



4. «Софиологические уразумения» о. Сергия

4.1. Трагедия философии (философия и догмат) Очерк второй

Философия троичности.

Глава третья. Постулат троичности и ее догмат

Догмат троичности есть божественная тайна, которая может стать доступна человеку лишь божественным откровением и воспринята верою. Догмат есть не столько формула сознания и знания, ибо свидетельствует о непостижимом для нас, сколько указание пути, истины и цели религиозной жизни. В него *вживаются*, и жизнь в церкви есть не что иное, как это вживание в догматы, приобщение к тайнам божественной жизни, к ее полноте: «аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его и к нему приидем, и обитель у него сотворим» (Ин 14: 23). Общение человека с Божеством освобождает от границ разума, выводит за разум, почему и не является препятствием сверхразумность догмата. Однако обращенный к человеческому сознанию, т. е. пред лицом разума, догмат содержит в себе определенную идею, имеющую руководящее значение для разума или как задание, или как аксиома, или же как то и другое вместе. Догмат имеет *философский смысл*, и раскрытию этого смысла и посвящает свои усилия философская (спекулятивная) догматика, которая постольку является и общей метафизикой. Из анализа субстанции мы вплотную подошли к постулату троичности. Вопрос ставится так: если Абсолютное есть Троичная Субстанция, чрез нее делается понятной для человека его собственная духовная природа. Есть ли эта Троичная Субстанция, сам разум не может ответить и должен принять ответ веры, но он его ждет, этого ответа требует существо человека, превращающееся иначе в замысловатый парадокс. Философия постигает только то, о чем спрашивает или чему «удивляется», содержание философии и ее мера определяются ее проблематикой. Поэтому и способность философии вместить смысл догмата Троичности определяется тем, насколько в ней

самой, изнутри, возникает *проблема* троичности, по крайней мере как постулат, вернее же именно как постулат. Ибо если бы догмат полным своим содержанием входил в философию, был ей вполне имманентен как ее теорема, тогда он потерял бы свою религиозную природу — не только идеи или понятия, но и «мифа», т. е. вещей обличения невидимых. (Ср. «Свет Невечерний», введение.) Догмат не может быть имманентен разуму, так же как он не может быть и трансцендентен ему, — в последнем случае он был бы невыразим мыслью как нелепица и абсурд. Но догмат, хотя и непостижимый, не является ни тем, ни другим. Разум дает его логическую проекцию, как бы тень, но и для этого в своей структуре, в проблематике своей он должен находить к нему подход, иметь его проблематическую схему. Вскрыть эту проблематику разума, показать всю законность и неизбежность догмата для разума — это и значит показать философский смысл догмата. Догмат есть существенный исход для разума, спасение от его антиномий¹ и апорий². В то же время догмат не есть ответ самого разума, который являлся бы разуму имманентен как его собственное порождение, догмат дан разуму трансцендентно, т. е. откровением, хотя он может быть освоен или, по крайней мере, освоен разумом. В символе веры, известном под именем св. Афанасия Александрийского, читаем: «Вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть Ипостась Отча, ина Сыновья, ина Святаго Духа. Но Отчее и Сыновнее и Святаго Духа едино есть Божество, равна слава, соприсущно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Святой Дух... Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святый: обаче не три Бози, но един Бог... И в сей Троице ничтоже первое как последнее: ничто же более или менее: но целы три ипостаси, соприсущны сами себе и равны».

Абсолютность субстанции в моменте ипостасности, в первом ее определении как *я*, страдает от того, что в раскрытии своей природы, своего содержания, своего логоса, она наталкивается на *не-я* как свою границу, о которую оно само себя рефлектирует. *Я* зависит от *не-я*, имея его как для себя данность, поэтому оно не абсолютно, хотя и хочет — и даже не может не хотеть — быть абсолютным.

Я осталось бы *я* и в *не-я*, в своем сказуемом, если бы могло иметь его как *я*, которое было бы *вместе с тем* и *не-я*. Подобное задание именно и тревожило мысль Фихте, и он искал из него исхода помощью различения абсолютного *Я* и возникающего в нем относительного *я*, связанного с *не-я*. Однако при моноипостасности, в которой все время странным образом оставалась фило-

софия Фихте, из этой трудности нет исхода. Он указывается лишь христианским догматом об Отце, предвечно рождающем Сына, Вторую Ипостась Божества.

Не-я в таком только случае перестанет ограничивать абсолютность субстанции *я*, если оно будет также *я*, оставаясь в то же время *не-я*, т. е. имея в себе нечто новое, раскрывающее ипостась. Может ли быть такое отношение, при котором *не-я*, сказуемое. Логос, было бы одновременно *я* и *не-я*, раскрывало бы *я*, его не ограничивая, пребывая бы в лоне отчем, вместе с тем будучи явлением и образом Ипостаси его? Может ли такими чертами обладать Логос Я, Его сказуемое? Иначе говоря, Логос Божества, Его Содержание, Его Слово может ли быть таким Я и *Не-я*, оставаться в Я и самому быть Я, не являясь только его повторением и зеркалом, дурной бесконечностью саморефлексии: Я=Я=Я=Я, но будучи для него безусловно новым? Этого не может быть при простом *положении* в Я — *не-я*, ибо оно вместе с выявлением есть самоограничение, но это может быть *при духовном рождении*. Здесь тайна Отчей и Сыновней Ипостаси.

Что такое *рождение*? Очевидно, оно не может быть исчерпывающе определено на языке понятий, а только лишь описано, ибо оно есть жизненный акт, в существе своем представляющий собою нечто неисследимое. Притом речь идет не о рождаемости или рождениях, но о *рождении*, не об отцах и детях, но о самом отцовстве, об Отце, из которого начало всякого отцовства. Рождение (духовное) есть такой акт, при котором рождаемое, Сын, не отделяется от Отца, остается в лоне Отчем и, вместе с тем, являет Отцу в Себе Его самого. «Видевый Мене виде Отца», «Аз и Отец едино есма» (Ин 10: 30). «Аз в Отце и Отец во Мне». Отец знает и любит все в Сыне, «никто же не знает Сына токмо Отец, ни Отца кто знает токмо Сын» (Мф 11: 27). «Аще Мене бысте знали, и Отца Моего знали бысте» (Ин 14: 7). Между Отцом и Сыном утверждается полное тождество, однако при различии их ипостасей. В своем рождении Отец раскрывает Сам Себя, но Он совершает это, рождая Сына Возлюбленного. Отец и Сын соединены единством Божества, ипостасно же Они соединены Любовью. Отец любит Сына и все Ему отдал, и Сын любит Отца и ничто же творит, если не видит Отца творящего. Сын рождается из существа Отца, но так, что это естество не терпит никакого ущерба в своей абсолютности, при этом рождение это есть рождение вечное, должно быть понимаемо не как однажды совершившийся и закончившийся, но как предвечно совершающийся акт, существующий во всех своих моментах: *Semper gignit Pater, et semper nascitur Filius* (В. Augustinus)*;

* Вечно рождается Отец, и вечно рождается Сын (Бл. Августин) (*лат.*).

рождается и в то же время не отделяется, пребывает неразлучно (*ἀδιάστατος*) в лоне Отчем. Отец предвечно имеет блаженство рождения Сына, а Сын — блаженство любви Отчей. В тварном мире мы имеем только тело рождения, его схему, а потому и *смысл* рождения здесь в сущности закрыт.

Итак, для того чтобы Я могло иметь себя же в качестве своего сказуемого и преодолеть в нем *не-я*, как ограничение своей абсолютности, это *не-я* должно быть также Я, т. е. сказуемое должно быть также ипостасным, иметь *свое* собственное подлежащее, причем это подлежащее должно быть и *то же*, и не *то же*, что первое, истинное, подлежащее: оно должно быть предвечно *рождаемым* в акте Отчей и Сыновней любви. Все, что имеет Отец или «знает», Он знает и любит в Сыне, а Сын все, что имеет и знает, знает и любит в Отце. Нераздельность, но и неслиянность, единство, но и различие обеих ипостасей необходимо предполагается этим отношением — в откровении Отца в Сыне и познании Сыном Отца. Но при этом остается и неустранимое различие, связанное, так сказать, с метафизическим местом каждой ипостаси. Свойство Отца нерожденность — *ἀγεννησία*, из Него начало и сам Он безначален — *ἀναρχος*, безвиновен — *ἀναίτιος*, иногда в этом смысле Отец называется самобогом, *αὐτόθεος*, перво-Богом, *πρῶτος Θεός*, *Deus principis**. Образом Отца в нас поэтому является наше ипостасное Я, самодовлеющее, безначальное, из себя начинающее, из себя исходящее во всяком самоопределении, *ноумен*³ человеческой природы.

Личное свойство Сына, напротив, в том, чтобы быть рожденным, возлюбленным Сыном: «Отец любит Сына и вся показывает Ему, еже творит» (Ин 5: 20), — Сыном Единородным, пребывающим в лоне Отчем, Сыном истинным. Личное свойство Сына есть рожденность — *γέννησις*, *generatio* (а иногда оно выражается и более общими названиями, показывающими происхождение Сына от Отца: *προβολή*, *prolatio*, *processio*, *derivatio*, *ἀπορροία*, *signatura* и глаголы *προηδᾶν*, *κἐλάμπειν*, *ἀναλάμπειν*** и под.) Бог-Отец и Бог-Сын совершенно равны и едины по естеству Божеской природы, и в этом смысле одинаково как Отец есть истинный Бог, так и сын

* Ясно также, что в Боге есть только одно начало Божества, Отец, — мысль, которую часто повторяли древние учителя и доселе содержит православная церковь (Макарий. Догм. бог. I, 263). *Ἀρχήφωτος Πατήρ ὡς ἀρχή καὶ αἴτια τῶν φωτῶν τοῦ Υἱοῦ καὶ πνεύματος* [Светоначальник Отец, что начало и причина света Сына и Духа (греч.)] (Дион. Ареоп.). «Отец единовиновен есть» (Минея мес. июль). «Обоим Отец виновен веруется» (Общ. Минея).

** Выступление (греч.), вынесение, исхождение, изведение (лат.), истечение (греч.), знаменованье (лат.); выходить вперед, просиять, воссиять (греч.).

есть истинный Бог, и один, но не два Бога; но это не препятствует их ипостасному различию, которое есть рождение и рождаемость. В отношении этом заложена нераздельность и неслиянность обеих ипостасей: отцовство нераздельно от сыновства, но вместе с тем и неотожествимо, неслиянно с ним: здесь единство двух, диада, *ἐν διὰ δύοῖν**, каким является всякая субстанция в качестве единства своего подлежащего и сказуемого.

Итак, вот тот единственный способ, каким может быть сохранена абсолютность, самодовлеимость и неограниченность субстанции как ипостаси: преодолеть *не-я* рождением — это значит: не *найти* в себе, не «положить» в себе *не-я*, как свое собственное сказуемое или определение, но его в себе и из себя *породить*, как свою же собственную вторую ипостась. Это есть единственный исход из замкнутого, распаленного круга Я, при сохранении его свободы и абсолютности: сделать его (пока) двуипостасным, удвоить Я. Но тварное, моноипостасное *я* не мыслит себя иначе как в *единственном* числе, оно не знает и не допускает удвоения и за то платится трагедией бессилия своей абсолютности, ибо, сознавая себя абсолютным и безграничным, с каждым актом своего самоопределения оно оказывается относительным. Это второе, удвоенное Я, *Я-не-я*, есть Сын, который показывает Отцу Его самого, есть Его собственное сказуемое.

Постулат отцовства и сыновства выводит за круг логики Я, он ее разрывает, и она не в состоянии его осуществить. Но в то же время достаточно убедительно для разума (хотя и не до конца понятно), что *если бы* такое рождение было возможно и вообще было, тогда оно — и только Оно — разрешало бы трудность. Возможно ли такое рождение и существует ли оно, об этом ничего не может поведать разум, который, однако, упираясь в антиномию абсолютно-относительности Я, сам указывает *за* себя, к полноте Божественного бытия, к Первообразу. Сказуемое, слово каждого *я* о себе указывает на ипостасное сказуемое, Слово, которое «было к Богу и само было Бог» (Ин 1: 1). Сын раскрывает Отцу Его самого, есть Его собственное Слово, и Отец любит Сына и Им и в Нем раскрываемое, т. е. *все*, ибо «вся Тем была и без Него ничто же бысть еже бысть» (Ин 1: 3), «Моя вся Твоя суть и Твоя Моя» (17: 10), Сын же раскрывает то, что видит в Отце, Его премудрость, благодать, силу и славу.

Итак, стала ли для нас понятна тайна божественного рождения Сына от Отца? Никак. Однако может ли быть приближенным для разума философский ее смысл, может ли в него проникнуть тот

* Через двух единое (*греч.*).

свет, которым эта тайна озаряет свою собственную проблему? Безусловно, да. Ведь философия только того и искала, чтобы постигнуть тожество субъекта и объекта, чтобы снять их вековечное противоречие и разлад. И в догмате об Отце и Сыне философия тожества может найти для себя единственно верный путь. Тожества искали в *погашении* противоречия, в погружении его в сумерки абсолютного. Между тем единственное тожество не пустоты и безразличия, но единства в различии и конкретности есть духовное рождение, Отец-Сын.

Мы, земные отцы и дети, имеем лишь отраженный свет истинного и первообразного отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение*, хотя все же в своем земном, человеческом отцовстве мы и приближаемся к нему. Однако, если мы соберем все свои духовные силы в апофеозе отцовства и сыновства, нам становится доступна вся единственность и специфичность этого отношения, которое отличается и от творчества, и от своеличного вещеделания. В рождении есть радость обретения другого и вместе родного *я* — отца в сыне и сына в отце, выход за свое *я* не вне-я, но в *я* же, акт субстанциальной любви. В этом смысле в отцовстве и сыновстве начертаны в человеке черты образа Божия, хотя оно затемнено дуполым рождением.

Итак, повторяем еще раз: рождение второго *я* вместо «положения» *не-я*, живая сказуемость Сына, есть такой ответ на вопрос о синтезе *я* и *не-я*, который вовсе не предусматривается логикой отдельного, уединенного, моноипостасного *я*, ибо вне его нет ничего, кроме *не-я*. Однако этот ответ не противоречит природе *я*, которое, как мы знаем, индивидуально-соборно и которому, вместе со своим собственным самосознанием и одновременно с ним, дано сознание и о другом *я*. Выявляя свое сказуемое, раскрывая свою природу, *я* вместе с тем выявляет свою собственную ширь и объем, почему одновременно с *не-я*-сказуемым появляется и *я*-сказуемое, т. е. сын.

Здесь нет ничего чрезвычайного или ненормального пред лицом разума в том, что сам по себе акт рождения Сына непонятен разуму. Благодарение Богу, разуму непонятен в этом же смысле и никакой конкретный, индивидуальный *факт*, который не де-

* «Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать, каков образ рождения» (Григорий Богослов, *свт.* Слово 20. Твор. св. отца. М., 1889, II, 173). «Хочешь ли объясню тебе, как родился? Как ведают сие родивший Отец и рожденный Сын» (там же, III, 60). «Рождает Отец нескончаемо и непрестанно, потому что Он безначален, не подлежит времени, нескончаем и всегда одинаков. Ибо что безначально, то нескончаемо» (Иоанн Дамаскин, *преп.* Точное изложение православной веры. I, 8).

лается от этого внеразумным или противоразумным. Разуму не принадлежит своею «дедукцией»⁴ «полагать» что бы то ни было за пределами чисто логического постулата или умозаключения, так что о факте разум судит *post factum*⁵, но не *ante factum*⁶. И только безумие Канта могло приписать схемам разума запретительную силу, вследствие которой он отменил законом причинности всякое новое событие в причинной связи, отвергнув на этом основании всякое новое творение или чудо, — волокна причинности гораздо эластичнее, чем это ему казалось. И только в силу мании величия разума Гегелю пришло на мысль объявить, что все действительно разумно, поскольку оно представляет собою самоопределение разума. Разум занимает не первое, а второе место, он определяет, регистрирует бытие, но не дает его силы. Поэтому сам по себе разум ничего не может сказать ни за, ни против рождения Сына из лона Отца, но он может принять и осмыслить это как *факт*, насколько этот факт свидетельствуется верой и возвещается религиозным догматом.

Однако Двоица не исчерпывает Субстанции, которая триедина в своем самоопределении. Подлежащее соединено со сказуемым связкой, сказуемое имеет только образ бытия, но не силу бытия, не самое бытие. Абсолютной субстанции должно принадлежать и абсолютное бытие, разумеется, в абсолютном единстве, полноте и силе, в отличие от всякого относительного бытия-бывания. И нужно ли прибавлять, что если сказуемое есть само ипостасное, божественное Слово, живое божественное Всеединство, то Ему должна быть присуща и абсолютность бытия, жизни, чувствования, мощи, а всего этого не может дать относительный образ бытия. Вместе с тем ясно, что, если сказуемое, Слово, ипостасно, не может быть безликим, пассивным и третье определение Божественной субстанции, *Бытие*. Если ипостасен Сын, то ипостасно Его Бытие. Конечно, и здесь не «дедукция», не «полагание», но догматическая данность. Однако эта данность уже легко и естественно, почти с логической принудительностью входит в мысль и как бы сама ей навязывается. Ибо с рождением Сына дается уже и исхождение ипостасного Св. Духа. Ипостасным образом второго момента субстанциальности предопределяется ипостасность и третьего. Бытие может абсолютизироваться, интегрировать свой бесконечный ряд лишь в абсолютном образе ипостаси, становясь Я. Ипостась бытия есть третья ипостась по своему онтологическому месту, она смыкает круг, соединяя обе первые ипостаси, давая область бытия первой и силу бытия второй. Определение субстанции никоим образом не может исчерпаться двумя ипостасями и в их взаимном общении, ибо *рождаемому свойственен* весь

образ бытия, но не самое бытие в его силе. Слова «вся тем быша, и без него ничто же бысть, еже бысть» (или параллельные слова символа веры: «им же вся быша») означают, что Им определяется всякий *образ бытия*, и вне Его и без Него не существует ничего, однако не Он есть само бытие, хотя Он и имеет его по триипостасному единению Божества. Вместе с божественным блаженством *рождения Сына Отец познает и божественное блаженство бытия Сына, Его животворение*. Но это Бытие определяется тоже абсолютным ипостасным актом, который церковный догмат именует *исхождением Духа Св. от Отца к Сыну или чрез Сына*.

Исхождение третьей Ипостаси из Отца есть такая же тайна Божественной жизни, как и рождение Сына. Самый факт этот для человека неисследим, он сокрыт в глубинах божественной жизни. Философский же смысл этого факта доступен для разума. Ипостасностью дается абсолютность бытию в такой же мере, в какой она дается ею и сказуемому. Только такое, ипостасное, бытие может соответствовать абсолютному, ипостасному образу Слова. Природа субстанции, которая открывается в *бытии всего* во вселенском Логосе, имеющем Бытие, в единстве логического и алогического, идеального и реального, умного и эстетического начала, исчерпывает себя в трех ипостасных определениях.

Вместе с ипостасным рождением Сына Возникает и ипостасное же *исхождение Св. Духа, «животворящей» силы бытия*. Рождение Сына связано с *исхождением Духа Св. (подобно тому как сказуемое, слово, идея необходимо влечет за собою связку, бытие)*. Это *исхождение есть сопряженный по существу акт с рождением Слова*. Как логически неразделимы сказуемое и связка, так что лишь в совокупности своей составляют они раскрытие подлежащего, так же неразрывно связаны между собою рождение второй и *исхождение третьей ипостаси*.

Как следует понять различие рождения от *исхождения*, об этом, разумеется, безмолвствует разум, ибо здесь речь идет не о «дедуцируемых» и координируемых понятиях, но о символических обозначениях перводанности Божественной жизни, причем для жизненного постижения рождения, сыновства и отцовства мы имеем некоторые наведения из своей человеческой природы. Относительно же *исхождения Духа* такое наведение отсутствует, ибо нам, облеченным плотию, совершенно не дана абсолютная, от нас *исходящая сила бытия*, мы знаем ее как данность, т. е. как уже *исшедшую в мир и нами воспринимаемую чрез этот мир**.

* «Quid inter nasci et procedere intersit... explicare qui potest?... Haec scio: distinguere autem inter illam generationem et haec processionem nescio,

Православный догмат гласит об исхождении Духа Св. от Отца. Отец есть неточное Божество (Μόνη ἢ πηγή τῆς ὑπερουσίου θεότητος*), по выражению св. Дионисия Ареопагита. Бог-Отец есть вина, αἰτία, causa, ἀρχή, principium, auctor**, — чем и утверждается *единое* начало Божества, божественная монархία. В *этом* смысле — но только в *этом* — можно сказать, что Отцовская Ипостась есть первоипостась, образом которой является наше ноуменальное я, раскрывающееся в сказуемом. Исхождение Св. Духа (ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, processio, πρόδος, πρόβλη, πρόβλημα — ἐκπορεύεσθαι, προσελθεῖν, προίναи***) происходит от Отца по той же причине, что и рождение Сына; ибо Отец есть неточно Божество, и тот, кто рождает Слово, изводит и Свой животворящий Дух, который живет, дает бытие. И в этом отношении Сын и Дух равно происходят от Отца, хотя и неравным образом. Первая ипостась стоит в положении подлежащего, из которого раскрывается сказуемое, есть то *Сущее*, которое порождает *существующее*, в свою очередь раскрывающееся чрез два момента: сказуемое и связку, Слово и Дух. Таким образом, если Отческая и Сыновняя ипостаси, Отец и Сын, составляют между собою Диаду в смысле взаимной обращенности и двуединства рождающего и рождаемого, то, с другой стороны, Сын и Дух составляют другую диаду, как образующее двуединство сказуемого, раскрывающее природу Отца, — «общее Сыну и Св. Духу то, что они из Отца»**** и в этом смысле противостоят Трансцендентному, — Отцу. Сын и Дух одинаково связаны между собою в их общем происхождении от Отца (хотя неодинаковым путем), поэтому Они соединены диадически. Между Первой же и Третьей ипостасью также существует свое диадическое соединение происхождения: Отец — Дух Святой. Другими словами, это означает только то, что при единосущии и равенстве божественного достоинства***** в отношении между

non valeo, non sufficio» (August., contra Maxim., III, с. 14). [В чем разница между рождением и исхождением... кто сумеет это объяснить? Знаю вот что: найти, в чем разница между рождением и исхождением, не умею, не в состоянии, не имею средства (лат.).]

* Пребывание и источник Сверхсущностного божества (греч.).

** Причина (греч., лат.), начало (греч., лат.), родоначальник (лат.).

*** Синонимические ряды к словам «исхождение» и «исходить».

**** Григорий Богослов, свт. Твор. II, 388.

***** «Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Св., с сохранением каждым личного свойства, и Три умопредставляемые вместе, также Бог, первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия» (Григорий Богослов, свт. Твор. III, 315).

ипостасями есть определенный порядок или различие: триединство не есть три безразличные единицы, как бы числовые атомы, переставляемые произвольно, но конкретные, живые ипостаси, находящиеся в определенном отношении; почему же и в каком смысле третья Ипостась является третьей, а хотя бы не вариантом второй, раз и вторая и третья происходят вместе из сущности Отца? Здесь начинается католический уклон в догмате о Св. Духе и возникает вопрос о том, в каком именно смысле надо понимать характер третьей Ипостаси; Вопрос этот можно выразить еще и так: есть ли отношение Отца к Духу Св. также и диадическое, подобное (хотя и не тождественное) диаде Отца и Сына, или же, напротив, только триадическое, в том смысле, что вместо первого члена Диады — Отца следует поставить тоже еще диаду — Отца и Сына *вместе, filioque**? Этот же вопрос можно выразить еще и так: есть ли Первая Ипостась *отчая* (не в смысле рождения, но в ином, человеческому разумению недоступном смысле), есть ли Отец первовиновник и Сына, и Духа Св., или же Третья ипостась не имеет одного первовиновника, ибо исходит из Двух?*** Этим учением колеблется все учение о Св. Троице во взаимных отношениях ипостасей. Ибо изведение Св. Духа, хотя и не тождественное с рождением, однако связано с отцовством как с первовиновностью. Распространяясь и на Сына, оно как бы переносит и на Него отцовство, делает Отца и Сына совиновниками, если не прямо соотцами Третьей Ипостаси. Разумеется, тайны внутрибожественной жизни не лезть есть мерить нашими рассудочными определениями, однако здесь есть прямое противоречие с догматом о предвечном рождении Сына от Отца. Если Отец есть виновник Сына чрез предвечное рождение и Он же есть первовиновник и Духа Св., как это признают и католики, то как можно считать Первовиновника недостаточным для изведения

* И сына (*лат.*).

*** Правда, католическое богословие вносит различие об участии Отца и Сына в изведении Духа Св.: «Отец есть вина Св. Духа безвиновная или виновник, не имеющий себе виновника (*causa improducta*), есть начало, не имеющее себе начала (*principium imprincipiatum*), есть источник первоначальный (*principalis*); а Сын есть вина Св. Духа, уже не безвиновная (*causa ex causa*), начало, зависящее от коренного начала — Отца (*principium imprincipiatum*)» (*Макарий. Догм. богосл. I, 319*). Однако это различие вносит только частности, ничем не колебля основной мысли, а именно: что Отец и Сын в диадическом соединении изводят Дух Св., чем нарушается, несомненно, и догмат о пресв. Троице в его чистоте, ибо и Св. Троица понимается не как триединство равночастных ипостасей, но как сложная, диадическая, диада.

Духа Св. и присоединять к этому акту еще участие Рожденного от этого Виновника?*

Словом, нет никаких внутренних оснований, которые бы повелительно требовали католического догмата о Духе Св., напротив, он вносит как бы замешательство и нарушение в учение о Св. Троице. Порядок или строй божественной Монархии определяется рождением Сына и исхождением Св. Духа из Отца Первовиновника. Отец, предвечно рождая Сына, изводит Св. Духа: раскрывая Словом Своим тайны Своей Природы, Божественное *Все*, Отец исходит в Духе животворящей силой, даря жизнь *Всему*; Логос — Разум Бытия, Его Слово, Дух — Сила Бытия, Жизнь, Любовь, Блаженство Божественного Бытия. Отец любит Сына и дает Ему все Свое, на что и Сын отвечает Ему актом взаимной любви, признанием, что «вся Моя Твоя суть», и эта Любовь становится жизнью, источной силой бытия в Духе Св. В Божестве, в Абсолютном, разумеется, неуместно говорить о временном последовании, зато вполне уместно об идеальном последовании и соотношении. И то, что Дух Св. есть Третья Ипостась, означает, что место Его в Св. Троице определяется из существующего уже отношения Отца к Сыну, изведение Св. Духа связано с рождением Сына, ибо Дух Св. (как иногда Его определяют, например, Августин, Амвросий) есть Ипостасная Любовь Отца к Единородному.

* Соображения католического богословия по этому вопросу совершенно неубедительны и даже странны. «Если бы Дух Св. не исходил от Сына, то действительно не отличался бы от Него: ибо Лица пресв. Троицы, Отец, Сын и Дух Св., у которых все едино, различаются между собою только чрез противоположное отношение. Если бы Дух Св. не исходил от Сына, между Ними не было бы никакой противоположности отношений. Они были бы не противоположны, но совершенно раздельны (*essent enim non oppositae, sed disparatae relationes*)» (*Theologiae cursus completus*, t. VIII. Paris, 1841, p. 642). Это наивное рассуждение достаточно ниспровергается указанием митр. Макария (I, 345), что «Церковь издревле различала Божеские Лица не чрез какое-то противоположное отношение Их друг к другу, а веруя, что Отец есть не рожден, Сын рожден от Отца, Дух Св. от Отца исходит». Еще более наивно такое соображение: «Если Дух Св. не исходит и от Сына, как от Отца, то, значит, Отец отличается от Сына дважды, именно рождением из Себя Сына и изведением из Себя Духа. Но должно принимать только одно отличие, одну особенность у каждого из Божеских лиц, потому что совершенство их состоит сколько в высочайше возможном единстве, столько же в возможно меньшем числе отличий и, следовательно, в том, чтобы каждому Лицу кроме одного отличительного или личного признака ничего другого не усвоилось» (цит. у Макария, I, 345). В общем объеме, впрочем, вопрос о *filioque* не подлежит здесь нашему обсуждению.

Это именно, правильно отмеченное, но не правильно учтенное, а затем в схоластическом богословии получившее извращенное истолкование, обстоятельство послужило к возбуждению вопроса об исхождении Св. Духа не от одной, но от двух ипостасей. В самом деле, вопрос этот не мог возникнуть о второй Ипостаси, непосредственно рождаемой из недр Отчих и ничего не имеющей между Собою и Родителем. Но он естественно и даже неизбежно возникает о Третьей Ипостаси, именно поскольку Она — Третья и, стало быть, понимается из отношения Двух Первых. Дух Св. исходит от Отца в направлении к рождаемому Сыну, есть Отческое объятие Сына. И такого участия Сына, которым как бы вызывается, побуждается Отец к изведению Духа, нельзя отрицать, напротив, таков именно смысл православного догмата о Духе Св. как о Третьей Ипостаси. Как разъяснено выше, не существует просто бытия отвлеченного от сущего — субъекта или его определения, объекта, напротив, бытие всегда конкретно, есть бытие кого-нибудь чем-нибудь, связка. Дух Св., животворящий, исходит от Сущего — Отца в ответ на Его рожденное и реченное о Себе Слово, есть Ипостасное Бытие Отца в Сыне и Сына в Отце. Но эта соотнесенность Духа к Отцу и Сыну, делающая Его Третьей Ипостасью, однако, отнюдь не предполагает исхождения Его от Отца и Сына, как это истолковывает католическое богословие. Оно же справедливо указывает на третье место Ипостаси Св. Духа, хотя и преувеличенно подчеркивает участие обеих первых ипостасей, диады Отца и Сына, в исхождении Св. Духа. Оно должно быть понимаемо не в смысле простого и грубого их соединения («*una spiratione*»*), но в более тонком и сложном смысле. Известно, что у многих отцов Церкви встречается указание на совместное изведение Св. Духа из Отца и Сына, причем неопределенность союза И чаще заменяется, хотя тоже недостаточно определенным, тем не менее вносящим требуемый оттенок мысли описательным выражением с предлогом *через*, διὰ, per: от Отца через Сына исходящего**, либо еще заменяется другим

* Единым дыханием (лат.).

** Например, у св. Василия Великого: «Дух от Бога... явился через Сына (δι' Υἱοῦ πεφηνέναι)»; у св. Григория Нисского: «через Него (Сына) сияющий, но причину бытия имеющий от света первообразного (δι' αὐτοῦ ἐκλάμπων)»; св. Кирилл Александрийский, у которого характерным образом соединяются обе формулы, причем одна поясняется через другую: «Дух, который существенно от обоих, т. е. от Отца через Сына изливается (или сообщается верующим), есть Дух Бога Отца, а вместе и Сына» (τὸ οὐσιωδὸς ἐξ ἀφ' ὧν, ἤτοι ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχέομενον Πνεῦμα); св. Максим Исповедник: «Латиняне отнюдь не признают Сына причиной — αἰτίαν — Духа, ибо знают, что одна причина Сына и Духа — Отец, первого через

описательным выражением: исходящий от Отца, но «свойственный» (ἴδιος) и Сыну (св. Афанасий Великий).

При свете этих определений, по смыслу скрытой в них богословской мысли, следует понимать и те, встречающиеся у отцов выражения, где говорится неопределенно об исхождении Духа Св. из обоих, из Отца и Сына. Богословская мысль здесь та, что Дух Св. исходит из Отца, но к Сыну, и в этом смысле и чрез Сына, или даже можно выразиться, хотя с большой неточностью и двусмысленностью: от Обоих, однако, отнюдь не забывая о различном участии Первой и Второй Ипостаси. Совершенно отрицать роль и значение Второй Ипостаси в исхождении Св. Духа невозможно уже потому, что иначе Он был бы не *Третьей* Ипостасью, но, как уже указано, лишь вариантом второй, составляя с Отцом самостоятельную вторую диаду. В таком случае, строго говоря, нельзя было бы даже говорить о Св. Троице, ибо круг Троичности не сомкнулся бы, но пришлось бы говорить о двуединстве Диад, имеющих каждая один общий член, об угле, но не о треугольнике. Поэтому, когда мы говорим о наличности двух диад во Св. Троице, первой и второй, Отца и Сына, Сына и Духа Св., то понимать это надо не в смысле нового рассечения несекомой Троицы, но лишь в смысле различения ипостасей в их взаимном отношении. Отношение Отца к Св. Духу, от Отца исходящему и в нем имеющему Первовиновника, может быть понято диадически лишь в условном смысле, иначе чем отношение Отца к Сыну, ибо Отец относится к изводимому Им Духу Св. в Сыне или чрез Сына, и в этом состоит, хотя и затемненная и извращенная, мысль католического догмата. Иначе говоря, догматическое сознание вселенской Церкви не выявило еще всех резких контуров в вопросе о Духе Св., подобно тем, какие наметились в христологических вопросах вследствие большей их обостренности в эпоху вселенских соборов, и это есть дело будущего (хотя в богословской полемике XII–XV вв. в Византии вопросы эти уже доводились до большой четкости).

Итак, возвращаясь к исходной проблеме о загадке человеческого сознания, разгадку ее мы можем искать только в Первообразе —

рождение, второго чрез исхождение, но показывают только, что Дух чрез Сына посылается — δι' αὐτοῦ προϊέναι»; у св. Иоанна Дамаскина: «Дух Св. не есть Сын Отца, но Дух Отца, как от Отца исходящий. Он есть и Дух Сына, но не потому, что из Него, а потому, что чрез Него от Отца исходит, ибо один Виновник — Отец». Многочисленные свидетельства из отцов Церкви разных оттенков см. в Догмат, бог. митр. Макария, т. I, 302 сл., у еп. Сильвестра Догм. бог., т. II, в католической Theologiae cursus completus, t. VIII (de trinitate); в сочинении Зерникава об исхождении Св. Духа от Отца и др. Ср. известный очерк проф. В. В. Болотова.

в Троиединстве триипостасного Божества, которое единосущно, ибо во всех трех ипостасях раскрывается божественная природа, и каждая ипостась, самобытная как таковая, нераздельна от других ипостасей как ипостасный момент Божественного единого самоопределения*. Или, как говорит св. Григорий Богослов: «Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Св., с сохранением в каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, также Бог; первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия». Тройственность образа Божества для нас близка и понятна через нашу собственную природу, через триединую субстанциальность нашего духа. Тайна и непостижность Абсолютной Субстанции состоит не в триединстве, но в триипостасности и, в силу этого, в ипостазировании трех моментов нераздельной Субстанции, а также в происхождении ипостаси чрез рождение и исхождение. Однако, как мы уже видели, и на эту сторону имеем мы указание и подобие в природе своей собственной ипостасности, ибо и наше *я* сознает себя как нераздельный, но и неслиянный момент некоего *мы*, стало быть, тоже ведает себя не единоипостасным. Эта *не*-единоипостасность нашего *я* — пока мы еще ничего большего не можем сказать об этой дивной черте нашего духа — и есть *мы*, и поистине *мы* есть великое чудо в *я*, оно возбуждает в мыслящем разуме настоящее философское удивление. Однако и эту черту в природе своего *я* мы можем понять не из себя, но изойдя *за* себя и *выше* себя к Первообразу. Пресвятая Троица есть единица в троице и троица — во единстве. Она в ипостасности Своей есть *Я* каждой из трех ипостасей, существующее неотделимо от *Я* двух других ипостасей, но вместе с тем и *Мы*, таинственное соединение многих, нескольких, именно трех ипостасей. Это свидетельствуется и самим словом Божиим, когда Бог во пресвятой Троице говорит о Себе во множественном числе

* «Бог-Отец, Бог-Сын, Бог Дух Св., — говорит св. Амвросий, — но не три бога, а един Бог, имеющий три Лица: так точно душа-ум, душа-воля, душа-память; но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы (dignitates), и в этих-то трех силах наш внутренний человек по природе своей удивительно отражает Образ Божий». «Якоже в трех лицах, — рассуждает св. Димитрий Ростовский, — так и душа человеческая в трех силах — ума, слова и духа. Якоже слово от ума и яко дух от ума: тако Сын и Дух Св. от Отца. Яко ум без слова и духа быть не может: тако Отец без Сына и Духа Св. не был никогда же и быти не может. И якоже ум, слово и дух три силы душевнии разнии, а едина душа не три души: тако Отец, Сын и Св. Дух — три Лица Божия, а не три Бога, но един Бог».

первого лица, т. е. как о *Мы**. Я = Мы, Три = Одно, — таковы противящиеся рассудочному закону тождества эти определения. Множественное число *Мы* само по себе не закрыто, как двойственное, существующее в некоторых языках для выражения диадического отношения, но открыто в сторону неопределенной, безграничной множественности, «дурной бесконечности». Однако в то же время в каждом данном составе оно замкнуто в себе, ибо все его члены связаны взаимной обращенностью в *мы*. *Мы* есть, хотя и неопределенного, изменяющегося диаметра, но совершенно замкнутое кольцо, круг, но не прямая, на любой точке обрывающаяся линия. Сколько нужно *я*, чтобы стало *мы*? — вот вопрос. В существе своем *мы* свидетельствует о выходе *я* из себя в другое *я*, следовательно, необходимо по крайней мере это второе *я*, чтобы было *мы*: *я* и *ты* гений языка выражает уже чрез *мы*. Однако он же в некоторых языках (греческий, славянский) выделяет этот случай, отличая диаду от множества формой двойственного числа в отличие от множественного. Он свидетельствует тем самым, что двойственное число есть еще не полное множественное, *я* и *мы* или *ты* и *я* не есть еще подлинное замкнутое *мы*, но есть лишь его предварительная ступень. *Ты* есть путь к *мы*, возникновение *мы*, но еще не самое *мы*. Полное же *мы* есть большее, чем *я* и *ты* или чем *я* в *ты*, как и *ты* в *я*; оно есть по крайней мере три *я*, которое уже составляет полное множественное число. Господь различает: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там я посреди них» (Мф 1: 20). Конечно не случайно эти *два* или *три* при определении силы Церкви и существа Церкви, этого живого многоединства, благодатного человеческого *мы*. По смыслу всей главы 18 от Мф. речь идет о Церкви и в данном случае определяется количественный минимум для этого *мы*. Во-первых, Господь различает *два* или *три*, разумеется, не в смысле тавтологического тождества, так сказать, для примера (как можно было бы продолжить: или четыре, или пять, и т. д.), но в смысле ступеней *мы*, как основное и полное *мы*. Во-вторых, первое *мы*, не полное — *двое*, становится в полноту триединства, ибо есть *Третий* — Сам Господь (таков брак, который совершается

* «И рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт 1: 26); «Се Адам бысть яко един от нас» (3: 22); «Сошедше тамо сим язык их» (11: 7). То же самое в образах плоти показано было в явлении Аврааму трех странников, Божественного Мы. Мы как двойственное число встречаем в Новом Завете: «Аз и Отец едино есма» (Ин 10: 30), «да будет едино, как Мы едино» (Ин 17: 22); как множественное число в применении к Св. Троице, в обетовании Спасителя: «кто любит Меня, тот соблюдет Слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и мы придем к нему и обитель у него сотворим» (14: 23).

«во Христа и во Церковь» и устанавливает уже малую церковь, такова дружба). Второе же *мы, трое*, есть уже полное *мы*, человеческое общество, которое хотя и может разрастаться и увеличиваться, но содержит в себе уже полноту тричислия, есть Церковь. Таким образом, *три* есть основа (а потому и *minimum*) *мы*, или, как учил древний провозвестник тайны числа Пифагор, «все и вся определяется тремя»*, ибо *три* вмещают в себя всю Силу числа. Впрочем, самому Пифагору, как и всему античному умозрению, остается чужда проблема ипостасности, а равно и истолкование числа в применении к ее разрешению.

В Божественном триединстве Св. Троицы дано полное *Мы*, в себе завершенное и замкнутое. Таковым отнюдь не является еще диада, чет, который справедливо оценивали пифагорейцы как неопределенное, женски неустойчивое, нуждающееся в нечете для своего завершения и законченности. Это справедливо и в отношении к интересующему нас вопросу: двоица *я* и *ты* несомненно разрушает замкнутость, отвлеченность, отъединенность и связанное с этим бессилие, неполноту *я*, ибо *я* есть *я* лишь в *мы*, чрез *мы* и с *мы*, как и наоборот. *Ты* есть окно в *я* и к другим монадам, которого не заметил Лейбниц; это есть раскрывшееся объятие двух во едино. Но здесь еще слишком сильно преобладает единство, *я* смотрится в *ты*, но видит в нем еще только другое *я*, свое зеркало, оно может остановиться как бы с поднятой ногой на этом зеркальном двуединстве, и *мы* так и останется недовыявленным, полусуществленным. Нужно простое *я*, которое бы окончательно завершило этот переход, вывело *я* в *мы*, поставив его лицом к лицу не только с единичным *ты*, но и с *Ты* вообще, ибо второе повторение *ты* разрушает уже эту единичность. *Я* и *ты* составляют неполное, ограниченное *мы*, в котором не до конца осуществляется его природа. *Я* смотрится в *ты*, как в свое зеркало, и до известной степени сознает его еще самим собой, лишь явленным вне себя. В известном смысле *я* полагает *ты* для себя, как свое *не-я*, взятое в частном случае *ты*. Таким образом, *я* здесь не вполне еще выходит из себя, поэтому диада *я-ты* представляет собою лишь первичную и основную форму преодоления *я* и выхождения *за я* и *из я*, — семья и дружба. Однако если это выхождение задерживается и *я* застывает в этой диаде, то получается эгоизм

* Aristotelis de caelo I, 1: καθάπερ γάρ φασί καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὄρισταί· τελευτὴ γάρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. [Ибо, как говорят пифагорейцы, «целое» и «все» определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу (греч.).]

вдвоем, и выход из *я* чрез *ты* к *мы* не осуществляется. Поэтому диада *я-ты* находит свое оправдание и смысл только в дальнейшем движении за диаду, иначе говоря, как звено в множественной цепи *мы*. Третье *я*, или второе *ты*, уже устраняет возможность зеркального отношения *ты* к *я*, диадического эгоизма. Рядом с *ты*, непосредственно соотнесенным к *я*, появляется еще *ты*, которое состоит уже вне этого прямого и до известной степени зеркального соотношения, но в то же время *входит* в это соотношение, соединяя *я* и *ты*, вместе с тем утверждая их раздельность и устраняя зеркальность. Вторым *ты*, или третьим *я*, исполняется *мы*: дальнейшие *ты* представляют возможность, но не необходимость для *мы*, и это множество приводится к типу триединства, не вводя новых элементов в структуру *мы*. Поэтому в множественности человеческих ипостасей, в *мы* осуществляется лишь образ Божественного триединства: три *Я* в *Мы*.

Особенность третьего *я* по отношению к первому и второму в том, что оно восполняет двоицу, раскрывает полноту *мы* для *я* и *ты*: если в диаде *я* существует только для *ты*, а *ты* для *я*, то здесь появляется *я*, которое есть *и-ты* (или же *и-я*), вообще и по отношению к *двум*, причем, перемещаясь из одного *я* в другое в качестве исходного пункта, триада (или множество) может каждое *я* иметь в качестве *и-я* или же *и-ты*, т. е. в качестве *со-я* или же *со-ты*. На языке грамматики это положение выражается местоимением *третьего* лица: *он*, которое имеет и множественное число: *они*; ему отвечает *мы*, т. е. многие *со-я*, или же *вы*, т. е. многие *со-ты*. (Конечно, и третье лицо имеет в некоторых языках двойственное число.) Третье лицо в грамматике, вообще говоря, двусмысленно и потому таит опасность подменов, на нем тяготеет Адамово грехопадение. В своем подлинном, личном, смысле оно может означать только: *и-ты*, как дальнейшая возможность *и-я*. Правда, оно оставляет *и-ты* в полутени, полуреализованным, как бы ждущим своей очереди и пока пребывающим в некоторой неполноте личного осуществления, но в то же время оно есть необходимый фон для полной и окончательной реализации *я* и *ты*, которые, осуществляясь сами, осуществляют и его. Одним словом, оно есть подлинно *третье* лицо, необходимо предполагающее *до* себя и *с* собой первое и второе и в то же время таящее в себе возможность самому реализоваться в первое или второе лицо и их в себе таким образом содержащее. В этом смысле *он* есть мистический жест, выражающий *третье я*, т. е. осуществление соборной природы *я*, его многоединства. И только в этом смысле *он* есть личное местоимение. Но и с ним происходит некая катастрофа, выпадение из своей собственной сферы: личное местоимение

мение двоится, оно приобретает значение не-личного, безличного, указательного (он-оный), относительного (он же). Грамматически и логически это есть только развитие личного местоимения, онтологически же здесь происходит скачок от лица к *вещи*, от личного к вещному, лицо опредмечивается, субъект становится объектом, живое, ипостасное отношение лица к лицу, которое внутренне и существенно есть любовь, становится отношением лица к объекту, ипостась замирает под застывшей формой *он*, в холоде не-любви, не ипостасное отношения. Можно сказать, что вся жизнь лежащего в зле мира строится по категориям себялюбивого *я*, оторвавшегося от *мы*, знающего *ты* лишь как свое зеркало, и указательного, опредмеченного *он*, которое сливается с предметами мира как *не-я* (позиция наукоучения Фихте). Поистине это есть чудовищное злоупотребление, являющееся последствием общего нечувствия, оскудения любви в греховном человеке. Для живого, любовного постижения *мы* нет мертвых, а только живые, нет *он*, который вместе с тем не являлся бы и *ты* и не входил бы в таком качестве в *мы*. В этом основное различие *Церкви* от всякого человеческого общества (предельное же выражение этого опредмечивания ипостасей с устранением всякой проблемы личности *мы* имеем в радикальном социологическом детерминизме учений типа Оуэна, Маркса и под.).

Божественное Трчислие определяется внутренней жизнью Божества, раскрывающейся триипостасно в рождении Сына от Отца и в исхождении Св. Духа от Отца к Сыну. Но в то же время это трчислие раскрывает и природу ипостасности, *Я* как *Мы*, с исчерпывающей полнотой, поскольку три *Я* есть уже совершенное *Мы*, и более уже не требуется для ее полноты. Образ Божий сияет в человеке не только в его природе, но и в его ипостасности, соборности, кафоличности природы нашего *Я*, которое по природе своей всегда должно держать собор. И в этом смысле можно сказать, что во Св. Троице дается Первообраз не только природы единичного человека, но и человеческой общественности, т. е. человеческого *мы*. Человек, существующий во многих особях, имеет не только сходную, но и прямо-таки общую, одну природу, человек — единый Адам, хотя человечество многолико, дети Адама. В этом смысле средневековый реализм (в сущности лишь повторяющий сущность платоновского учения об идеях) есть сама истина: общие понятия имеют реальность как общие сказуемые (идеи) многих подлежащих, и человек, человечество есть общее сказуемое для всех человеческих ипостасей или подлежащих. Адам (древний) есть всечеловек или человек вообще, и новый Адам, Христос, есть воистину Человек, который, воплотившись, воспринял челове-

ческую природу. Эта обновленная природа как бы стала новым общим сказуемым для человеческих ипостасей. Однако в человеке образ ипостасности Божией явлен только в меру вмещения его человеческим, тварным естеством. Вместо триипостасности, нераздельной и неслиянной, человеку присуща единоипостасность, особящаяся и обводящая себя чертой *не-я*, и если переходящая за эту черту, то уже в множественную беспредельность общества, человеческого *мы*.

Для Божественной Троицы, в Себе имеющей законченную полноту ипостасности, *Я* и *Мы*, создание новых *я*, человеческих ипостасей, в которых Бог хочет иметь себе *друга, других* Себе подобных, есть всецело акт щедроты и человеколюбия, дающей — и только дающей — Божественной любви, но отнюдь не есть акт метафизической необходимости, или некоторого божественного фатума, который осуществляет «more geometrico»⁶ модусы, облепляющие субстанцию. Всякая новая ипостась, выходящая за пределы Божественной Полноты, в известном смысле *могла бы не быть*, в ней как таковой нет никакой онтологической необходимости своего бытия. Она *создана* Божественной любовью-всемогуществом (которая вообще находится по *ту* сторону антитезы свободы-необходимости) — ибо Премудрость Божия «радуется о сынах человеческих», «Бог почивает во святых Своих». Богу-Любви угодно было в неизреченной Своей любви и милости зажечь от Своего Света неисчислимые мириады духовных солнц или звезд, т. е. ипостасей, и притом не только в человеческом мире, но и в ангельском, — «в начале сотворил Бог небо и землю». Ангелы не имеют в себе той полноты триипостасного образа Божия, какую имеет человек, но и они имеют на себе образ Божественной ипостасности, суть ипостаси. И ипостасное же бытие дано и человеку, богу «по благодати». Единый триипостасный Бог породил сынов Божиих, умножился в них, стал *Мы* с ними, а их принял в Свое Божественное *Мы*. Это совершилось как чрез изначальное порождение человеческого духа из естества Божия («вдунул в него — Адама — Бог душу живу»), так и чрез введение Человека в Божественную Троицу в ипостаси Сына, воистину вочеловечившегося и вознесшегося с плотию от земли на небо. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе». Неизреченность любви и милости Божией, явленной в творении новых ипостасей, тварных богов, этом выходеании за предел собственной триипостасности, замкнутой и в себе абсолютной, превышает всякую мысль: в отношении к *тому* дивному чуду любви Божией получают производное значение все чудеса Его всемогущества. Господь может словом Своим творить миры, но душа челове-

ская, ипостась, дороже целого мира, и, чтобы спасти ее. Добрый Пастырь оставляет небеса с их славой и смиряется до зрака раба в вочеловечении. И то, что Бог говорит человеку *ты*, Словом Своим признает и, следовательно, творит его личность, и то, что Он дает ему, тварному существу, власть и к Богу обращаться с *Ты* (научая молиться Ему как Отцу: Отче наш, иже *еси* на небесах), т. е. принимает тварь в Божественное *Мы*, это есть чудо милости Божией, более потрясающее, чем все звездные миры и бездны мироздания. И это новое, сотворенное *мы*, небесные воинства ангельских ипостасей и человечество во всех своих народах, образует онтологически особое много ипостасное единство, которое преодолевает многоликость единой природы человеческой и являет это единство как *Церковь*.

Пресвятая Троица исходит из абсолютности триединства к множественности ипостасей, соединяющихся в Церкви. Если в ней и чрез нее порождены Богом бесчисленные ипостаси, то ее самую Господь имеет не как Божественную, но и не как вне-Божественную (или тварную), не Абсолютную, но и не относительную, на самой грани абсолютности и неабсолютности. Божественности и тварности лежащую сущность. Это — Божественная София, Премудрость Божия, умный мир, предмет триипостасной Любви Божией, Божественное *Все*, как умный организм Божественных идей, небеса небес. То, что показывает Отцу как Его мощь и слово Сын, и то, что животворит Дух Св., это *Все*, будучи, с одной стороны, раскрытием природы Божества, является вместе с тем и Славой Божией, одевающей светом своим неприступное Божество, и одновременно закрывающей храм Его, а вместе и являющей чудеса Божий. Эта слава Божия, которая существует для Бога как Его сияние и излучение, может ипостасироваться в тварных ипостасях, сама не будучи ипостасью (да не вводится таким образом некоей «четвертой» ипостаси в Божестве)*. Но эти тварные ипостаси уже выходят за пределы полноты Божественного тричислия, Божеского *Я-Мы*, являясь для него в известном смысле избыточными с точки зрения Божественной абсолютности. Таково свойство *тварных* ипостасей**: они *созданы*, суть образы и как бы повторения. Их основание не в них, но вне их и выше их, — в Первообразе.

* Ср. мой очерк: «Ипостась и ипостасность?» в сборнике в честь П. Б. Струве.

** Поразительна ясность предчувствия о смысле троицы и четверицы у пифагорейцев, которые видели в четверице как бы свернутое тварное ВСЕ. Четверица заключает в себе полноту числа, его жизнь, его тайный источник и корень, она скрывает в себе всю декаду ($1+2+3+4=10$). Первый квадрат и первое сложное число, четверица не есть ни произведение, ни сумма; она заключает в себе положительную силу рожде-