но *Ты* и *Он* (и *Ты*) в нем не есть *не-я*. *Я-Ты-Он* (и *Ты-Мы-Я*). *Я* утверждается вместе и одновременно с *Ты* и *Он*, как триединство *Я*, но *Ты* и *Он* суть в *Я* также *Я*. Каждое *Я* в акте своего триединства есть для себя и для другого одновременно и *Я*, и *Ты*, и *Он* (и *Ты*), и *Мы*. Из трех ипостасей Св. Троицы нет ни одной которая не обладала бы в равной степени всеми тремя образами *Я* (как *Я*, *Ты*, *Он*, *Мы*) но была бы только *Я*, или только *Ты*, или *Он* (и *Ты*). Все три Ипостаси равночестны,

равноипостасны. В относительных ипостасях личные местоимения всегда распределены неизменно: *я* против себя встречает *Ты* (или *он*), которое есть для него уже не его собственное, но чуждое, непроницаемое *я*, и каждое *я* для другого *я* есть также непроницаемое (а только рефлектирующее его) *ты*. Напротив, в божественном Лице каждое *Я* является насквозь проницаемым для другого, но, будучи *Я*, вместе с тем есть и *Ты* и *Мы*. Божественная ипостасность есть абсолютный акт самополагания, в котором нет никакой данности, никакого *вне* и *не*, Божественное *Я* всецело осуществляется в себе самом, оно самодовлеет в триединстве. *Полнота* самораскрытия *Я* требует ипостасного триединства, единицы в Троице и троицы во единице, *реальность* же самополагания требует абсолютности каждого из его актов, реальной Троицы в реальном единстве. Неправильно допускать открытый или скрытый *модализм* в учении о Св. Троице не только в учении об ипостасных различиях, где он уже обнаружен и отвергнут в церковном сознании, но и здесь, в учении о триединстве или триипостасности Абсолютного Субъекта Три ипостаси не должны быть поняты лишь как модусы или моменты в самоположении единого *Я*, которое, таким образом, является единым обладателем и субъектом этой тройственности своих положений. При таком понимании получается не Троица во единице, но лишь единица в Троице, не *триединство*, но *триединство*, тройственное самоположение единого *Я*. Такое *Я*, строго говоря, остается замкнутым и уединенным, одиноким, оно не может сказать о себе *Мы*, оно не знает *Ты*. Троица, как Субъект или Лицо, есть подлинно *Я* и *Мы*, три *Я* и вместе единое *Я*, причем каждое *Я*, любая ипостась Пресв. Троицы, есть божественное *Я*, и *Мы*, и *Ты*. Как *Мы*, Божественная Троица есть *Я*, раскрывающееся в *Я-Ты-Он*, *Я-Мы*, три-*Я*. Мы опять имеем не рассудочно-статическое, но динамическое равенство: Св. Троица есть *единый* истинный Бог, триипостасное Божество есть единый личный Дух, один в трех

и три в одном. Здесь нарушается рассудочный закон статического тождества: А-А, показуется динамический закон равенства в различении: А, В, С, А, В, С со всеми возможными перестановками. Таким образом *Я* каждой ипостаси, как Бог, равночестно, равноедино. В абсолютном *Я-Мы* все три *Я* не различаются, но и не сливаются: отождествляются, но не поглощаются взаимно, пребывая в нераздельности и несмешении. Треугольник *Я*, имеющий на своих вершинах *я*, *ты*, *он*, может быть поворачиваем вокруг оси вправо и влево, причем место отдельных вершин его меняется, но это изменение отношений не имеет значения: во всяком положении он соответствует *Я*, как каждый из его углов в отдельности и все три в совокупности.

Т. о. божественное *Я* осуществляет свою абсолютность, раскрываясь в триединстве, но не принимая в себя *не-я*. *Я* обосновывается, утверждается как *Я*, *Ты*, *Он*, *Мы*, везде оставаясь *Я*. *Я* становится *другим для себя* в пределах себя самого. Для тварного духа это есть только постулат, абсолютная Личность выявляется, как *Я*, раскрывающееся *во взаимности Я*, т. е. ипостасной любви.

Бог есть Любовь, любовь не как «свойство», но самое существо. Из любви и через любовь можно подходить к созерцанию тайн Божиих. И триипостасность Божества может быть понимаема лишь как предвечный акт Любви, он устанавливает триединство Божественного Субъекта, как предвечную взаимность Любви. Наше обособляющееся, моноипостасное, эгоистическое *я* связано с другими *я* узлами необходимости своего бытия, но даже в самой соборности сознания *я* заключена уже сила разделения, отталкивания. *Ты* есть для моего *Я* не только *со-я*, но и *не-я*, хотя и имеющее природу *я*, ты есть чужое *я*, в некотором смысле *противо-я*. Это противоречивое словосочетание (ибо *я* вообще есть для нас самое непосредственное и ни в каком случае не чужое) выражает наше отношение к *ты* и *он*. Эта чуждость может таять, преграда истончаться,

когда «чужое я» для нас становится не чужое, но родное, близкое, *любимое*: люби ближнего *как* самого себя. Однако любовь для человека есть лишь свойство, состояние, способность, но не самое существо, которым все-таки остается себялюбие. Поэтому для нас граница между я и ты *бытийно* непреодолима, хотя она и может модально преодолеваться, но ты всегда остается все-таки *не-я*. В Божестве актом любви-взаимности бытийно преодолевается и упраздняется эта граница: в триипостасности другое Я, Ты есть уже Я, и каждое из трех Я есть Я не в себе только, но и в других и для других. Вся трудность постижения тайны триипостасности Божества для человека заключается не в *тройственном* образе я (ибо эта тройственность, как соборность¹⁶, доступна и тварному, и человеческому самосознанию), но в *триединстве* триипостасного Я, которое состоит в совершенной прозрачности одного Я для другого Я, в ипостасном самопожертвовании, в выражении себя как Я лишь чрез другого, другим, с другими и в другом. Ты здесь любимо не только *как Я*, но оно уже *есть Я*, отождествляется с ним. Это самоотождествление себя с другим разрывает самозамкнутость субъекта и вместе с тем делает Я самообоснованным, абсолютным. Такова триипостасность как акт Божественной любви, которым одновременно сохраняется различие Я и Ты и полагается Мы, и в то же время снимается противоположение Я и Ты и тем полагается Я абсолютным в себе завершенным и обоснованным образом. Абсолютный Божественный Субъект есть ипостасная Любовь.

В Троице, как Абсолютном Триипостасном Субъекте, не существует *порядка* ипостасей, которые даны в едином абсолютном акте самополагания Я. Каждая ипостась есть абсолютное Я и вместе абсолютное Ты и абсолютное Мы. Здесь, в ипостасном отношении, не существует «происхождения» ипостасей одна от другой, но лишь их взаимное самополагание. Триипостасность Абсолютного Субъекта, Лица, Живого Бога, есть в известном смысле уже

а ргіогі всякого богословского учения о Св. Троице, и об отдельных ипостасях. Оно может излагать, *как* триипостасность раскрывается, но не как она возникает. В упущении из виду этой предпосылки состоит главный доктринальный недостаток католического богословия, которое поступает так, как будто бы не было этого а ргіогі триипостасности, как будто бы ее можно и нужно находить и доказывать а posterіогі, из отношений, а не наоборот.

6. ИПОСТАСЬ И УСИЯ, ЛИЧНОСТЬ И СУЩЕСТВО

Бог есть дух. Духу свойственны личность и природа. Наше ипостасное я не исчерпывается голым самосознанием, саморефлектированием: *я-я-я-я...* Оно в себе живет, имеет источник жизни в своих недрах, и его жизнь есть непрестанное самораскрытие его собственной глубины и неисчерпаемых возможностей. *Я* просто не существует без этой глубины, без этой ночной тьмы, из которой непрестанно выступают образы бытия, новые его возможности. Это непостижимое и нерасторжимое соединение самосознания я и его природы или содержания, не поддающееся никакому дальнейшему обоснованию, выражает существо личного духа, его характер, как ипостасной сущности*, то, без чего оно не существует. *Я* осуществляет себя, как познающее: я узнаю, знание совершается в я, в самосознании. Оно есть и волящее, я хочу, хотение происходит в том же я в едином его самосознании. Оно же есть и творческое: я творю, и это мое творчество есть наглядное раскрытие глубины я, его природы. Жизнь я есть его непрестанное самотворчество и самооткровение, в котором оно оказывается для себя всегда старым и новым: «обновится

* Этого не заметил Фихте, который рассматривает дух лишь в аспекте отвлеченного самосознания, как *Я*, почему *содержание Я, жизнь Я* у него неизбежно попадает в категорию *не-Я*, между тем как природа духа не есть *не-Я*, уже по тому одному, что раскрывается в *Я*.

яко орля юность твоя». Живя, я становится (*wird*), и это становление есть закон его жизни.

Жизнь я в этом смысле есть непрестанное возникновение, но не из ничего или из пустоты, а из недр самого я. Говоря аристотелевски, в энтелехии я постоянно совершается переход из возможного — *δύναμις* — в действительное — *ἐνέργεια*¹⁸. Жизнь выражается в новых, неосуществленных, вернее, недоосуществившихся возможностях. В них я само узнает себя, развивается, укрепляется, растет, или, наоборот, слабеет, изнемогает. Смерть прерывает это самотворчество я, но смерть для я находится за пределами его жизненного самосознания, потому что оно сознает себя сверхвременным и вечным. Тем не менее временное входит во внутреннюю жизнь я, заполняет все ее поры. Сознание дискурсивно, ибо дискурсивна самая жизнь: для нее застой, остановка есть смерть, она не терпит покоя. Но дискурсивность есть вместе с тем и относительность, незавершенность, отрывочность.

Итак, в существе духа различается ипостась и ее природа или сущность, субъект и ее содержание, я, и *мое*. Я имеет *мое*, как свое достояние. Но это *мое* не принадлежит ему *in actu*¹⁹, но лишь становится им. Поэтому для я его собственная природа, *мое*, предстает как некая, ему самому неизвестная, нераскрывшаяся данность, как некое *оно*, в которое я погружено, будучи с ним нераздельно связано. В я постоянно присутствует и реализуется нечто «подсознательное», досознательное и *сверхсознательное*, светоч я освещает лишь ограниченное пространство вокруг себя, оставляя всю площадь в полутьме. Природа я есть *μὴ οὐ*²⁰, потенциальность, осуществляющаяся во времени. В этом смысле можно сказать, что я не владею *моим*, своей природой и достоянием. В качестве *данности* и предстает для я его собственная природа, не только как *акт я*, но и как *факт я*, во всей противоречивости этого соединения. Как самополагание, я может осуществляться лишь своим собственным актом, т. е. абсолютным образом, *a se et per se*²¹:

но как данность, я предстает для себя в качестве продукта или факта, *мое* выходит из-под власти я, в нем его собственная природа присутствует как подсознательное, лишь как возможность, но не обладание. Жизнь я в этом смысле есть временная *качественно*, в силу дискурсивности своей, и она лишь пронизывается отдельными лучами жизни *вечной*, в которой я вполне собой и своей жизнью обладает так, как оно обладает своим собственным самосознанием.

Противоречивость я, как абсолютно-относительного, вскрывается не только в ипостасном его самоопределении, как одновременно акта и факта, самополагания и данности, но и в образе обладания я своею природой. Как мы помним, я для себя единственно, но не одиноко. Природа его соборна. Оно с собою, хотя и вне себя, соплагает другие я, имеет их, как свою собственную предпосылку. В каком же отношении находится собственная жизнь я к этим я вне я, или к другим я, к *ты, он, мы, вы, они*? Она, несомненно, находится к ним в каком-то отношении, просто потому, что не может не находиться в каком-либо отношении, раз эти другие *со-я* даны вместе с я как его спутники или тени. Данность жизни, которая осуществляется в я и становится для него *моим*, является одновременно *со-данностью*, общею данностью и для *со-я*, для *них*, становится *твоим, нашим, вашим, ихним*, единой общей жизнью многих. Как ближе определить эту общность или единство? С одной стороны, это есть именно *единая жизнь многих*, которая переживается многими я в общности *их*, в *их* соборном единстве, как одна природа всех я, жизнь вообще, и все в ней находят себя единственными, *ὁμοούσιος*²⁷. Если бы не подразумевалось это омоуσιанство всех я, как нечто самоочевидное, тогда единое и для каждого единственное я становилось бы отъединенным и одиноким. Но этим разрушилось бы и самое я, которое в силу соборности своей не может остаться одиноким, оно гаснет вне отношения к *со-я*. Я само есть *со-я*,

и так оно живет в своем и как в не-своем, *нашем, вашем, ихнем*. Для него жизнь есть осуществляемое многоединство, единосущие многих, омоусианство. И однако это омоусианство имеет свою границу, потому что каждое *я* хотя и не одиноко, но для себя единственно, оно знает свои *со-я*, как *не-я*, отделяется от них, не отождествляясь с ними, для него эти другие *я*, многие *не-я* в отличие, в противоположность *я*. Не будучи в состоянии отождествиться с ними, оно не может и позабыть о них, отделиться, по-настоящему уединиться. Оно само для себя всегда дано вместе с ним и принуждено поэтому иметь с ними если не единую, то хотя бы *общую* жизнь, сходную, даже одинаковую жизнь многих, которую однако мое *я*, а по образу его всякое другое *я* имеет в особицу, для себя и по своему. Получается не единосущная, а подобосущная жизнь многих, *ομοιοϋσιος*. Омиусианство означает *повторение* сходного, однако без всякой возможности слить это сходное повторение в единство. Как бы ни были подобны два предмета, все-таки они навсегда и останутся двумя, и их сходство, которое мысленно берется за скобки, их самих несколько не может между собою сблизить. Для этого требуется не сходство, но единство, не омиусианство, но омоусианство.

Итак, жизнь тварного *я* оказывается противоречивой и из себя непонятной. В соборной природе *я* неустранимо заложен *постулат* омоусианства, которое осуществляется только как омиусианство, противоположное омоусианству и однако его постулирующее. — Подобие понятно лишь как отблеск многоединства, но не наоборот: многоединство не может быть понято на основании подобия. Так число, множество есть нечто иное и новое, чего не содержится в каждой отдельной единице и в их внешнем рядорасположении: 1, 1, 1, 1... но оно есть 1+1+1+1..., причем этот + и есть соединительная сила числа. В силу его каждая 1 оказывается со-единицей каждого числа, в нем живет, от него имеет свое качественное определение, так что число и состоит из единиц, но как много-

единство оно существует независимо от единиц и их собою обосновывает (противоположность омиусианства и омоусианства в истории философии выразилась в платонизме и аристотелизме, которые понимают общее понятие, то καθόλος, первый как единое, лежащее в основании всех, второй же как повторение многих).

7. ИПОСТАСЬ И УСИЯ.

ЛИЧНОСТЬ И СУЩЕСТВО БОЖИЕ

Природа тварного, абсолютно относительного духа, непонятная из себя, становится абсолютно понятна лишь из абсолютного духа, который себя запечатлевает в относительном духе постулатами абсолютности. Различение ипостаси и усии само по себе не имеет в себе ничего, что бы не соответствовало абсолютности Существа Божия и, согласно Откровению, Бог есть Личное Существо, имеющее в себе бесконечную жизнь. Втор. XXXII, 40: «Я подымаю руку свою к небесам и говорю: живу Я вовеки». Соотнесенность, неразделимость ипостаси и усии мы узнали в природе тварного, относительного духа. Однако, в ней мы натолкнулись на непреодолимые трудности и противоречия, которые, очевидно, не могут относиться к Абсолютному Духу. К Абсолютному существу неприменимо определение жизни как возникновения, становления, процесса. Жизнь Божества есть *вечная жизнь*, в которой ничего не изменяется и не прибавляется, но все содержится единым, вечным актом, и совершенно нет места временности и возникновению. У Бога «несть пременения, ниже преложения стен» (Иак. I, 17). «В начале Ты, Господи, землю основал еси и дела руку Твоею суть небеса: та погибнут, ты же пребываеши, и вся, яко риза, обветшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют» (Пс. 31, 26—8). «Ты бо еси Бог неизречен, неведом, непостижим, присно сый, такожде сый» (из евхаристической молитвы

литургии св. Иоанна Злат.). Вечная жизнь означает, что все, присущее Божеству, Ему неотъемлемо присуще, связано неразрывно с его личным самосознанием. В личном самосознании даже и тварного духа запечатлена вечность, я имеет самосознание, как невозникающее и сверхвременное. В Абсолютном же Духе в его личном самосознании соположено и Его жизненное самоопределение, как вечная жизнь. Но это означает и то, что вечная жизнь, нераздельно слитная с личным самополаганием и в него включенная, не имеет в себе ничего возникающего, незавершенного и несовершенного, никакой потенциальности, ничего мёонального. Поэтому она не является для Абсолютного Духа ни в какой степени и ни в каком смысле данностью, как присущей ему и Его определяющей природой или необходимостью. Нет, она всецело, до конца и насквозь является *актом*, в котором нет никакого факта, данности, продукта. Природа в Божестве есть Его вечная жизнь, самоопределение, самополагание, *actus purissimus*. Божественная личность сама есть единственный источник Своей усии или жизни. Божественная жизнь ипостасно прозрачна, и абсолютное самосознание не встречает себе границ ни в какой данности. Ипостасное самополагание и усийное, сущностное, жизненное самоопределение здесь есть единый тождественный акт, в жизни Божества нет ничего, что не было бы до конца актуально. Ипостась и природа, столь ощутимо различные в тварном духе, в Божестве соединяются в божественном акте абсолютного самополагания: Сый, Ягве, Я есмь, Который Я есмь.

Но если так, что же вообще обозначает святоотеческое различие ипостаси и усии именно в Божестве? Различение это, конечно, не предполагает никоим образом их разделения и даже известного противопоставления, как это до известной степени имеет место в тварном духе, который сам знает свою природу и себя познает в своей природе, в ней оказываясь сам для себя данностью, а в извест-

ной степени и заданностью. *Такого* различения и в *таком* смысле не может быть в Божестве, в котором нет этого противоположения, но есть полное единство самосознания и сущности, акта и факта, самополагания и самоопределения, самосознания и самопознания и самооткровения. Божество в этом смысле находится по ту сторону *противопоставления* ипостаси и усли, личности и природы, самополагания и данности, или, что то же, свободы и необходимости, акта и факта. Самое это различение является делом абстракции, человеческого примышления ($\epsilon\lambda\upsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$), без которого человек не может приблизить к своему разумению Божественную Жизнь, реализовать свою собственную мысль о ней. Положительное понятие усли в отличие от ипостаси есть жизненное самооткровение личности, которое есть не только голое самосознание: *Я* есть *Я* есть *Я*... но конкретное, живое, собою насыщенное, в себе открывающееся бытие: *Я* *есть*, *который Я* *есть*, Иегова, Аз *есть* Суший, Живый Бог.

Отсюда следуют и некоторые дальнейшие догматические определения. Природа ($\psi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) в Божестве различается от Его ипостаси, однако она не может быть ни отделена, ни тем более противопоставлена этой последней. Не существует природы без ипостасной или вне-ипостасной ($\acute{\alpha}\nu\upsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$), напротив, вся жизнь Божества ипостасирована ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$). Всякое догматическое построение, которое не различает ипостаси и природы в Божестве, одинаково и такое, которое скрыто или открыто разделяет и противопоставляет, таит в себе погрешность.

Итак, в отличие от тварного духа, который в своей собственной природе имеет до конца неведомую для себя самого данность, в Божестве нет места ничему неведомому, тьме, (или $\beta\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ²¹ гностиков), никакой данности и соответствующей этому заданности. Природа здесь до конца прозрачна для самосознания и им осуществлена абсолютно исчерпывающим образом. Если здесь и применить аристотелевские понятия, придется сказать, что в божест-

венной энтелехии $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ совершенно совпадают, и нет ничего не-возможного, что не было бы действительным, причем во всем и над всем зрит всевидящее око Личного Самосознания. Здесь нет места никакому *оно*, ничему подсознательному, никакому объекту, противостоящему для субъекта. Тварному духу недоступна такая слиянность ипостаси и природы, потому что в себе он находит их лишь в их противопоставлении. Однако и для него жизнь состоит именно в постоянном преодолении этого противопоставления, в отождествлении акта и факта, в самотворчестве. Эту творческую и самотворную стихию своего духа, как основную, познает в себе человек. Он преодолевает противоположения *я* и *не-я* в творчестве жизни, и это есть образ Абсолютного Духа в тварном существе, дыхание жизни, которое вдунул Сам Творец в создание Свое (Быт. 11,7). Жизнь является самооткровением и самотворчеством и для тварного духа, однако не в едином вечном акте, а во временном становлении, которое становится понятно лишь из сверхвременного своего основания. Жизнь тварного духа есть луч из единого источника Жизни, Живого Бога. В Божестве вся жизнь насквозь ипостасна, и ипостась живет, жизнь и само-сознание нераздельны.

8. ЕДИНОСУЩНАЯ ТРОИЦА

($\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ — $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$)

Соборность самосознания *я* ставит вопрос и о соборности жизни. Жизнь Божества есть первообраз соборности, именно как триипостасная жизнь. Как же следует понимать эту триипостасность? как триединый акт или же как общность трех в едином? Догматическое определение, выработанное окончательно каппадокийцами, говорит об единой сущности Божией при трех ипостасях или об единосущности и нераздельности «святой и единосущной и животворящей и нераздельной Троицы». Эта формула, прежде

всего, отрицает подобосушие и тритеизм, которым рассекается нераздельная Троица на три отдельных субъекта, имеющих каждый свою особую жизнь: жизнь триипостасного субъекта едина, однако эта единая жизнь триипостасна.

Абсолютный субъект существует в триединстве триипостасности. Божественное Я самополагается, как триединое Я, в котором единым актом соплагается Я, и Ты, и Мы, как Я. И Свою природу имеет и Свою жизнь осуществляет триединый субъект как триединое Я. Он живет в Себе, как Св. Троица живет в Единице и Единица в Троице. Эта жизнь едина, как жизнь единого субъекта, но она же и соборна, ибо есть жизнь Триединого Субъекта. Здесь осуществляется полное омоусианство в том смысле, что Триединый Субъект имеет одну жизнь или одну сущность. Он ее имеет, как единый, однако не как один, но соборно, триипостасно. Эта единая сущность не трится и не множится. Хотя триединое Я реально есть три Я (из которых каждое есть для другого и Ты, и Мы), эти Я-Ты не ограничивают друг друга, как не-я, но взаимно друг в друга проникают. Каждое Я в триедином Я Пресвятыя Троицы имеет сущность или жизнь как Я, но не как со-я, потому что со-я включает в себя и непроницаемую преграду не-я, между тем как в триипостасном Я каждое Я совершенно пронцаемо одно для другого силою любви, а потому они составляют не общество трех, но триединое Я. Потому и единая природа или жизнь принадлежит не обществу как я, омиусиански между собою подобных, но триединому, в себе соборному Я. Такие три ипостаси, которые образуют полный субъект, имеют и реально единую (а не подобную только) жизнь. Природа Божества осуществляется для него в едином вечном акте, который вполне ипостасен, будучи совершенно прозрачен для личного самосознания, с ним отождествляясь. Единое Божественное Я существует в трех ипостасях, которые не упраздняют единства Я, ибо каждая ипостась есть Я. Это Я совер-

шенно отождествляется для всех ипостасей, как их вечное, самополагающееся триединство. И этому актуальному единству самосознания соответствует и актуальное единство Божественной природы (φύσις) или сущности (οὐσία), или жизни. Если рассматривать эти определения статически, а не динамически, с точки зрения факта, а не акта, то в них имеется явное противоречие между тройственностью и единством, природой трех и одного. Однако здесь осуществляется живое триединство, которому *в равной степени* свойственны единство и тройственность. Первое выражается в догмате определением $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, другая же $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$. Природа Божества реально едина, как едино Божественное Я, ею обладающее и не ведущее относительно себя никакого *не-я* или *со-я*. И однако триипостасность обозначает реальность трех ипостасей как жизненных центров. Каждая ипостась есть Я, которая от себя имеет свое, однако не для себя. Она не противопоставляет себе двух других как *не-я* или же иное я, но отождествляется с ними. Этим вполне осуществляется *соборность* жизни, которая представляет неисполнимый, но и не неустранимый постулат для тварного духа. Подчиненная и относительная правда омиусианства в применении к соборности при этом сохраняется лишь в том, что тройственность в догмате о триединстве должна быть утверждена не меньше, чем и единство. Потому каждая ипостась имеет и *для себя* свою природу, и ее имеют все три ипостаси, не только в своем отождествлении, но и в различии, не только в единстве, но и в тройственности. Нужно с *равной* силой утверждать тройственность и единство. Догматически это выражается так, что Пресвятая Троица есть единый истинный Бог, но и каждая из ипостасей есть единый истинный Бог, и все они равночестны и равнобожественны: единая природа в трех ипостасях, и в каждой ипостаси всецело содержится вся сила Божества, вся его сущность. Божественные ипостаси обладают своею природой и в Своем единстве, и в Своем

различении, причем как то, так и другое обладание есть *личное*. Я, хотя и раскрывается в конкретном единстве с *со-Я* или *Мы*, но вместе с тем остается Я, в котором нет никакого *не-я*: общность здесь есть и единство, и единство есть общность: единая, но вместе и общая жизнь и природа Трех Ипостасей. Это есть единая, абсолютная *соборность бытия*.

Эта соборность имеет и свой *образ* соборности. Единая природа и жизнь Божества не есть самоопределение Трех, триипостасного единства *in abstracto*, в котором каждая ипостась *без различия* заступает на место другой ипостаси. Такое безразличие или равночестность приличествует ипостасям, как таковым, т. е. личному самосознанию: Я каждой ипостаси есть равнобожественное Я, в своем триединстве осуществляющееся в триедином Я. И личное обладание своей природой для каждой ипостаси, единое в триединстве и триединое в единице, также тождественно и равнобожественно. Однако здесь возникают более конкретные *образы* того, как обладают Божественные Личности Своей природой. И в этой конкретности появляются *ипостасные свойства* или отличительные признаки, которые, разумеется, отнюдь не отменяют равночестности, равнобожественности ипостасей, но устанавливают между ними *окачественные отношения* и порядок (*τάξις*). Это относится не к триипостасному *самосознанию* Абсолютного Субъекта как такового, но к *обладанию* Им Своей природой, к *внутрибожественной жизни*. Соборность триипостасного субъекта осуществляется в том, что он обладает *единою* природой *тройственным образом*. Ипостаси суть не только личные центры триипостасной личности, но и *разные образы* обладания единой природой — *τρίλοι τῆς ὑπάρξεως* (Вас. Вел.). Из этого различения образов обладания, конкретности божественной жизни и проистекают ипостасные свойства и отношения: *ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιαζόν τῆς ἐκάστων ὑπάρξεως σημεῖόν ἐστιν* (Вас. Вел. Ер. XXVIII, 3)²⁵.

Дух личный осуществляет свою природу как свою жизнь, свою глубину, свое самооткровение. Если природа его не предстает пред ним, как некая открывающаяся, развертывающаяся *данность* (как это имеет место относительно тварного духа), но есть его личная жизнь, полнота его личного самосознания в едином личном *акте*, то акт этот одновременно совершается в трех смыслах или значениях: дух есть для себя и *открывающийся* (из неоткрытого состояния глубинности) и *открывающий* (в состоянии выявления своей глубины), и *открывшийся* (как свершившееся *самооткровение*). Эти три акта самоопределения духа образуют его единую жизнь. Жизнь духа есть непрерывное самооткровение себе самому, как *акт* тройственный и триединый, имеющий необходимо в себе и для себя бытие (или по себе бытие). Открывающийся (подлежащее) имеет о себе слово (сказуемое), которое есть выражение своего собственного существа (связка). Молчание — слово — жизнь: Отец — Сын — Святой Дух.

В жизни единоипостасного субъекта при этом самоопределении духа, которому однако остается присуща тройственность его моментов, они осуществляются во временном процессе, в текущей жизни. Один и тот же субъект сам для себя бывает как неизведанной тайной и глубиной, так и открывается самому себе мыслью и познанием, словом, и, наконец, осуществляет свое слово, свое содержание творческим актом, как новое свое самоопределение. В дискурсивности возможно чередование этих моментов, которое таит в своем самосознании дух, сознающий себя как живое единство этого тройственного самополагания. Ни одного из этих моментов нельзя помыслить устранимым без того, чтобы не разрушилось существо духа. Дух есть актуально совершающееся единство самополагания, некоторое динамическое тождество подлежащего, сказуемого, связки. Жизнь духа всегда есть самооткровение, имеющее в себе некоторое содержание, причем в этом содержании выражается бытие именно этого открывающегося духа.

В тварном духе эти моменты совершаются в *личности*, однако не лично, но как *состояния* личной жизни. В жизни же божественной, которая есть вечный абсолютный акт, нет места дискурсивному чередованию каждого из трех моментов, напротив, они даны совместно и абсолютно. Вместе с тем они не являются и *состояниями* духа, как данности, ибо суть не состояния, не данности, но акты. Жизнь божественного Духа в абсолютности своей осуществляется как тройственный триединый *личный акт*. Самоопределения духа, как источного начала, содержания и его творческого осуществления здесь суть необходимы и личные *самоопределения*, ибо в божественной жизни все до конца лично и существенно в неразрывной слиянности ипостаси и природы. Таким образом, тройственность духовного самосознания в Божестве выражается в различении образов трех ипостасей, в котором выражаются эти отношения внутри духа, самоотношения духа, его жизнь. Ипостаси в Божестве выражают Божественное самоотношение, они суть личное соотношение внутри абсолютного духа, они суть в этом смысле абсолютное отношение, как строение или природа абсолютного. Не нужно смущаться кажущимся противоречием в этом словосочетании: абсолютное отношение. Понятие абсолютности противопоставляется не отношению, но относительности или условности. Отношения в абсолютном, выражающие его жизнь, также абсолютны, ибо ничем не обусловлены, кроме самого абсолютного в его самораскрытии. В этом смысле абсолютна каждая ипостась во Св. Троице, хотя между собою они соотносительны. И сама Св. Троица есть не только единство Абсолютного, но и некое его абсолютное соотношение. В нашем дискурсивном разуме соотношения существуют как плод дискурсии, но это не распространяется на существо отношений. Наш разум мыслит Абсолютное лишь в сопоставлении с относительным, т. е. в *отношении*, как некое относительное. Поэтому отцы необязательно определяют божественные ипостаси, как

τρόλιτης τλαξως ητοην οχέσεως ονοματα⁶. Отсутствие отношений равносильно абстрактности, или отсутствию конкретности в понимании Абсолютного; напротив, в конкретном виде абсолютное мыслится как порядок абсолютно существующих отношений в недрах Абсолютного, как духовная его природа или строение.

9. ПРЕСВЯТАЯ ТРОИЦА КАК ЛЮБОВЬ ²⁷

Божественный дух открывает самого себя, и это откровение есть Его Слово. Это Слово Он однако имеет не как безыпостасное свое же содержание, как некое что. Такому что, состоянию или данности, совсем нет места в Абсолютном Субъекте, знающем только личный акт. И такой личный акт происходит при рождении Слова: Божественное Я (Отец) Свое Слово порождает, как другое Я, выражает Себя в другом, с Ним отождествляется, смотрится в это Я как в Свой образ, а это другое Я, в свою очередь Себя отдает Породившему, как Его Слово. И это совершившееся откровение Отца в Сыне, осознается, но опять не как состояние или данность, а как новый личный акт самополагания: Отец узнает Слово как Свое откровение, а Сын Себя как Слово Отца, в новом ипостасном акте самополагания, в Духе Святом, как *αμογ unitivus αμογοιμ* (бл. Августин). Откровение через Другого, знание Себя как Другого, имение Себя как Другого, такое отношение, в котором Каждый существует только для Другого и в Другом, Себя им Ним отождествляет, такая жизнь в Другом и есть Любовь. Любовь есть не свойство, но существо Божие; субстанциальное отношение Троидиногo Субъекта есть любовь, как взаимность и взаимоотречение, как жертвенная любовь. Ибо выражать себя только в другом, выражать собою только другого, осуществляться только в другом, творить только в другом и для другого — это есть священное кольцо жертвенной любви. Здесь жертва собою и своим: свое я выражается в других я. Но эта жертва своею

собственной силою дает абсолютную полноту жизни: Абсолютный Субъект имеет себя абсолютным образом. Он свободен от всяких границ (*не-я*) внутри своей личности и свободен в полноте своей жизни. Достаточно на мгновение противопоставить пресветлой троичности моноипостасность абсолюта, который имел бы для себя все. Он не мог бы иметь его иначе, как некоторую данность или объект, след., *не-я*, которое принадлежало бы ему, как его содержание, но не было бы им самим, след., внутри бы его ограничивало. С другой стороны, он имел бы это в одиночестве, для себя, причем ему повсюду противостояла бы граница *не-я*, пустоты, в которой он бы задыхался от одиночества и обособления. Т. обр. ясно, что идея абсолютной моноипостасности ведет к явным безысходностям, и от них освобождает только триипостасность, в которой жизнь есть себяотдание и себяобретение. Т. о. природа в триипостасном божестве есть единая жизнь как единый тройственный акт, самополагание *я* через другое *я*, любовь Бога к самому себе как другому. Это самополагание в одном отношении дает триипостасное единство Абсолютного Субъекта, в другом дает его же единое природное естество. Св. Троица есть сущностный предвечный акт взаимности в самоотвергающей любви, обретающей отдаваемое во взаимном отдании. (если можно было бы применить сюда это несколько вульгаризированное слово, то можно сказать, что субстанциальная взаимность и есть подлинный, онтологический альтруизм). Божество живет, т. е. открывается само себе в самопознании и в самовдохновении, в любви к себе, — как Триипостасный Субъект, в котором каждая ипостась выражает себя не через себя, но через другие ипостаси, и в этом имеет единственное свое выражение. Нашему *я* присущ некоторый онтологический эгоизм: само его бытие связано с этим самополаганием и самоутверждением: *Я* — *я*, хотя оно при этом стучится в другое *я*, уже слышит и знает об его наличности, а потому и о своей неабсолютности, неограничен-

ности. Божественное Я в акте самополагания как Я выходит из себя и самополагается в другом я и тем снимает всякую разницу, являет себя абсолютным*.

Но такое самополагание себя в другом и через другого есть *Любовь как действенный акт*, онтология любви. Бог есть любовь, и, как Любовь, Он есть Святая Троица. Любовь есть утверждение себя и своего не самоутверждением, но самоотданием, — самополагание через самоотречение — высшая сила и высшее блаженство любви. И если *крест* есть символ жертвенной любви вообще, то Св. Троица есть крестная сила взаимного самоотречения в недрах триипостасного Субъекта. И Святой крест есть символ не только нашего спасения, но и жизни самой Св. Троицы. Отсюда понятно то место и то почитание, которое дается Кресту и Крестной силе в христианском благочестии (о кресте говорится в каноне Св. Кресту, что он есть «об-

* Из этого следует, что единая жизнь или единая природа Божества насквозь пронизывается ее триипостасностью и потому, будучи единой, тройственной в образе своем, причем ипостаси и суть образы (тропы) единой божественной жизни. Эту мысль нужно усиленно подчеркивать ввиду того, что рационализм, стремясь рассудочно обойти непостижимость догмата, его упрощает и извращает, хотя и не делает через это постижимым. Одно из распространенных изложений догмата гласит, что противоречие между троичностью и единством разрешается очень просто, именно троичность относится к ипостасям, единство же к природе, следов., в разном отношении Бог троичен и единичен, и т. обр. все оказывается рассудочно понятно. Троичность в этом понимании уподобляется компании на акциях из трех лиц, благополучно владеющих сообща некоторой собственностью, т. е. проповедуется чистейшее омиусианство в качестве омоусианства (или тритеизм, при некотором перевесе в сторону тройственности, и савеллианство, в случае перевеса в сторону единичности). К сожалению, это рассуждение можно встретить и в православной догматике. Вот пример: «главное затруднение здесь представляется в том, как в одно и в то же время мыслить Бога и единым и троичным. Этого рода трудности не скрывали от себя и древние учителя Церкви, но в то же время они считали вовсе не уместным предполагать здесь какое-либо противоречие. Почему же? Потому,

раз Божий, назнаменателен миру», «знамение непостижимая Троицы», «Крест трисоставный, Троицы бо носит триипостасная образ»). Крестное взаимоотношение и крестное взаимовосполнение выражает жизнь триипостасного Божества как в отношении ипостасного самознания, так и природного самораскрытия. Бог есть Живая Любовь, а это значит жертвенная, в жертве себя обретающая Любовь, а потому и вечная жизнь, ибо Жизнь есть Любовь, как и Любовь есть Жизнь (всякая же ущербность любви есть и ущербность жизни).

Крестная сила есть, вместе с тем, и беспредельная божественная Мошь, которую преодолевается всякая ограниченность не только вне, но и внутри себя и в Своем самоосуществлении. Только триипостасная Любовь есть *абсолютное* Бытие, в отношении к которому всякая моноипостасность есть ограниченность.

Графический образ Креста есть пересечение двух перпендикулярных линий, образуемых тремя точками •••

конечно, что очень хорошо знали, что христианским учением о триедином Боге вовсе не требовалось того, чтобы мыслить Бога и единым и троичным в одном и том же отношении, а предполагалось необходимым мыслить Его единым в одном отношении и троичным в другом, а именно единым в отношении к Божеству, а троичным в отношении к трем существующим в Боге трем — Отцу, Сыну и Св. Духу» (Еп. Сильвестр. Опыт правосл. догм. богослов. Т. II, Киев, 1888. С. 589). Подобное же рассудочное изображение догмата находим у Макария. Прав. догм. бог. т. I, 204: «христианство учит, что Бог един и вместе с тем троичен не в одном и том же отношении, но в различном, что Он един именно по существу, а троичен в Лицах, иное понятие дает нам о существе Божиим, а иное о Божеских Лицах, так что эти понятия нисколько не исключают друг друга: где же здесь противоречие? Если бы христианство учило, что Бог и един по существу и троичен по существу, или что в нем и Троица и одно лицо, или что лицо и существо Божие тождественны, тогда, конечно, было бы противоречие». В обоих суждениях совершенно не замечается реальное триединство, как существо Божества и в личном бытии и в природе и подменяется единением, вернее, общностью Трех.

или $\cdot \cdot$, которые соединяются проведенными через нее прямыми:



или наоборот,



или просто



Точка пересечения есть точка этих точек. В ней они соединяются, сохраняя каждая свое собственное место, потому что без этого условия не существовала бы и точка пересечения, в которой они отождествляются в некоторое динамическое единство. Образ креста, т. обр. действительно, есть «Троицы триипостасный образ». Это есть некоторый непосредственный символ, прямая икона триипостасности. Отсюда и всеобщность его распространения и сила, подобная силе Имени Божия. Образом этим мы *крестим* освящая, его святящая сила действует даже без слов. И в человеке, в телесном его образе, вписан крест, как знамение Св. Троицы, по образу которой он создан. Крест есть образ Бога-Любви, а потому божественной любви к миру — он есть орудие его спасения*.

10. АНАЛОГИИ ТРОИЧНОСТИ В ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Триединство Божества выходит за пределы человеческого опыта вследствие моноипостасности человека. Эгоистическая обособленность человеческого я может расплавиться в Божественной любви лишь в порядке благо-

* «Крест Иисусов, сложенный из вражды иудеев и буйства язычников, есть уже земной образ и тень сего небесного Креста любви» (М. Филарет. Слово в великий пяток. Слова и речи. Т. I. С. 94).

датном, сверхприродном, — силою обожения: «приидем и обитель у него сотворим» (Ио. 14, 23), обетовал Господь, и это вселение Св. Троицы означает благодатное разрешение от уз моноипостасности чрез приобщение божественной троичной жизни и преодоление человеческой ограниченности, «вечную жизнь», начало коей мы можем знать уже ныне в благодатных предчувствиях и предварениях. В богословствовании о Св. Троице тем не менее возникает вопрос, как можем мы приблизить к своему сознанию этот догмат. Из сказанного выше следует только один ответ: чрез самопознание своего богоподобного духа, чрез те, хотя и не выполнимые им самим, но вместе и неустранимые из него постулаты самосознания, которые в нем заложены прежде всякого опыта, причем ответом на эти постулаты является учение о Троице. «Соборность сознания» есть основной факт трансцендентального сознания, который делает для нас противоречивым и неосуществимым самоположение отдельного я (а с ним и обособленный опыт). Но он становится понятным и даже необходимым в свете учения о Св. Троице. Через постулаты самосознания дух наш исходит из себя и за себя навстречу откровениям о своем Первообразе. И в связи с этими постулатами, которые суть крылья духа, трансцендентные для него возможности, осмысливается опыт любви и путь любви, который единственно выводит за грани моноипостасности. Св. Троица есть умное солнце, которое стоит на небе нашей души и своим светом делает ее саму для себя зримой: «во свете Твоем узрим свет» и нашей собственной души. «Да знаменуется на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет неприступный». От этих постулатов Троичности, существующих в нашем самосознании, резко отличаются уподобления, сравнения, аналогии, которые старательно приискиваются богословами для того, чтобы чрез их приблизить к нашему сознанию непостижимую тайну триипостасности. Общая черта метода аналогий, имею-

щих дело с природным или психологическим миром, но не обращающихся непосредственно к самосознанию, такова, что все они совершают *ignotatio elenchi*²⁹, проходят мимо цели. Вместо триипостасности и единосущия во Св. Троице ими иллюстрируется просто тройственность или троякость каких-то явлений или отношений, — иначе говоря, все они «не на тему». Таким образом намечается ряд аналогий для объяснения догмата о Св. Троице, не имеющих никакого к нему отношения, п. ч. в сравнениях этих отсутствует *tertium comparationis*³⁰, — и именно ипостасный характер сравниваемых явлений. Сюда относятся, например, такие сравнения: солнце, луч солнечный и свет; корень, ствол и плод одного и того же дерева; родник, ключ и поток, неразрывно соединенные и однако же различные; огонь, блеск и теплота. Число подобных сравнений можно, пожалуй, и еще умножить, но о них всех приходится сказать, что они совершенно к делу не относятся и никакого изъяснения триипостасности Божества не содержат, как и вообще явления духовного мира не могут быть уразумеваемы чрез явления мира физического. Еще хуже, пожалуй, такие сравнения: «всякое тело имеет три измерения: широту, долготу и глубину; время слагается из прошлого, настоящего и будущего; в мире духовном, что всякая истина предполагает наличие трех условий: свободное действие, закон, и согласие свободного действия и закона». (Макарий, I. 209). К этим сравнениям относится общий суровый приговор, вынесенный им Св. Григорием Богословом*.

* «Чего бы я ни рассматривал в любоведущем своем уме, где бы ни искал подобия для сего, но не нашел бы, к чему дольнему можно было бы применить божие естество. Если и отыскивается некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения... Наконец заключил я, что всего лучшее отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих истины» (Слово 31).

Гораздо опаснее являются сравнения, заимствованные из психологии. Здесь проходит смешение душевного и духовного. В явлениях психологической жизни может быть не больше духовности, нежели в явлениях физического мира, несмотря на то, что они имеют и внутренний характер. Поэтому является ложным и опасным вступать на путь психологического постижения Св. Троицы, психологизировать догмат троичности. Однако на путь догматического психологизма влечется неудержимо рационализм. Так он определился и в католической схоластике, которая представляет собой резко выраженный психологизм и антропоморфизм в учении о Св. Троице*. На этот путь ее направил крупнейший представитель западного богословия, а в некоторых отношениях его родоначальник — блаженный Августин в его трактате *De Trinitate*³¹. Этот замечательный трактат вообще оказался в некоторых отношениях роковым для латинского богословия. Августин откровенно ищет ключ к пониманию Св. Троицы в психологическом складе человека, во взаимоотношении его душевных сил. Человеческий дух изображается у него, как ум, знание, которым он познает себя, и любовь, которою он себя и свое знание любит (*mens et notita, qua se novit, et amor, quo se notitamque suam diligit*). Подобный же смысл имеет и различие памяти, рассудка и любви или воли (*memoria, intelligentia et dilectio sive volutans*). Книги IX и X *De Trinitate* посвящены этим психологическим аналогиям. На основании совершенно верной мысли, что *trinitatem in homine, qui imago Dei sit, quandam inesse*, Августин делает эту неверную психологическую аналогию. Согласно ей, мысль, знание, и любовь, которой она любит себя и свое

* К сожалению, рационализмом и психонализмом католического богословия легко заражается и православное. Вот типичный пример: «отражается в нас пресвятая Троица: а) в трех составных частях нашего существа: духе, душе и теле, б) в трех главных силах нашей духовной природы: уме, воле и чувствах» (М. Макарий, ц. с. 1. 211).

знание, *aequalia inter se et unius ostendentur essentiae*. Он доказывает, что если я что-либо люблю, *tria sunt: ego et quod amo et ipse amor*. Non enim amo amorem nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt: amans et quod amatur et amor. Quidsi non amem nisi me ipsum? nonne quo erunt: quod amo et amor? amans enim quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat: sicut amare et amari, eadem nonne idipsum est, cum se quisque amat? (L. IX. Cap. 2, 2). Mens igitur cum amat se ipsum, quo quaedam ostendit, mentem et amorem. К этим двум присоединяется третье, когда мысль знает себя самое через себя саму, что есть основа любви, nam se non se novit, non se amat. Найденное уподобление Августин поворачивает с разных сторон, показывая, что *tria unim et aequalia, eadem substantiater esse ac relavate dici, esse inseparabilia, unius essentiae, singula in se ipsis et in vicem tota in totus*³².

Другую троицу (*trinitatem aliam*) в человеке Августин находит в триединстве памяти, разума, любви или воли (Lib. X) — *quoniam non sunt tres vitae, sed una vita. Non tres mentes, sed una mens. Consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia* (Cap. XI). Их единство раскрывается в таких выражениях — *memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque eam memoriam intelligentiam et voluntatem suam memini* (Cap. IX).³³

Нелегко проникнуть в точный смысл августиновских аналогий. Они имеют то общее свойство, что берут в основание некоторые деятельности или способности человеческой души, которые посредством абстракций превращаются не то в сущности, не то в лица, почти персонафицируются. *Mens, cogito, amor: mens*³⁴ в этой троице есть не то дух, субъект, подлежащее, не то мыслительная сила. При первом понимании, конечно, дух не может быть сопоставляем с своими деятельностями, — *cogito et amor*, при втором же он относится к *cogito*, как общая способ-

ность к частному осуществлению этой же самой способности, потенция к акту, т. е. в сущности от него не отлича-
ясь. Подобным же образом *memoria et intelligentia* отлича-
ются между собой, как два образа одной и той же способности: *intelligentia* есть осуществленная способ-
ность *memoria*, или же наоборот, *memoria* есть результат *intelligentia*, так что они могут быть поставлены и в пря-
мом и в обратном порядке. Еще большее недоумение воз-
буждает употребление у Августина *amor*, который он по-
ставляет, как третье между тем, *кто* любит, и *что* любимо,
amare et amari. Однако в любви, как деятельности души,
как раз нет этого третьего, оно есть словесная абстракция
для описания деятельности, которая совершенно исчер-
пывается *amare et amari* (поэтому неверно и то утвержде-
ние Августина, что в любви и к самому себе есть два: лю-
бящий и сама любовь). Еще более странно и неверно его
отождествление *charitas sive voluntas*³⁵ (одно из роковых
для западного богословия): как психологические состоя-
ния, воля и любовь суть совершенно различные способно-
сти, причем воля не без основания может быть поставле-
на впереди *mens*, как ее первоисточник (что и делается
в волюнтаристической метафизике и психологии). И тог-
да триады блаженного Августина перевертываются вверх
ногами. Впрочем, едва ли даже надо настаивать на при-
близительном и неточном характере тех сравнений, кото-
рые делает блаженный Августин, когда он сам в XV книге
De Trinitate раскрывает их недостаточность. Свойства ума,
самопознания и самолюбви присущи человеку, но не суть
сам этот человек, его лицо. меж тем Св. Троица, коей ука-
зывается здесь образ, есть сам Бог (с. 7 п. 11). Так же и память,
интеллект и любовь принадлежат лицу, но не есть само ли-
цо. Про них можно сказать, что одно лицо их имеет, но не
есть эти три. Напротив, *in illius vero summae simplicitate
naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen per-
sonae sunt Pater et Filis et Spiritus Sanctus* (с. XXII, 42)³⁶. Да-
лее указывает Августин и на то, что, если в человеческом

духе память, интеллект и любовь составляют, хотя и взаимно восполняющие друг друга, но вместе и взаимно различающиеся способности, то в Св. Троице все они присущи каждой из трех ипостасей в отдельности и в совокупности (VII, 12).

Таким образом и сам Августин приходит к заключению о несходстве указуемой им тройственности человеческих сил душевных со Св. Троицей: *nec quemadmodum ista imago est quod est homo habens illi tria una persona est, ita est illa Trinitas: sed tres personae sunt Pater Filii et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii* (с. XXIII, 43). Эти различия Августин относит к неизбежному *disparitas trinitatis quae in homine est a Trinitate quae Deus est*³⁷. Однако за вычетом этой *disparitas* сохраняется вообще что бы то ни было от всего сравнения? *Tertium comparationis* остается лишь тройственная схема способностей нашей души, но эта тройственность и по содержанию своему явно искусственна и неустойчива, и она не содержит в себе постулата троичности в недрах нашего духа. Августин впадает здесь в антропоморфизм. Познание в человеке есть одна из способностей души наряду с другими ее же способностями: памятью, волей, симпатией («любовью»), но в этих психологических способностях нельзя видеть образ Св. Троицы. Справедливо, конечно, находить в способностях человека к познанию и любви черты образа Божия, однако следует различать общее богоподобие человека и триипостасный образ, в нем начертанный. И схемы Августина этого соотношения не выясняют, но затемняют, наводят на ложный путь. В разных способностях, нам присущих, не заключается постулата троичности, напр. акта познания как ипостаси, так же как не включает в себе этого *mens* или *memoria* или *voluntas**.

* Мысли блаж. Августина восприняты св. Димитрием Ростовским; Розыск, с. 392: «Есть душа образ Божий, понеже имать тройственную силу, а едино естество. Силы же души человеческия сия суть: память,

В этом антропоморфизме заключена опасность истолковать Св. Троицу на основании функции или деятельности души; искать постулатов троичности не в ипостасном человеческом самосознании и не в способности любви, вложенной в его соборное самосознание, но в частных его способностях и деятельности. Учение блаж. Августина может быть понято таким образом: подобно тому как душа человеческая имеет способность познавать и хотеть, — разум и волю, — эти же силы присущи и Божеству, которое имеет их ипостасно. При этом троичность обосновывается даже не из человеческого духа, но из человеческой психики. У самого блаж. Августина еще нет этого уклона, но он обозначился в дальнейшем развитии его учения.

Ансельм Кентерберийский, вслед за Августином, рассматривает Сына как самопознание, а Св. Духа как самолюбовь Высочайшего духа. Классическое же выражение психологизирующее, антропоморфическое богословие получает у Фомы Аквинского, воззрения которого остаются основоположными для всего католического богословия и до наших дней (с его открытым или перерожденным августинизмом). Познание и воля в конечном духе обращаются, рассуждает Фома Акв., к внешнему миру и рефлектируются и внутрь, в его существо. Подобно и в Божестве, в котором это существует в совершеннейшем первообразе: в нем существует деятельность и свершение, относящееся к внешним вещам, и имманентное исхождение (*processio*), рождение Сына и изведение Св. Духа. Эти обе *processiones* в Боге определяются двумя функциями

разум, воля. Памятию подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею Богу Духу Святому. А якоже в Святой Троице аще и три суть Лица, обаче не три бози, но един Бог; сие и в душе человеческой, аще и три суть душевные силы, обаче не три души, но едина душа». В ответ на такую аналогию хочется установить прямо противоположный тезис: память, разум и воля, как душевные способности, не имеют отношения к образу триипостасности в человеке.

духа, познанием и волей (*intellectus et voluntas*, которая конечно, без дальних разговоров, приравнивается к любви). *Summa Theologiae*, qu. XXVII, art III различает два рода *processiones* в Божестве: *processio intellectus — verbum, et processio voluntas, sc. processio amoris*. *Secundum quam amatum est in amante: sicut per conceptionem Verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris*³⁸. Это воззрение, за единичными исключениями, сделалось общим для всех схоластиков, которые сходятся в понимании рождения и изведения как имманентных актов познания и воли в Боге*. В руководствах католического богословия прямо утверждается, что есть только два исхождения — *processiones* — в Боге, потому что две способности: разум и воля, *ex numero facultatum in Deo immanenter operantium. Intellectus et voluntas sunt principia proxima divinarum processionum*^{** 39}. Эта аксиома сделалась исходным пунктом и для современного, иногда утонченного богословствования^{***}.

При этой психологической постановке вопроса происходит его *metabasis eis allo genon*⁴⁰, т. е. речь ведется уже не о трипостасности, как таковой, но о свойствах ее образов. Познание и воля оказываются ипостасными Сыном и Духом Святым. Разъясняется, следовательно, не трипостасность как таковая, но свойства и значение отдельных ипостасей, причем, разумеется, и это разъяснение не может считаться удовлетворительным. Прежде всего, как уже указано, является неоправданным третье место воли, которой, как первоволе, должно бы принадлежать первое место. Во-вторых, здесь вводится или савеллианство, или

* Schwane. *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 177.

** *Theologiae Cursus Completus*, t. VIII. Paris, 1841. Wiltassius. *De Trinitate*, 528, 546.

*** Ср. Schell *Katholische Dogmatik* 2.

субординационизм: первая ипостась имеет вторую и третью как свои атрибуты или свойства (подобно тому как субстанция в системе Спинозы имеет атрибут мышления или протяжения), и оказывается неоправданной их ипостасная равночестность. С этим учением связано и другое учение об ипостасях как отношениях в Божестве, именно отношениях происхождения (смотри экскурс)*⁴¹.

II. СВ. ТРОИЦА, КАК ТРОЙСТВЕННОСТЬ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Субстациональный акт божественной жизни есть любовь, и божественная любовь конкретно триипостасна: Отец, Сын и Дух Святой. Троичность надо понять, прежде всего, как триединый акт, как тройственное взаимоотношение. Все определения ипостасей суть такие тройственные отношения. Человеческий ум в силу своей дискурсивности, понуждающей его разлагать тройственный акт на двойственные отношения, а затем слагать из единиц и двоиц Св. Троицу, не в состоянии иметь интуицию троичности, которую он произвольно подменяет и упрощает. Однако он должен сознавать эту свою ограниченность, закрывающую от него тройственное измерение. Все определения лиц ПреСв. Троицы должны быть уразумеваемы как тройственные. Поэтому отцовство выражает отношение первой ипостаси не только ко второй, но и к третьей, а также и к самой себе (αὐτογενής): Отец есть Отец не только для Сына, Которого рождает, но и для Духа Святого, Который, хотя и не Сын, но однако от Отца исходит; отношение его и к Сыну, и к Духу Святому определяются именно отцовством. Оно состоит не только в рождении Сына, которому оно обычно всецело приравнивается, но и в изведении Св. Духа. Первая Ипостась есть Отец не только для единородного Сына, но и для выводимого им Св. Духа, Который

* Правосл. Мысль, I.

однако ему не Сын. Не должно понимать, что Отец сверх и помимо отцовства есть еще и *Προβολευξ*⁴², Изводитель Св. Духа, лично совмещающий оба эти свойства: *paternitas et spiratio activa*⁴³, причем только бедность человеческого языка заставляет прибегать здесь к одному наименованию: Отец. Нет, отцовство едино и нераздельно в обоих проявлениях. Формула Св. Троицы: во имя Отца и Сына и Св. Духа — знает только Отца, но не знает еще сверх того, «Изводителя», *προβολευξ* (вспомогательное понятие богословия). Также сказано Господом о Духе Св.: иже от Отца исходит (Ио. 15, 26), а не сказано: от Изводителя. Св. Троица есть предвечно в себе сущее и раскрывающееся отцовство, как тройственный акт взаимной любви.

Но и Сын есть Сын не только для Отца, а и для Духа Святого, хотя он от Него не рождается. Сыновство не есть только рождаемость от Отца, но и бытие Сына Отчего для Духа Св. Вторая Ипостась есть Сын в отношении к обеим Ипостасям, не только к первой, но и к Третьей, а также и к Себе самой: Св. Троица есть в себе рождаемость, сила открывающая, сыновство, как тройственный акт взаимной любви*.

Также и Дух Св. есть Дух, исходящий от Отца и свойственный (*ιοιος*) Сыну**. Его ипостасное исхождение от Отца соединяется с ипостасным же отношением и к Сыну. В своем ипостасном образе Он соотносится и к отцовству отца, и к сыновству Сына, их собой соединяя. Его существо должно быть понято как тройственное вдохновение: Св. Троица есть вечно сущее в себе святое самовдохновение, как тройственный акт взаимной любви.

Т. о. Св. Троица есть абсолютное тройственное взаимоотношение, конкретное единство отцовства, сыновства

* Этот принцип встречает признание и в католическом богословии (Schell I. с. 2, стр. 81), хотя практика богословствования этому здесь не соответствует.

** Ближе и точнее об образе отношения Св. Духа к Отцу и Сыну будет сказано ниже, в специальной главе о Духе Св.

и вдохновения: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой, пресвятая Троица, единый, истинный Бог. Троица, священное тричислие Абсолютного Субъекта, осуществляется здесь в конкретном акте, который человеческая мысль невольно для себя приспособляет, рассматривая его поочередно в различных отношениях. Богословствование в вопросе о Св. Троице обязано помнить об этой невольной погрешности дискурсивного разума и эту печальную необходимость — рассматривать триединство по частям не должно превращать в рационалистическое самочинство. Это происходит тогда, когда разум отправляется не от постулатов самосознания, а от готовых рассудочных схем. Тогда он впадает в соблазн сделать тайну Св. Троицы рассудочно понятной, ее «обосновывает», разлагает и слагает.

12. СВ. ТРОИЦА КАК ЕДИНОНАЧАЛИЕ

Бог есть любовь, и Св. Троица есть Триипостасный акт любви, как единая жизнь. Эта единая жизнь, природа, существо, осуществляется в триедином ипостасном акте. Любя взаимно Друг друга, Три Ипостаси совершают единый акт любви, в нем открывая свою собственную сущность. Пресвятая Троица должна быть понята как триединый акт взаимности, в котором силу ипостасной любви открывается единая жизнь, и не как «система происхождений», каковой является она в католической доктрине, но как единое взаимоотношение во взаимоотношающейся ипостасной любви. «Происхождение» в Св. Троице является лишь одним из образов этой взаимности, отнюдь не единственным. Божественная жизнь осуществляется как единый акт триипостасного взаимоотношения. Это взаимоотношение есть ипостасный акт любви самоотвергающейся и себя осуществляющей в другом и чрез другое. Есть Открывающийся и Открываемый, но это взаимоотношение не есть простое рефлексивное взаимоположение одного чрез другое, но есть акт взаимной любви. Рожде-

ние и исхождение суть акты внутренней любви, в котором Отец рождает сына, а Сын рождается от Отца, причем это рождение в обоих смыслах одинаково — есть акт взаимной любви. Рождение и исхождение суть акты внутренней любви, в которой выражается единая жизнь Божества, т. е. Любовь. Одна и та же жизнь, или природа, или сущность, существует, трояким образом в личном откровении. Три Ипостаси суть здесь уже не просто три ипостасных центра, взаимноравные и неразличающиеся, но в едином слитном акте получающие свои ипостасные определения: Отец, Сын и Дух Святой. «Происхождение» не исчерпывает этого триединого взаимоотношения: Сын рождается от Отца, но Он существует как Сын и для Духа Святого; Дух Святой исходит от Отца, но как исходящий Дух он существует и для Сына; Отец есть не только Отец для рождаемого Сына, но и для исходящего Духа Святого. Вопрос о «происхождениях» получил совершенно несоответственное место единственного ипостасеобразующего начала, между тем как происхождение есть лишь один из моментов ипостасных взаимоотношений, предполагающих рядом с собой и другие моменты. Доктринальный априоризм, устанавливающий закон, по которому ипостасное бытие равносильно происхождению, совершенно произволен и, кроме того, не считается с тем, что отношения прямого происхождения существуют лишь между двумя: Отцом и Сыном, Отцом и Духом Святым (даже и при *filioque*⁴⁴ это отношение остается между Отцом и Сыном в их единстве и Духом Святым), между тем как все ипостасные взаимоотношения необходимо тройственны в силу троичности Божества. Поэтому отношения происхождения и являются лишь одним из элементов этого целостного комплекса. (Поэтому для католика отношение между Сыном как таковым, вне *filioque*, и Св. Духом не суть только отношения происхождения.) Сводить ипостасное бытие лишь к отношениям происхождения значит обеднять и исказить полноту тройственного взаимоотношения.

Вообще вопрос о «происхождении» в учении о Св. Троице требует особого разъяснения ввиду злоупотреблений этим понятием. Ипостаси равнозначны и равночестны. Следовательно, ни о каком происхождении в смысле возникновения не может быть речи. Происхождение может быть понимаемо только как образ взаимоотношения ипостасей, в смысле акта, а не факта, предвечного возникновения одной от другой, но не возникновения. Здесь нужно устранить одно недоразумение, которое может получиться при недостаточно вдумчивом отношении к терминологии. Дело в том, что у Св. отцов — Отец сам будучи безначальным и безвиновным, обычно называется виновником, началом, причиной, αἰτία, causa, а происходящие от него ипостаси причиненными αἰτιατάι, causatae (католики в догмате filioque даже различают principium principatum и principium inprincipatum)⁴⁵. Очевидно, здесь это выражение causa — αἰτία нельзя понимать в смысле относительной причинности, в силу которой следствие механически вытекает из своей причины и ею вызывается к возникновению: механизм причинной связи есть самая основа всеобщей относительности (у Канта), и эту причинность нельзя переносить в божественную жизнь, где нет никакого механизма и нет никого возникновения. Очевидно, здесь это выражение имеет значение не в смысле причинности, обоснования или возникновения, но в смысле исходного начала самоопределения (поэтому такие, например, выражения, как у Св. Иоанна Дамаскина (Изл. пр. в., I, 8), что «Сын и Дух имеют от Отца и самое бытие» — αὐτὸ τὸ εἶναι — надо понимать не буквально, но по общему смыслу учения Св. отца, так как, поняты буквально, они означали бы возникновение подобно твари).

Причинность во взаимоотношении означает исходность, принцип, подлежащее. Открывающееся начало, полагающее в своем откровении бытие открывающему и открывшемуся, есть первовиновник, безвиновный, нерожденный, безначальный. В смысле божественной веч-

ности и самобытности все это может быть повторено о всей Св. Троице и о каждой ипостаси, которая есть истинный Бог. Но во внутритроичных отношениях необходимо есть начало $\alpha\lambda\tau\alpha$ и его раскрытие. (Иначе пришлось бы внести в понимание Св. Троицы безразличие, в силу которого все ипостаси безразлично чередуются во взаимоотношениях, следовательно, без всякой взаимной соотнесенности, но это, очевидно, принижает Божество, ибо вносит в его жизнь аморфность, отсутствие подлинного, конкретного единства.) Если божественная жизнь есть самооткровение Божества, то необходимо, чтобы Открывающееся, субъект или подлежащее, было только одно, в отношении к которому существуют его Открывающие. Это есть, в строгом смысле, не столько причинность, сколько взаимообусловленность, а вместе и взаиморазличие. Ипостаси равны в смысле равночестности, но различны в образе осуществления единой божественной полноты. Быть безвиновным и виновным, $\alpha\nu\alpha\iota\tau\iota\omicron\varsigma$ или $\alpha\iota\tau\iota\alpha\tau\omicron\varsigma$, означает отличаться не в достоинстве, но лишь в образе бытия. Все три ипостаси имеют и осуществляют единую жизнь, но по-разному в триедином взаимоотношении.

Понимание Св. Троицы, как суммы происхождений, разлагает ее на два акта или же слагает ее из двух актов или двоиц. Такому пониманию нет места в святоотеческой письменности, где, напротив, с особой силой выдвигается другой принцип: постижение Св. Троицы не как системы происхождений, но как единоначалия. Единоначалие Св. Троицы есть общая и излюбленная мысль св. отцов: св. Афанасий Великий, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин⁴⁶ разными словами выражают общую мысль: «одно начало, а не два начала в Божестве, отсюда и единоначалие в собственном смысле». Св. Афанасий Великий: «один Бог — Св. Троица, п. ч. Сын и Дух Святой относятся к одной причине». По словам св. Григория Богослова (ог. 29, п. 1) «естество из трех единое — Бог,

единение же отец, $\epsilon\upsilon\omega\alpha\iota\varsigma$ о Πατήρ, из которого и к которому сводятся другие» (ср. ог. 42, п. 15). Из этой истины возможен уклон к субординализму, предуказанному Оригеном⁴⁷, поставление ипостасей в неравное, иерархическое соотношение, умаление их по сравнению с ипостасию Отчею. Избегая этого уклона, надо твердо стоять на начале равночестности ипостасей, которому не противоречит единоначалие.

Принцип единоначалия, в свете которого вся Св. Троица есть самооткровение *одного* божественного начала, именно *Отца*, в трех ипостасях, устанавливает связь всей Св. Троицы, как триединого акта. Этот акт не исчерпывается соотношениями происхождения, ибо вторая и третья ипостаси соотносятся между собою на ином основании, отличном от взаимного происхождения, таким связующим для них началом является *общность* происхождения от Отца и различный его образ. Все триединство получает свой единый центр в Отце. Он и есть самооткрывающееся Божество, которое себя открывает чрез рождение Сына и изведение Св. Духа. В нем начинается порядок ипостасей (конечно, не во времени, а в существе), в Нем имеют свое происхождение открывающие Его Ипостаси, Сын и Дух. Сам же Он лишь открывается, но не открывает. В этом смысле Бог-Отец часто называется просто Бог, как бы Бог в преимущественном смысле о Θεός, иногда даже само-Бог, перво-Бог, αὐτο-Θεός, πρωτο Θεός, Deus primiceps. Это начало монархии или единоначалия в Божестве нужно свято блюсти, как библейскую и святоотеческую основу учения о Св. Троице. От нее в скрытом виде отступили католики (в чем упрекал их еще п. Фотий), ибо сместили центр тяжести в учении о Св. Троице, заменив твердое и ясное учение о единоначалии учением о двух исхождениях в Божестве. Именно единоначалие делает все ипостасные взаимоотношения единым тройственным актом, их связует и обосновывает. Понимание троичности, основанное на единоначалии, является совершенно

иным, нежели понимание, основанное на системе отношений или происхождений. Троица, как сумма двух пар отношений, не есть триединство, которое есть единство трех в одном, раскрытие *одного* чрез второго и третьего. В определении Св. Троицы есть необходимое *и* — *que*, но католики ставят его не на месте. Оно должно быть не в учении о происхождении Св. Духа а *patre filioque*, но в учении о происхождении от Отца *filii et spiritus sancti*⁴⁸, или в учении об откровении Отца чрез двух. Св. Троица как единоначалие есть открывающийся Отец. В Отце существует вся полнота Божества, поэтому та же божественная полнота существует в открывающих Его ипостасях — Сына и Духа Святого. Во Св. Троице нет никакого *процесса*, самостановления, в которое превращает ее учение о Троице как системе отношений и происхождений. Согласно последнему учению Бог *возникает*, хотя и предвечно, в Своих *processiones*, Бог становится самим собой здесь лишь *в итоге* возникновений. Напротив, при единоначалии вся полнота Божества содержится в Отце и Им передается полностью, вернее, сохраняется полностью в Сыне и в Духе Св.

Особое место отца, как *первой* ипостаси во Св. Троице, связано с этим значением ее, как открывающегося начала. Это не нарушает равночестности и равнобожественности всех ипостасей, но устанавливает между ними различие. Иногда это различие Слово Божие выражает в таких словах, которые как будто означают неравенство и дают повод к субординализму. Таковы слова Спасителя: «Отец Мой болий мене есть» (Ио. 14, 28), которые давали повод для арианства. Однако слово «болий» может быть истолковано не в смысле отрицания равночестности, но в отношении взаимного откровения: Отец открывается в Сыне, но не наоборот. Как говорит св. Василий Великий, «слово *болий* никоим образом не выражает превосходства по существу... надо разуметь его в смысле начала и вины» (III, 48). Но в этом смысле только об Отце может быть сказано,

что Он *болший*, но не может быть сказано ни о Сыне, ни о Св. Духе, как в их отношениях к Отцу, так и в их взаимных отношениях.

Принцип единоначалия обеспечивает понимание Св. Троицы, как триединства; наоборот, принцип системы отношений ее рассекает или вносит процесс, хотя и в вечные отношения, т. е. вводит скрытый субординационизм. По католическому пониманию, Отец сначала рождает Сына и лишь вместе с Ним изводит Св. Духа, следовательно, здесь есть прежде и после, два акта, два самоопределения, между собою не связующихся. Следовательно, нет и тождества Божественной природы Ипостасей, ибо один Отец не может соотноситься Духу Св., так же как и один Сын. Но и Дух Св. так же лишен непосредственного соотношения с Отцом и с Сыном в отдельности. В силу такой сложности отношений они не могут рассматриваться как равночестные и равнобожественные, а потому и Св. Троица не есть единосущная триединица, но некоторое метафизически сложное образование. Чтобы избежать этой сложности, превращающей троичность в процесс становления в Божестве, и сохранить триединство, необходимо блюсти, чтобы одна и та же природа или сущность в простоте своей находилась в обладании у всех трех ипостасей. Это возможно именно при единоначалии: Отец Свою природу и жизнь делает достоянием Сына и Св. Духа. Единоначалие Отца есть единство природы, равночестность, равнобожественность трех. Отец есть основание Пресв. Троицы внутри Ея самой в конкретном акте. Он сообщает Свою природу или сущность, а не она сообщается чрез Отца и Сына, как некая безличная субстанция, в которой лишь возникают ипостаси. Единоначалие Отца поэтому утверждает личный характер триипостасного акта и устраняет возможность скрытого имперсонализма. Единоначалие делает Св. Троицу тем, что она есть, триипостасным актом Бога-любви. Бог есть любовь и силою этого Св. Троица. Бог-любовь любит самого Себя триипо-

стасною любовью: любовь Отца к Сыну и Св. Духу, далее любовь Сына к Отцу и Св. Духу и любовь Св. Духа к Отцу и Сыну.

Для католической доктрины Бог есть абсолютная система отношений, абсолютизированное *отношение*: безотносительная лишь субстанция, природа, *оно*; ипостаси суть же отношения и соотношения. Вследствие этого получается своеобразная трудность (ясно вскрываемая доктриной Шелла) в понимании Божественных ипостасей и вообще личности Бога, которая теряется в этой общей относительности. Напротив, единоначалие полагает предел этому ипостасному релятивизму тем, что оно утверждает своеобразную Личность Отца и с нею соотносительные личности Сына и Духа Св., и в этой триипостасности являет *соборную*, т. е. абсолютную, в себе самой замкнутую личность. Личность Божия есть Любовь, т. е. осуществленная соборность, триипостасность, и жизнь Божия есть Любовь, т. е. единая жизнь Трех как Одного, или Одного как Трех. Личность и личности в Боге — не отношения, но Абсолютный Субъект, ипостасно раскрывающийся в трех соотносительных центрах, *со-абсолютных*. Это «абсолютное отношение» есть соотношение в абсолютном, притом не в безличном, а в личном Духе.

Для католической доктрины (Шелл) возникновение отношений чрез происхождение есть *самообоснование* Божества, причем в это понимание вносится идея причинности и необходимости. Бог, — рассуждает Шелл, — есть *causa sui*; это не означает слепого случая и произвола, или отрицания причинности, но самопричинность и самоосновность; Бог сам для себя необходим или сам себя доказывает как «логическую необходимость» во второй ипостаси, чрез познание себя, и как «нравственную необходимость» самоцели в третьей ипостаси, через волю. Это превращает Бога в метафизическое начало, самоподчиненное необходимости самообоснования. Но понятие необходимости в каком бы то ни было смысле неуместно и нечестиво в отноше-

нии к Божеству. Оно беспричинно в смысле не «слепого случая» или произвола, но свободы или преодоления причинности, в положительном, а не отрицательном смысле: самоосновность *in actu*⁴⁹, самобытие или самообоснование снимает противоположности свободы и необходимости. Равным образом и понятие цели не приложимо там, где самоцель и самосвершение осуществляются в едином акте жизни. Но и то и другое, и свобода, как существо Божие, и его самодовлеимость есть лишь раскрытие любви, как существа Божия. В любви совершенно преодолевается самое противоположение свободы и необходимости, причинности и произвольности: здесь царит единая сила, которая свободное влечение любви делает неким фатумом, но фатум этот совершенно упраздняет в блаженстве самоизволения любви. В любви совершенно преодолевается и всякая целеположность, ибо, с одной стороны, любовь есть высшее стремление и цель, но вместе с тем она же есть движущая осуществляющая сила. Любовью преодолевается и причинность, и целесообразность. Бог абсолютен именно как любовь, или — иначе — абсолютна только любовь, и поэтому Абсолютное в себе заключает взаимоотношение, есть взаимность, оно есть акт, а не факт. Только *Любовь в себе самой имеет основание* и постольку свободна от всякого основания, и только *Любовь в себе* находит свою цель, и смысл, и оправдание. Относительная любовь относительна, именно постольку она доказывает и оправдывает себя, но абсолютная *Любовь* ничего вне себя не имеет. Бог любит Себя во Св. Троице, и этот внутритроичный акт любви содержит в себе самую свободу и свою цель. Моноипостасный абсолют, если таковой может мыслиться, должен был бы перед кем-то, перед собой или творением, показывать себя или оправдываться в себе, обосновывать свои права. Доказательство и целеполагание есть дело и задача всякого обособившегося, эгоистического существования. Оно упраздняется в любви.

Шелл (а в сущности и вся католическая доктрина) понимает Св. Троицу как самообоснование Божества через познание и волю: через познание Бог сам для Себя доказывается в логической необходимости Своей и через то становится *causa sui* в логическом смысле, чрез волю Бог возникает для Себя в необходимости этической, как цель самого Себя. Эта концепция, вслед за Эккехартом, Беме и Гегелем⁵⁰, понимает Божество как *диалектику*, процесс, в котором каждая последующая стадия развития, соответствующая *ипостаси*, *полнее* осуществляет Бога. *Gott wird*⁵¹ в троичном процессе. Здесь личностный характер этого «самообоснования» остается в тени, но получает преобладающее значение «содержание» этого личного акта. Гегельянское учение о троичности, как диалектике в Божестве, о диалектическом процессе самого Божества, по своей основной идее совпадает с католическим учением о Св. Троице, как происхождении и отношениях. Нужно совершенно отвергнуть самую идею самообоснования Божества, как необходимо ведущую к диалектическому модализму. Абсолютная личность не знает самообоснования, она выше причины и цели. Она не нуждается в доказательстве своей *истинности*, ибо она есть сама *истина*, она не нуждается в самооправдании, ибо она есть жизнь в святости и красоте. Таков Бог в природе своей, единой во всех ипостасях, Он ипостасно открывается, но не обосновывается. В основе всякого обоснования (в истинности) и оправдания (в святости) лежит то, что само свободно, превыше обоснования или доказательства и оправдания, и к этому, по ту сторону причинности и целесообразности лежащему началу не приложимы категории причины и цели даже с приставкой «само»: самопричинности и самоценности. Причинность и целесообразность внутренняя *не* применимы к Божеству, которое есть дух и, как дух, есть свобода. Это значит, что жизнь Божества не есть некое диалектическое «оно», не диалектический процесс, но личный акт — самополагания. Оно истинно и жизненно,

поскольку оно лично и абсолютно, т. е. есть Любовь. Оно есть Истина и есть Жизнь, ибо оно есть личность. Личность абсолютная не есть ни «слепой произвол», ни «случай», ибо и то и другое суть лишь частные случаи причинности, где констатируется ее неясность или невыявленность. Здесь же имеется в виду полная неместимость в рамки причинности и цели. Т. о. Бог не есть и энтелехия, как собственная целепричина (у Аристотеля), п. ч. и это вводит вместе с энтелехийностью некоторый высший закон необходимости для Бога, Бог же выше всякой необходимости. Он есть Абсолютная Личность, и в этом личностном, актуальном Его бытии стораает всякая причинность. Посему Бог есть истина, из которой истекает всякая истинность, но которая сама в себе самоочевидна и не подотчетна никакой логической необходимости. Бог есть Святость, из которой истекает всякая целесообразность, но которая сама свободна от цели. Поэтому-то к троичному Божеству совершенно не применимы те категории познания и воли, которые вслед за Августином ввело католическое богословие. Познание есть функция тварного, ограниченного, развивающегося сознания, так же как и воление. Познание и воля всегда имеют пред собой некоторое неведение и неосуществленность. Бог же познает, ибо знает; Бог не хочет, ибо живет безусловной жизнью; Бог не мыслит, ибо есть премудрость. Бог не самообосновывается, ибо самооткрывается. Вторая Ипостась есть не познание, но Слово Божие: Слово говорит себя, открывает, но не познает. Оно не есть познание и является познанием лишь для тварного, ограниченного бытия. Слово о себе, себяговорение, не есть акт познания. Третья Ипостась есть жизнь в себе, т. е. святость и красота, но здесь нечего хотеть, нет места воле, которая всегда предполагает отсутствие чего-то. Воля в этом смысле признак немощи, неполноты.

Так. обр. то, что Сын есть Слово, не означает, что в нем совершается *познание* Бога, которое *вне* его не совершилось бы. И то, что Дух Св. есть Дух животворящий, не оз-

начает, что в нем лишь осуществляется жизнь Божества. Каждая Ипостась имеет *всю* божественную сущность, и мудрость, и жизнь, не больше и не меньше, чем другая. Именно *это* обозначает догмат *единосущия* и равнобожественности всех ипостасей. И различие ипостасных определений относится не к содержанию и существу, но всецело к образу личного им обладания. Бог сам Себя имеет, сам себе открывается в *личном* акте. И потому в различении ипостасей нужно делать логическое ударение не на содержании или природе, но на личности: Слово, не как познание Бога самим собой, но божественная ипостась, личный акт самооткровения; и Дух Св. не как воление самого Себя, но как личный акт совершившегося самооткровения жизни. Т. е., другими словами, ни в одном из своих определений Бог не становится сам для себя объектом или данностью-заданностью, предметом познания и воли. Он везде остается Личностью, для которой имеет насквозь прозрачный, личностный характер Его сущность. Не синтез познания и воли, в который превращает его рационалистический антропоморфизм, но триипостасно себя открывающий Субъект, живая триипостасность, т. е. Любовь. Только она пребывает, когда и знание упразднится, и вера прекратится, ибо только она и выражает существо триипостасного Бога. Таким образом, повторим еще раз, августиновское применение к Божеству познания и воли есть антропоморфизм, а его психологические аналогии — первоисточник психологизмов и извращений в учении о Св. Троице.

Но возвратимся к исходной теме: Св. Троица как Любовь раскрывается лишь при единоначалии Отчей ипостаси, при котором *три* ипостаси, как тройственный субъект божественной любви, наличествуют в тройственности своей, не распадаясь на диады и тварные соотношения. Троиединство, как раскрытие соборности я есть, если так можно выразиться, а *ргіогі* троичности, которое конкретно выполняется в междуипостасных от-

ношениях, а не наоборот, — не эти отношения являются а priori, порождающим триипостасность. Разумеется, это логическое различие осуществимо только мыслительной абстракцией, однако оно осуществимо для правильной перспективы. И эта наличность трех лиц, как таковых, осуществляется лишь при единоначалии, но исчезает при двуначалии или безначалии во Св. Троице.

13. ТРИИПОСТАСНОСТЬ И ЕДИНОСУЩИЕ

Бог, в трех ипостасях сущий, имеет единую природу, единосущие. Таков догмат. Как соотносится троичность и единосущие? Здесь может быть два ложных уклона: один к рассечению нераздельной Троицы и превращению ее в общество трех, имеющих каждый одинаковую, однако не ту же самую природу (омиусианство и вместе тритеизм), а другой — к превращению Св. Троицы в четверицу*⁵², причем три лица совместно обладают некоторой четвертой сущностью (quaternitas, тетрадизм Gilbert de la Porre⁵³, учение которого осуждено Реймским собором 1147 г.**⁵⁴ Иногда употребляется отцами выражение, что Сын рожден «из сущности Отца» (такое определение появилось даже на I Вселенском Соборе: γεννηθεντα εκ Πατρος, μονογενη, τουτεστιν εκ της ουσια του Πατρος⁵⁵, но оно было устранено в Никео-Цареградском символе). Однако это имеет в виду отвергнуть лишь тварное происхож-

* Этот вопрос был поставлен в учении Иоакима Флорийского, выступившего против суждений Петра Ломбардского в его *Sententiae: quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa non est generans, neque genita neque procedens. Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam*. Обвиняя Петра Л. в четверении троичности, сам И. Фл. впал в тритеизм, рассматривая единство ипостасей quasi collectivam sive similitudinariam, как многие люди составляют один народ или многие верующие одну церковь.

** В определении этого собора *divinitas sit Deus et Deus divinitas*.

дение Сына по воле Отца, и установить сущностное Его рождение. Эта же мысль в Никео-Константинопольском символе выражается словами: света от света, Бога истинна от Бога истинна. Прежде всего должен быть поставлен вопрос: ипостаси во Св. Троице происходят ли от ипостаси же, именно Отчей, или от сущности, или же от их нераздельности? Сначала должна быть отстранена вторая возможность, будто бы ипостаси могут возникать из сущности или в сущности, взятой помимо ипостаси. В таком виде, правда, этой мысли никто не выражает. Однако она, несомненно, представляет собой скрытую и подразумеваемую основу католического учения об личностях, как отношениях. Католический принцип — *omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*⁵⁶ — подразумевает это до-ипостасное или над-ипостасное единство, в котором и из которого возникают ипостаси. Это же самое в более тонкой и замаскированной форме вводится учением об исхождении Духа Св. от Отца и Сына. При сем предполагается, что существует некоторый фонд божественной субстанции, *deitas* (нечестивое и двусмысленное выражение, которым оперируют иногда католич. богословы), который расходуется таким образом: из полноты его Отец сначала расходует силу рождения, которою происходит Сын, и Ему передается оставшаяся вся неизрасходованная субстанция, с включением *vis spirativa*⁵⁷. Этой неизрасходованной частью фонда Отец и Сын, сообща владею-

* *Theologiae c. compl.*, 529: *generatur autem Filius per intellectum; et cum ipse sit huius intellectionis terminus infinitus, hanc facultatem exhaust: proinde non potest illa facultas quidquid insuper producere. At nondum concipitur volendi facultas utpote posterior, exhausta. Cum ergo voluntatem hanc nondum exhaustam accipiat Filius, ut eadem quam habet Pater, una cum ipso productea via Filius, ut eadem quam habet Pater, una cum ipso producit ea via Spiritum Sanctum. Enim Filius, cum ipsius processio sit prior processione Spiritus Sancti, a Patre accepit voluntatem fecundam, debte non secus ac Pater Spiritum Sanctum ex eo producere (637).*

щие ею, изводят вместе Св. Духа, который получает уже израсходованный фонд без *vis spirativa* и без *vis generativa*, и потому сам не рождает и не изводит.

Эта мысль получает разное выражение у католических богословов**³⁸. Этим рассуждением вообще вводится несомненный субординационизм, не со стороны ипостасей, но их природных свойств: Отец имеет субстанцию + *vis generativa*, Сын — субстанцию + одна *vis spirativa*, Дух Св. — просто одну субстанцию без всякой силы *processionis*. Повторяем, в католической догматике открыто отрицается существование божественной сущности, существующей наряду с ипостасями или сверх их (ср. прос. 4

* Ratramnus прямо и говорит о *Deitas Unita Patris et Filii*, из которых исходит Дух Св. (цит. у *Hergenröther*. Migne. ser. gr. t. 102, 479). *Ioannus Theologus* (Flor. 18) утверждал, что *substantia Patris et Filii est principium, per quod spiratur Spiritus Sanctus, principium, quod sunt spirantes* (ib. 480) Иногда эта же мысль выражается осторожнее: не *deitas*, но *Deus*. *Rationatur Theologi, Spiritus Sanctus procedit aut quatenus est Pater aut quatenus est Deus. Si prius, Sp. Sanctus erit Filius, quod contra revelationem, si posterius, tum procedit etiam ex Filio, quia nullum signum concipi potest, quo Pater sit Deus, quo Filius non aequè sit Deus.* (*Hergenröther* it. 478). Неизбежно напрашивается вывод: или *Deus* обозначает только фонд субстанции, из которой исходит Дух Св., или же *Deus* есть общее определение, под которое подходит и Дух Св.; следовательно, Он и от Себя самого исходит. Несомненно, такой же характер имеет и основоположное рассуждение Фомы Аквинского (*S. Theol. I. qu 36, a. 4, ob. 1*). *Si attendatur virtus spirativa, S. s. procedit a Patre et a Filio, in quantum sunt unum et virtute spirantia, quae significat quodam modo naturam cum propietate. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duabus suppositis, quarum est una natura.* Это понятие *virtus spirativa*, как *natura cum propietate*, несомненно, соответствует некоторому природному фонду сил и возможностей в Божестве, которым обладают по-разному разные ипостаси, или в котором возникают они, как отношения. Подобное рассуждение у *Billuart'a* (см. выше), где указывается, что Сыну Отец передает Свою природу с неизрасходованной силой *spiratio*, израсходовав лишь *vis generativa*, на долю же Св. Духа не остается уже никакой силы *processio*.

Латеранского Соб. 1215 г., Denzinger 432) и однако фактически существование такого субстанциального фонда, т. е. *quaternitas*, примышляется здесь учением о *filioque*⁵⁹. Всякое различие в природе разных ипостасей, каковое вносится учением *filioque* с его двухэтажностью Отец и Отец-Сын, Дух Св., вводит начало сущности или природы, существующее, в известной мере *независимо* от ипостасей. Но это противоречит прямо догмату: единая сущность трех ипостасей, *tauton kat ousian* (Greg. Naz. or. 30, 20; or. 31). Поэтому никакого различия в природе трех ипостасей, хотя бы в отношении обладания силами, не может быть допущено. Личные различия не относятся к тождественной сущности, но к образу ее обладания, они ограничиваются личными отношениями, *ἰσῆξον των υἱοστασεων*, — *κοινων της ουσιας* (Bas. Mag. ep. 210, 15), они существуют не в сущности, хотя и не помимо ее. Имея в виду именно эту мысль, Фотий в своем трактате *De mystagogia* Sp. Sti., может быть, с некоторой словесной неточностью, выставил свой тезис (с. 15): *ει δε αιτιος ω Πατηρ των εξ αυτον, ου τω δε λογω υλοστασεως, Pater quidquid ex se ut ex causa producit, ratione personae, non autem ratione naturae producit*⁶⁰. Против этой мысли католическая критика (Гергенретер) ломится в открытую деверь, доказывая, что не существует ни *ουσια ανυλοστατος*, ни *υλοστασις ανουσιος*, ни сущности безличностной, ни личности бессущностной. Едва ли столь образованный богослов, как Фотий, нуждался бы в этом поучении из творений греческих отцов, ему ведомых. Мысль Фотия та, что в понимании ипостасей нужно исходить не из различия в природе, — *Deus* или *deitas* (что неизбежно делают филиоквисты) но из различия в ипостасях. Мысль Фотия в том, что при единстве и тождестве природы всех трех ипостасей нельзя в сущности искать источника различий ипостасей, — нужно иначе понять возникновение ипостасей, не из природы, хотя и не без природы. Этой максимой устраняется возможность тех

логических перескоков от *ousia* к *ипостасис*, которые все время делаются в католическом релятивизме, особенно в филиоквизме (и в этом смысле удар Фотия был нацелен в самую точку). Любопытно, что мысль Фотия была подтверждена на Латеранском Соборе 1215 года, где установлено, что *distinctiones sunt in personis et unitas in natura* (Denz. 432)⁶¹.

Это ставит наиболее общий и принципиальный вопрос, который необходимо разъяснить: вопрос этот, как мы уже упомянули, возник еще в XIII веке в связи с учением Петра Ломбарда; последний в своих *Sententiae*⁶² между прочим ставил такой вопрос; *An Pater genius divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia geniut essentiam, vel ipsa nec genita est*⁶³? Это есть вопрос о происхождении ипостасей во Св. Троице, или, что то же, о причинности, виновничестве в Божестве. Можно понимать это происхождение в смысле возникновения: Отец, находясь в обладании Божественной сущности, рождает из нее Сына, и, следовательно, рождает и Его сущность, и далее изводит Духа Св., также с Его сущностью. Т. о. получается некоторое общество трех или семья; это ведет к омиусианскому тритеизму и искажению догмата. Как же сохранить при этом тождественность сущности, омоусианство? Петр Л. ответил на этот вопрос в том смысле, что божественная сущность сама по себе ни рождается, ни рожаема, за что и был обвинен Иоакимом в четверице. На сторону Петра Л. стал 4 Латеранский Собор, который дал, хотя и недостаточное, но в общем правильное разрешение вопроса. Постановление Собора неудачно называет Божественную сущность *quaedam summa res*, которая есть по истине Отец и Сын и Дух Св., *set illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur, et S. S-s, qui procedit. Licet igitur alius sit Pater alius Filius, alius S. S-s, non tamen aliud... Patet ergo quid sine alia diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et*

ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et S. S-s⁶⁴.

При всей неточности и грубости терминологии варварской латыни здесь можно уловить ту основную мысль, что субстанция или сущность Божия не существует, как *данность*, некоторое *оно* или фонд, Deitas, но всецело срастворяется с ипостасию, существует только как ипостасный акт; поэтому субстанция не есть generans, но Pater est generans, она non genita — Filius gignitur⁶⁵... и т. д. Поэтому и говорить о сущности в *противопоставлении* ипостасям просто не приходится: ипостасный акт до дна пронизывает сущность. Поэтому Божественная личность может «происходить» только прямо от божественной же личности, ибо иначе ей не от чего происходить (и прибегать к сложным построениям: Patre Filioque, в чем они не различаются — значит противоречить этой максиме, отступать в персонализм).

Но во всех трех ипостасях не есть разная сущность, но единая и тождественная, единая божественная жизнь. Поэтому неправильно дальнейшее определение Латеранского собора: Pater ab aeterno generando Filium suam substantiam ei dedit (и неудачна ссылка на Ио. 10, 29)⁶⁶. Это может быть понято так, что рождающей является и субстанция, или же что она является некоторой данностью, которую можно дать и принять, а это ведет неизбежно к омиусианству, к самоповторению в Божестве. Поэтому ни о какой *передаче* сущности в этом триедином личностном акте вообще не может быть речи. Неуместно говорить о передачах там, где имеется прямое тождество.

Божественная личность соборна, как абсолютная она осуществляется триипостасно, как триединое *Я*, одинаково реальное и в тройственности, и в единстве. Троичность, понятая в *этом* направлении, есть реализация личности.

* Прибавлено: ab utroque procedens, но каким образом возможно осуществить это ab utroque, при *таком* понимании, остается неизвестно, вернее, это и прямо невозможно.

Но она может быть понята и в *другом* направлении, как реализация Божественной сущности и жизни. Абсолютный Дух изживает свою сущность или жизнь триипостасным образом, не как данность, но как акт, а свойство акта быть вместе и *личным*, и *субстанциальным*. Это единство, полная пронизанность глубин духа личным самосознанием, несвойственно тварному духу, для которого характерно именно некоторое различие личности и сущности, сознания и подсознания, хотя и постоянно преодолеваемое в творчестве жизни. Абсолютная слиянность личности и сущности в Божестве, которые разделимы только в мысли (εἰσινοία), и должна составить основание учения об единосущии или тождестве божественной жизни трех ипостасей. Если иногда и говорится, что Сын рожден из сущности Отца, и Дух Св. из сущности Отца не рождается, но исходит*, то это лишь в смысле отрицания какого бы то ни было различия в их природе, но отнюдь не в смысле параллельного существования, как повторений друг друга. Напротив, три ипостаси различаются «не по сущности, но по отличительному свойству каждой ипостаси» имея «единую, простую сущность в трех совершенных ипостасях», поэтому «они находятся одна в другой взаимно» и имеют «тождество их сущности»**. Они суть три образа жизни Единой Триипостасной Личности. Бог Отец имеет Свою сущность, изживает Свою абсолютную жизнь абсолютно личным образом. Это значит, что Он открывает Себе Самому Свою собственную сущность личным актом любви, рождая Сына, и осуществляет Свою сущность личным же актом любви — изведением Духа Святого. Он живет Своею жизнью в Других и через Других, но это и есть Его *личное*, а потому и триипостасное откровение. Т. о. нельзя сказать, что Отец рождает и изводит из сущности Своей, ибо нет сущности в отличие

* Св. Иоанн Дамаскин. Т. Изл. Прав веры, I, 8.

** Ibid.

от личного самооткровения и личной жизни. Эта сущность есть личностный акт самосознания чрез рождение и изведение. В этом смысле справедливо, что сама субстанция *non gignit, non gignitur, non spirat, non spiratur*, но только *Pater qui generat et spirat*⁶⁷.

Подобным же образом и другие ипостаси, которые как личные центры совершенно равночестны. Бог Сын изживает свою божественную жизнь, Свою сущность, как открывающий (активно) Отца или как рождающийся от Него и принимающий Св. Духа. Его рождаемость не изменяет ничего в том, что Он пребывает при этом Совершенной Личностью, которая имеет Свою сущность, тождественную и единую с другими ипостасями, хотя и своим особым образом; также и Дух Св. Это тождество божественной сущности осуществляется в трех ипостасях, которые, различаясь по образу своего самосознания, как Отец, Сын, Дух Св., обладают единою жизнью и сущностью, так что «каждая от них едина есть с другой не менее чем с собою самой»*. Единая жизнь есть субстанциальный акт любви, — Бог есть Любовь. Итак, как же надо ответить на вопрос, возникший на Западе в XII—XIII вв. и решенный на 4 Латеранском Соборе, именно о том: рождается ли Сын от личности или от сущности Отца? Надо *устранить самый вопрос*, как неверный и только смущающий, ибо такого «или-или», так же как «и-и», просто не существует, и на вопрос ответить нельзя. Все три ипостаси во Св. Троице взаимно открываются друг через друга, и тем *взаимно* являют друг для друга единую Божественную сущность, — но ипостасным образом. Представление о какой-либо сущности, существующей *над* или *под* или *за* ипостасями и образующей их *внеличную* основу, должно быть отвергнуто, как не соответствующее понятию об абсолютном духе. (Поэтому возможно только в несобственном, не точ-

* Ibid.

ном смысле говорить о рождении Сына и изведении Св. Духа из *сущности* Отца, лишь чтобы отвергнуть мысль о происхождении их из несущего, т. е. об их тварности, как это употребительно у отцов.)

При утверждении единосущия Св. Троицы получает особое значение принцип *единоначалия*, «которое составляет равночестность единства». Посему — продолжает Григорий Богослов — «единица, от начала подвижная в двойственность, остановилась на троичности, и сие у нас Отец и Сын и Св. Дух»*.

Единство божественной сущности или жизни устанавливается единством первоначала. Отец и есть первосущность, которая раскрывается в Сыне и Духе Св., которые связаны в ипостасном происхождении с Отцом. В этом (но только в этом) смысле можно сказать, что Отец и есть та божественная жизнь или сущность, которая открывается и живет в сыне и Духе св., от Него имеющим свое происхождение. Колебать или ограничивать этот принцип значит вносить смуту в понимание вопроса об ипостасях и сущности. При единоначалии Отца, которое состоит в том, что от Него происходит Сын и Дух Св., первый чрез рождение, второй чрез исхождение, вся жизнь Св. Троицы получает насквозь личностный характер, и отпадает самая возможность делать противопоставления: личность или сущность, ибо личность и есть сущность и, наоборот, сущность есть личное начало, и единая сущность необходимо существует тройственно в триипостасном акте. Но достаточно поколебать это единоначалие, и в понимание Св. Троицы или вносится хаос, если мы допустим, что каждая из ипостасей происходит безразлично от всякой другой (впрочем, такого допущения, кажется, еще никто не делал), или же вносится дуализм. При этом допускаются два источных начала (как это справедливо было указано патр. Фотием в первом его аргументе): Отец

* Св. Григорий Богослов, Слово 29.

и затем Отец и Сын. В таком случае Св. Троица является уже не живым самооткровением единого триипостасного субъекта, но системой отношений. Но здесь, с другой стороны, допускается *разделение природы и ипостаси*, в такой мере, что оказывается возможным их различие и противопоставление. А именно Отец и Сын вместе изводят Духа Св. не в том чем они различны, т. е. в их ипостасном противопоставлении, но в том, в чем они тождественны и едины, т. е. очевидно, в остающейся еще сверх их личного самоопределения сущности, т. е. некоторой их общей *данности*. Этим, несомненно, разрушается учение об отношении личности к сущности в Божестве (притом в противоречии с постановлением 4 Латеранского собора, см. выше). И изведение Духа Св. оказывается поэтому не *личным* актом, каковым может быть лишь изведение от Лица, т. е. от Отца, но *неличным событием* в жизни двух. Даже и католическая доктрина признает, что двое, как двое, не могут изводить Духа Св. Но если этого не могут двое в раздельности, то одинаково не могут его совершить они и в том, в чем они оказываются едино, и, следовательно, безлично. Иначе пришлось бы еще примыслить новую двуединую ипостась Отца-Сына и учесть троичность. Поэтому еще раз надлежит утвердить *святоотеческий принцип единоначалия во Св. Троице*, которым исключается ложный путь богословствования со внесением имперсонализма.

Попытки заглядывать за личность, чтобы *позади* ее увидеть субстанцию, здесь неуместны. Справедливо, что в Божестве не существует ипостаси без сущности, *ανουσίος*, так же как и сущность без ипостаси, *αυυλοοτάτος*, но в Божестве они совершенно слитны и нераздельны, и различаются только условной человеческой абстракцией*⁶⁸. Сущность совершенно прозрачна для личности. Поэтому

* Лишь в тварном бытии между личностью и субстанцией существует реальное несовпадение: субстанция есть бытийное лоно, а вместе и неосвещенная тьма (*не-я*), которая себя непрестанно являет в я,

и католическое а *Patre Filioque* не может обозначать какого-то внеличного или сверхличного бытия, в котором бы Отец и Сын, различаясь различными способами, в то же время не различались. Отсюда следует, что никакого субстанциального *que*⁶⁹ между Отцом и Сыном, кроме общего единосущия Св. Троицы, быть не может. И представление о том, что Отец передает Сыну нарочитую способность изводить Духа Св., не соответствует Божественному триединству*⁷⁰. Три ипостаси, как личные центры,

входит в самосознание, и это и есть тварная жизнь. Противопоставление ипостаси и сущности явилось в качестве вспомогательного логического средства в веке арианских споров и само понятие *ομοουσιος* имеет прежде всего, отрицательное значение. Им отвергается арианское *ουχ εἰς οὐσιαν του Πατρος* и положительного значения в истории догмы это определение не получило. Характерно, что выражение *ομοουσιος* в символе веры не применено к Св. Духу, здесь оказалось достаточно: от Отца исходящего. Далее, понятие сущности *οουσια* применяется в Халкидонском догмате в сопоставлении Божеской природы с человеческой природой, т. е. также соотносительно: Христос при единстве ипостасей соединяет две природы. Это же сопоставление в догмате VI Всел. собора разворачивается в учение о двух волях и двух действиях во Христе, божеском и человеческом.

* Вопиющее нарушение этого принципа мы имеем в формуле флорентийского Собора, где прямо вводится то разделение ипостаси и унии, устранение которого составляет самое сердце догмата о Св. Троице: *Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul ex Filio... Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse Unigenitio Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet* (Denz. 691). Ложная точка зрения на отношение между ипостасью и сущностью выражается также в другой формуле флорентийского Собора, в *Decretum pro Iacobitus*, где читаем: *Haec tres personae sunt unus Deus et non tres Dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (D. 703). Не точна и даже прямо не верна формула: *trium est una substantia*, вместо: *tres sunt una substantia*, иначе замаскированно вводится представление и некоей за-ипостасной данности составляющей общее достояние трех. Такая общность не есть единосущие, не есть

существуют в себе раздельно вне всякого que, и вместе с тем они единосущны и нераздельны, и вся Св. Троица есть единоначалие Отца, как источной первопричины, первовиновника. И в этом (но именно в этом и только в этом) смысле можно сказать, что вся Св. Троица есть Отец, раскрывающий Себя в Сыне и Духе Св. Это и выражено текстом: *Отец мой более Меня есть* (Ио. 14, 28), притом в торжественной речи об отшествии к Отцу. Это — *болий*, не ограничивает равночестности и равнобожественности ипостасей, но твердо устанавливает их отношение, как исходного и исходящего, открывающего и открывающегося (и это соотношение красной нитью проходит чрез все Евангелие Иоанна, где говорится об отношениях Отца и Сына)*. Это *болий* именно и означает единоначалие Отца, как основу божественного триединства.

Экскурс. Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии

В учении о Св. Троице различаются две стороны: учение о единой природе, φύσις или сущности, ουσία, Божества и о трех ипостасях. Первая сторона не возбуждает особых трудностей, все трудности сосредоточиваются на второй.

тождественность жизни, скорее она есть некоторое совладение, которое предполагает предмет совладения или опять-таки данность. И за такое именно понимание говорит дальнейшее, где уже прямо водится представление об omnia sunt unum, где нет отношения противоположения. Эта ложная аксиома сделалась исходной в католическом имперсонализме.

* Это же соотношение применяется и к Духу Св.: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ио. 16, 14–15): Отец открывается в Сыне, а Сын возвещается Духом Св., но все это есть откровение Отца чрез Сына в Духе Св. В этом смысле можно понять и известное выражение св. Василия Великого, что «Сын есть образ Отца, а Дух Св. — образ Сына» (О Духе Святом).

В Слове Божьем и в церковном предании твердо установлена личная природа Божества. Бог-Отец говорит о Себе: *Я*, Бог-Сын говорит о себе: *Я*, и о Духе Утешителе: Он. Вся Св. Троица во единстве говорит о Себе: *Я* и *Мы*. Этот персонализм откровенного учения о Боге, заранее исключаящий имперсоналистическую концепцию, представляет собой базис святоотеческого учения о св. Троице, которое пытается выразить догмат на языке религиозной философии, в метафизических понятиях, дать логический концепт. Попытку такого перевода церковного догмата на язык религиозной философии своего времени и представляет собой учение каппадокийцев и св. Иоанна Дамаскина о Св. Троице, которое сыграло огромную историческую роль в развитии догмы. Аналогичную попытку представляет собой схоластическое учение о Св. Троице, получившее наиболее законченное выражение в доктрине Фомы Аквинского⁷¹. И та и другая концепция опирается на современную им философию, откуда заимствует соответствующие логические категории. Таковой философией для восточных отцов Церкви является платонизм, аристотелизм и неоплатонизм, однако преимущественно именно аристотелизм, в западной же схоластике он даже в исключительной степени преобладает. Покров античной философии явно лежит на святоотеческих формулировках учения о св. Троице, и если не видеть этого покрова, трудно правильно уразуметь его содержание. Античная философия сохраняет неумирающую силу в христианском богословии, но она имеет и свои границы. Она есть во всяком случае не более как средство для святоотеческого богословствования, и было бы неправильно вместе с зерном дорожить и самой этой оболочкой, не различая историческую форму от содержания.

Античная философия даже и в высших своих достижениях не знает проблемы *личности* как таковой, философски не замечает самосознающего *я*, не «удивляется» ему. Она знает и интересуется личностью не как *я*, но скорее

как конкретной индивидуальностью, в которую облакается это я. Можно сказать, что она знает личность не в личном самосознании, не в образе местоимения *первого* лица, но лишь как *он* или *оно*, предмет или вещь, не подлежащее, а сказуемое. Но личность, хотя и имеет предикативное определение, однако им не исчерпывается и даже не устанавливается. Античная философия о личности спрашивает не *кто*, но *что* или *каков*. Перечень аристотелевских категорий, который воспроизводит в своей *Диалектике* и св. Иоанн Дамаскин, совсем не содержит в себе категории личности: 1) субстанция, 2) количество, 3) отношение, 4) качество, 5) время, 6) место, 7) положение, 8) состояние, 9) действие, 10) страдание. Свойство античной философии есть вещьность или предметность, объектность, но не субъектность. Кант возомнил себя философским Коперником на том основании, что он открыл мир трансцендентальных форм познания, античность же вперяла глаза в мир объектов, вовсе не замечая самого наблюдателя. Разумеется, практически я настолько входит в нашу жизнь и в нашу мысль, что всегда примышляется в наших суждениях и даже не может быть отмыслено. Так это происходит и в античной и уж тем более в патристической философии, которая отмечена духом библейского персонализма, христианского теизма. Но одно дело — пользоваться, не замечая, а другое — подвергнуть критическому наблюдению, в этом и заключается задача и творческое дело философии. И хотя античная патристическая философия *практически* всегда отличает, где идет дело об индивидуе, как личности, и где как о предмете, однако философские средства античной и патристической философии дают ей возможность понимать личность лишь как особую вещь или индивид, аторов. Она знает личность лишь в свете противопоставления *общего* и *особенного*. Известно, что понимание *общего* то *καθολον*, или, на языке Платона, *идей*, было центральным пунктом в проблематике как платонизма, так

и аристотелизма. У Платона идеи, общее, имеют подлинное бытие, особенное же, многообразное, вещное есть *δοξα*⁷² с примесью небытия, кажущегося, случайного, субъективного. Для Аристотеля подлинное бытие имеет лишь конкретность, в которой только и существует общее (поэтому в терминологии Аристотеля конкретное есть *πρωτη ουσια*, а общее *δευτερα ουσια*). Но что самое важное — при этом разногласии сохранялась та общая черта, что основным и определяющим в метафизике является это противоположение общего и особенного, но не личного и безличного. Поэтому личность рассматривается, как всякий конкрет или индивид, индивидом же является не только человек, но и вот эта гора, и этот алмаз. Индивид есть особенное, в чем существует общее. Он может быть субстанцией или «ипостасью», если существует сам по себе, и может быть случайным, если зависит от *συμβεβηκος*⁷³, или акциденции. Бесспорно, личность в своем существовании есть индивид, конкрет, нечто *особенное*. Эмпирически каждая человеческая личность представляет собой окачествованный экземпляр человеческого рода, есть в этом смысле индивидуум. Однако *не* наоборот: не всякий индивидуум есть личность. Все существующее имеет общие, родовые черты, и индивидуальные, особенные (*συμβεβηκος*), и в этом смысле индивидуальна *гора Монблан, река Волга, и т. д.* Личность как таковая, совсем не охватывается этим противопоставлением. Между тем это есть *единственная* категория для установления *ипостасного* бытия, которое всецело приравнивается индивидуальному. С полной наглядностью мы это видим у св. Василия Великого в письме 236 (228) к Амфилохию, где дается определение ипостаси и сущности: «И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и *отдельно взятым* (то *κοινον προς το καθ' εαυτον*) напр. между живым существом (*ζωον*) и таким-то человеком».

Из письма к Григорию брату (38):

«одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение; таково, напр., имя *человек*... Другие же именованья имеют значение частное, под которыми разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по его отличительному свойству, не имеющему ни малой общности с однородным ему предметом; таково, напр., имя Павел или Тимофей... Посему утверждаем так: именуемое собственно выражается речением *ипостась*... *Ипостась* есть не понятие сущности неопределенное, по общности обозначаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное». (Это соотношение выясняется на примере определения *Иова*: 1) *бе человек*, общее неопределенное, 2) *некий*, особенность, 3) *страна, место, имя*).

Из письма 214 (206) к Терентию Комиту:

«сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному. Ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности причастен к бытию, и по свойствам своим есть такой-то и такой-то именно человек».

Итак различие *ипостаси* или личности вполне совпадает с различием общего и частного. И только. Мы увидим ниже, как прилагаются эти категории к учению о Св. Троице.

Не иное мы находим у св. Иоанна Дамаскина, в сочинениях которого получает для себя обобщающее выражение восточное богословие. И в его философском сочинении о Диалектике, представляющем собою популяризацию аристотелизма, так же как и в «Точном изложении Православной веры», мы встречаем то же самое аристотелевское учение о сущности и ипостаси, как и у св. Василия Вел. По Иоанну Дамаскину ипостась есть субстанция (*οὐσια.υλοχεϊσεον*) с акциденциями, *συμβεβηκος*, которые собственно и образуют начало индивидуализирующее.

Диалектика, гл. V, о звуке: «неотделимые акциденции называются отличительной особенностью (χαρακτηστικὸν ἰδιώμα), ибо эти различия *составляют ипостась, или индивидуум*» (аристотелизм, предвосхищающий уже учение Фомы Аквината). «Две ипостаси не могут не различаться между собой акциденциями, раз они отличаются друг от друга числом. Следует заметить, что характеристические свойства этой акциденции характеризуют ипостась» (гл. XXX). Совершенно в духе Аристотеля говорится (гл. XLII), что «сами по себе существуют только одни ипостаси или индивидуумы. В них созерцаются и субстанция и существенные различия, и виды, и акциденции. При этом простая субстанция созерцается одинаково во всех ипостасях, одушевленных и неодушевленных, в разумных и неразумных, в смертных и бессмертных». «Св. отцы названиями: ипостась, лицо, индивид обозначают одно и то же: именно то, что, состоя из субстанций и акциденций, существует само по себе и самостоятельное, различается числом и выражает известную особь, напр. Петра, Павла, определенную лошадь» (sic! гл. XLIII)*.

В сочинениях *Об ересьях* (№ 83) св. Иоанн Дамаскин в следующих словах излагает учение Церкви: «полагают, что природа есть общее определение бытия вещей одной и той же сущности, напр., определение всякого человека, как жи-

* Существенным имперсонализмом отмечены следующие суждения (гл. LXVI). «Ипостасное соединение дает одну сложную ипостась, вошедшую в соединение природе, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природ их различия и присущие им естественные свойства: ипостась же в отношении самой себя не имеет никакой ипостасной различия, ибо на нее переносятся различия каждой из входящих в соединение природ, различия, которыми каждая из них отделяется от вещей одного с нею вида. Так, напр., обстоит с телом и душой. В самом деле, из души и тела получается одна сложная ипостась (sic!), скажем Петра или Павла, но при этом в ней сохраняются обе полные природы, природы души и тела, а равно не смешиваются и их видовые различия».

вотного разумного, смертного, обнаруживающего ум и понимание, ибо ни один человек в этом отношении не отличается (от другого). Естество и природу считают за одно и то же; ипостасью же, т. е. лицом, называют самостоятельное существование каждой природы или, так сказать, описание, составленное из таких особенностей, которыми различаются между собой предметы одной и той же природы, индивидуы». «Это учителя церкви называли ипостасями, а также лицами». Также и в «Точном изл. Прав. веры», кн. III, гл. IV: «сущность — как род, есть общее, а ипостась есть частное. Однако оно — частное не потому, что одну часть естества имеет, а другую не имеет, но частным оно является по числу, как одно из неделимых, входящих в состав целого ряда... личности не различаются друг от друга по сущности, но по случайным принадлежностям, которые составляют отличительные свойства... Ибо ипостась определяют как сущность вместе с случайными особенностями»^{*74}.

Так как общее существует лишь в частном и индивидуальном, и лишь последнему принадлежит реальное бытие, отсюда проистекает вывод, что не существует природы без- или внеипостасной, *αυλοοταιος*, и, наоборот, всякая природа ипостасирована, *υλοοτατος*. Как говорит Леонтий Византийский (V век), который, в известном смысле подводит итог каппадокийскому учению: *αυλοοταιος μεν ους φυσος, τουτετιν ουσια, ουκ αν ηη ποτε... φυδεος μεν μιας κυλιος λεγεται τα ομουσια, καγον ο λογος λεγεται κοινος υλοοτασεος δε δροζη τα κατα την φυσικ μεν ταυτα, αλιθμω δε διαφεροντα* — Migne, s. gr., t. 86, *Contra Nect. et Eutax.*, lib. I, c. 1280⁷⁵.

* Это же различие латинский схоластик Боэций выражает так: *αι ουσται εν μεν τοις καθ ολου δυναται, εν τοις κατα μερος υφισταται: est essentiale in universalibus quidem esse possunt in solis vero individuis, et particularibus substant* (Migne, s. lat. t. LXIV, Boetii t. II, I ib. de Deus et diabus naturis Christi, col. 1344). Боэцию принадлежит определение ипостаси, принятое схоластикой: *persona est naturae vidua substantia*.

Итак, можно сказать, что понятие ипостаси в античной и греческой мысли есть преимущественно *физическое**: оно распространяется и на предметы неодушевленные (факел, дерево, дом, куча камней, вообще индивидуум — $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\nu$) оно возникает не в отношении к самосознающему и в *этом* смысле ипостасному личному духу, но в отношении к объектам, в которых специфицируется общее начало, природа, никогда не проявляющаяся вне такой спецификации. Если природу обозначить A , ее реальное, ипостасное существование выразится в суммах (точнее, сгустках): $(A+a)$, $(A+b)$, $(A+c)$ и т. д. Так как природа не всегда $\epsilon\nu\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$, и $\alpha\nu\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ не существует, то можно сказать, что и род, или сама природа, существуют только в абстракции человеческой мысли, которая выделяет общее слагаемое из всех этих величин. При этом, существенно аристотелевском, понимании соотношения рода и вида, нет места *единосущию*, $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, но лишь *подобосущию*, $\omicron\mu\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\alpha$, которое устанавливается абстрагирующей мыслью. Уже отсюда ясно, к каким трудностям ведет схема в проблемах антропологии и теологии. В первой она раздробляет единство человеческого рода на индивидуумы $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\alpha$, упраздняя единство человеческого рода в Адаме, древнем и Новом**, т. е. колеблет основы христологии и сотериологии.

* Ср. Loofs, Leontius von Byzant. Leipzig, 1887. С. 63 (Texte und Untersuchungen III, 1–2).

** Исключение в этом отношении составляет св. Григорий Нисский, который явно от аристотелизма в учении о роде и виде склоняется к платонизму, хотя и не доводит его до конца. «Как золотых статуров много, а золото одно, так и в естестве человеческом поодиночке взятых людей оказывается много, напр., Петр, Иаков, Иоанн, но человек в них один... никто впадет в предположение множества человечеств и не подумает, что означаются многие человеческие естества, п. ч. имя естества выражено множественно». «И как словами: народ, толпа, войско, собрание, все называется в единственном числе, хотя в каждом из именовании подразумевается множество; так и человеком в точнейшем понятии может быть назван собственно один, хотя

Во втором она приводит к тритеизму, т. е. к рассечению Св. Троицы на три ипостаси как индивидуумы, в которых существует природа Божества. Неудовлетворительность этой схемы состоит именно в ее объективно-физическом характере, в силу чего она оказывается недостаточна для того, чтобы уловить различие ипостаси и природы там, где оно единственно существует, т. е. в человеческом духе, или же вообще в самосознающем духе.

Эту самую схему различения сущности и ипостаси, как общего и частного, как известную спецификацию, греческие отцы Церкви применяют и к учению о божественных ипостасях во Св. Троице.

Св. Василий Великий учит: «Какое понятие приобрел ты в различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное в божественные догматы и не погресишь» (ср. 38). «Сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному, ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности причастен бытию, и по свойствам своим есть такой-то и такой-то именно человек. Также и в Боге понятие сущности есть общее. Ипостась же умопредставляется в *отличительном свойстве* отчества ли сыновства или освящающей силы (ср. 214). «Поэтому исповедаем в Божестве одну сущность, и понятия о бытии не определяем различно, а ипостась в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне и Духе Св. была у нас неслитно и ясно. Ибо если не представляем отличительных признаков каждого Лица, а именно: Отцовства, Сыновства и Святыни, исповедуем же Бога под общим понятием естества, то невозможно нам здраво изложить учение веры. Посему, прилагая к общему отличительное, надобно исповедовать веру так: Божество есть общее, отчество особенное. Сочетавая же сие, надобно говорить: верую в Бога Отца. И опять по-

оказывающихся принадлежащих к тому же естеству много» («К Авлавию о том, что не три Бога», часть IV, 128–9, 115).

добно сему должно поступать при исповедании Сына, сочетавая с общим особенное, и говорить: верую в Бога Сына. А подобным образом о Духе Святом, сочетавая предложение по тому же образу, должно говорить: верую и в Бога Духа Святаго, чтобы и совершенно соблюсти единство исповеданием Божества, и исповедовать особенность Лиц различием свойств, присвояемых каждому Лицу» (ср. 236). «Отличительный признак ипостасного Духа Св. есть то, что по Сыне и с Сыном познается и от Отца имеет бытие... Сын же... Один единокровно воссияв от не рожденного Света, по отличительным своим признакам не имеет ничего общего с Отцом или Духом Святым, но один познается по упомянутым признакам. А сый над всем Бог один над всеми имеет тот преимущественный признак своей ипостаси, что Он Отец, и бытие его не от какой-либо вины» (ср. 38). «Каждое Лицо представляется нам отлично по собственным его признакам». «Слово наше открыло во Св. Троице и общее и отличительное: понятие общности возводится к *сущности*, *ипостась* есть отличительный признак каждого лица»*.

Также и у св. Иоанна Дамаскина читаем: «одними только ипостасными свойствами и отличаются между собою три святые ипостаси, отдельно различаемые не по существу, но по отличительному свойству» (Т. изл. Прав. Веры, I, IV). Мысль св. отцев совершенно ясна и убедительна в том, что касается конкретного различения трех ипостасей. Но она при этом вращается в области имперсоналистических понятий, *личный* характер ипостасей, относительно которых они знают лишь *gnwristmata*, отличительные признаки есть для нее *факт*, который она догматически приемлет, не давая однако ему места в своих богословских построениях. При этом она не включает в них и единосуция Св. Троицы, божественного триединства. Само собою разумеется, что св. отцы

* Ср. также у св. Григория Нисского: К Авлавию и т. д., 130.

с величайшей силой исповедуют истину единства и единосушия триипостасного Бога: *μὴν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησιν νοεραῖς, τελείαις, καὶ ἐαυτὰς υφ'εσποσῶαις, ἀριθμῶ διαίλεταις θοῆτι* (Greg. Naz. Orat. XXXIII, 16). Однако и это утверждение у них имеет лишь *догматический* характер и опирается на церковное учение, но не вмещается их собственными схемами (которые не только не дают места этому учению, но ему до известной степени не соответствуют). У св. Василия Великого для доказательства божественного триединства вместо богословской дедукции мы имеем лишь сравнения, конечно, не имеющие логической убедительности: триединство Божие поясняется аналогией с радугой, в которой сияют разным цветом ипостасные свойства при единстве светового луча. Святой же Иоанн Дамаскин, чтобы удержать триединство, прибегает к такому истолкованию различия ипостасных лиц, при котором оно теряет свою реальность: «каждая из ипостасей едина есть с другой не менее как с самой собою; ибо Отец и Сын и Дух Святой во всем едино, кроме нерожденности, рождения и исхождения; *мыслию* не разделенное, ибо *мы* знаем единого Бога, но *замечаем мыслию* различия только по свойствам, т. е. отчеству, сыновству, исхождению» (Кр. изл. прав. веры, I, VIII).

Схема отношений ипостаси к природе как частного к общему, основывающемуся на ипостасных различиях, последовательно проведенная, могла бы повести к тритеизму и омоусианству, *подобосуцию*, вместо омоусианства, но разумеется, к нему св. отцы не идут.*

* Эту же мысль можно было бы подтвердить на истории христологии, в частности Халкидонского догмата, который, как известно, состоит в признании во Христе двух природ: божеской и человеческой, при единой божеской ипостаси Логоса. То понятие об ипостаси, которым располагало восточное богословие, совершенно не дает возможности изложить этот догмат. Св. Иоанн Дамаскин, подводящий итог восточной патристике, говорит о «сложной» ипостаси Христа, как соединяющей ипостасные признаки двух природ (Кр. изл. пр. в., кн. III, ч. VII).

«Физический», предметный характер ипостаси делает это понятие совершенно неприменимым для того, чтобы вообще уловить понятие личности как таковой. Самое большое, оно имеет дело со *свойством* личности, ее признаком и проявлением, которое раскрывает или сопровождает личность, но не есть она сама. Понятие ипостаси, как оно дано в патристическом аристотелизме, *безлично*, хотя его главная задача состоит именно в том, чтобы уловить ипостась, как лицо. Можно сказать еще, что в нем совершенно отождествляется личность и индивидуальность, между тем как последняя сама по себе вовсе еще не содержит личности. Индивидуально может быть что угодно: алмаз, дом, река, страна, собака, лошадь и т. д., и однако при этом вовсе не имеет личности. Определять личность лишь на основании личного свойства есть то, что называется в логике *ignotia elenchi*. Личности различаются между собою прежде всего *как таковые*, просто как разные *я*, и лишь за этим различием и на его основе устанавливаются различительные признаки. Основная особенность античной мысли та, что она проходит *мимо* личности, ее не замечая. Этот ее имперсонализм имеет последствием общую недостаточность средств патристической философии для учения о троичности. Откровенное учение о личном и притом триипостасном Божестве, заимствованное из откровения, излагается в нем со всей чистотой и твердостью, настолько, что учение каппадокийцев сделалось нормой церковного учения. Однако те религиозно-философские категории, которые применяются в нем на основании античной философии, теперь имеют только историческое значение.

Категория ипостасного или индивидуального — *ατομον* — бытия в применении к различению рода и вида имеет последствием то, что она дробит и множит род и упраздняет его, превращая единство рода в логическую абстракцию, и вместо многоединства и единосущия подставляя множество, коллектив, подобосущие. Само понятие

общего, то καθόλου, повторяющегося во многом, являет здесь неразрешимую загадку. Платон учил: существует только общее, род, и нет индивидуального; Аристотель возражает: есть только индивидуальное, общее же есть мысль. Единство человеческого рода в Адаме являет собой неразрешимую загадку; единство человеческого рода во Христе, новом Адаме, а, след., возможность искупления в нем *всего* человечества также становится непонятным, если и Адам, и Христос есть только индивид, один из многих. Подобным же образом и Св. Троица в этих категориях мыслится как три лица, различаемые только на основании ипостасных признаков; соединить же их в триединство удастся столь же мало, как и человеческое множество во единство.

Ипостаси существуют не потому, что имеются ипостасные свойства, но эти свойства появляются, как выражение бытия само-сущих ипостасей. Другими словами, не существует некоего над-ипостасного или даже без-ипостасного бытия, в котором возникают ипостаси вместе с различительными свойствами, причем они якобы суть эти самые свойства или отношения, как это прямо учит схоластическое богословие. Учение о Св. Троице должно *исходить* из факта триипостасности, как соборности я в абсолютном, самодовлеющем субъекте, а не выводить ипостаси из признаков или внутрибожественных отношений, как на этот путь вступило и восточное богословие в лице каппадокийцев, и западное в лице блаж. Августина, за которым следует схоластика. Абсолютный Субъект, соборное, триипостасное я, уже есть в себе самом некое абсолютное соотношение в абсолютном. Оно не может не быть триипостасно, прежде и помимо всяких признаков. И оно имеет некое самобытие, даже отвлекаясь от этих признаков (само собою разумеется, это отвлечение может быть произведено только в мысли ελινοια). Отец, Сын и Дух Святой, помимо отцовства, сыновства и священия, суть три совершенно равнозначные и подобные Я, под-
10

линные ипостасные лики единого ипостасного Абсолютного Субъекта, из которых каждое говорит о себе Я, и о другом Ты, и Мы. И это Я, как таковое, даже не зависит от ипостасного образа бытия, самая υπαρξις не зависит от $\text{τροπος της υπαρξεως}$ ⁷⁶ она логически и онтологически (конечно не хронологически) предшествует ему. И сами по себе признаки не обуславливают ипостасей, но лишь выражают их конкретное взаимоотношение в единстве триипостасного бытия. Если будем брать их в чистой ипостасности, то между ними не окажется никакого ипостасного различия, каждая ипостась в ипостасности своей равнозначна, есть я для себя, ты и он для других ипостасей, и мы вместе с ними, и чрез это триединство каждая ипостась в отдельности, как и три ипостаси в единстве, есть ипостасный лик Абсолютного Субъекта. В этом смысле можно выразить тринитарную аксиому: *все ипостаси равноипостасны и безразличны в этой равноипостасности* своей, и ипостасные признаки в этом ипостасном самоопределении не играют решающей роли. Три солнца, соединяющиеся в одно солнце: каждое солнце есть такое же солнце, как и другое, не существует в отдельности от других и однако выражает собой триипостасное солнце. Догмат триипостасности содержит в себе прежде всего именно такое учение, и лишь в развитии его присоединяется дальнейшее учение об ипостасях, как различающихся между собой еще и ипостасными признаками. Каждый человек индивидуален и отличается от других, имеет свои «ипостасные признаки», хотя в эмпирическом бытии человека они выражают не вечные метафизические отношения, но лишь образ пространственного и временного бытия. Однако ошибочно думать, что именно индивидуальностью обосновывается личность. Для того, чтобы иметь индивидуальность, как совокупность личных признаков, нужно прежде всего лично существовать, и ипостасное бытие человека логически и онтологически предшествует конкретной окачествованности его бытия, как

подлежащее предшествует сказуемому, оно есть тот субстрат *υποκειμενον*, которому принадлежат признаки, ствол дерева с его ветвями и листьями. И в качестве ипостасей они, можно прямо сказать, тождественны: каждое человеческое *я* входит в многоединство всечеловеческого *я* (ты, он, мы, вы) по образу триипостасности Божественного Лица. И личное отношение, опознание в человеке человеческой ипостаси, относится, прежде всего, к этому во всех тождественному *я*, к которому прирастает индивидуальность в такой мере, что *практически я* и индивид неразделимы.

Однако взаимоотношение божественных ипостасей в Божественном Субъекте было бы абстрактным и неполным, если бы оно ограничивалось и исчерпывалось их тождеством и вытекающим отсюда безразличием. Это было бы так, если бы жизнь ипостасей исчерпывалась их чистой субъектностью, ипостасным самоопределением как таковым. Но это самоопределение свершается не только в отношении *я к я* в недрах самого *я*, но и в его отношении к своей собственной природе, в триипостасной жизни. И вот это-то отношение конкретно индивидуализирует ипостаси, как *τροποι της υπαρξεως*, как образы одной божественной жизни: Отец, Сын, Св<ятой> Дух. Оно устанавливает личные свойства и взаимоотношения. Нужно только остерегаться одной ошибки: личные свойства переносить в сказуемое, делать из них отличия в самой жизни, в природе Божества, потому что эта жизнь и природа остается едина, и ипостасные различия не затрагивают этого единства природы и жизни. Они, действительно, принадлежат к ипостаси и относятся к тому, *как* каждая ипостась имеет эту единую жизнь: как рождающий Сына и изводящий Духа Отец, как рождающийся Сын и как исходящий Дух Св. Это различие должно быть подробнее раскрыто в специальном учении о Св. Троице. При этом нужно отличить ипостасное *происхождение* одной ипостаси из другой от происхождения в смысле возникновения. Последнее вообще совершенно неприменимо к божественной

жизни и всецело относится к тварной, где возникновение есть происхождение из небытия, из ничего, т. е. творение или же выявление содержания сотворенного. В этом последнем смысле оно подчинено закону причинности, в котором каждое явление имеет себе причину и находится от нее в причинной зависимости как условия своего существования. Понятие причины может иметь при этом двоякое значение: трансцендентное или метафизическое, и имманентно-эмпирическое. В первом случае причина есть некое абсолютное вчинание или творение из ничего; Бог есть «причина» мира как его Творец (иными словами, мир возник беспричинно, если понимать причинность в смысле эмпирическом). Строго говоря, это понятие причины содержит в себе диалектическое его саморазложение или самоотрицание причинности через свободу. Во втором случае причинность есть необходимая связь предшествующего и последующего, обоснованная в составе мира: *causa aequat effectum*, все предопределено. Эта аксиома имела бы безусловное значение, если бы мир с его причинностью был бы безусловен. Но так как его причинность возникла из беспричинности, свободным творческим актом, то она им же ограничена, и аксиома *causa aequat effectum* имеет силу лишь при условии: *rebus sic stantibus*⁷⁷.

Ни то, ни другое понятие причинности, очевидно, неприменимо к вечной природе Божества, и если говорится о том, что Отец есть *причина* αἰτία двух остальных ипостасей (наряду, впрочем и с другими образами: πηγή — источник и проч.), то это выражение не следует понимать, конечно, в точном философском смысле: оно имеет образное значение для определения особых взаимоотношений. И такой же смысл имеет и другое выражение: *происхождение* ипостасей. Как равновечные, они, конечно, не происходят, и это выражение на бедном и недостаточном для этого человеческом языке лишь указывает также на особый характер этих взаимоотношений.

Аристотелизм, проявившийся в учении восточных отцов, не получил здесь дальнейшего развития и даже содействовал утверждению библейского учения о триипостасности Божества, которое было косвенно подкреплено благодаря христологическим спорам, и особенно Халкидонскому догмату, где одна ипостась Логоса в своей самобытности соотносится двум природам во Христе. В дальнейшем развитие учения о Троичности на востоке, поскольку оно было в связи с христологией, остановилось. Оно возобновилось — не прямо, но косвенно, в связи с пневматологией, начиная с X века, с трактата патр. Фотия *De Spiritus Sancti mystagogia*, с вопросом о *filioque*. Эти споры тянутся в византийской литературе вплоть до XV века, до самого падения Константинополя. Они содержат ценные указания относительно учения о Св. Троице.

Но если аристотелизм у восточных отцов лишь таил в себе возможность имперсонализма и релятивизма в учении о Св. Троице, эта возможность стала действительностью в западном богословии, в сущности начиная уже с блаж. Августина, через всю схоластику, в лице Фомы Аквината достигающую своей вершины, в современном филиоквистическом богословии. Всему католическому богословию в учении о Св. Троице присущ один общий стиль, который характеризуется односторонним эссенциализмом в учении о Св. Троице и соответственным имперсонализмом. Вот как в краткой и общей схеме может быть изложен ход рассуждений католического богословия. Бог мыслится здесь как некая единая абсолютная сущность, но в ней возникают и существуют некоторые отношения в абсолютном, которые, как и все в Боге, не акцидентальны, но субстанциальны, и эти-то реальные отношения дают то, что называется ипостасью или лицом. Догматическая аксиома католического богословия выражена в декрете *pro Iacobitus* на Флорентийском соборе (Denzinger, 703): в Божестве *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio, причем sola relatio multiplicat trinitatem*⁷⁷ (Иоанн

Теолог на Флор. соб.). Т. обр. в *исходном* определении Божеству здесь не является присущ личный характер. Католическое богословие исходит из сущности, из некоего безликого *оно*, *unum*, и в этом оно имперсоналистично. Личность в Божестве, именно три ипостаси, возникают в этой сущности, как имманентные божественные отношения. Реальность этих отношений обусловлена их субстанциальностью, как модусов субстанции (если можно так выразиться, хотя само католическое богословие так и не выражается), так что изнательно <изначально> есть только эта единая субстанция, а эти модусы существуют для различающего разума: S. Theol. I. qu. 21. 28 a. 2 c: *relatio realiter existens in Deo est idem essentielle secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relationem importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentielle. Pater ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentielle, sed unum et idem*⁷⁹. Итак, в понимании ипостасей как отношений в абсолютном, устраняется самобытность и самоосновность самополагающегося *Я*, и оно является модусом абсолютного. Учение об ипостасях, как отношениях, притом только как отношениях, принадлежит к числу самых темных и трудных в католическом богословии. «Нужно, чтобы в Боге было реально различие, но не в отношении к абсолютному, т. е. в сущности, в которой полнейшее единство и простота, но к относительному»⁸⁰. Но это отношение в абсолютном не акцидентально (ибо нет места для акциденции в Божестве, в котором все существенно), но эссенциально, и существует так, как существует божественная сущность. Следовательно, как божество есть Бог, так божественное отцовство есть Бог Отец, который есть божественное лицо.

* Ипостась определяется, как относительное: S. Thom. Aqu. *Summa theol.* p I: Quae. XXVIII, art. III: *oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est Summa unitas simplicitas, sed secundum rem relatiwam.*

Итак, божественное лицо означает отношение как существование^{*1}. Несколько лиц суть несколько отношений, существующих взаимно и реально различных^{**2}.

Это приравнивание отношения лицу, которое приобрело силу векового гипноза в католическом богословии, поражает своим произволом. Почему отношение или различие есть необходимо лицо, ипостась? И в чем при этом соотношении коренится источник нового самосознания, т. е. ипостаси? Ведь по этой логике в дифференцирующей силе различающего отношения и коренится ипостасирование Божества, которое *вне* этого дифференцирования, ипостасно, над- или внеипостасно (нечто вроде Бессознательного, т. е. совершенно безыпостасного у Гартмана³). Личность *возникает* в Божестве вследствие имманентных его взаимоотношений, как модус, и след., не составляет первоначального, абсолютного начала духа, без которого он не существует. Это релятивирование личности, сведение ее к симптоматике абсолютного означает метафизический савеллианизм, и даже нечто худшее, потому что и последний все же не был имперсонализмом. Таким образом, получается такая формула, разрушающая одинаково и триединство, и триипостасность Божества: *propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod tres sut personae, dicitur deus trinus*^{***4}.

* *Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens in subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significant relationem ut subsistentiam. Qu. XXIX, art. IV*

** *Qu. XXX art. II; plures personae sunt plures relationes subsistens ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nici oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes divinas oppositas ad duas personas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas ergo subsistens est persona Patris; et filiatio subsistens est persona Filii.*

*** *Qu. XXXVI, art. IV: Pater et Filius in omnibus unum sunt, in duibus non distinguntur inter eos relationis oppositio.*

Поскольку ипостась рассматривается как отношение, она приравнивается прямо своему ипостасному признаку, есть этот ипостасированный признак: «*Paternitas subsistens est persona Patris; et filiatio subsistens est persona Filii* (S. Th. I, qu. 30 art. II)⁶⁵. Каким образом совершается эта подстановка ипостаси вместо различия или признака? Что понимается под ипостасью? Вслед за Аристотелем, католическое богословие определяет ипостась как *πρὸς οὐσία* — индивидуальное, самостоятельное бытие, в отличие от *δεύτερα οὐσία*, существующей лишь в отвлечении — природы, *quidditas*⁶⁶. Ипостасное бытие есть конкретное, природа же есть абстракция (а между тем в католическом богословии природе *essentia* и принадлежит абсолютное бытие), как индивидуальное, оно несообщимо (*incommunicabilis*), и личность, в отличие от природы, определяется именно как этот индивидуальный и несообщимый образ бытия, который в этом смысле является восполнением (*complementum*) природы (*persona constat ex essentia et proprietate*⁶⁷, Ioan. Theol.), а последняя ее фундаментом. Таким обр., божественная природа или субстанция, насколько она является общей трем лицам, или что то же, Божественное естество, взятое абсолютно (*secundum esse absolutum*), не называется ипостасью или лицом, ибо божественная природа или божественная сущность *обща* трем лицам, а личность несообщима. Но мы можем и должны три отношения, т. о. составляющие божественное существо,

Qu. XL, art. I: *persona et proprietates sunt idem re; differunt tamen secundum rationem; proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim personae subsistens, ut paternitas sit ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietates...*

Qu. XL, art II: *personae sunt ipsae relationes subsistens...*

назвать лицами или ипостасями» (Henrich. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, I, 197, 58, 479–82). *Relationes in divinis, esti constituent hypostases, et sic faciunt eas subsistens, hoc tamen faciunt, in quantum sunt essentia divina. Relatio enim, in quantum est relatio, non habet, quid subsistat, vel subsistere faciat* (S. Th. q. 8, a, 3, ad 7)⁸⁸. Здесь, на этом решающем повороте, католическая мысль делает ничем не оправдываемый логический скачок, именно тем, что эти различия или отношения в Абсолютном приравниваются личностям. Отношения, так же как и личные признаки (*notiones*) не суть личности и не равны личностям. Личность есть прежде всего и после всего самосознающее, самополагающееся Я, которое только и может иметь индивидуальные черты или вообще признаки. Но сами по себе признаки, сколь бы они ни были реальны в силу своего бытия в Абсолютном, не становятся личностями, Я, если ему не было места в Абсолютном⁸⁹. Эта дедукция или это равенство не имеет никакой силы и убедительности. Можно сказать о них что угодно: это — модусы в Абсолютном, атрибуты, обладающие всей силой его реальности, только не личности⁹⁰. Если Божество в своей абсолютной сущности мыслится только как абсолютная природа, *φύσις*, сказуемое без подлежащего, *deitas*, то тщетно это

* В католическом богословии обычно повторяется определение Бозция: *persona est rationalis naturae individua substantia*, но оно в такой степени многозначно и неясно, что само требует определения. Видимо, логическое ударение при этом делается на слове *individua*.

** Да это сознание прорывается иногда и в самом католическом богословии. Henrich ставит перед собой вопрос, в каком же смысле обозначение «лица» обще трем лицам, и отвечает: «само собою разумеется, лишь в нашем понятии, насколько мы в общем понятии выражаем несообщимое в себе и по себе - бытие, которое каждому из трех лиц свойственным им образом бытия Отца, Сына и Духа присуще» (ср. S. Th. I, q 30, ar. 4c (199)). Явно, что здесь не видится самая сущность лица — самосознающее Я, которое триедино в Божестве и подобно в каждом из Божественных лиц. Ср. также Schell, Kath. Dogmatik, Bd. III, S. 55, 65. Напротив, ср. Bd. II. II. 1–10 Abth.

подлежащее, личное самосознание, искать в его же атрибутах. Божественная личность не есть отношение, к которому низводит, принижая ее рационалистическая схоластика, она столь же первообразна и абсолютна, как и божественная природа*⁹⁰. Все богословие ипостасей, как отношений, ложно.

И эта основная ошибка католического богословия ведет его к дальнейшим насилиям. Согласно католической доктрине, не всякими отношениями, но только отношениями происхождения (*relationis originis*) устанавливаются ипостаси, и при том из них лишь отношениями по противоположности**⁹¹. Только здесь существует реальное различие, а не идеальное (*distinctio rationis rationatae*). На этом основании лишь три отношения: отцовство, сыновство и пассивная спирация конституируют три ипостаси: Отца, Сына и Св. Духа. Если довериться логике этого уче-

* У того же Heinrich*a (I, с. 199) находим такое суждение, что в Боге «личность и существо различны не реально, но лишь *ratione rationata*... то и другое на самом деле тождественно... Бог есть абсолютное существо, и оно имеет *rationem absoluti*... но не то же существо имеет *relationem relativorum*». «Божественное существо, взятое абсолютно (*secundum esse absolutum*), не обозначается лицом или ипостасию» (197).

** S. Theol., q. 28, art. III: *oportet quod sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.*

Ibid. q. 29 art. IV: *relatio autem in divinis non est sicut accidens inpaerens in subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina, Persona igitur divina significat relationem ut subsistentiam.*

Ibid. q. 30 art. II: *Plures personae sunt plures relationes subsistentes ad invicem realiter distinctae. Realis enim distinctio inter relationes divinas non est nisi oppositiones relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas persipere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas ergo subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona filii.*

ния об отношениях, как основе ипостасных различий, нельзя не удивиться произвольности и непоследовательности такого ограничения, продиктованного, конечно, церковным догматом. Во-первых, почему *рождение* активное и пассивное дает две различающиеся ипостаси, а не одну, ему соответствующую? и если уж активное и пассивное рождение устанавливает две ипостаси, то почему же этого не получается при *spiratio activa* и *passiva*, где устанавливается ипостась только одной стороной, *spiratio passiva*²²? На это нет и не может быть ответа на основании учения об ипостасных отношениях. Также его не может быть и на другой вопрос, именно почему только отношения происхождения, и притом по противоположности, являются устанавливающими ипостась, а остальные отношения таким свойством не обладают? Особенно этот произвол очевиден на учении об исхождении Духа Святого от Отца и от Сына. Один из решающих аргументов в пользу этого учения состоит в том, что, если бы между Сыном и Духом не существовало бы *relatio originis*, отношения происхождения, то ипостаси эти не различались бы между собой, след., происхождение Духа от Отца одно не способно Различить Его от Сына. Это последнее соображение совершенно несостоятельно даже с точки зрения теории отношений. Почему ипостась, возникнув в одном месте, через отношение к Отцу, не сохраняет своего бытия и в отношении к Духу, раз они соединяются единой сущностью? Кроме того, чтобы установить действительное различие Духа и от Отца и Сына нужно было бы, чтобы Дух исходил от Отца, и исходил от Сына в отдельности, в результате чего получилось бы удвоение третьей ипостаси. На этот путь католики, конечно, не вступают. Они учат об исхождении Духа от Отца и Сына (*filioque*) как от одного начала, не в том, в чем они различаются, но в том, в чем они едино (т. е. в сущности?). Но в таком случае строгая последовательность теории возникновения ипостасей из отношений происхождения, из

противоположения двух начал, должна необходимо повести к тому, что в *spiratio* возникает не одна только ипостась, но две: наряду с Духом, из *spiratio activa* должна возникнуть еще и особая, новая, или сложная ипостась *Spirator'a*, Отца и Сына, Отцесына. Этого вывода никогда не делает католическая доктрина, потому что это прямо противоречило бы церковному догмату. Дух различается и от Отца и от Сына, хотя Он ни от одного, ни от другого по католическому учению, не происходит, ибо в изведении Духа от Отца и Сына оба они в отдельности не различаются. Значит, возможно бытие ипостасей друг для друга и не на почве происхождения.

Схема происхождения ипостасей из отношений имеет общий философский источник в античном имперсонализме, который совершенно недостаточен для того, чтобы послужить философским средством для выражения о триипостасности, догматический же в упрямом филиоквизме, для поддержания которого специально эта схема и найдена. Самая мысль происхождения Духа от Отца и Сына — не в их ипостасном различении, но в их единстве и безразличии, — также существенно имперсоналистична. Божество при этом понимании есть *нечто*, *quaedam res*, некое *оно*, в котором в различных направлениях возникают и пересекаются отношения, то по одной линии (Отца — Сына), то по другой линии (Отца Сына — Духа), и самая возможность мыслить Отцесына свидетельствует об этом имперсонализме.

Отсюда прорастает и еще одно последствие этого имперсоналистического релятивизма в понимании ипостасей. Если ипостаси суть не что иное, как отношения, существующие лишь *ad invicem*⁹³, то троичности из них никоим образом не получится, а остаются только две ипостасные пары (диады): Отец и Сын (I), Отец и Дух Святой (II), которые не поддаются дальнейшему суммированию. В самом деле из отношения *generatio activa* и *passiva*, или, что то же, *pateritas* и *filiatio*⁹⁴, возникает Отец для Сына и Сын

для Отца, но это возникновение совершенно не соотносительно Духу Св., для которого, т. обр., ни Отец, ни Сын в их взаимоотношении и возникающем отсюда различии просто не существуют. Подобным же образом, согласно католическому филиоквизму, не существует прямого соотношения с Духом Св. ни у Отца, ни у Сына, как таковых, потому что они для Духа Святого существуют в своем эссенциальном единстве, а не в ипостасном различии. Иными словами, линия различения третьей ипостаси от совокупности первых двух лежит в другой плоскости, нежели взаиморазличение первой и второй ипостасей. Таким образом релятивизм и опирающийся на него филиоквизм разрушает учение о Св. Троице, подменяя его учением о двуединстве двух взаимоотношений (I) и (II) в едином Божественном существе. При этом учении остается совершенно неразрешенным основной вопрос: каким образом ипостасируются отношения? что их делает ипостасями? притом следует еще заметить, что ипостасирующимися являются не все отношения, а лишь некоторые: так, напр., отношением рождения ипостасируются две ипостаси, Отец и Сын, *ad invicem*, но в отношении *Spiratio*, также *ad invicem*, ипостасируется только Дух Святой, двуединство же Отца и Сына, также как и оба они в отдельности, не получают *нового* ипостасного бытия и самоопределения, но почему-то сохраняет силу лишь отношение рождения, хотя в данном случае действует не оно, но отношение *spiratio*. Теория взаимоотношения ипостасей *ad invicem* сворачивает с прямого пути пред догматическим препятствием и обнаруживает тем свою несостоятельность.

Все эти безысходные затруднения проистекают из исходного имперсонализма (а он до конца обнажился в немецкой мистике Экгарта-Беме с откровенным учением об изначальной *Urgottheit*, в которой возникают ипостаси, мир и человек). Единая эссенция (субстанция) есть здесь первичное, производящее, а триипостасная личность есть

производное, возникающее в недрах абсолютного*. Между тем не этому учит догмат о Св. Троице, который утверждает извечное, равномошное наличие в Божестве и Триипостасной личности, и принадлежащей ей единосущной жизни. В этой равномошности невозможно делать одно первообразным, а второе производным (конечно, в онтологическом смысле). Абсолютный Дух есть триипостасный, имеющий единую сущность. Божественное ипостасное Я в каждой из ипостасей и в их триипостасном единстве должно быть понято в *абсолютности* своей, в самополагании, а не в относительности возникновения. Субъект (и субъекты) взаимоотношения существуют *первее* этого взаимоотношения, оно полагается ими, а не наоборот. И без этой изначальной наличности ипостасей они не могут возникнуть ни в каком взаимоотношении (что подтверждается косвенно и в католической доктрине, насколько в ней не все взаимоотношения ведут к возникновению новых ипостасей). Существует субъект, или субъекты взаимоотношений, и только в них и через них эти последние и могут существовать. Производить субъекты из взаимоотношения, а не наоборот, — не взаимоотношения из субъектов — есть коренное и величайшее заблуждение католической доктрины, на котором держится и с которым падает и вся теология *filioque*. В самом деле, ее главный и решающий аргумент состоит в том, что если бы Св. Дух не происходил от Отца и Сына, то между Духом и Сыном не было бы взаимоотношения, и потому Дух не *отличался бы от Сына*, — другими словами, не мог бы для него возникнуть. След., ипостась Духа *вне* такого соотношения как будто не существует, так же как обе первые, *до* всякого взаимоотношения, которое и является только их раскрытием друг для друга (а отнюдь не взаимопроникновением). И

* Это воззрение имеет талантливое и интересное, хотя и темное, метафизическое изложение у Schell. Die kathol. Dogmat., BD II. Место не позволяет остановиться на критическом его разборе.

если отвергнуть эту основную имперсоналистическую предпосылку католического богословия в учении о Св. Троице, то падает и *filioque* в католическом его истолковании, ибо доктрина эта развивалась и вырабатывалась преимущественно как средство для филиоквизма, и только для него она и нужна. За пределами же его она становится умной ненужностью даже и для католического богословия. Аксиома: *in divinis omnia sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio*, — неверна, и должна быть заменена противоположной: *in Deo omnia sunt trinum, et haec est causa relationis oppositionis*. Неверна и другая аксиома, именно *relatio oppositorum multiplicat trinitatem*, и следует сказать наоборот: *trinitas multiplicat relationes*. Этим уничтожается основание для богословия «происхождений», *processiones*, которым является католическое учение о Св. Троице*.

Отсюда проистекает еще одно общее заключение, имеющее первостепенное догматическое значение. Если тройственна ипостась Божества, если Его триипостасность есть лишь обнаружение соборной природы Я, осуществление абсолютного, самодовлеющего и самозамкнутого Субъекта, то все взаимоотношения ипостасей должны быть понимаемы не как парные, двойственные отношения, но как тройственные взаимоотношения. В троичном Божестве все тройственно. Каждая ипостась, существуя сама по себе и сама для себя безотносительным, абсолютным образом, существует и вместе с тем и в отношении к двум другим, — неким абсолютным соотношением, отвечающим природе Соборного Я, Абсолютного Субъекта. Лишь на основе этого абсолютного отношения, коренящегося в бытии Личности как таковой, возникают еще и относительные взаимоотношения, принадлежащие конкретной жизни единосущного Божества, где три ипостаси суть не

* Ср., напр., даже у такого серьезного богослова, как Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1, 2-tes Buch, N 120.

просто Я-Я-Я, в равномощности, равнозначности и безразличии, но и конкретно: Отец, Сын, Дух Святой. И каждое из этих конкретных определений устанавливает внутритроичные взаимоотношения.

Примечания

Печатается по единственной прижизненной публикации: С. Булгаков. Главы о Троичности. Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Труды Православного богословского института. Вып. I. Париж, 1928. С. 31–88 (разделы с первого по десятый и экскурс); С. Булгаков. Главы о Троичности // Труды Православного богословского института. Вып. II. Париж, 1930. С. 57–85 (разделы с одиннадцатого по тринадцатый). По своей проблематике и характеру ее раскрытия «Главы о Троичности» генетически связаны как с более ранними работами, прежде всего с «Философией имени» (поскольку, по мысли Булгакова, именно в онтологической структуре Троичности укоренен смысл языка), так и с произведениями т. н. «малой» и особенно «большой» трилогий. Можно утверждать даже, что первая часть ее, «Агнец Божий», вышедшая отдельным изданием в 1933 в определенном смысле является логическим продолжением «Глав», поскольку именно в ней детально раскрывается новая, отличная от изложенной в «Свете Невечернем» онтологическая модель, заявленная в работе «Ипостась и ипостасность» и развернутая в «Главах о Троичности». Следует отметить, что, по всей видимости, разрыв в несколько лет при первой публикации «Глав» носит не только внешний, «редакционный», но и внутренний, творческий, характер: разделы 11–13, по мнению публикатора, действительно писались позднее всей основной работы (включая экскурс), о чем свидетельствует их явная антикатолическая направленность; для всей же работы в целом скорее характерна критика аристотелианской тенденции в патристике, причем не только западной, но и восточной, при ярко выраженном онтологическом характере всей работы. Здесь публикатор считал возможным не разрывать целостный текст «Глав», поместив «Экскурс» после основного текста работы.

¹ *апория* (от греч. – затруднение, недоразумение) – неразрешимая проблема, связанная обычно с противоречием между совокупностью чувственных данных и их мысленным анализом, в рамках кантианства – противоречие, в которое впадает разум, пытаясь выйти за гра-

ницы имманентного, данного в опыте. По Канту, характер апорий носят антиномии чистого разума — утверждения, в которых понятия абсолютного, применимого исключительно к ноуменальному миру, миру вещей в себе, применяются к миру опыта, в котором присутствует только преходящее, конечное, неабсолютное. В данном контексте Булгаков имеет в виду прежде всего кантианскую трактовку апорий-антиномий; в целом кантианское учение о недоступности ноуменального мира для чистого разума оказало огромное влияние на формирование философской системы Булгакова; можно утверждать, что практически вся эта система создавалась именно как аргумент в полемике против Канта.

² *Substantia sive Deus, natura sive Deus* (лат.) — «субстанция как Бог, природа как Бог» — одно из основных положений философии Спинозы. С точки зрения Спинозы, субстанция-природа-Бог, являясь *causa sui* — причиной самой себя, исключает существование какого-либо другого начала; протяжение и мышление, выступающие как самостоятельные онтологические сущности у Декарта, являются, по мысли голландского философа, атрибутами единой субстанции. *Организм Аристотеля* — вероятнее всего, Булгаков имеет в виду известное определение природы, данное Аристотелем в сочинении «Метафизика»: «природа (φύσις)... в первичном и собственном смысле есть сущность (οὐσία), а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как в таковом» (V. 5, 1015a, 13–15), она есть и «первая материя», лежащая в основании каждого из тел, и форма как результат и итог всякого движения, понятие же формы является переосмыслением платоновского понятия идеи как трансцендентального прообраза вещи, который, по Аристотелю, становится имманентен вещи. Именно это дает возможность трактовать природу как *causa sui* в духе Спинозы. *Механизм причинности у материалистов* — тотальная взаимообусловленность явлений, жесткая детерминация событий; «объективная связь между отдельными состояниями видов и форм материи в процессах ее движения и развития» (Философский энциклопедический словарь. М., 1988. С. 511), принятая фактически во всех системах материалистического направления XVIII–XX веков, в т. ч. и в марксизме, позволяющая, с точки зрения приверженцев этой доктрины, объяснить «материальное единство мира». В русской философской традиции критика материалистического детерминизма была предпринята еще Вл. Соловьевым, классификация же Булгакова, относящего это течение к пантеизму, достаточно остроумна, поскольку указывает на имманентные противоречия самой системы, призванной «материалистически» обосновать по сути идеальную целостность мироздания.

Парменид (VI в. до н. э.) — представитель элейской школы, ученик Зенона Элейского. По учению Парменида, единое, или сфайрос (сфера), «не возникло, не уничтожимо, целокупно, единственно, недвижно и нескончаемо», «оно есть все вместе, одно, сплошное», «ни в чем не нуждается» (В 8, 4–5, 5–6, 33 по Дильсу Кранцу, пер. А. В. Лебедева). Сфайрос умопостигается «путем истины», наличное же бытие есть «мир мнения» — смешения бытия и небытия.

Гераклит Эфесский (ок. 540 — ок. 480 до н. э.) — вся философская система Гераклита основывается на первенстве «одного» над «многим»: истинно и реально только «одно», которое есть «этот Космос» и вместе с тем единственный истинный Бог. Концепции Парменида и Гераклита имеют много общего; Булгаков же противопоставляет их друг другу, исходя из того, что сфайрос Парменида неподвижен, а с именем Гераклита в историко-философской традиции связывается выражение *παντα ρει* — «все течет», истолковываемое в духе развития Космоса.

Гилозоизм — от греч. *υλη* — материя и *ζωη* — жизнь — философский термин, введенный в 1678 г. английским философом Ралфом Кедвортом для обозначения ряда натурфилософских (прежде всего древнегреческих досократических — Анаксимен, Эмпедокл, Анаксагор и др.) концепций, в которых, по его мнению, утверждалась всеобщая одушевленность универсума.

Лейбниц (1646–1716) — основные работы: «Новые опыты о человеческом разуме», «Теодицея», «Монадология» — мир истинно сущего (в отличие от чувственно постигаемого мира явлений) состоит из бесконечного количества деятельных одушевленных субстанций — монад. Все действия монад взаимосвязаны и предопределены; они образуют между собой восходящую иерархию. Чувственный мир является лишь несовершенным выражением мира монад; таким образом, концепция Лейбница обнаруживает определенную близость не только платонизму, но и системе Парменида.

¹ *нирвана* (букв. — угасание) — центральное понятие буддизма, обозначает конечную цель человеческого существования — освобождение от перерождений. В отличие от всех европейских концепций спасения, обозначает не максимальное раскрытие личностного потенциала Я, а наоборот, раскрытие его реального не-существования; не преодоление мира, преобразование тварности, а ее «снятие»; противопоставление «жизни» и «смерти», «протяжения» и «мышления» оказывается в этом случае некорректным, однако среди европейских (и русских) трактовок данного понятия практически всегда присутствует идея о имманентности Абсолюта человеческому сознанию в концепции Нирваны и в буддизме в целом.

⁴ *aseitas* (лат.) — «от-себя-бытие»; термин средневековой схоластики, определяющий Бога как абсолютную самостоятельность, благодаря-себе совершенство; *perseitas* — от *per se* (лат.) — «благодаря себе»; *integritas* (лат.) — «безупречность, безукоризненность, сохранность; совокупность, целостность»; *independentia* (лат.) — «независимость», не-происхождение от чего-либо.

⁵ *Die Tragödie der Philosophie* — в 1925 г. предполагалась к публикации в пражском изд-ве «Пламя»; издание не состоялось, однако два года спустя труд увидел свет в немецком переводе (А. Кресслинга): *S. Bulgakow. Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt, 1927.* На русском языке работа публиковалась частично: *С. Булгаков. О природе мысли // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 87–104; С. Булгаков. Философский смысл Троичности // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 87–96.* Полная публикация русского оригинала в: *С. Н. Булгаков. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993 (Приложение к журналу «Вопросы философии»).*

⁶ *actus purus*, также *actus purissimus* (лат.) — здесь: «чистейшее действие, чистый акт».

⁷ *Макс Штирнер* — в книге «Единственный и его собственность» (1844) Штирнер буквально «выворачивает наизнанку» (В. Виндельбанд) фихтеанское учение об абсолютном Я, утверждая, что единственной действительностью, реальностью в противовес абстрактности родовых понятий (в т. ч. «человечество», «дух», «идея», вообще «другое») является единичное существование конкретной личности индивида (в данном случае — самого Штирнера), конструирующей мир в своем представлении и воле.

⁸ *Спиноза* противопоставлял, в частности, вере в личного Бога интеллектуальную любовь к Богу (*amor Dei intellectualis*), которая и является основой подлинной религии. *Фейербах* (1804–1972) — в работе «Сущность христианства» декларировал антропологический смысл религии. Булгаков совершенно справедливо указывает на логическую связь между рационалистической и пантеистической интерпретацией Бога у Спинозы и антропоцентризмом Фейербаха.

⁹ *политеизм* — тип религии, основанной на вере во многих богов; *генотеизм* — форма политеизма, признающая многих богов и выделяющая из них главного, вокруг которого и сосредоточен религиозный культ.

¹⁰ *Игра слов*, очевидная при внимательном рассмотрении: помимо обычного словоупотребления терминов *in abstracto* — *in concreto* в значении «в общем — в частном», «отдельные ипостаси — ипостасность вообще», эти термины употреблялись и для описания отношения между сущностью и ипостасью, восходящего к аристотелевскому

учению о первой и второй субстанции (*substantia abstracta et concreta*, πρῶτη οὐσία — δευτέρα οὐσία), использованного, в свою очередь, св. отцами каппадокийской школы для определения христианского понятия «ипостась».

¹¹ *монархианство* — христианское еретическое направление конца II — начала III в. Основные представители — Федот, Артемон, Праксей. Осуждено папой Виктором. Монархиане исходили из догмата о единстве Божества и на его основании учили о том, что троичность лиц в Боге несовместима с этим единством, и на этом основании отрицали божество Сына и Духа; Сын и Дух есть лишь форма или вид, в котором Бог является миру.

¹² *модализм* — еретическое направление (III в.). Наиболее полное развитие получило в учении Савеллия (отсюда — савеллизм, савеллианство), пресвитера птолемаидского. Модалисты признавали единое существо в Боге, Ипостаси Троицы трактовались лишь как образы или формы богоявления Иисуса Христа. Ересь осуждена в 261 г. на Александрийском соборе.

¹³ *«трансцендентальное сознание», «трансцендентальное единство апперцепции»* — термин кантианской философии, используемый Булгаковым. В целом понятие «трансцендентальное единство апперцепции» обозначает то единство сознания, в котором осуществляется синтез чувственного созерцания с категориями рассудка и которое служит основанием для конституирования законов естествознания. Феномены наличного бытия, данные нам в опыте, есть, таким образом, феномены сознания.

¹⁴ *εν* (греч.) — «единое» — центральное понятие философии Платона и — позже — Плотина. *Плотин* (III в. н. э.) — основным содержанием его философствования является интерпретация платоновского учения о Едином (и, прежде всего, его версий, изложенных в диалогах «Тимей» и «Парменид»). По Плотину, Единое не есть сущее, ни род сущего; оно предшествует сущему, но вместе с тем соприсуще всему существующему, мыслимому и сущему, будучи, принципом всего. В отличие от многих других платоников Плотин трактует Единое как Благо и Свет, что позволило в дальнейшем использовать его учение в рамках богословских конструкций (т. н. богословский неоплатонизм, прежде всего в богословии Псевдо-Дионисия Ареопагита). Категория числа у Плотина (так же как и у Платона) появляется в качестве промежуточной ступени между Единым и Умом — вторым моментом Триады как принцип мыслительной категориальности.

¹⁵ *дискурсивность* (лат. *discursus*) — многосмысловой термин, основные значения которого — движение, круговорот; военный ма-

невр; разрастание, разветвление; беседа, разговор. В средневековой богословской латыни используется производное от этого термина — *discursivus* — рассудочный, основанный на умозаключениях, а не на опытных данных. Это последнее значение данногo понятие сохраняет за собой вплоть до рационалистической философии XVII—XIX вв., — дискурсивность понимается как ограниченная сфера рационального, инструментальная область деятельности рассудка (но не разума).

¹⁶ *соборность* — одна из важнейших категорий русской философии начиная со славянофилов. Введена А. С. Хомяковым, для которого церковный собор есть символ «единства во множестве» — символ синтеза свободы и единства. Различные интерпретации понятия «соборность» связаны с феноменом общины, или хорового начала (у К. С. Аксакова), с понятием всеединства («единое существует не за счет всех или не в ущерб им, а в пользу всех» — Вл. Соловьев); для евразийцев — оппонентов Булгакова в 1920-е годы — своеобразно истолкованное понятие соборности служит основанием для самоидентичности и оппозиции Западу. Включение Булгаковым (вслед за Флоренским) философской категории соборности в самую ткань богословского повествования обозначает переосмысление церковного понятия «кафоличности», невозможное без анализа внутритроичной терминологии.

¹⁷ *a priori* (лат.) — знание, существующее до опыта и вне его; *a posteriori* (лат.) — знание, получаемое из опыта. Эти термины преимущественно кантианской философии Булгаков использует для критики теории отношений Лиц внутри Троицы как рационализирующей их, сфера опыта в этом случае отождествляется со сферой дискурсивного мышления в целом.

¹⁸ По Аристотелю, чистая возможность — *δυνάμις* — вещи есть материя, потенция; форма же, или энтелехия (*εντελεχεια*, эйдос, морфе, «чтойность» — или сущность, *essentia*), является осуществлением этой потенции. Булгаков зачастую использует не столько аристотелевскую, сколько гумбольдтовскую интерпретацию греческих понятий *δυνάμις*, *εργον* и *ενεργεια*: поскольку для Булгакова одной из основных форм богоявления является сфера Троичности как Первопредложения, философ использует учение В. Гумбольдта (нем. философ и филолог XIX в.) о языке как о деятельности (*ενεργεια*), а не о продукте деятельности (*εργον*).

¹⁹ *in actu* (лат.) — «в действии, в действительности».

²⁰ *μη ον* (греч.) — «небытие» как недостаток или отсутствие бытия; в философии Платона — материя как «восприемница и кормилица» идеи. Вслед за Соловьевым, интерпретировавшим в «Философских началах цельного знания» *μη ον* как чистую возможность или потен-

цию бытия, Булгаков использует это понятие прежде всего для обоснования своей софиологической конструкции, отличая его от термина *ουκ ον* — абсолютное небытие христианской онтологической модели.

²¹ *a se et per se* (лат.) — «от себя и благодаря себе».

²² *ομοουσιος* (греч.) (единосущие) и *ομοιουσιος* (подобосущие) — два ключевых термина ранней греческой патристики. Восходят к так называемым арианским спорам III–IV вв., когда происходило конституирование троичной терминологии. Частица «ομο» в греческом языке указывает на общность владения каким-либо предметом или качеством, отсюда *ομοουσιος*, т. е. наличие тех субъектов, которые обладают одинаковой сущностью (См.: М. Е. Постнов. История христианской церкви. Киев, 1991. С. 345–347). Именно в таком виде этот термин вошел в Никейский символ веры, обозначая отношение Лиц (ипостасей, *υποστασις*) относительно Сущности (*ουσια*) Троицы, в частности, уточняя отношение между Сыновней и Отчей ипостасью. Последователи арианства (Евсевий Никомидийский, Феогнис Никейский, Патрофил Скифопольский и другие) на Антиохийских Соборах III–IV вв. активно противодействовали принятию Никейского символа веры, настаивая на своей версии отношения между ипостасями Троицы, описываемого с помощью термина *ομοουσιος* — подобосущие. Противостояние между последователями Никейского символа и арианами носило не только церковный характер, но и имело достаточно большой общественно-политический резонанс. С богословской точки зрения проблема была разрешена благодаря деятельностью представителей так называемого каппадокийского, или ново-никейского кружка (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), и принятию на II Вселенском Соборе т. н. Никео-Константинопольского символа веры, который и закрепил термин *ομοουσιος* в качестве догматически верного.

²³ *βυθος* (греч.) — «глубина, пропасть, бездна». В гностицизме — непознаваемая и неопределимая глубина Божества.

²⁴ *τρεις υποστασεις — μια φύσις* (греч.) — «три ипостаси — одна природа». Проблема определения взаимоотношений между божественной сущностью, *φύσις* или *ουσια*, общей для всех трех ипостасей, и *υποστασις* — тех личных отличительных свойств, благодаря которым Лица Троицы получают свое самостоятельное бытие, явилась центральной проблемой для представителей каппадокийской школы богословия. Ряд значительных богословов середины XX в. (о. Г. Флоровский, Вл. Лосский, прот. И. Мейендорф и др.) полагают, что именно эта — каппадокийская — трактовка отношений между сущностью и ипостасями является основанием для корректного учения о личности.

²⁵ *ή υποστασις το ιδιαζον της εκαστου υπαρξεως σμικρον εστιν* (Вас. Вел. Ер. XXVIII, 3) (греч.) — «различие между ипостасями есть различие между образами обладания <сущностью>». Св. Василий Великий (ок. 329–379) — греческий отец Церкви, представитель каппадокийской богословской школы. Основные сочинения — трактат «Против Евномия» в трех книгах, посвященный защите православного учения о Троице; «О Св. Духе», «Монашеские правила», а также беседы, проповеди (гомиллии) и письма. Центральная проблема св. Василия — проблема единосущия ипостасей Троицы.

²⁶ *τροποι της υπαρξεως ητοιμ σχεσεως ονοματα* (греч.) — «именование (определение) есть образ (способ) обладания сущностью» (ср. Письмо к Григорию брату (письмо 38, alias 43; к Амфилохию, письмо 236)).

²⁷ В первой публикации явная опечатка: за главой 8 следует глава 19.

²⁸ *amor unitivus amborum* (лат.) — «любовь, объединяющая обоих».

²⁹ *ignoratio elenchi* (лат.) — «неведение довода»; ситуация, в которой при построении логически корректного рассуждения либо доказывається то, что не может быть доказано, не нуждается в доказательстве или не является предметом рассуждения, либо опровергается не то, что должно или может быть опровергнуто.

³⁰ *tertium comparationis* (лат.) — критерий сравнения, общее основание двух сравниваемых предметов (букв.: «третий член сравнения»).

³¹ «*De Trinitate*» («О Троице») — трактат бл. Августина (354–430), одного из четырех «учителей католической Церкви» (позже пятым «учителем Церкви» будет признан Фома Аквинский). Этот трактат содержит в себе обоснование тринитарной структуры человеческой личности, изоморфной Личности Творца.

³² *На основании ~ tota in totus* (лат.) — «На основании совершенно верной мысли, что [Троичность в человеке есть образ той, что существует в Боге], Августин делает эту неверную психологическую аналогию. Согласно ей, мысль, знание, и любовь, которой она любит себя и свое знание, [тождественны между собой и едины с выражаемой сущностью]. Он доказывает, что если я что-либо люблю, [три суть: я, и то, что люблю, и сама любовь. Но «люблю любовь» не обозначает «люблю любящего»: где нет любви, там некого любить. Следовательно, есть три: любящий, любимый, любовь. Где же нет ни «люблю», ни «меня самого»? не у того ли, о котором идет речь: который «люблю» и «любовь»? любящий, который любит, и также тот, которого любят: так есть любящий и любимый, есть «что» и «кто» любви (раздел 9, глава 2, 2). Таким образом, разум любит себя самого, который суть мыслящее и любящее]... Найденное употребление Августин поворачивает с разных сторон, показывая, что [три едины и тождественны, субстанциально соотносены друг с другом, неразделимы, объедине-

ны сущностью, простой самой по себе и со всех сторон целостной и общей]».

¹¹ *quoniam non sunt tres vitae ~ suam memini (cap. IX)* (лат.) — «[поэтому не три жизни, но единая жизнь. Не три разума, но один разум. Следовательно, не три субстанции существуют, только одна субстанция. (Глава II)]. Их единство раскрывается в таких выражениях — [«помнить себя» поистине включает в себе память, и разум, и волю, и способность размышлять соединена со способностью помнить, и способность воли связана со способностью помнить и размышлять, и в целом есть помнящая способность размышлять и волящая способность помнить. (Глава IX)]».

¹² Важность и многозначность этих латинских терминов (*mens, cogito, amor, memoria, intelligentia*) требует установить их точное, «словарное» значение: *mens*: ум, мышление, рассудок; благоразумие, рассудительность; сознание, совесть; мужество; гнев, страсть; представление, воспоминание; мнение, воззрение; намерение, желание. *cogito*: мыслить, размышлять, думать, рассуждать; придерживаться мнения; представлять себе, воображать; задумывать, замышлять. *Amor*. любовь, страсть, желание. *Memoria* — память, способность запоминания и воспоминания; мысль, помысел, сознание и даже событие и запись. *Intelligentia* — понимание, рассудок, познавательная сила, способность восприятия; понятие, представления, идея; восприятие, чувственное познание. Как мы видим, с помощью данных категорий, зачастую почти синонимичных, Августин пытается выразить те оттенки смысла, которые зачастую не различались в античной культуре.

¹³ *charitas sive voluntas* (лат.) — «благодать или воля».

¹⁴ *in illius ~ Spiritus Sanctus (с. XXII, 42)* — «[...отсюда подлинно есть общая простая природа Божья, как бы единое как Бог (единое в Боге), и три лица — Отец, Сын и Св. Дух. (XXII, 42)]».

¹⁵ *nec quemadmodum ~ Deus est* (лат.) — «[точно так же человек как образ Божий состоит из трех элементов в единой личности, не то в Троице: три личности есть Отец, Сын и Дух Святой (XXIII, 43)] Эти различия Августин относит к неизбежному [отличию той троичности, которая есть в человеке, от той, которая есть в Божестве]».

¹⁶ *Summa ~ processio amoris* (лат.) — «[«Сумма Теологии», вопрос 27, часть 3] различает два рода [«исхождений» (процессов)]: [исхождение интеллектуальное — Слово, и исхождение <процесс> воли, и исхождение <процесс> любви... Второе как любящий есть в любви: так для внутреннего содержания Слова мыслимые вещи содержатся в мышлении. Таким образом и исходящее Слово, иными словами, содержится в божественном, так же и исхождение <процесс> любви]».

Термин «процесс» некорректен для православного богословия; для перевода этого термина Булгаков использует слово «исхождение», однако для оценки отношений между Лицами Троицы в католическом богословии с православных позиций чаще используется термин «процесс» в Божестве. См., напр.: В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991; В. Рожков. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. М., 1994.

³⁹ *ex numero ~ divinarum processionum*. (лат.) — «[из числа различий в Боге внутренние действенных. Разум и воля есть непосредственные основания божественных исхождений]».

⁴⁰ *metabasis eix allo genox* — «подмена» (калька с древнегреческого на латинский язык).

⁴¹ В тексте, опубликованном в «Трудах Православного богословского института», за разделом 10 следует дата (июнь 1925 г.) и текст «Экскурса».

⁴² *Προβολεύς* (греч.) — «Изводитель», одно из Божественных Имен, энергетически сопряженных с Божественной Сущностью.

⁴³ *paternitas et spiratio activa* (лат.) — буквально: «отцовство и активное духотворение». Последняя категория, наиболее спорная с точки зрения православных богословов, связана с особым положением Отчей Ипостаси относительно Ипостаси Св. Духа

⁴⁴ *filioque* (лат.) — букв.: «и от Сына» — дополнение к символу веры, принятое в католицизме и обозначающее исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына. Впервые сформулировано в 589 г. на Толедском соборе. Наличие *filioque* является одним из основных различий между католической и православной догматикой, приведшем в 1054 г. к разделению церквей.

⁴⁵ *principium principatum u pricipium inprincipatum* (лат.) — букв.: «начало начальное и начало не-начальное» — термины схоластического богословия.

⁴⁶ *Св. Афанасий Великий* (Афанасий Александрийский, ок. 293–373), епископ Александрии с 326-го, отец Церкви. Основными сочинениями считаются «Слово против язычников», «Слово о воплощении слова», и особенно т. наз. «Апологии»: «Апология против ариан», «Апология к царю Констанцию» и «Апология о своем бегстве при нападении Сириана». Величайшей заслугой св. Афанасия как богослова является его активнейшее участие в выработке Никео-Константинопольского символа веры и в борьбе против арианства. *Св. Григорий Нисский* (ок. 332–394) — греческий отец Церкви, вместе со своим старшим братом св. Василием Великим и Григорием Богословом (Григорием Назианzenом) составил основу каппадокийского кружка.

Как и для других неоникейцев, для св. Григория Нисского были чрезвычайно актуальны проблемы троичной терминологии, а также проблемы экзегетики и учения о Божественных Именах. Основные работы — полемические сочинения против Евномия и Апполинария, комментарии на Шестоднев, «Большой Катехизис» и др. *Св. Максим Исповедник* (580–662) — отец Церкви. Основные сочинения — «*Ambigua*» — своеобразный комментарий к сочинениям св. Григория Богослова и Дионисия Ареопагита, «Тайноводство» (или «Мистагогия»), главы «О любви» и «Гностические главы». Активный участник (и жертва) т. наз. монофелитского спора (монофелиты — еретики, отстаивающие единственность, а не двойственность — божественную и человеческую — воли во Христе). Основные темы богословствования св. Максима Исповедника — учение о двух волях, актуализация в богословской терминологии понятия Логоса как Слова, аскетическое учение о «естественном созерцании» Бога в природе. *Св. Иоанн Дамаскин* (ок. 675–749) — один из греческих отцов Церкви. Основные сочинения — «Источник знания», «Три слова против порицающих иконы», «Священные параллели». Богословствование св. Иоанна Дамаскина неразрывно связано с осмыслением Халкидонского догмата о двух природах во Христе (учение о Христе как о «сложной ипостаси») и с защитой иконопочитания. Вместе с тем несомненен аристотелизм св. Иоанна Дамаскина, выразившийся, в частности, в учении о «первой» и «второй сущности», используемом им для корректного истолкования двух природ во Христе.

⁴⁷ *Ориген Александрийский* (182–254?) — греческий церковный писатель. Основные сочинения: «О началах», «О молитве», «Против Цельса», экзегетические труды. В основе богословской системы Оригена лежит попытка слияния античной философской традиции, прежде всего греческого неоплатонизма, с интуициями Откровения. Несмотря на то, что построения Оригена оказали большое влияние на последующее развитие православной богословской мысли, он был осужден как еретик и анафематствован на поместном константинопольском соборе 543 г.

⁴⁸ *filii et spiritus sancti* (лат.) — «Сына и Святого Духа».

⁴⁹ *in actu* (лат.) — актуально, в действии, в действительности.

⁵⁰ *Иоганн Эккегарт* (Мейстер Экхарт) (ок. 1260–1327) — основная идея Мейстера Экхарта — наличие, помимо троичного Бога, Божества (Gottheit, Urgottheit), абсолютного, бескачественного и безличного. Богопознание возможно благодаря нетварной «искре», единосущной Богу. Душа человека, по Экхарту, отрешаясь от тварного Я и соединяясь с Божественным Ничто, является средством для вечного обновления Божественной Сущности. *Якоб Бёме* (1575–1624) — основные

работы: «Аврора, или Утренняя заря»; «О рождении и обозначении всех существей», «Великая тайна или изъяснение первой книги Моисея». Его учение об «Ungrund» — «пропасти», которая есть Божество в Боге, и мире как динамическом соединении противоположностей, близко к построениям Мейстера Экхарта. Гегель (1770–1831) — несмотря на исключительный панлогизм построений Гегеля, связь его философии с немецкой мистикой, в частности с мистикой Мейстера Экхарта и Якоба Бёме, несомненна. С. Булгаков уделяет достаточно большое внимание гегелевской философии, усматривая в ней одно из «отвлеченных начал» европейской философии в целом. (См.: С. Н. Булгаков. К характеристике истории новейшей философии. В. Системы панлогистические; Экскурс о Гегеле // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 355–367; 459–489 («Трагедия философии»).

⁵¹ *Gott wird* (нем.) — «Бог становится».

⁵² *Этот — церковь* (рус., лат.) — «Этот вопрос был поставлен в учении Иоакима Флорийского, выступившего против суждений Петра Ломбардского в его [«Сентенциях»]: [Поскольку некая общая природа есть Отец и Сын и Дух Святой, постольку она не порождает, но также не рождается и не происходит. Откуда притязание, что она все же не Троичность, но четверичность, причисленная к Богу, если очевидны три Ипостаси и та общая сущность как четвертая (?)]. Обвиняя Петра Ломбардского в четверении троичности, сам Иоаким Флорийский впал в тритеизм, рассматривая единство ипостаси [как псевдообщее или подобное] как многие люди составляют один народ или многие верующие одну церковь». Иоаким Флорийский (ок. 1132–1202) — основные работы: «Согласование Ветхого и Нового Завета» и «Пособие к Апокалипсису». Большой интерес представляет его концепция трех «мировых состояний» всеобщей истории — эр Отца (Ветхий Завет), Сына (Новый Завет) и Святого Духа (по Иоахиму, должна начаться с 1260 г.), когда церковь Петра, ориентированная на власть и стяжание благ мирских, должна смениться церковью Иоанна, основанной на духе свободы, любви и мира. Историческая концепция Иоакима Флорийского оказала большое влияние на философию истории Вл. Соловьева и представителей «нового религиозного сознания» начала XX в. (Бердяев, Мережковский и др.). Петр Ломбардский (ок. 1100–1160) — средневековый богослов, представитель схоластического направления. Основная работа — «Четыре книги сентенций».

⁵³ *Жильбер Порретанский* (ок. 1076–1154) — средневековый богослов и философ, представитель шартрской школы (после смерти Бернара Шартрского — канцлер Школы (1126–1137)), с 1142 — епископ Пуатье. Основные работы — «Книга о шести началах» и комментарии к Боэцию.

⁵⁴ *divinitas sit Deus et Deus divinitas* (лат.) — «божественность как Бог и Божья божественность».

⁵⁵ *γεννηθεν τα εκ Πατρος, μονογενη, τουτεστιν εκ της ουσια του Πατρος* (греч.) — «Происходит Бог как Отец, един по происхождению, единый как сущность Отчая».

⁵⁶ *omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (лат.) — все в Божественном суть единое, но не ипостасные отношения.

⁵⁷ *vis spirativa* (от лат. *spiratio* — дыхание) — одухотворение (одухотворенность); *vis generativa* (от лат. *generatio* — рождение) — рождение (рожденность, рожденный); *deitas* (лат.) — Божество как единая субстанция, субстанциальность Божества — термины средневекового богословия, призванные определить отношения между Ипостасями Троицы (первый — между Отчей и Сыновней ипостасями и ипостасью Св. Духа, второй — между Отчей и Сыновней ипостасями). Последний термин полезно сравнить с другими близкими терминами ранней схоластики, такими, как *Deus* — Бог (единый в трех Лицах) и *Divinitas* — Божественность (как предикат к *deitas*).

⁵⁸ *Ratramnus ~ processio* (рус., лат.) — «[Ратрамнус] прямо и говорит о [едином Божестве Отца и Сына], из которого исходит Дух Святой... [Иоанн Теолог] утверждал, что [сущность Отца и Сына есть первейшая, из которой исходит Св. Дух, <Отец и Сын> первейшие духоводители]. Иногда эта мысль выражается осторожнее — не [Божество], но [Бог]. [По суждению Теолога, Дух Св. происходит, поскольку есть Отец, или поскольку есть Бог. В первом случае Дух Святой был бы Сыном, что противоречит Откровению, в последнем — происходит также из Сына, потому что нет обозначения для образовавшейся силы, благодаря которой Отец есть Бог, и Сын есть также Бог. (Хергентрер, соч. цит., с. 478)]. Неизбежно напрашивается вывод: или [Бог] обозначает только фонд субстанции, из которой исходит Дух Св., или же [Бог] есть общее определение, под которое подходит и Дух Св.; следовательно, Он и от Себя самого исходит. Несомненно, такой же характер имеет и основоположное рассуждение Фомы Аквинского ([«Сумма Теологии». Т. I, вопрос 36, часть 4, возражение 1]). Далее следует не совсем точная цитата из «Суммы Теологии», в которой указанный отрывок выглядит следующим образом: «Утверждают, что Отец и Сын не есть единое основание Св. Духа. Св. Дух происходит от Отца и Сына вместе, поскольку они одно; но это не единство природы, поскольку тогда для Св. Духа был бы один путь происхождения — из Себя, так как он одной природы с ними. Однако они (т. е. ипостаси Отца и Сына. — *Примеч. комм.*) объединены единой силой. Ясно, что единая сила не происходит от двух субъектов. Таким образом, Св. Дух происходит от Отца и Сына при учете

отличия одного от другого». У Булгакова: [Если внимательно рассматривать энергию духовную, Дух Св. происходит от Отца и Сына, поскольку суть единое и энергийное дыхание, которое обозначается как *природа в обладании*. И не подобает единой силе быть в двойственном противопоставлении <самой себе>, поскольку обладает единой природой]. Это понятие [энергия духовная] как [природа в обладании], несомненно, соответствует некоторому природному фонду сил и возможностей в Божестве, которым обладают по-разному разные ипостаси или в котором возникают они, как отношения. Подобное рассуждение у [Билларта], где указывается, что Сыну Отец передает Свою природу с неизрасходованной силой [духотворения], израсходовав лишь [силу рождения], на долю же Св. Духа не остается уже никакой силы [исхождения]. *Ратрамнус* (нач. IX в. — после 868) — средневековый богослов, основное сочинение — «Против возражений греков», посвященное опровержению патр. Фотия (см. примеч. ⁵⁸). *Ioannus* (так у Булгакова) *Theologus* — возможно, имеется в виду *Иоанн Парижский* (1260–1306) — монах-доминиканец, доктор Парижского университета, богослов-аристотелик аквинатской школы. *Йозеф Хергентретер* (1824–1890) — католический церковный историк. По-видимому, в этом и последующих случаях цитируется его фундаментальный трехтомный труд «*Photius, Patriarch von Konstantinopel*» (1867–1869), посвященный проблеме разделения церквей.

⁵⁹ *Четвертый Латеранский Собор* открылся в начале ноября 1215. Основные вопросы, рассмотренные Собором, были связаны с необходимостью реформы Церкви (в частности, вопросы церковной дисциплины, церковной этики, проблемы административного характера), а также с попыткой определить место и статус ряда еретических учений с позиций Римской Церкви (в частности, учения Иоахима Флорийского). Основным документом Собора («Дело Иисуса Христа») был опубликован 1 июня 1217 г.

⁶⁰ *εἰ δὲ αἰτιὸς ὁ Πατὴρ τῶν ἐξ αὐτοῦ, οὐ τῷ δὲ λόγῳ υἱοστασεως, Pater quidquid ex se ut ex causa producit, ratione personae, non autem ratione naturae producit* (греч., лат.) — «Отец, который производит из себя как из причины, совершает <это> разумом ипостасным, а не разумом природы». *Св. Фотий* (ум. ок. 890) — константинопольский патриарх, политический деятель, богослов. Богословская и политическая деятельность Фотия сыграла большую роль в конституировании последующего разделения церквей на Западную и Восточную. Основное сочинение «*De mystagogia Spiritus Sancti*» — «Тайноведение Св. Духа» — целиком и полностью посвящено проблеме отношений между ипостасями и вопросом о *filioque*. По мнению Фотия, добавление *filioque*

к символу веры влечет за собой изменение догмата, «отношения» (relations) между ипостасями не составляют само-бытие Лиц; а различие между Лицами Троицы (Сын рожден от Отца, а Дух от Него исходит) является достаточным для оценки filioque как ложной конструкции, поскольку Отец не нуждается в Сыне для изведения Духа.

⁶¹ *distinctiones sunt in personis et unitas in natura* (лат.) — «различия есть в ипостасях и общность в природе».

⁶² «Сентенциях» — имеются в виду «Четыре книги сентенций» Петра Ломбардского.

⁶³ *An Pater genius divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia geniuit essentiam, vel ipsa nec genita est* (лат.) — «Отец рождает божественную сущность, или самого Сына; сущность рождает сущность, или самого не рожденного».

⁶⁴ *Постановление~ et S. S-s.* — «Постановление Собора <Латеранского> неудачно называет Божественную сущность [некая сумма природы], которая есть по истине Отец и Сын и Дух Св., [та природа не порождается, также не рождает и не происходит, поскольку есть Отец, который рождает, и Сын, который рожден, и Дух Св., который происходит. В таком случае <она> расценивается один раз как Отец, другой — как Сын, третий — как Дух Св., и нет больше других... Следовательно, Сын принимает рождением субстанцию Отца без какого-либо разделения, и, таким образом, Отец и Сын обладают единой субстанцией: и точно так же природа есть Отец и Сын, не Св. Дух] <Далее в сноске>: Прибавлено: [с обеих сторон происходит], но каким образом возможно осуществить это [с обеих сторон], при таком понимании, остается неизвестно».

⁶⁵ *ne generans, no Pater est generans, она non genita — Filius gignitur* (рус., лат.) — «не [рождается], но [Отец рождает], она [не рождена — Сын рожден]».

⁶⁶ *Pater ab aeterno generando Filium quam substantiam ei dedit* (и неудачная ссылка на Ио. 10, 29 (лат., рус.) — «[Отец от вечности рождает Сына передачей своей сущности.] Ио. 10.30»: «Я и Отец — одно».

⁶⁷ *non gignit, non gignitur, non spirat, non spiratur, но только Pater qui generat et spirat* (лат.) — «[не рождает, не рождается, не изводит <Св. Дух>, не изведение <Св. Духа>], но только [Отец, который рождает и духоводит]».

⁶⁸ *ουχ εξ ουσας του Πατρος* (греч.) — «из сущности Отца».

⁶⁹ *que* (лат.) — частица или союз, переводимый чаще всего как «и», «а, но», «а именно», «или». Употребление этого противительного союза в указанном контексте вместо объединительного союза «et» — «и» показывает, что речь идет об онтологическом различии между Отцом и Сыном вместо онтологического единства.

⁷⁰ *Spiritus Sanctus* ~ противоположения (рус., лат.) — «[Святой Дух вечен от Отца и Сына, и свое собственное самобытие имеет от Отца и в то же время от Сына... И так как все, что есть Отец, что переходит к Отцом Рожденному Сыну, что происходит <от Отца>, есть Отчее, постольку Св. Дух происходит от Сына, так как Сын совечен Отцу [Данц<игер>, 691]. Ложная точка зрения на отношение между ипостасью и сущностью выражается также в другой формуле флорентийского Собора, в [Декрете к Якобитам], где читаем: [При этом три ипостаси есть единый Бог и не три Бога: потому что Троица есть одна субстанция, одна сущность, одна природа, одна божественность, одна бесконечность, одна вечность, все суть одно, кроме ипостасных отношений (Д. 703)]. Не точна и даже прямо не верна формула [Троица есть одна субстанция] вместо: [три есть одна субстанция], иначе замаскированно вводится представление и некоей за-ипостасной данности, составляющей общее достояние трех... И за такое именно понимание говорит дальнейшее, где уже прямо вводится представление об [все суть одно], где нет отношения противоположения». *Флорентийский Собор* (1431–1445) — на этом Соборе была предпринята попытка снять догматические противоречия между различными христианскими церквями, в том числе и между католической и православной. Собор был созван по инициативе Римско-католической церкви папой Мартином V и начал свою работу 1 февраля 1431 г. в Базеле, где и прошли первые 25 сессий, однако, из-за смерти папы Мартина (ум. 20 февр. 1431 г.) и определенными переменами, связанными с началом понтификата Евгения IV, деятельность Собора возобновляется только с начала 1438 г. в Ферраре, где к католической церкви присоединяется православная, а после, уже во Флоренции (с янв. 1439 г.), — и представители других христианских церквей (армянской, коптской, боснийской, сирийской, мароннитской (кипрской) и др. На сессии от 6 июля 1439 г. во Флоренции был принят декрет об объединении Римской и Греческой церквей, не давший, однако, желаемого эффекта ни с политической, ни с догматической точек зрения. Последняя сессия Собора состоялась в Риме 7 авг. 1445 г. В отечественной исследовательской традиции принято разделять Базельский и Флорентийский Соборы как из-за разницы в программах (так, основными задачами Базельского Собора были не столько задачи объединения церквей, сколько необходимость определения позиции церкви к движению Яна Гуса и таборитов), так и из-за политических проблем (конфликт с Базельским собором папы Евгения VI, провозглашение антипапы Феликса V и пр.). *Decretum pro Jacobitis* — документ, призванный закрепить догматическое единство римско-католической и антиохийской (якобитской) церквей. Якоби-

ты (или представители Антиохийской церкви) — сирийские монофизиты, не признавшие постановлений IV Халкидонского собора 451 г. о двух природах во Христе. Название происходит от имени Якова (Иакова) Барадея, епископа г. Едессы с 542 г., основавшего монофизитскую иерархию.

⁷¹ *Фома Аквинский* (ок. 1225–1274) — основные работы: «Сумма теологии» и «Сумма против язычников», называемая также «Суммой философии». Учение св. Фомы о сущности, сформулированное в I и II книгах «Суммы философии» и в I книге «Суммы теологии», в целом основано на восходящей к Аристотелю антитезе потенциального, открытой для перемен незавершенности, и актуального, принципа порядка и четкости («чистая потенциальность» (материя) и «чистая актуальность» (Бог) составляют два полюса бытия), и на аристотелевском же различении первой и второй сущности, трактуемой как акциденции и субстанция. Эта трактовка становится впоследствии господствующей не только в доктрине католической церкви, но и становится общим местом в философии Нового Времени (Декарт, Спиноза).

⁷² «Докса» (греч., мн. ч. δόξαι), мнение — важнейшая категория древнегреческой философии, введена основателем элейской школы Парменидом. В системе Парменида «мир докса» — «мнения смертных, в которых нет истинной достоверности» (B1, 30) противопоставляется «миру истины» (Ἀλητεία), который суть тождество бытия и мышления, мышление сущего (о сущем). Следует отметить, однако, что мир истины и мир мнения не различны между собою по факту: это один и тот же мир, но только с разным субъектом его восприятия — совершенным божественным или же несовершенным человеческим. В отличие от вечного и неподвижного мира истины, мир докса находится в процессе постоянного становления, являясь смесью бытия и небытия, истины и лжи, и непосредственно связан со сферой языка, именуемого многими именами единое Сущее. Конструкции Парменида оказали огромное влияние на развитие философии в целом и на учение Платона, вводившего различие между миром идей и миром становления, в частности. Однако Платон, в отличие от Парменида, предлагает рассматривать мир становления как подобие, слепок парадейгмы — умопостигаемого мира, как «другое» мира идей — космическое воплощение платонической триады — Единого, Ума и Души. δόξα Платона — скорее, синоним чувственной пестроты мира, предшествующей ее подлинному познанию, нежели символ небытия.

⁷³ *συμβεβηκος, хата συμβεβηκος* (греч.) — термин восходит к Аристотелю (категория «случайности») в богословии Василия Великого: «случайные» или вторичные признаки ипостасей, в отличие от их

собственно «ипостасных», т. е. напрямую связанных с Божественной сущностью признаков.

⁷⁴ *Это* ~ *substantia* (рус., греч., лат.) — «Это же различие латинский схоластик Боэций выражает так: [есть существенное в универсальном, и при этом есть сила, подлинно существующая в одном лишь индивидуальном и частном. (Минь, латинская серия, т. 44, Боэций, т. 2, I, «О Боге и двойственной природе Христа», колонка 1344)]. Боэцию принадлежит определение ипостаси, принятое схоластикой: [лицо есть индивидуальная субстанция разумной природы]» (пер. Т. Ю. Бородай). *Боэций* (ок. 480–524) — основные работы: «Комментарий к Порфирию», «Утешение философией», «Книга о Троице» и др. Построения Боэция оказали огромное влияние на формирование латинской патристики и схоластики.

⁷⁵ *Леонтий Византийский* (ум. 590) — восточнохристианский богослов, последователь Оригена. Основные сочинения: «Против несториан и евтихиан», «30 глав против Севира Антиохийского», «Против монофизитов». В творчестве Леонтия Византийского критика монофизитства опирается на корректные концептуальные и терминологические новации (в частности, именно им был введен термин *αυτοστασιος* — «во-ипостастасность» (по переводу Л. Волхонской), применимый в тех случаях, когда необходимо зафиксировать момент соединения сущности («ουσια») с ипостасью, что позволяет говорить о сложной ипостаси Иисуса Христа).

⁷⁶ *υπαρξις* не зависит от *τροπος της υπαρξεως* (греч.) — «самая [суть личности] не зависит [от образа ипостасей]».

⁷⁷ аксиома *causa aequat effectum* имеет силу лишь при условии: *rebus sic stantibus* — латинские цитаты не точны, надо: «аксиома [causa aequat effecta] («причина адекватна следствиям», т. е. «все предопределено») имеет силу лишь при условии [rebus dictantibus] («по требованию вещей», т. е. как требует действительность)».

⁷⁸ в *Божестве omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio, причём sola relatio multiplicat trinitatem* (рус., лат.) — «в Божестве [все суть единое, где не противопоставляются ипостасные отношения], причём [только лишь отношение приумножает троичность]».

⁷⁹ *S. Theol. ~ et idem* (лат.) — «[реальное ипостасное отношение, существующее в Боге, есть вторая сущностная природа или второе умственное отношение, обнаруживается в отношении, внесенном с точки зрения ипостасного различия, но не внесенном в имена сущности. Следовательно, Отец, что в Боге, не есть только ипостасное различие и сущность, но и то и другое]».

⁸⁰ Ипостась определяется как *относительное*: [Св. Фома Аквинский. Сумма теологии, раздел I, вопрос 28, часть 3: Необходимо, что-

бы в Боге полагалось действительное различие не как вторая абсолютная природа, которая есть сущность, но как Сумма простых единств, как вторая относительная природа].

¹¹ *Relatio ~ Qu. XXIX, art. IV* (лат.) — «[Таким образом, отношения в самом Божестве не есть акциденции, содержащиеся в субъекте, но есть сама божественная сущность: та есть самобытие, следовательно, божественная сущность самобытийствует. Таким образом, следовательно, Божество есть Бог, и отцовская божественность есть Бог Отец, который есть и божественная ипостась. Итак, божественная ипостась обозначается через отношение и самобытие. — Вопр. 29, ч. 4]».

¹² *Qu. XXX art. II ~ Filii* — «[Вопр. 30, часть II... множество ипостасей суть множество самобытных отношений, действительно отличающихся друг от друга. Сами реальные различия между божественными ипостасями есть не что иное, как ипостасные отношения. Таким образом, два ипостасных отношения должны принадлежать двум ипостасям. Следовательно, отцовство и сыновство, поскольку они есть отношения ипостасные, с необходимостью принадлежат двум лицам (ипостасям). Следовательно, самобытие отцовства есть ипостась Отчая, и самобытие сыновнее есть ипостась Сына]».

¹³ Известны два философа по фамилии *Гартман*: философ-неокантианец Николай фон Гартман (основная работа — «Новые пути онтологии» («*Neue Wege der Ontologie*», 1842) и Эдуард фон Гартман, автор т. н. философии бессознательного — иррационалистической концепции, близкой построениям Шопенгауэра и раннего Шеллинга. Для Э. фон Гартмана учение о бессознательном является своего рода синтетическим по отношению к панлогизму Гегеля и волюнтаризму Шопенгауэра; «абсолютный дух» «бессознателен», «воля» и «идея» есть равнозначные и находящиеся в постоянном взаимодействии атрибуты. Несомненно, здесь Булгаков имеет в виду именно философию бессознательного Э. фон Гартмана.

¹⁴ *propter ~ trinus*. (лат.) — «поскольку в божестве есть одна сущность, постольку Бог един; поскольку в нем самом три лица, постольку Бог троичен». *Qu. XXXVI, art. IV: ~ relationis oppositio* (лат.). — «Вопрос 36, глава 4. Отец и Сын оба суть одно, в чем нет различия их ипостасных отношений». *Qu. XL, art. I: ~ properitas* (лат.) — «Вопрос 40, часть I. Ипостась и энергия суть одна и та же вещь, и все же различается вторичными отношениями; энергии ипостасные суть те же самые при ипостасях, и отношение, которое есть в абстрактном, то же самое есть в конкретном; ибо суть личное самобытие, как отцовство есть также Отец, и сыновство Сын, и исхождение Св. Дух. Сами энергии не ипостаси, однако ипостаси совпадают со вторичными отношениями, которые как атрибуты Бога и есть эта сущность. Таким

образом, общее духотворение есть одно и то же в ипостаси Отца и в ипостаси Сына, но не одна ипостась из себя самобытийствует, но одна сущность есть в двух ипостасях, также и одна энергия». *Qu. XL, art II: personae sunt ipsae relationes subsistens...* (лат.) — «ипостаси суть также самосущие отношения...».

⁸⁵ *Paternitas subsistens est persona Patris; et filiatio subsistens est persona Filii* (*S. Th. I, qu. 30 art. II*) (лат.) — «Отцовство есть Отчая ипостась, и сыновство есть ипостась Сына (Сумма Теологии, т. I, вопрос 30, часть II)».

⁸⁶ *πρῶτῃ οὐσίᾳ, δευτέρᾳ οὐσίᾳ* (греч.) — первая и вторая сущность (по Аристотелю); *quidditas* (лат.) — чтойность, одна из фундаментальных категорий схоластики, обозначающая формальную актуализацию сущего. Смысл термина восходит к понятию «первой сущности» Аристотеля, однако не исчерпываясь им.

⁸⁷ *persona constat ex essentia et proprietate* (лат.) — ипостась состоит из сущности и сил (энергий).

⁸⁸ *Relationes ~ ad 7* — «Отношения в божестве есть конституирование ипостасей и, таким образом, порождение этим самобытием, наконец, делание, в котором неделима суть божественная сущность. Отношение же есть неделимое отношение, не содержит и не есть самобытие, но производит самобытие («Сумма теологии», вопрос 8, глава 3, добавление 7)».

⁸⁹ *persona est rationalis naturae individua substantia* (лат.) — «[лицо есть индивидуальная (неделимая) субстанция разумной природы]» (пер. Т.Ю.Бородай) — знаменитое высказывание Бозция: *Бозций. Против Евтихия и Нестория // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты.* М., 1990. С. 175.

⁹⁰ *У того же Heinrich'a ~ ипостасию* (рус., лат.) — «У того же [Хейнриха] (т. I, с. 199) находим такое суждение, что в Боге «личность и существо различны не реально, но лишь [умственно]... то и другое на самом деле тождественно... Бог есть абсолютное существо, и оно имеет [отношение абсолютное]... но не то же существо имеет [отношение относительное]». «Божественное существо», взятое абсолютно ([второе есть абсолютное]), не обозначается лицом или ипостасию (197)».

⁹¹ *S. Theol. ~ relativam* (лат.) — см. примеч. ⁸⁰. *Ibid. q. 29 art. IV ~ subsistentia* (лат.) — см. примеч. ⁸¹. *Ibid. q. 30 art. II ~ persona filii* (лат.) — см. примеч. ⁸².

⁹² *spiratio activa u passiva* (лат.) — спирация (т. е. о-духотворение, исхождение и вхождение Св. Духа. Очень трудно подобрать адекватный русскоязычный термин, не случайно сам Булгаков пользуется калькой с латинского: спирация) активная и пассивная. Отсюда *Spirator* — букв.: Духоводец, Изводитель Св. Духа — ложная конструкция,

возникающая, по мысли Булгакова, в католической догматике из-за Filioque.

¹¹ *ad invicem* (лат.) — попеременно, поочередно, взаимно.

¹² *generatio activa u passiva, или, что то же, pateritas u filiatio* (лат., рус.) — «[рождение (порождение) активное] и [пассивное], или, что то же, [отцовство] и [сыновство]».

¹³ *in divinis~ oppositionis* (рус., лат.) — «[в Божестве общность суть единое, но не противоречит ипостасным отношениям] — неверна и должна быть заменена противоположной: [в Боге общность суть троичность, и именно поэтому есть причина ипостасных отношений]».

¹⁴ *relatio ~ relationes* (рус., лат.) — «[отношение противоположных <ипостасей> приумножает троичное], и следует сказать наоборот: [троичность приумножает отношения <ипостасей>]».