

несовместимо с состоянием невесты-жены». Фактически оно с ним совместимо, как о том свидетельствуют многочисленные примеры кровосмешения; а хорошо известная Вам, как это я знаю из бесед наших, теория Фрейда утверждает даже вожделение к матери и факт кровосмешения в качестве одного из основных элементов человеческого существования. Вы скажете, быть может, что применяемые к «миру духовному» слова значат совсем иное, чем в применении к миру человеческому. Верно, что это было бы так, если бы нас в данном случае слушали ангелы. Но ведь мы, Ваши читатели — человеки. И для нас определенные слова нельзя лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу. Дав определенный образ, нельзя сказать, что его нет; он есть в силу установленных Богом необходимостей человеческого языка. А раз это так, то вспомнив всю греховно-человеческую совместимость человечества с состоянием «невесты-жены», даже благочестивый, но со здравым смыслом читатель, я боюсь, решит, что по Вашему суждению «все это» «в мире духовном» обстоит так, как в человеческом мире кровосмешения...

<...>

Я не знаю, что подразумевали Вы Вашей ссылкой на Песнь Песней и 44-й псалом, в связи с концепцией «матери-жены». В статье подробнее Вы не говорите об этом. Но что бы Вы не подразумевали в этой ссылке, мне кажется несомненным, что в момент, когда делалась эта ссылка, не было достаточно учтено одно эмпирическое обстоятельство, входящее в установленный Богом порядок мира, а именно упрощенность человеческого восприятия. Если же учесть эту упрощенность, то придется убедиться в невозможности предупредить то, что рядовой читатель воспримет указанное построение главки 12-й, как богословское оформление фрейдизма. Я же скажу, что и по существу построения это бросает неожиданный и страшный для меня свет на расхождения, обнаружившиеся между нами в беседах о фрейдизме — когда Вы шли дальше в признании правды фрейдизма, чем мог идти я...

Как не-специалист по богословской литературе, я не возьмусь утверждать, что в ней нельзя найти прообразов или прямых предвосхищений богословского оформления фрейдизма. Но пока я не получу авторитетных обратных указаний, я буду брать на себя смелость утверждения, что с православной точки зрения богословского оформления фрейдизма и не должно быть. В мире и без того достаточно греха, чтобы Божественное раскрывать в терминах предельно греховного <...>.

4.8. Главы о Троичности

15. *Св. Троица и мир.* В¹ виду того, что принцип единоначалия во Св. Троице, хотя формально и принимается, но в сущности

потрясен филиоквизмом, католическое богословие выявляет, в качестве единящего начала некое *unum*; природу в Божестве. Это *unum* объясняет всякое единство. При этом берется за одну скобку это внутреннее единство Св. Троицы и также единство Ее в сотворении мира: *Pater et Filius et Sp<iritu>s S<anctu>s non tria principia creaturae, sed unum principium*². Это сопоставление внутритроичного единства и устанавливаемого на почве его [многому] единства *filioque*³ с единством Бога в создании мира, [действие *ad intra* и *ad extra*⁴], принадлежит к числу наиболее неудачных в католическом догматическом богословии. Даже с католической точки зрения единство Отца и Сына в акте *Spiratio*, в котором не участвует Дух Святой, коренным образом отличается от творения мира, в котором участвует вся Святая Троица. Но еще значительнее это различие по существу. Для этого надлежит сделать отступление к вопросу об отношении Бога к миру.

Что же есть *unum* в Боге? Он есть *unus*⁵ и в Нем нет места ни для какого *unum*. Поэтому всякие рассуждения о Троице, оперирующие с неким *unum*, представляют собой плод недоразумения. И тем не менее в Боге, действительно, есть некое *unum*, не только сам триединый Божественный Субъект в Его жизни, но и [самое] содержание этой божественной Жизни, сгустившееся облако самооткровения Божия или Слава Божия, — Божественная София, Божественный мир, единое Первоначало Творения в Боге. Нельзя сказать, что Бог *есть* это *unum*, но он *имеет* это *unum* как предвечное Свое созерцание или Славу. Самооткровение Божие есть триипостасный *акт*, в котором актуально проявлены все три ипостаси, но *содержание* этого акта есть уже некоторая Божественная данность, данность не *для* Бога, но *у* Бога, в этом смысле есть Божественный мир. Разумеется, этот Божественный мир принадлежит всем трем ипостасям, в соответствии образу их⁶ ипостасности: Отцу как Первовиновнику⁷, Сыну как Слову или Премудрости, Духу Святому как совершителю, и однако *по* себе, хотя и не для себя, это есть нечто единое, Начало, мир в Божестве. Это есть то единственное, о чем можно сказать не ипостасно, как об *unum* в Божестве, что Бог имеет, но что не есть акт Его самобытия, а⁸ Его явление или Слава. Это единое и есть основание сотворения мира, его *unum principium*. Из этого явна вся неуместность сопоставления *этого* единства с единством триипостасной жизни, это есть *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁹.

В отношении Бога к миру надо различать два [его] образа: мир сотворен, несомненно, [Богом как] *единым*, и, конечно, триединым, — *в начале сотворил Бог (елогим)* небо и землю (и все творение приписывается просто единому Богу-елогим), и притом

как единый, имеющий некоторое единое основание в божественном мире. Но вместе с тем в сотворении мира как и в его судьбах, есть участие всех трех ипостасей, притом двояко: каждая ипостась *своим* [особым] *образом* участвует в сотворении *единого* мира (ниже мы будем подробнее на этом останавливаться, и каждая ипостась имеет свой особый образ действия в мире и откровение в нем. Поэтому троичность проявляется в мире, однако самый мир един, а не троичен, он есть лишь предмет тройческого воздействия («святитесь тройческим единством священнотайне»). Поэтому [надо] понять мир как единство, в котором осуществляется божественная троичность. Мир един, потому что Бог един, чему не препятствует триипостасность, монизм есть лишь осуществление абсолютного единства; мир един, потому что есть Божественный мир, на котором он создан и который составляет его внутренне единоначалие: едина божественная София и едина тварная София. Не три мира, и даже не триединый мир, в котором однако единый Бог действует во Св. Троице, триипостасным образом и откровением трех ипостасей.

Единство мира поэтому основывается не на единстве божественной усии, общей трем ипостасям (как это вытекает из католического понимания), ибо эта усия не обнаруживается в своей единстве иначе как в жизни трех ипостасей, т. е. в триединстве, и в этом смысле она не более едина,¹⁰ нежели триипостасный Субъект, она не *общая*¹¹, но *тождественная*, [данная] в трех ипостасях¹². Единство мира основывается на том, что *единый*, хотя и триипостасный Бог, имеет и единое откровение Свое, хотя в нем и проявляется сила триипостасности, сначала в Божественном мире, а затем и в творении. Об этом Божественном мире или Софии [только] можно сказать, что она *одна* при триипостасности обладания ею Бога. Одно облако Славы осияет Св. Троицу, и единство Божие проявляется ad extra¹³ именно чрез единство Божественного мира. Далее (prius)¹⁴, как его основа, есть этот Божественный мир. Мир потому един и может содержать в себе единство, что *един* мир в Боге: Триединый единосущный Бог <...>¹⁵. Поэтому определение 4 Лат<еранского> собора, по которому св. Троица есть unum universorum principium¹⁶ (Д<анцигер> 428) может быть принято [лишь] в выше разъясненном смысле, т. е. что это unum principium есть не сама св. Троица как таковая, но ее действительный unum, Божественный мир, которым она обращена к творению или миру. Как *Творец*, Бог *един* силою единства своего миротворящего акта: единый по содержанию, этот акт¹⁷ триипостасно осуществляется. В нем, в Божественном мире, заключена возможность творения единого мира, уже [содержится] не только как акт,

но и как факт или продукт. В отношении к Божеству миротворение есть *акт*, и постольку оно троично, в отношении к миру оно есть *факт*, и постольку оно единично (и только здесь имеет силу принцип: *omnia Dei opera ad extra sunt indivisa¹⁸ dei toti trinitati communia¹⁹*). В отношении к актуальности жизни св. Троицы, в ее предвечном самополагании, Божественная София есть уже некоторый духовный *факт*, потому она есть некое что, содержание, хотя этот факт не становится для Бога²⁰, будучи пронизываем навсозв Божественными Ипостасями. Про Софию можно сказать то, что [было] бы неправильно говорить в применении к Божественной сущности или усии, именно что она *одна* для трех ипостасей, и даже является для них *общей*²¹. Усия не обща у трех²², но едина и тожественна *в* трех, София же едина *для* трех, хотя и каждая ипостась имеет ее своим особым образом. Усия есть единая жизнь Св. Троицы, тожественная сущность трех ипостасей, София есть *общее* содержание божественного самооткровения, она — едина у трех или одно в ней едино. Поэтому она и есть *лик Божий [обращенный] к миру*: внутри-троичные, ипостасные отношения здесь сливаются в едином самооткровении. Таким образом²³, Бог в отношении к миру *един* не только для мира, но и в Себе, но, будучи предвечно троичным, в этом едином по существу мире Он [лично] открывается как триипостасный²⁴. Таково *основание* единого мира в Боге. Вне этого перехода чрез Божественную Софию между Богом и миром не могло бы быть никакой связи., никакого реального отношения. Как можно понять выхождение²⁵ триединного абсолютного Субъекта, в себе замкнутого и самодовлеющего, из себя²⁶ [и *за* себя], ad extra, т. е. в ничто (ибо вне Бога — ничто)? И <1 нрзб.> как можно понять отношение²⁷ живого триипостасного Бога, в котором ведь есть *ипостасный акт*, к *бытию*, которое есть²⁸ для себя данность, если нет между ипостасным бытием и данностью²⁹ никакого посредства? Вообще как понять [возможность] отношения Бога к миру? Пред невозможностью непосредственного отношения преткнулось арианство, как и [арианствующая] философия до наших дней. Для этого нужно в самом Боге иметь наличность³⁰ мира, как его Божественную Софию. Но этим еще не <1 нрзб.> вопрос, он имеет и друг<ие стороны?>³¹.

16. *Основание миротворения*. Триипостасный Бог абсолютен, в себе он имеет полноту, не допускающую никакого восполнения³². Он самодовлеющий и всеблаженен. Как Субъект, Пресв. Троица есть самозамкнутая, самонасыщающаяся любовь Трех, триединство Любви, священное кольцо Тричислия, и для себя, как Субъект, Бог не нуждается в любви, ибо Св. Троица уже есть абсолютная Взаимность любви. Как самооткровение сущности Своей Бог также

себя <1 нрзб.>, ибо Отец в Сыне Духом Святым открывает содержание своей Божественной жизни или сущности, как абсолютное всеединство, ВСЕ, которое Бог имеет как Божественный мир или Софию. Поэтому Бог абсолютно не нуждается в мире и для своего самораскрытия, ибо раскрыт уже в Себе до мира и вне мира. Таким образом Бог премирен в том смысле, что Он совершенно независим от мира, мир Ему для Него не нужен, не является ни в каком смысле онтологической необходимостью в самом Боге. Мира нет для Бога как момента внутрибожественной жизни, и в вечности Божией, где нет места ни времени, ни становлению, мир опзрачивается, [самого] небытия, из которого он вызван, мира для себя, в³³ вечности не существует.

Но в таком случае возникает вопрос: откуда же мир и почему он возникает. Обычно отвечается, что мир создан³⁴ по воле Божией, Божьим произволением, свободным творческим актом. Воля здесь противоплагается, несомненно, не необходимости (ибо нет необходимости в Боге), но сущности, усии Бога (так напр. у Св. Афанасия В<еликого>) ³⁵. Антропоморфное выражение: воля, произволение — Δέλιμα Θεός — указывает [не только на отсутствие необходимости мира для Бога, но и] на наличие его возможности. Возможность не есть необходимость (по самому понятию), однако она не есть произвольность или произвол, — помыслить это в отношении к Богу означало бы не только нечестивость, но и онтологическое противоречие, потому что этим допущением вносилась бы изменчивость — *accidentia* — в самое существо Божие. Возможность должна иметь достаточное основание в Боге. В абсолютном и премирном Боге должна быть [заложена] возможность миротворения как его основание. Было бы нелепо и нечестиво допустить, что мир мог быть или не быть безотносительно к существу Божью или [же] что он мог быть таким или иным безотносительно к Божественному миру. Мир [не] мог³⁶ не быть для Бога и не мог быть не<?> создан³⁷.

В сотворении мира не может быть допущено никакой случайности, ибо это означало бы внесение ее в самого Творца. Возможность в положительном смысле означает только то, что мир не входит в жизнь Божию, ее не восполняет и не раскрывает, но, вместе с тем, что он до конца в Боге обоснован. Такое отношение, при котором нет [и не может быть] ничего нового, но только по-новому, онтологически является повторением, и в этом смысле сотворение мира в Боге онтологически является самоповторением. Бог в вечности сущий полагает Себя во времени, как самоповторение³⁸, мир есть становящийся Бог в своей онтологической сущности. Становление есть возникновение [во времени] из ничто³⁹.

Все временное есть сплав из ничто и вечности. Совершить этот сплав есть божественная воля.

Бог есть любовь. Эта любовь предвечно существует как Взаимность Трех, но свойство любви есть щедротность и ненасытимость. Любовь жаждет любви, ненасытимость возбуждает ненасытимость. Бог-любовь хочет не только самооткровения любви, но и откровения любви в творении. Любовь не может не изливаться через край, и в этом основание мира. Творение мира не есть необходимость для Бога в Его ипостасности и Его природе, но это есть необходимость для любви, свободная необходимость, которая и есть любовь. Мог-ли Бог не творить мир? на это надо ответить: мог-ли Бог быть не-любовью? Но так *возлюбил* Бог мир (еще прежде его творения). Творение мира надо понять как любовь *дающую*, жертвенную и обретающую единственную радость в этой жертвенности⁴⁰. Творение мира есть жертвенность любви Божией, — мир создан притом и на крест (ср. Свет Невечерний). При абсолютной взаимности своей Бог ищет новой взаимности с творением. В любви Божией заключается абсолютное основание для *возможности* мира, но всякая возможность для Бога есть уже и действительность. Бог не может задержать в себе, не сотворить возможного мира, и Богом сотворено все, что возможно. Возможность мира в Боге есть уже и глубочайшая необходимость его возникновения, достаточное для него основание. Мир есть изливание божественной любви. Однако он не может быть понят эманативно, как [плод] некоторой механической необходимости его в себе разделить <2 нрзб.>. Такое представление [грозит] пантеизмом, который видит в мире то же самое естество Божие в низших потенциях, который не видит *онтологической* разницы между миром и Богом, и в мире видит только [особое] состояние Бога, а в Боге — особое состояние мира, — разные потенции единой субстанции. Вместе с тем это представление отличается имперсонализмом⁴¹: в Боге как ипостасном нет и не может быть безликого и произвольного изливания мира из божественной сущности, но только *личный акт*, творчески свободный. Это не означает его бесосновности, но устраняет всякую механическую необходимость.

Будучи по природе своей существенно отличающимся от Бога как возникший из небытия, мир *по содержанию* своему не может отличаться от Бога, не быть его самоповторением, или быть для Него новым. Если бы мир не имел в себе что-либо, что не имело бы для себя основания в Боге, это означало бы, что в Боге *не* все содержится, и может быть нечто, в чем Бог может быть восполнен миром. Это явно нелепо и⁴² кощунственно. Мир от себя имеет только

ничто, из которого он вызван, и в силу этого своего качества он и является возникающим, становящимся. Но со стороны своего положительного содержания он не может иметь в себе ничего вне Бога: «вся тем быша, и без него ничтоже быть еже быть» (Ио. 1: 2.). Эта, засвидетельствованная и Словом Божиим, истина, являет собой аподиктическое раскрытие о творении Бога міром.

Самоповторение Бога в міре, создание міра в человеке по образу Его и подобию раскрывается в двояком направлении⁴³: в совокупности міробытия и в его ипостасности. По своему содержанию мір есть раскрытие Премудрости Божией («вся премудрости сотворил еси»), которую «имел Господь в начале дней Своих» (Пр. Сол. 8). Мір Божественный, содержание Божественного *Все*, или Божественной Софии, есть основание міра, его семья. Шестоднев творения есть раскрытие и осуществление этого божественного міра в тварном *Ничто*. Так совершены небо и земля⁴⁴ и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, «и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2: 1–2). Творение міра, после которого Бог почил от дел Своих, есть сообщение міру *полноты всего*, ибо Бог не ведает зависти и дал своему творению все, что только оно имело вместить в качестве возможности на все времена своего существования. Тварная София, т. е. мір, существует по образу Божественной Софии, по существу с ней тождественна, но в своем самостоятельном, для себя бытии, она есть ее повторение: творя мір из ничего, Бог дает этому *ничто* повторить себя в своем самооткровении, в Божественной Софии.

Но это самоповторение в содержании міра, или его софийность, есть лишь сказуемое без подлежащего⁴⁵. Таковым подлежащим может быть только *ипостась*, или ипостасный дух. И сотворение ипостасного духа, как подлежащего, к коему весь космос есть сказуемое, и есть самоповторение Бога в собственном смысле⁴⁶, создание человека по образу Божию и подобию для того, чтобы он владычествовал над міром. Бог как Любовь не мог создать міра, который был бы бездушной вещью или он был бы обитаем животными. Цель, смысл и содержание міротворения в сотворении человека, то есть ипостасного духа. Но откуда же ипостась вне божественной триипостасности? Она и есть самоповторение божественной ипостасности, тварная или четвертая (пятая, шестая и т. д.) ипостась. Постигнуть тайну творения ипостасного духа самому творению невозможно, это значит постигнуть само себя *в акте*. Но тварный дух, и человек, сам для себя *дан*, есть факт, хотя в данности своей он и актуализирует свое сознание, самополагается. Только абсолютный Дух, Бог, есть до конца для себя акт,

actus purissimus⁴⁷. Цель создания творений, то есть четвертых ипостасей есть присоединение их к Славе Божественной, которая <...>⁴⁸ за себя в ничто и потому взывает к жизни тварной ипостаси. Прийдем и обитель сотворим. Однако образ отличается от Первообраза так, что в нем ипостасная жизнь не дана, но задана, как образ и подобие. В человека вложены силы стать⁴⁹ Богом по благодати, войти в жизнь божественную. Разумеется, человек ничего не может к ней прибавить или ее восполнить, но сам он предназначен к обожению, также как и мир должен стать всяческая во всех.

Итак, мир ипостасен в своем духовном акте, в человеке, и софиен в своей природе. И в том и в другом смысле он может быть обозначен как тварный, становящийся бог, то есть образ и подобие Божие. Основание его бытия в Божественной любви, ищущей излиться за предел божественной сущности, иначе говоря жаждущей [само] повторения, смысл его в возможности — на основе вечного, абсолютного, всеблаженного и самодовлеющего бытия-возникновения, во времени совершающегося тварного становления. Относительное имеет свое основание в абсолютном, как и время в вечности.

Если основание миротворения в Любви Божией, то в ней же и его сила и возможность. Творя мир, Бог спускается до мира, вступает к нему в отношение, становится [Богом] для твари, совершает акт вольного самоограничения, самоистощения, жертвы. В творении мира заложено уже и окончательное самоуничтожение Бога ради мира. Тако возлюбил Бог мир, яко Сына Своего едиnorodного не пощадил... Но в этом и предельное дело творения: соединение образа с Первообразом, осуществление самоповторения, — будет Бог всяческая во всех...

Бог творит [единый] мир как единый Господь на едином основании — божественной Софии.

17. Первая ипостась. Бог-Отец. Пресвятая Троица есть триединство равночестных ипостасей, из которых каждая есть божественное Я, равновечное и равночестное, как и вся св. Троица есть абсолютное Я. В этом смысле нет различия, — ни первой, ни второй, ни третьей ипостаси. Однако такое безразличие в жизни пресв. Троицы означало бы бедность, повторение, не-конкретность, неполную взаимность. Именно взаимностью устанавливается в предвечном акте онтологический порядок (τάξις) [ипостасных] отношений, ипостаси не просто со-существуют, но находятся в некоем абсолютном взаимоотношении: Отец-Сын-Дух. На языке человеческого дискурсивного постижения это суть Первая, Вторая, Третья Ипостаси.

Первая Ипостась, Отец, есть вина — αἰτία⁵⁰, первовиновник. Он называется так, в отличие от Сына, нерожденным ἀγέννητος⁵¹ (чего не нужно смешивать с ἀγέννητος⁵² — происшедший, каковые определения относятся к существу Божию во всех ипостасях). Нужно прежде всего отдать себе ясный отчет в учении⁵³ о Первой ипостаси как первовиновнике. Отцы Церкви [св.] Аф<анасий> В<еликий>, свв. Вас<илий> В<еликий>, Гр<игорий> Б<огослов>, Гр<игорий> Н<исский>, Ио<анн> Дам<аскин>, Макс<им> Исп<оведник> и другие согласно учат как едином начале, единой причине, едином источнике ἀρχὴ καὶ πηγή. Только Отец безначален, Сын и Дух Св. от Него имеют начало, и в этом смысле есть αὐτοθεός, πρῶτος θεός, deus princeps⁵⁴.

Прежде всего возникает вопрос⁵⁵: не вносится ли этим виновничеством Отца неравенство между божественными ипостасями (субординационизм), который рано проявился в учении о пресв. Троице — у Тертуллиана и Оригена, а полное развитие получил в арианстве и македонианстве, духоборстве и христорборстве. Один из [богословских] итогов арианства и сменившего его евномианства был тот, что невозможным казалось приравнять Безвиновного и имеющих от него начало. Нерожденность и безначальность Отца ставит Его в особое и существенное положение, устанавливает качественные различия между Первой ипостасью и остальными двумя. Это различие приводит или к полному отрицанию триипостасности, и⁵⁶ которое мы и имеем в арианстве. Здесь Бог есть только Отец, Сын же есть уже не Бог в собственном смысле, или бог по благодати, каковым является [и] человек; Дух же занимает еще низшее место. Таким способом уничтожается самая триипостасность⁵⁷, а вместе с тем возвращаются и все неисходные трудности учения о моноипостасности Бога (см. выше), в данном случае еще усиливаемые тем, что этот Бог находится в каких-то непонятных отношениях отцовства к сотворенному сыну.

В случае неутешительного субординационализма, который мы имеем у Оригена и в котором Сыну [и Духу] приписывается низшее положение⁵⁸, получается не только неясность, но и противоречие: непонятно, почему большее может и должно производить только меньшее и себе низшее, так сказать, изнемогая при этом произведении? Здесь отрицается метафизически *causa aequat effectum*⁵⁹, хотя именно и делается⁶⁰ ставка на каузальное отношение. В самом деле, почему же возникает [это] неравенство, онтологическое различие природы? Или мы приходим к[арианской] моноипостасности или же к эманативному пантеизму, при котором [в] Абсолютном возникает два атрибута или модуса, как его саморазвитие или самоопределение. Субординационизм [поэтому]

в учении о св. Троице представляет собой чисто спекулятивные трудности, вследствие которых он разлагается. Его богословский мотив состоит в том, что безначальность и первовиновность Отца рассматривается как его онтологическое преимущество. Для того, чтобы преодолеть этот мотив, нужно правильно сознать его значение. Причинность или происхождение должно быть понято так, чтобы им не умалялось и не поставлялось на [второстепенность] второе место самобытность происходящих от Отца ипостасей. Уже было указано, что происхождение; виновность, причинность имеет значение не возникновения одного от другого из небытия, но совечное соотношение, при котором Первая ипостась есть основание, *principium*, а другие ипостаси — обосновываемые — *principata*. Основание и обоснованное не находится в⁶¹ отношении происхождения в точном смысле слова, они суть сопряженные и соотносительные, совершенно равночестные и равносущие стороны одного конкретного, целостного процесса, самоактуализации, самополагания, самооткровения Божества. В Божестве все имеет актуальный и, следовательно, личный характер, и в самооткровении [и самолюбви] Божества, каковое есть внутрибожественная жизнь, имеется⁶² не безликое сущее с безликим атрибутом, но Открывающийся и Открывающее Божественные Лица. Отношения происхождения могут быть правильно поняты только как ипостасные акты, самооткровения Божества. И хотя открывающийся в <1 нрзб> логического основания и в этом смысле есть причина или виновник, но в сущности своей, в отношении чести, они между собой совершенно равны и равночестны. Ипостасные различия <1 нрзб> обосновывать равночестность⁶³, одинаково могли бы быть использованы и в сторону превосходства ипостасей не безначальных, но за то более полно раскрывающих, осуществляющих силу Божества, и в таком случае субординационизм послужил бы не [в направлении] от первой ипостаси к третьей, но наоборот. Однако [и] это лишено всякого⁶⁴ основания.

Отношения между Первой, виновнической, ипостасью и другими двумя должно быть освобождено от всякой примеси имперсонализма и скрытого в нем савеллианства. В немецкой мистике, [а затем] и философии первая ипостась рассматривается иногда как первообразная<?>⁶⁵ сущность или бытие (*Urgottheit*), в которой возникает⁶⁶ свет ипостасного бытия через Логос и Дух Св. В таком понимании св. Троица превращается⁶⁷ в двоицу, которая имеет в качестве онтологического фона или источника первобожественную сущность; метафизический вариант этого (притом еще в духе имперсонализма) имеется в учении о субстанции и двух ее атрибутах у Спинозы.

Первую ипостась легко превратить таким образом в трансцендентное или ноумен, в отношении к которому две другие ипостаси являются имманентным, феноменальным раскрытием: [не троица, но двоица ипостасей]. Однако эти философские категории [здесь] не соответствуют предмету. Такое трансцендентное может быть понято только как безличное или внеличное начало, в котором возникают или порождаются личные самоопределения. Это противоречит исходной аксиоме в учении о св. Троице, именно что Божество есть Абсолютный Субъект, Личность, и вся его жизнь есть абсолютно личный акт, *actus purissimus*. И Бог-Отец есть Лицо, стоящее в имманентном отношении к другим божественным лицам. Вот это-то личное бытие и не позволяет ни в каком смысле отделить Отца и противопоставить Его как Трансцендентное начало (*Ur-Gottheit*) в св. Троице. Как личность Отец пребывает⁶⁸ в Взаимности Божественной Любви, в Ее священном поле<?>. Он имманентен св. Троице, которая есть Взаимность Трех. Как Лицо⁶⁹ Отец совершенно не отличается от других ипостасей, равноипостасен, а поскольку⁷⁰ св. Троица есть триединый Субъект, существующий в трех ипостасях, можно сказать, что он единоипостасен с другими Лицами: ὁμοουσιότητος и ὁμοουσιότητος⁷¹. Учение о ὁμο⁷² было развито в истории догматов лишь в применении к единосутию (ὁμοιούσιος) Сына и Отца, и далее, конечно, и вся св. Троицы, но оно имеет свое применение и в отношении к ипостасям. Сила триипостасности в том, что три ипостаси суть три реально⁷³ сущие ипостасные центра, три лица или три Я, из которых каждое имеет не только свое личное самосознание, но и свое особое участие в миротворении и мироискуплении, — в своем ипостасном бытии эти три ипостаси совершенно равны, равноипостасны, между ними в этом отношении не существует даже и порядка, или первой, второй и третьей, каковое определение возникает в их взаимоотношении по природе, и в этом [же] отношении они ὁμοια [πάντως] καὶ πάντα⁷⁴. Но в то же время сила триипостасности и в том что эти три лица реально есть одно Божественное Лицо, раскрытие и осуществление единого Божественного Субъекта. Бог — един, и как единый Он говорит о Себе: Я, и три Божественные Лица в отношении к одному божественному [Я] отождествляются, ὁμοουσιότης. В ипостасном триединстве Божества мы имеем, таким образом, совершенное равенство при различении и совершенное тожество⁷⁵ в единении, единство Ипостаси в трех различающихся ипостасях. Догмат приводит к явной антиномии, коренящейся, однако, в природе абсолютного Я (см. выше) и снимаемой — Любовью.

Но эта равноипостасность именно и не позволяет рассматривать Отца как трансцендентное основание св. Троицы, которое само остается вне ее, как бы в другой онтологической плоскости, [или] под нею в глубине. Такой трансцендентности места нет [именно] в смысле равноипостасности. Тем не менее⁷⁶ Отчей ипостаси, неоспоримо, присущи черты трансцендентности, однако совершенно в другом смысле. Свойство Первой Ипостаси, Отчество, в том, что Она Свою жизнь, сущность, природу, славу, содержание, глубину открывает для себя, но не в себе, иными словами, открывается [вне Себя], через другие ипостаси, и в этом через и состоит Отчество, [как] активное самооткровение. Единоипостасный дух сам себе открывается, он есть сам и свое собственное подлежащее, и сказуемое, и связка, — их единство. Он имманентен себе в своем самооткровении. Однако и в нем можно различить: открывающееся и вне этого самооткровения трансцендентное я и [содержание] откровения жизнь ипостасного духа. Для⁷⁷ Отчей ипостаси сила имманентного самооткровения ощущается Ею в других⁷⁸ ипостасях. Поэтому сама Отчая ипостась в отношении к этому самооткровению является началом трансцендентным или самооткрывающимся; так сказать, подлежащим или субъектом, и это трансцендентное для себя имманентизируется, самооткрывается только через другие ипостаси. Первая ипостась как бы вольно сама немотствует в любви⁷⁹, Свое Слово изрекая через Вторую Ипостась, и он как бы вольно не самовдохновляется любовью, Свое Вдохновение совершая чрез Духа Св. Первая Ипостась Свое Слово и Свой Дух отдает и поэтому Себя имеет и открывает только через [две] другие Ипостаси. Притом первая Ипостась в Своей природе имеет все содержание Своего Самооткровения, и Слово и Дух, но имея само не⁸⁰ осуществляет, потому что, имеет⁸¹ [свое] только в других. То есть получается, что, с одной стороны, Первая Ипостась в вольном своем молчании, является трансцендентным, [есть] только подлежащее, которое соответствует трансцендентному моменту в предложении, но, именно как подлежащее, все в себе содержащее и все о⁸² себе раскрывающее, она есть Бог до [само] откровения (до, разумеется, не в хронологическом, но в онтологическом смысле), истинный Бог, αὐτο-Θεός, ὁ Θεός, Первая Ипостась. В этом смысле можно сказать, что вся св. Троица есть открывающийся Отец и в этом смысле как открывающийся в отношении к открывающимся отец болий (μεϊζων⁸³) есть, не в смысле нарушения равночестности, но [некоей трансцендентности], как подлежащее больше своего сказуемого с связкой, ибо [уже] содержит [их] в себе. Но вместе с тем все, что можно сказать об Отце, есть Сын⁸⁴ и Дух Святой, сам же Отец остается недоступен, трансцендентен⁸⁵, из Него все исходит, но Его самого [непосредственно] не дано, хотя

Он, именно Он и только Он, и <нрзб>⁸⁶. Таким образом, хотя неуместно говорить о трансцендентности в применении к Первому⁸⁷ лицу Св. Троицы в отношении к другим, однако возможно различать трансцендентный и имманентный моменты в св. Троице (причем, конечно, и вообще не существует и противоречива чистая и безусловная трансцендентность или имманентность, они соотносительны и сопряжены, как трансцендентно-имманентность⁸⁸, причем трансцендентность принадлежит Отцу).

Здесь-то и раскрывается смысл Божественного Отцовства. Оно есть предвечное актуальное жертвоприношение любви: Отец, Себя⁸⁹ имея, Себя⁹⁰ отдавая, Себя открывает и осуществляет [в Себе] не через Себя, приобретает отдавая, открывается раскрываясь в вечную трансцендентность. Отцовство есть абсолютное себяотвержение⁹¹ отдающего и открывающегося. И вместе с тем это есть особый, отчий миг Божественной любви, сладость жертвы самоотдания. Любовь и есть жертвенность, жертва есть и сладость, и сила любви, которая без нее была бы призрачной, нереальной, бессильной, жертвой создается и осуществляется любовь, и отцовство и есть отчая жертва, которая свою награду и свою радость имеет в тех, для кого она самоотвергается. Это самоотвержение Отца, жертвенность Отчей любви, и есть трансцендентность Отца, который открывается, становится имманентен лишь в Сыне и Духе Св. И это есть благодать: «никто не благ токмо один Бог», сказал Господь богатому юноше об Отце.

Каким образом Отец становится⁹² Отцом, т. е. раскрывает свою природу, осуществляет свою жизнь ипостасно? Это есть тайна Божественной [внутритроичной] жизни, для которой нет и не может быть аналогии в тварном духе. Жизнь всякого тварного духа есть самооткровение субъекта, лица, я, в своей сущности или природе, как некоторой для себя данности, актуализирующей в я. Как бы ни был высок и актуален дух, если он моноипостасен, он неизбежно сам для себя дан, в себе имеет свою данность, носит в своей природе — если не как внешний, то как внутренний факт, свое сказуемое. В известной степени он есть сам для себя данность или факт, сколь бы он ни актуализировался в жизни, он дан себе уже при сотворении. Но не может быть никакой данности в Боге и для Бога, в нем все есть акт, *actus purissimus*, абсолютное самоначание, акт же имеет всегда ипостасный образ. Поэтому вся жизнь пресвятой Троицы насквозь ипостасна, а потому и содержание⁹³ Своей жизни, Свое самооткровение, Свою природу Бог имеет также ипостасно, именно триипостасно. Бог в Отчей ипостаси, открывая Свое содержание, [Свое] Сказуемое, изрекая Свое Слово, рождает ипостасное Слово, и почивая любовью на этом Слове, животворя

Его, изводит ипостасную Любовь и Жизнь — Духа Св. В Божественной жизни нет места вещи, данности, состоянию, местоположению третьего лица, ибо все лично. Поэтому откровение Отца есть Ипостасное Слово и Ипостасный Дух Св., Отец не может не открываться и не может открываться не ипостасно. В жизни пресвятой Троицы есть поэтому рождение Отцом Сына и изведение Им Духа Св. на Сына. Поняв св. Троицу как триипостасное [само] откровение Отца, мы сразу устраняем ее истолкование как системы отношений, а ипостасей как отношения происхождения по противоположности, которое имеет целью утвердить⁹⁴ *filioque*. Единоначалие⁹⁵ Отца в св. Троице получает здесь свое истинное значение, как открывающегося трансцендентного Лица, которое может открыться только [через посредство] Двух Ипостасей⁹⁶, коих поэтому и является виновником, и факт единоначалия получает тем самым внутренне необходимый смысл, перестает быть случайностью или [только] внешним фактом. И происхождение обоих ипостасей именно от Отца который открывается в Них, [также] становится [единственно] внутренне убедительным и вспомогательные конструкции *filioque* представляются просто недоразумением. Отсюда следует еще дальнейшее следствие, имеющее первостепенное значение для всего учения о Троице. Отцовство Отца должно быть понято не только в отношении к Единственному Сыну (как это обычно понимается в католической литературе), но и в отношении к Духу Св. Отцовство есть не двоичное, диадическое соотношение с Сыном, но тройственное, для всей Св. Троицы имеющее силу определение. Отец есть отец не только для рождающего Сына, но и для выводимого Им Духа Св., хотя он и не рождается. Отец есть Отец не только как Родитель (*γεννήτορ*), но и как Изводитель (*Προβλεύς*), оно не исчерпывается рождением. Божественное отцовство только отчасти соответствует чловеческому отцовству, но не исчерпывается им, это есть двуединство рождения и изведения. Это явствует из словоупотребления [как] в Слове Божиим (иже от Отца исходит), так и в символе веры (иже от Отца исходящего), и в святоотеческой письменности, где Отец неизменно называется Отцом не только в применении к Сыну, но и к Духу Св., и, разумеется, недопустимо видеть в этом случайность или словесную неточность*.

* Только от Отца и рождение Сына и исхождение Духа Св. Итак, все, что имеет Сын и Дух, имеют от Отца, и самое бытие *αὐτὸ τὸ εἶναι* (св. Иоанна Дамаскина, Кр<аткое> изл<ожение> прав<ославной> веры, I, 8). — Прим. проф. прот. С. Н. Булгакова на л. 80об.

Божественное отцовство и есть самооткровение чрез ипостаси Сына и Духа Св., единство Отца единоначалием связует и отцовством обосновывает⁹⁷ триединый Божественный акт, единоначалие и есть отцовство (напротив, дву- или, еще хуже — полу-единоначалие *filioque* ничего не обосновывает и ничем не обосновывается). Отцовство исчерпывается⁹⁸ не только рождением, оно есть двуединый акт рождения-изведения. То, что это выводит за грани⁹⁹ человеческого отцовства, которое знает только рождение, ничего не говорит против правильности этой мысли, потому что не божеское отцовство по образу человеческого, но наоборот, [(Еф 3: 15)], причем, разумеется, в человеческом отцовстве выявляется образ божественного не полностью, а одною из граней (достаточно указать, что отцовство не осуществляет рождения без материнства и с ним связано). Это означает только, что в человеческом отцовстве мы можем усмотреть некоторые черты для постижения отцовства божественного, но при этом отнюдь не ограничивать последнего первым.

Что́ есть отцовство как рождение? Рождение как духовный акт [вовсе] неведомо падшему человеку, для которого зачатие погружено в плотское иступление и остается вне сознания. Поэтому, строго говоря, отцовство как рождение даже неведомо человеку, у которого оно является [лишь] последствием — преднамеренным или непреднамеренным, [но всегда не прямым, а косвенным], плотского желания. Отцовство ведомо человеку лишь в своем осуществлении, то есть в обладании рожденным, в отцовском отношении. Таким образом и рождение для человека не есть акт, но факт или данность. То, что в Боге есть предвечный акт совершающегося рождения: Отец рождает, Сын рождается — это в человеческом опыте совершенно отсутствует. Могут быть приведены сюда аналогии творчества, когда человек стремится выразить себя, дать откровение своего духа в своем творении, найти для себя творческий образ и подобие, выразить себя вне себя, но эти продукты творчества не имеют жизни, не ипостасны, а потому и не могут быть приравнены рождению. Гораздо более аналогий составляют отношения духовного родства, духовного отцовства и рождения, о котором свидетельствует ап. Павел. Отцовство как духовное отношение — все равно, будет ли оно между кровными или только духовно связанными лицами, выражается в самоотвергающейся любви, которая хочет отдать все свое лучшее и все [свое] осуществляет в сыне, — это есть свое, но не в себе, любовь к себе как своему, но не в себе, желание жить, открываться не в себе, но вне себя, в любимом. При этом естественно определяется их взаимоотношение — любви дающей и приемлющей, рождаю-

щего и рождаемого, отца и сына. О сыновстве мы будем говорить ниже, отцовство же — и человеческое — состоит в некотором [*<нрзбр.>*], трансцендентно собственной жизни отца ради сына, уступка ему своего жизненного места, что и видимо выражается в смене поколений, отцов и детей. При этом отцовство и сыновство включает в себя [*и*] отношения равенства и подобия (Сын есть образ и сияние Отца). В отличие от единения двух в браке, где существенно отношение иерархического различия и неравенства: муж есть глава жены, отец и сын совершенно равны и равночестны. Все, что имеет Отец, имеет и Сын, и все различие в том, что один есть Первообраз, второй Образ, не в смысле повторения, но в смысле откровения¹⁰⁰.

Само божественное рождение Сына от Отца есть абсолютно неведомая тайна жизни Божества. Человеку дано постигать¹⁰¹, [*лишь его*] общие основания или смысл¹⁰², [*и*] значение Отец, как Родитель, предвечно рождает Сына, который предвечно рождается, причем и рождение, и рождаемость надо понимать¹⁰³ [*не*] в смысле факта, но в смысле акта. Рождение ипостасного Слова есть самораскрытие, самооткровение Отца. Отец безначален и нерожденный (*ἀγέννητος*), потому что Он именно открывается, Он начинает внутренне собезначальную св. Троицу. Самооткровение Отца ипостасно как рождение Сына. Постигнуть, каким образом собственное содержание жизни Духа предстает перед Ним как Ипостасный Его образ, [*как Сын,*] нам не дано. Но основание для этого доступно: в жизни абсолютного духа не может быть данности, следовательно, не-ипостасного бытия, а потому и всякое определение — ипостасно.

Отцовство, как сказано, не исчерпывается рождением. Самооткровение Отца есть двойственный связный акт рождения [(Сына)] и изведения (Св. Духа), *γεννήτωρ καὶ προβολεύς*. Двойственно именно отцовство. Акт рождения сына влечет за собой равночестный акт совершившегося откровения — изведения Духа Св. на Сына. Это есть как бы двоякий образ рождения: в самом рождении и в его приятии как совершающегося. Изведение Духа на сына есть объективированность, совершение¹⁰⁴ рождения, причем и эта объективированность, имя рожденного Сына, Его чувствование, радость о Нем имеет¹⁰⁵ ипостасный образ, есть Дух Св. Отец рождает Сына и Им обладает в Духе Св., Который есть ипостасное объятие Отца к Сыну (и далее ответное Сына к Отцу). В этом отношении между рождением и изведением заключается основание, почему и то и другое есть двуединый образ отцовства. Ведь и человеческое отцовство заключается не в одном рождении (или духовном рождении) Сына, а и [*в*] обладании родившимся, в име-

нии Сына. Отец и человеческий есть не только родитель, но и обладатель Сына, отцовство и здесь не исчерпывается рождением, даже явно переходит за его границы: отцовство как рождение, как родительство, есть только начальный акт или основание для отношения между отцом и сыном. В человеческом рождении¹⁰⁶ оно распадается на два начала: отцовство и материнство. Здесь вступают в силу различия пола и связанные с ним черты полового размножения. Однако если от них отвлечься и суммировать черты рождения, присущие отцовству и материнству, то окажется, что в самом акте рождения отец зачинает и дает семя, оплодотворяет, мать воспринимает, вынашивает, сохраняет уже зачатый плод, его совершает; материнство не рождает, но имеет уже рожденное, и однако эта функция материнства необходимо входит в рождение. Подобным же образом распределяются функции и в духовном родительстве, то есть в обладании уже рожденным. Хотя в человеческой генеалогии отцовство и материнство спутаны до того, что взаимно обмениваются некоторыми функциями, («сын [часто] похож на мать, а дочь на отца»), тем не менее отцу и здесь принадлежит роль активная, запечатлевающая свой духовный образ, а матери сохраняющая, [углубляющая] и распределяющая [его] черты (хотя практически и эти функции постоянно перемешиваются, так что вообще родительство получает преобладающее осуществление то через [одного] отца, то через мать).

Отцовство и материнство есть вообще родительство в его полном раскрытии и осуществлении; иначе эту мысль можно выразить так, что отцовство подразумевает и включает в себя и материнство, которое нельзя, конечно, выключать из родительства и оставить его вне внимания. Если всякое отечество *pata patrēia* на небесах и на земле¹⁰⁷ именуется от Отца Господа Иисуса Христа (Эф 3: 15), то и нужно понять это именование, в данном случае обозначающее аналогию¹⁰⁸, как содержащее в себе главное «отечество на земле», т. е. участие отца и матери, уже хотя бы по тому одному, что слово и понятие отец на человеческом языке соотносителен понятию не только сына, вообще детей, но и матери; понятие отца, взятое только в отношении к детям будет неполным и произвольно усе-
ченным.



Другими словами, отцовство на человеческом языке может быть понято или в одновременно в отношении к матери и к детям, следовательно, как двуединство вне ее, в раскрытии, или же как синтез, соединение отцовства и материнства, двуединство вну-

треннее. Таким образом оказывается, что и человеческое отцовство вовсе не есть только родительство или просто родительство (а потому простая кантовская схема отношений происхождения по противоположности: Отец-Сын, вовсе не соответствует даже [чисто] логическому соотношению, которое преследует прежде всего схоластика. Кроме того, Отец и Сын этого¹⁰⁹ противопоставления перестают быть Отцом и Сыном, следовательно, формула а *Patre filioque* уже не соответственна, нужно какое-то совсем другое обозначение этого двуединого *Spirator'a* — <нрзбр>¹¹⁰.

Перенесение аналогий, связанных с половыми различиями, в область божественного, есть дело недозволительное. Однако здесь мы имеем как раз обратный случай, — согласно прямому указанию апостола, мы земное родительство должны понять на основании небесного, насколько оно нам раскрывается. А оно нам раскрывается в двойственном акте одной ипостаси — рождения и изведения. Разумеется, применение категорий отцовства и материнства к небесному родительству в прямом виде недопустимо, но осмысливать себя, приблизить своему сознанию и помощью этих категорий нет невозможного, тем более, что прямое основание для этого дано и в откровении. Именно в откровении Первая Ипостась, Родитель и Изводитель, именованы — Отец, на языке человеческих различий — в мужском роде. Этому соответствует и иконографическое изображение Отца — с признаками мужского пола — бородой. Конечно, на человеческом языке нет слова для обозначения отцовства, которое бы не включало в себя половых признаков, поэтому от них нужно отвлекаться, считаясь с этим родовым антропоморфизмом человеческих речений. Тем не менее все-таки остается то, что Первая Ипостась наименована именно Отцом (также как и рождаемое — Сыном, причем и вочеловечился он в отроча мужеска пола). Духовное соотношение, которое здесь намечается, нужно привести в связь с двойственным раскрытием отцовства. Абсолютное предвечное Отцовство Отца, конечно, включает в себя всю полноту родительства, которое распадается¹¹¹ в человечестве на отцовство и материнство. Абсолютное отцовство есть отцематеринство в том смысле что оно таит в себе, содержит положительные потенции и отцовства и материнства, и рождения и обладания рожденным. Это раскрывается и осуществляется, разумеется, совершенно иным, духовным образом, совершенно независимо и свободно от всяких отношений к полу и половым различиям. Однако этим последним соответствуют и некие духовные черты и духовные различия (как это явствует из определенно мужских обозначений для первой и Второй ипостаси). И в отношении к рождению, в отцовстве, различаются два аспекта: самое

рождение, происхождение рожденного, и имение его рожденным, обладание. Первое соответствует отцовскому, второе — материнскому аспекту. Но если в человеческих отношениях рождение физиологически предполагает наличие отца и матери и их совокупный акт, то эта половая завеса в данном случае затемняет и закрывает духовное содержание рождения, которое сводится к рождению — в отцовстве и духовному приятию рождения в материнстве.

Безначальный Отец в себе содержит всю полноту отцовства или родительства, которую человечество знает лишь в раздробленном образе отцовства и материнства. И из этой полноты Он рождает Сына, но [этим] рождением не исчерпывается полнота отцовства, которая в человеческой жизни выражается еще [и] в материнстве, в имении уже рожденного, в любовном им обладании. Этот материнский аспект отцовства, совершенно ненужный для самого рождения (в каком он привлекается в человечестве благодаря его приращенности полу после грехопадения, — если бы его не было, то и размножение совершалось бы нам неизвестным, но не-половым, духовным путем), потому и отсутствует в рождении Сына. Отец из Себя предвечно рождает Сына, — «из чрева прежде денницы родих Тя». Но те стороны родительства, которые в человеке соответствуют материнству, обладание рожденным Сыном, а не только самый акт Его рождения, эта сторона также наличествует¹¹² в полноте Божественного отцовства и получает [в нем] свое выражение. Она получает его не участием в самом рождении (как было бы в человеческом рождении), потому что это рождение из Отца¹¹³ безматернее. Но она получает его после совершившегося уже рождения (после, конечно, не хронологически, но онтологически), в отношении к наличествующему уже рождению. Отец [в Своем отцовстве] не только рождает, но и обладает в любви своей. Но это [-то] обладание, отличное от рождения в собственном смысле, получает свое ипостасное бытие от Отца — исхождением Духа Св. на Сына. Итак, это исхождение не есть рождение, как бы другой его вид или вариант. В истории пневматологических споров без конца повторялся с разных сторон аргумент, что [через Отца] происхождение от Отца Сын и Дух Св. становятся между собою братьями или же братом и сестрой¹¹⁴ (этот же аргумент в полемической литературе против *filioque* поворачивается еще и таким образом, что Дух Св., исходя от Отца и Сына, является внуком Отцу). Вся сила такого аргумента в совершенно одностороннем и в таком виде неверном положении, что отцовство суть только родительство и последним¹¹⁵ исчерпываются все его отношения, почему и исхождения Духа Св. от Отца рассматривается только

как особый вид рождения, или несобственный вид, и во всяком случае какой-то его вариант¹¹⁶.

Отцовство выражается в рождении и обладании рожденным, что соответствует Единородному Сыну и исходящему на Сына, на Сыне почивающему Духу Св. Акт отцовства двуедин. Если искать ему аналогий в человеческом родительстве, то его можно найти лишь в том, что рожаемое всегда имеет не отца или мать, но родителей: отца и мать. Участие матери в родительстве также¹¹⁷ производно (это соответствует и тому, что Ева, праматерь, сама произошла от [ребра] праотца Адама). Итак, аналогий в человеческих отношениях для св. Троицы нужно искать отнюдь не в двойном рождении от Отца, но в двойственном акте рождения Единородного. Разумеется, эту аналогию [изведения] Духа Св. с материнским отношением нужно совершенно освободить от всякой примеси пола, также как нет никакого места для этой примеси и в отношении к Отцу и Сыну. *Блаж. Августин, *De Trinitate*, l. XII, с. V, по которому человеческое супружество, муж и жена, вместе с потомством, представляет аналогию Св. Троицы. В этом, по мнению [бл.] отца, ошибочном мнении утверждается как вероятное лишь то, что в происхождении женщины явно свидетельствуется несостоятельность мнения, по которому всякое происхождение есть сыновство: жена произошла от мужа и однако ему не дочь¹¹⁸. Но в материнстве заключен свой духовный¹¹⁹ образ раскрытия и осуществления родительства, исходное начало имеющее в отцовстве, особый образ отношения к Сыну не чрез рождение Его, и к Отцу не чрез рождение от Него.

Косвенным, но чрезвычайно важным подтверждением и раскрытием этой мысли является тот факт, что человеческим сосудом, в наибольшей и единственной степени приившим Дух Св., является Пречистая Дева, и действие вселения Духа Св. в Нее было — богоматеринство: «Дух Св. найдет на Тя и Сила Вышнего осенит Тя». Если понимать этот текст, вместе со св. И<оанном> Дамаск<иным> и другими отцами как имеющий отношение к Третьей и Второй Ипостаси («сила Вышнего»), то прямое его значение в том, что осенение Духом Св. приносит и им обладаемого Сына Божия, на котором Он почивает. Богоматеринство является действием¹²⁰ Духа Св. и Дева Мария наивысшим личным Его вселением. Далее эта черта переходит и на Церковь, которая высшее свое личное выражение¹²¹ имеет также в Деве Марии. Церковь есть Дух Св., живущий в мире и человечестве, но она есть и Мать человеческого рода, также как и Богоматерь: есть Мати Твоя. Присутствие Духа Св. осуществляет дело Сына, делает человечество Делом Христовым, в котором живет Христос. Здесь как бы

воспроизводится отношение богоматеринства в применении уже ко всему человеческому роду: как при Благовещении «Дух Св. найдет на Тя и Сила Вышнего осенит Тя», так и в Пятидесятнице (а Церковь и есть всегда совершающаяся, пребывающая Пятидесятница) сошествие св. Духа осуществляет совершившееся боговоплощение, делает Церковь Телом Христовым, дает ей вечную жизнь воплотившегося Христа.

Следует заметить, что, если Отец и Сын отнесены — по крайней мере — вербально к ипостаси мужской, то относительно Духа Св. такого соотношения не существует, образы явления Духа Св. в виде голубя или огненных языков этого не открывают. И единственным указанием в этом смысле является тот факт, что человеческим сосудом Духа Св. является Божия Мать, которая во Успении Своим вознесенная на небо входит уже в жизнь божественную, в недра Св. Троицы, если не наравне с Богочеловеком, Сыном Божиим, то наряду с Ним и вместе с Ним. Пресв. Троица в человеческом своем явлении есть Сын и Мать Его, сущие у Небесного Отца. Очевидно, что в свете развитого выше толкования отцовства как двуединого рождения и изведения, имеющего аналогию в соотношении отцовства, сыновства и материнства, теряет уже всякий смысл, становится настоящим догматическим абсурдом католическое *filioque*, где, в угоду постулата теории ипостасей как отношения по противоположности, устанавливается совершенно бессмысленное и противоестественное единство Отца и Сына в изведении Духа Св., погашается рождение в его реальном двуединстве, заменяясь единством — *una spiratione*, и устанавливается совершенно механически происхождением Духа Св. от двух ипостасей только по логике теории отношений¹²².

Мы¹²³ уже коснулись выше вопроса, что Отчая Ипостась иконографически изображается¹²⁴ в образе Ветхого деньми старца, следовательно, мужского пола. Трансцендентность (в вышеизбранном<?> смысле) Отца, возбуждает вообще вопрос о том, изображима-ли на иконе Первая Ипостась, может-ли быть икона Бога-Отца? В прямом смысле на этот вопрос надо ответить отрицательно. Основанием иконного изображения является боговоплощение, вочеловечение Сына, потому, строго говоря, только и может быть икона Сына. Отец, а также Дух Св., становятся изображими только с Сыном и чрез Сына, поскольку вся Св. Троица соучаствует в Его вочеловечении. Посему изображение Отца имеет место на иконах св. Троицы, где Отец, наряду с Своим Образом и Сиянием, приемлет [человеческий] образ Сына, как Его Отец, Дух же Св. сохраняет образ Своего явления при Крещении (если только не считать иконой Духа Св. вместе с Сыном каждую

богоматернюю икону). Иное изображение Отца — в явлении Бога Аврааму в виде трех странников — имеет уже символический характер и приурочено к образу этого ветхозаветного богоявления. Отличительной чертой этого богоявления является то, что в нем проявлена лишь трехипостасность Божества и равночестность и равнореальность трех божественных ипостасей, но не показаны их личные свойства, здесь является Бог как триипостасный Субъект, — это есть раскрытие Иеговы-Сый¹²⁵ как Абсолютного и потому триипостасного Субъекта — но не св. Троицы как Отец, Сын и Дух Св. Посему икона ветхозаветной св. Троицы не содержит в себе изображения Отца как такового. Одним словом, отдельного изображения иконы Отца, не существует и быть не может, ибо как трансцендентный, он не изобразим, иначе как с Сыном и чрез Сына. В храмовой росписи [и в иконостасе] имеются [отдельные] изображения Отца, — Бог-Саваоф, но здесь они могут и должны быть воспринимаемы лишь в общем ансамбле росписи, в связи и вместе с другими иконами и изображениями, притом на¹²⁶ определенном месте (в куполе, в центре иконостаса), так что эта отдельность только кажущаяся. Употребление же иконы Бога Отца в отдельности было бы злоупотреблением. Религиозная живопись знает еще изображение Бога-Отца как Творца мира в Шестодневе. Но и здесь это изображение имеет свое объяснение в¹²⁷ совершившемся вочеловечении Сына, Свой [человеческий] образ как бы распространяющего и на Отца, — не даром в Ветхом Завете изображения Бога, следовательно [и] иконы Отца были [и вовсе] запрещены. Кроме того, допускаемые¹²⁸ в храмовую роспись, они не являются настоящими иконами для поклонения.

Остается еще вопрос о том, в каком же смысле Отчая ипостась изображается с атрибутами мужского пола (брада, одежда)? Здесь также может быть лишь тот ответ, что и это делается по аналогии с Сыном, как Образом Отца. Он при вочеловечении принял мужской образ (конечно, не пол), связанный с кожаными ризами грехопадения, — лишь «подобие» плоти греха, не самую плоть греха с греховными ее атрибутами). На этом основании и Отец, насколько он изображается, он также получает черты мужского образа, однако по аналогии человеческого отцовства в соответственно преклонного возраста. Это есть заведомый антропоморфизм, значение которого однако не следует проводить¹²⁹ дальше его прямого смысла. Как трансцендентный, раскрывающийся в Сыне и Духе Св., Отец не может иметь для нас Своего собственного образа, каковым только и является образ Сына («покажи нам Отца» и говорит <?> нам — <>ты еще не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня, виде Отца, как же ты говоришь: покажи нам От-

ца») ¹³⁰. Отец раскрывается в Сыне и Духе Св., почему настоящей иконой Отца только и может быть икона Св. Троицы, символическая в той части, которая касается собственно Отца. Таковой же иконой являются некоторые софийные иконы Богоматери, где над Девой и Младенцем изображается Отец, а также и сходящий в виде голубине Дух Св.

Старческий образ Отца также свидетельствует о неприемлемости прямого изображения мужеска пола: старость, строго говоря, находится по ту сторону различий пола, в ней они уже теряют свою силу и гаснут. Но то, что в человеческом мире происходит уже после половых различий, старчество, оно здесь имеет силу до и вне этого различия. Таким образом мужеский образ Отца есть лишь антропоморфное средство человеческого изображения Неизобразимого. И хотя в сложных иконах [и возможно] — косвенно — изображение Отца, но простой и собственной иконы Бога Отца быть не может.

Есть еще одна черта иконографии Бога-Отца: он изображается как особая ипостась, особый Субъект в триединстве абсолютного триипостасного субъекта, и как самовиновный и безвиновный Субъект по преимуществу. Разумеется, ипостасность изображима не прямо, а только косвенно, через изображение в качестве особого лица ¹³¹ или именно лик. То, что Отец в иконографии имеет Свой лик, это указывает, что Он имеет и Свою ипостась. В этом отношении и Отец и Сын подобны между собою в изображениях как лики или ипостаси, напротив, ипостасная природа Духа Св., как не получившая своего человеческого лика (если только ему не приравнивать лик Богоматери) остается невыявленной иконографически.

В порядке откровения миру Первой ипостаси принадлежит первое место: Отец посылает Сына и ниспосылает Духа Св., но сам Он не посылается и не является миру. Отец остается премірен и трансцендентен и открывается чрез Сына ¹³² в Духе Св. Но эта трансцендентность Отца миру не есть чуждость и отчужденность, напротив, она дивно соединяется с близостью и ¹³³ имманентностью лица, чрез Сына воплощающегося и Духа Св. нисходящего. Есть эта существенная разница между отношением к миру Первой ипостаси и Второй и Третьей. Разница эта всегда сознавалась, но неудачные ¹³⁴ попытки ее выявить всегда приводили к субординационизму, как у Оригена и более ранних церковных писателей. Бог-Отец в качестве $\alpha\theta\omicron-\theta\epsilon\omicron\varsigma$ или $\acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ противопоставлялся $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ — Сыну и далее Духу Св. В арианстве же это получило совершенно явное выражение. Все арианство космологически вытекало из искания посредства между Богом и миром, причем, по справедливой критике св. Афанасия В<еликого>, такого посредства между

Богом и миром вообще быть не может, потому что посредник требовал бы нового посредника и т. д. В самом Божестве преодолевается этот переход от трансцендентного к имманентному через ипостасное различие между Отцом и от Отца происходящими ипостасями. Мир возможен в Боге¹³⁵ потому, что уже в самом Боге есть предвечно совершающееся откровение о мире, София, как мир божественный, чрез Сына в Св. Духе. Трансцендентный в Первой ипостаси Бог открывает имманентный себе мир чрез Вторую¹³⁶ и Третью ипостаси. Учением о триипостасности Бога [и связанной с нею учением о Божественной Софии] дается ответ на неразрешимый вопрос о трансцендентности Бога в отношении к миру, соединяющемуся [иначе] с имманентностью. Бог трансцендентен и имманентен миру, трансцендентен как Первая ипостась и имманентен как Вторая и Третья, причем эта имманентность мира Богу есть св. София — божественная и тварная, как ее образ в творении, [во] времени, в возникновении. Так в Богоявлении Отец остается в небесах и только глас Его свидетельствует о Сыне, в мире же Сын и сходящий на него Дух Св. Отец все предает Сыну, который показывает Отца, а Дух запечатлевает откровение Сына и в Сыне Отца. Таким образом, Отец, с одной стороны, остается трансцендентным и недоступным, а с другой, именно Отец и только Отец открывается чрез Сына в Духе Св. (и здесь еще раз подтверждается истина единоначалия и ниспровергается *filioque*), ибо вся Св. Троица есть самооткровение Отца. Это и значит, что Отец открывает Себя не как Себя, в других ипостасях.

Это же самое соотношение мы имеем и в отношении к творению. Бог Отец есть Творец и Вседержитель. Как во Св. Троице из Него все получает свое начало, также Он является началом и в сотворении мира, *αἰτία προκαταρκτική* (св. Вас<илий> В<еликий>). В соответствии тому, что Отец во Св. Троице открывает себя чрез Сына в духе Св., также и в сотворении мира Он творит мир чрез Сына как причину зиждительную — *δημιουργική* Духом Св. как причиной совершительной *τελεωτική*¹³⁷. В творении не отсутствует ни Сын, им же вся быша, ни Дух Св., вся исполняя. Но Творцом в прямом и собственном смысле является именно Отец. Но Он же сам при этом остается за пределами, трансцендентен миру, которому Он повелевал к бытию, причем это повеление является, конечно, вневременным, вечным актом, и в этом смысле Отец есть и Вседержитель. Если творение есть всецело благодать Божия, как вечная жертва щедродательной любви, то именно от Отца непосредственно и может быть сказано: никто не благ только один Бог. Если о всей св. Троице говорится: «в начале сотворил Бог (елогим) небо и землю», то дальнейшее «и рече Бог: да будет»

относится непосредственно к Отцу, творящего чрез слово и дающего ему бытие, чрез Сына и Духа Св., почему и в иконографии шестоднева обычно изображается Творцом именно Отец. Он имеет Софию, откровение Свое в Духе Св., и эту Божественную Софию Он, как бы изливая в ничто, создает к бытию тварный мир. Отец содержит в себе первоволю к творению и само содержание творения, явление Сына в Духе Св.

Отсюда же вытекает и посылание Отцом Сына и Духа Св., здесь тоже соотношение, что и в миротворении, которое представляет собой уже предначинающееся боговоплощение и обожение мира Духом Св. Мир создается как становящийся бог, как обитель вселения Св. Троицы. И если Слово является принципом творения — вся Тем быша — лежит в основе мира по его содержанию, то ипостасное Слово воплощается в полноту времен, [в сущности] одним и тем же актом вовне Отца, который изрекает творческое слово в мир, внедряя его, как идеальное¹³⁸ начало всего, вместе с тем повелевает и ипостасное Его воплощение, без которого замысел творения мира остался бы не довершенным и не исполненным. И если Дух Св. является животворящей силой, которою все получило жизнь и бытие, то вместе с этой животворящей Силой миру дана и Его обожающая сила в ипостасном сошествии в мир. Отец, как первовиновник Св. Троицы, а посему и первовиновник творения — Творец $\theta\ \rho\ \eta\ \tau\ \eta\varsigma$ ¹³⁹. Является и посылающим в творение к ипостасному в нем откровению Сына и Св. Духа.

Это особое положение¹⁴⁰ Отца во Св. Троице, а потому и в творении, Его первовиновность и трансцендентность, преодолеваемая двуипостасным откровением в Сыне и Духе Св. и есть то, что определяется как старшинство или большинство Отца: [$\theta\ \rho\ \alpha\ \tau\ \rho\ \eta\varsigma$] $\mu\epsilon\iota\omega\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ¹⁴¹. Это не субординационизм, который мог бы относиться лишь к различиям сущности, чего да не будет, которая выражается в вольном ипостасном взаимном субординационизме. А именно Отец вольно подчиняет себя двум другим ипостасям, в них и чрез них открывая Свою собственную сущность, а [эти] две ипостаси в свою очередь подчиняют себя отчей ипостаси как своему первоисточнику: «не ищущи воли Моея, но воли пославшего Мя Отца», это сказано Сыном о Себе, но это же сказано — вместе с тем — и о Духе Св., который дается [Ин 14: 16], посылается [16: 26] от Отца. Поэтому Отец и называется Богом — $\theta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ — по преимуществу, хотя и равнобожественны все три ипостаси; там, где в Евангелии просто говорится о Боге — $\theta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ — разумеется Отец. Так, например: в начале бе Слово и Слово бе к Богу — $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$ (т. е. у Бога), а далее: и Бог бе Слово — Бог в качестве сказуемого уже без члена: $\kappa\alpha\iota\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \eta\acute{\iota}\nu\ \theta\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (а далее опять: $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \eta\acute{\iota}\nu\ \epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \pi\rho\acute{o}\varsigma$

τὸν Θεόν Ин 1: 2). Также слова Господа к Никодиму: так возлюбил Бог — ὁ Θεός — мир (здесь речь идет несомненно об Отце, что явствует уже из дальнейших слов о Сыне).

Самое имя Отец возведено Сыном, есть существенно новозаветное. Все учение Спасителя о Себе (особенно в Евангелии Иоанна) есть и об Отце, Евангелие Сына есть Евангелие об Отце. Это понятно, потому что с ипостасным откровением Сына, с боговоплощением, в мире сделалось возможным ипостасное откровение о Св. Троице. В Ветхом завете отсутствует это откровение, кроме как в образах и в предвращениях, а потому Отец как Отец, как Первая Ипостась, там [также] не открыта, так как и Сына. Имя Отца в Ветхом Завете встречается чрезвычайно редко сравнительно с другими именами Божиими (ср. у Саблукова)¹⁴². См. Второз. 32: 6, Ис 63: 16

Это имя относится преимущественно к Богу вообще как Творцу человеческого рода. Это имя Отца применяется к Творцу всяческих в благочестивом язычестве, что получило и христианское признание (в речи ап. Павла в ареопаге Афинском: Д. Ап. 17: 26). Однако следует отметить, что Бог в Ветхозаветном Откровении вообще открывается [с] преобладающими чертами Первой Ипостаси. Это совершенно не значит, как говорится иногда, что Ветхий Завет есть откровение Первой Ипостаси (что прямо неверно), но в св. Троице сущих Бог открывается как Отец уже тем только, что он не являет своей триипостасности. Абсолютный триединый Субъект, когда¹⁴³ являет себя в Своем единстве, открывается с чертами Отчего лика. Это понятно на основании сказанного об особых свойствах и месте первой Ипостаси в Св. Троице. Отец есть αὐτο-θεός, ὁ θεός. И потому когда люди чтут единого Бога без различия триипостасности, они чтут св. Троицу, неведая того, в лице Отца.

Этому отцовству соответствует и сыновство. Бог в Сыне Своем сотворил мир и в нем человек, как грядущих сынов Божиих. Бог сотворил [не] мир вещей, но мир, предназначенный для богосыновства. Только самый Бог-Творец есть Отец всяческих, «Отец твой, крый усвоил тебя, сотворил тебя и устроил тебя» (Втор 32: 6), и «мы его и род» (Д. Ап. 17: 26).

<18 >. Вторая Ипостась, Сыне Единородный, Слово Божие.

Человеческий, тварный дух свое собственное содержание открывает безлично, как себя, как свой акт и продукт. Он в этом самооткровении не только не выходит из себя и за себя, но вернее¹⁴⁴ замыкается в себя, самоутверждается. В моноипостасном духе самооткровение есть, вместе с тем, и вящее самоутверждение в своей индивидуальности, победа метафизического эгоизма. В Боге это самооткровение совершается не безлично, но лично, ипостасно, оно

есть для открывающейся ипостаси реальный выход из себя и за себя, при неизменном пребывании в своем неизменном естестве, оно есть положительное преодоление метафизического эгоизма моноипостасности чрез отречение от [самоутверждения] своей индивидуальности ради другой. Оно есть рождение Единородного Сына от Отца. То самораскрытие, которое есть самоутверждение, здесь является¹⁴⁵ самоотвержением всецело и единственно чрез то, что открываемое здесь не-я, не мое содержание, но другое я, которое остается при этом и мое я, поскольку оно меня открывает, есть мое слово о себе; это не есть вне меня находящееся, постороннее я и в этом смысле другое я, в нем я себя имею, себя открываю как я, и не имею, не хочу иметь [иного] своего содержания. Я открывающееся отдает свое, а в этом и себя, сохраняя свою яйность, другому я. Но и это второе¹⁴⁶ я, принимая содержание от первого я, также имеет его не от себя, но от другого данное. Обладание своим и здесь, на стороне второго я, способно рождать метафизический эгоизм, если это обладание будет для себя, метафизическим хищением, «во имя свое». Но оно может быть обладаемо не для себя и как не свое, хотя и данное¹⁴⁷ для обладания, и в таком случае метафизический эгоизм преодолевается [и] для приемлющего: он все свое содержание имеет, но как принадлежащее не себе, но я открывающему.

В таком случае мы имеем двусторонний акт преодоления метафизического эгоизма, присущего всякому моноипостасному я, двойное метафизическое самоотречение, двойную жертву и кенозис, и это есть рождение Отцом предвечного Сына. Отец самоистощается, Свое имея не как Свое, но как Сыновное, Себя открывая не в Себе, а в Сыне, и Сын самоистощается, Свое имея не как Свое, Себе принадлежащее, но как данное, Себя отдавая для раскрытия Другого, Себя имея не Собою, но Образом и Сиянием Отца. Жертвенность любви отдающей и любви обладающей, приемлющей, любовь Отца и Сына как предвечная Жертва, Кенозис. Это метафизическое самоотречение есть рождение, в котором есть Рождающий и Рождаемый. Самый акт, рождения, составляет, конечно, неизреченную и недомыслимую тайну Божественной жизни, совершенно недоступной тварному, моноипостасному, и потому не-рождающему духу. Его нужно принять верою как некую [абсолютную] данность, которая опознается для нас в своем значении, в своих, так сказать, метафизических последствиях. Рождение надо понимать как двузначный акт — на одной стороне — самое рождение, на другой стороне рождаемость, — отцовство и сыновство. И то и другое есть предвечный акт, сыновство¹⁴⁸ или рождаемость несколько не меньшее чем отцовство или рождение.

Мы в своем духовном опыте, если смутно знаем актуальное отцовство, то абсолютно не знаем актуального сыновства, которое мыслится нами как пассивное состояние, следствие рождения, между тем как духовное сыновство в Божественной жизни надо понимать как *actus purissimus*, подобно всем божественным определениям. Рождение есть двуединый акт, которым сопряжены Отец, [актуально рождающий] и Отец, актуально рождающийся. И это разделение есть образ Божественной любви, как самоотщепления, самоотвержения, жертвы. Рождение есть Огонь жертвенности, всегда пламеняющий на Божественном алтаре, Отец — жертвующий Себя, Сам жертвующий Свое, это и есть духовное рождение. Следов его надо искать и в пределах нашего человеческого опыта, в человеческом отцовстве и сыновстве, ибо последнее есть облик первое, всякое человеческое отцовство и сыновство понимается из божественного, в нем имеет свой смысл.

Отцовство и сыновство в человеческих отношениях есть, прежде всего, предвечная¹⁴⁹ связь и зависимость одного от другого, прежде всего, в происхождении. В человеческих отношениях эта зависимость имеет невольный характер, факта, данности, и связь происходит и возникает уже *post factum*. В этом смысле следует сказать, что человеческое отцовство, строго говоря, не знает рождения, поскольку не знает духовного рождения. Оно закрыто зачатием, которое ничего общего не имеет с духовным рождением и остается неведомым в своем наступлении или ненаступлении, а потому и рождение является внешним фактором или данностью. Человеческому опыту доступен не акт рождения, но лишь некоторые его последствия, в характере возникающих отношений, отцовской и сыновней любви. И в этом смысле духовное отцовство и сыновнее, где эти отношения возникают вне связи с внешним фактом или данностью выражают природу рождения даже в более чистом виде, нежели отношения физического рождения. Отцовство, как духовное рождение, состоит в отдании себя другому, в желании видеть себя в другом, осуществить себя чрез другого, явить себя в образе сына. Это самоотдание себя не в себе, любовь к своему в другом. Это есть одновременно и сохранение утверждение своего я (отцовского), однако чрез самоотвержение и отдание всего своего другому я (сыновнему), самоутверждение своего чрез самоотдание; это не есть обезличение, угашение индивидуальности, каковым никогда не является жертвенность, но ее раскрытие в образе другого. Любовь отцовская дается образом дающей любви, которая вся состоит в стремлении¹⁵⁰ отдавать, однако себя и свое, в сыне имея свой образ, свое другое я. Этим отцовская любовь, между прочим, отличается от материнской, которая есть образ

любви самоотвергающейся, но при этом не самоутверждающейся, как отцовская. Мать любит свое рождение не как свое, не как себя, но как свое рождение. Материнство не имеет предметом¹⁵¹ создание своего образа в сыне, чем неизбежно является отцовство; в отношении к характеру оно пассивно, оно претерпевает, [имеет] рожденное, но само не рождает (хотя в физиологии человеческого рождения извне дело обстоит как раз наоборот). В матери нет духовно рождающей силы, но в ней совершается само духовное рождение, ей принадлежит сила выявляющая, вынашивающая, воспитывающая, сохраняющая. Мать не рождает, но любит и любовью своею сохраняет рожденного. Итак, отец смотрит в сына, как в свой характер, образ, сияние. Но и сын смотрит в отца. Сыновство, как духовное самоопределение, есть знание и сознание себя как рожденного отцом, как в нем и от него имеющего бытие, как все свое имеющее от него. Это есть знание себя как не своего при надлежащего и своего как не своего, но данного и в сознании этой данности любовь отцу возвращаемого. Сын в себе знает и хочет знать и может знать только отца, в своем он узнает и любит только отцовское, все, что принимает, любовь отцу возвращает, собою отца возвращает, имеет с ним общую, единую, тождественную жизнь. Взаимная любовь отца и сына, этот взаимный [круговорот] любви дающей и возвращающейся, и есть единство их жизни: Аз и Отец едино есмы. Любовь сыновняя в своем роде столь же ответно жертвенна как и отчая, все что имеет Отец, он отдает Сыну, но и все, что имеет Сын, он посвящает, возвращает Отцу; оба они имеют отрекаясь, отдавая. Это — безмерность любви, погубляющей себя и в этом погублении себя обретающей, эта божественная¹⁵² трагедия любви, в одной лишь безмерности своей находящая разделение, и есть рождение Отцом Сына и Сына от Отца. Для Отца — Сын есть Сыне Возлюбленный, о нем же благоволил ([глас [с неба] при крещении и преображении]), для Сына же есть одна жизнь — творить волю Отца (тексты...) ¹⁵³.

Отцовство и сыновство в человеческих отношениях потому еще слабо выражено, что здесь это одно из многих свойств или духовных отношений, наряду с ними¹⁵⁴ есть отношения мужа и жены, братьев, сестер, кроме того, каждый человек есть и отец и сын, а потому, строго говоря, ни отец, ни сын, а лишь причастный сыновству и отцовству. Для того, чтобы установить аналогию божественному рождению, нужно потенцировать отцовство и сыновство как единственное, определяющее, исчерпывающее соотношение, как индивидуальный образ бытия и взаимной любви [как] только-отца и только-сына: нераздробленно [и] неосложненно. И к этому нужно присоединить еще одно: в человеческих

отношениях нет отчетливого отцовства и сыновства еще и потому, здесь отец принципиально может иметь несколько сыновей и для всех них является отцом, в сущности ни для кого не будучи вполне отцом, а, следовательно ни одного из них не имея вполне сыном. В каждом из сыновей отец находит или созидает себя частично. Этому противоположен такой образ отцовства и сыновства, в котором они осуществляются цельно и нераздельно. Но эта целостность возможна лишь при том условии, что отец есть сын единого (не единственного, что опять удерживает ту же неполноту и частичность и, что еще хуже, на часть, к частному случаю относит принадлежащее целому), единственного Отец имеет [и может иметь] только одного истинного сына, и лишь едиnorodный может быть [истинным] сыном отцу. Отец предвечно рождает Сына Единородного во исполнение истинного рождения, целостного отцовства и сыновства. Отец есть только отец только единого Сына, и Сын есть только сын отца, его одного рождающего. Это есть раскрытие целостного рождения.

Итак, рождение есть [актуальное] взаимоотношение, в котором совершается самооткровение Абсолютного Духа. Это самооткровение не есть замкнутый, эгоистический акт моноипостасного субъекта, но есть акт любви, есть Любовь. Субъект отказывается от того, чтобы иметь себя в себе, но находит¹⁵⁵ себя в другом, и другой отказывается от того, чтобы иметь себя от себя, но отдает свое другому. В самооткровении таким образом открывается¹⁵⁶ возможность Любви, которая и предвечно осуществляется. Любовь выражается во взаимной жертвенности ипостасей, из которых первая, вместо того, чтобы услаждаться собой оставаясь в себе, выходит за себя, рождает, а вторая, вместо того, чтобы услаждаться собой имея в себе свое, выходит за себя, отдавая это свое, отдаваясь другому, рождается. Таким образом в недра в жизни Абсолютного Духа рождением вносится раздвоение, которое есть жертвенное двуединство, есть любовь.

Вторая ипостась, Сын, есть и Слово (Ин 1: 1, Апок 19: 23), Слово Отчее. Слово говорит, оно принадлежит говорящему, ибо его выражает, открывает тайну [его] молчания. Слово выражает содержание субъекта, есть его сказуемое, точнее, в нем сказуемое, в нем сказуемое о нем Слово связано в говорящем отношении тождества, поскольку оно есть его слово, но есть и различия, поскольку оно выражает говорящего, есть его содержание. Слово Божие не есть слово, относящееся к чему-то, до Слова и вне Слова существующего¹⁵⁷, но оно есть и смысл, и сила, как абсолютное содержание абсолютной жизни. Слово Божие не есть познание Божие (как это слишком часто отождествляется в католической литературе), ибо

оно вообще не есть познание или знание. Познание непременно устанавливает разницу и расстояние между субъектом и объектом познания, оно являет предмет, Слово же Божие не имеет предмета, точнее само оно есть для себя предмет. Слово Божие не познает, но открывает Божие Молчание, оно есть жизнь Божественного Духа, которая состоит в самооткровении. Слово не есть познание завета, но самопознание¹⁵⁸ Абсолютного Духа. Это самопознание, которое есть одновременно есть и самосознание и самобытие, следовательно, единство субъекта и объекта, актуально: Слово предвечно говорится, оно сказано лишь в том смысле, что оно сказуются, оно есть самосознание, и его нельзя понимать из функции познания. Слово Божие есть столь же смутное ведение, как отцовство и сыновство, хотя мы и полагаем, что наиболее ведомо нам именно слово. Есть коренная разница между словом и Словом, в том смысле, что Слово есть слово о себе самом, оно есть¹⁵⁹ само-тождество субъекта и объекта знания, так как слово тварного, моноипостасного духа всегда есть слово не только кого-то, но о чем-то: есть предмет, который получает выражение в слове. В этом смысле слово для нас есть орудие познание и мысли, но не есть само это познание и мысль. Слова мы знаем как измышляемые или примышляемые (*ἐπινοία*)¹⁶⁰, инструментальные, как условные клички или термины, аббревиатура мысли. В этом смысле мы противопоставляем слово этому предмету. Однако и такое прагматическое значение слов мы можем понять только из некоторой бытийной основы слов, имеющих в себе и приносящих с собой и силу бытия, живых смыслов, заложенных в самих вещах, и только в этой изначальной вещности слов, имеющих происхождение оттого, что мир сотворен Словом и словами Божиими, и можно лишь понять инструментальность слов: они должны как-то касаться бытия, иначе невозможным становится всякое положительное отношение к бытию слова, т. е. становится невозможным бытие слова¹⁶¹.

