

1. Вопрос об исхождении Святого Духа - хотим мы признать это или не хотим - был единственной догматической причиной разделения Востока и Запада. Все другие расхождения, исторически сопутствовавшие первому спору о Филиокве или же за этим спором следовавшие, в зависимости от большего или меньшего доктринального значения в большей или меньшей степени связаны с этим первоначальным определением.

Это становится вполне очевидным, если мы отдадим себе ясный отчет в том, сколь велико значение тайны Пресвятой Троицы для всего христианского учения. Именно поэтому спор между греками и латинянами касался в основном вопроса о Святом Духе. Если со временем другие вопросы заняли первые места в конфессиональной борьбе, это прежде всего указывает на то, что догматический план, по которому развивается ныне богословская мысль, изменился в сравнении с тем, как развивалась она в Средневековье, что эkkлeзиoлoгичeские проблемы все больше и больше определяют интересы современного христианского общества. И в этом нет ничего предосудительного. Но то, что пневматологической борьбе прошедших эпох как бы не придают значения, что некоторые современные православные богословы (и особенно богословы русские, слишком часто, увы, неблагодарные по отношению к Византии) судят об этой борьбе с некоторым даже пренебрежением, не говорит в пользу их догматического сознания: не знак ли это того, что в них отсутствует чувство живого Предания и они готовы отречься от своих отцов?

Для того чтобы мы могли отвечать на запросы настоящего, - необходимо переоценивать истины, утвержденные Церковью в прошлом, это верно. Но такая переоценка никогда не обесценивает: она придает новую ценность тому, что было сказано в иных исторических условиях в прошлом. Историк всегда будет высказываться по поводу этих условий, всегда будет говорить об "исторической" приложимости догмата, но не ему, историку, судить о самом качестве догмата как такового. Иначе историческое богословие может превратиться в "серого кардинала" Церкви или скорее в ее "светского кардинала", мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризованной науки. Только в том случае, если Предание было бы для Церкви не живой реальностью Откровения в Духе Святом, а чем-то иным, этот своеобразный цезарепапизм ученых, навязавший его Церкви, смог бы стать для нее авторитетным.

Вот пример русского ученого В.В. Болотова, известнейшего историка богословия, проводившего переговоры со старокатоликами в Бонне. Обосновав свое мнение анализом святоотеческих текстов, он счел возможным заявить, что Филиокве отнюдь не является "impedimentum dirimens" [разделяющим препятствием] к догматическому примирению [1].

По мнению Болотова, перед нами два "теологумена", которые двумя различными формулами - "a Filio" [от Сына] и "ου" [через Сына] выражают одно и то же учение об исхождении Святого Духа. Болотов был слишком хорошим историком богословия, чтобы вывести из данного положения тождество в самом учении. Однако у него не хватило догматической чуткости, он не уловил подлинного значения этих двух формул для двух различных учений о Троице. Даже как историк он не был прав, когда сопоставлял в качестве двух различных формулировок ипостасного исхождения Святого Духа "a Filio" с "ου". Ведь столкнулись между собой формулы исхождения "a Patre Filioque" [от Отца и Сына] и "ε ου ου" [от одного Отца]; в них-то и обнаружилась вся разница учений о Троице [2]. ου, истолкованное в смысле посредничества Сына в ипостасном исхождении Святого Духа, именно потому и было выбрано в качестве примирительной формулы поборниками унии XIII

века, что их триадология отличалась от триадологии противников Филиокве. Приняв толкование формулы "ουου", свойственное латинствующим грекам, Болотов умалил разницу вероучения в двух триадологиях, что и позволило говорить о двух вполне терпимых друг к другу "богословских мнениях".

В данном случае наша задача не сводится к задаче историка. Мы не будем касаться вопроса происхождения двух различных формул. Мы даже допустили бы возможность православной интерпретации древнего термина "Филиокве" - такой, например, какой она была еще в Толедо [3]. Нас сейчас интересуют не формулы, а два сложившихся богословских учения. Мы попытаемся выделить основные линии той триадологии, которую православные богословы считают своим долгом защищать, когда сталкиваются с учением о превечном ипостасном исхождении Духа Святого от Отца и Сына как единого начала. Мы здесь ограничимся тем, что установим некоторые основные богословские принципы, касающиеся формул "ἐξ ὁυοῦ ὁυ ὁ" [от одного Отца] и "ουου" [через Сына], не вдаваясь в подробный анализ всех бывших в прошлом споров. Единственная цель - раскрыть православное учение о Троице, помочь лучшему его пониманию.

2. Как римско-католические, так и православные богословы признают характерную безымянность Третьего Лица Пресвятой Троицы. Тогда как имена "Отец" и "Сын" указывают на очень точное ипостасное различие - они не могут быть ни взаимозаменяемы, ни относиться к общей природе этих двух Ипостасей - имя "Дух Святой" этой прерогативы лишено. Мы говорим, что Бог есть Дух, и это может быть отнесено как к общей природе, так и к каждому из Лиц. Мы говорим, что Бог Свят, и "Свят, Свят, Свят" евхаристического канона подразумевает Три Святые Лица, каждое обладающее Святостью и Божественностью. Следовательно, наименование "Дух Святой" как таковое можно было бы также относить не к личностному различию, а к общей природе Трех. В этом смысле Фома Аквинский был прав, когда говорил, что у Третьего Лица Пресвятой Троицы нет собственного имени и что имя "Дух Святой" дано Ему согласно обычаю Священного Писания (*accommodatum ex usu Scripturae*) [4].

То же затруднение нас ожидает, когда, желая определить модус происхождения Духа Святого, мы противопоставляем исхождение Его рождению Сына. Сам термин "исхождение" - как и имя "Дух Святой" - можно принимать за выражение, относящееся не к одному только Третьему Лицу. Это термин общий, и он *in abstracto* [вообще] мог бы быть отнесен и к Сыну: говорит же латинское богословие о двух исхождениях (*duae processiones*). Мы пока не будем затрагивать вопрос, применим ли в принципе абстрактный метод рассуждения к тайне Троицы. Но необходимо отметить, что термин "исхождение" не кажется нам эквивалентным по своей ясности термину "рождение". Последний, сохраняя тайну отцовства и сыновства, говорит об определенных отношениях между Двумя Лицами, чего нельзя сказать о термине "исхождение", выражении неопределенном, ставящем нас перед тайной безымянного Лица, ипостасное происхождение Которого выражено в форме отрицаний: оно - не рождение, оно отлично от происхождения Сына [5]. Если же мы воспринимаем эти выражения (имя "Дух Святой" и термин "исхождение") в смысле положительном, то видим не столько ипостасный характер Третьего Лица, сколько аспект Его икономии, исхождение Божественной силы или Духа, осуществляющего всеосвящение. Мы приходим к парадоксальному выводу: все, что мы знаем о Духе Святом, относится к Его икономии; все, что мы о Нем не знаем, заставляет нас почитать Его как Лицо, одновременно почитая неизреченное различие Трех Единосущных.

В IV веке вопрос о Троице - в тот период он рассматривался в христологическом контексте - был поставлен по отношению к природе Логоса. Термин "οὐοὐόο" [единосущный],

предполагавший, конечно, различие Трех Лиц, должен был тем не менее выразить тождественность внутри Троицы и превозносил единую сущность против какого бы то ни было учения о субординации. Но в IX веке спор между латинянами и греками ставит вопрос о Троице в аспекте Ипостаси Духа Святого. Обе стороны, предполагая природное тождество Трех, пытаются выразить в Троице Их ипостасное различие. Первые пытаются установить это личностное различие в аспекте ооооо, то есть исходят из природной тождественности. Вторые, яснее сознавшие троичную антиномию - антиномию "усии" и "ипостаси", - учитывая единосущие, превозносят единоначалие Отца, избегая таким образом опасности какого-либо нового савеллианства [6]. Два учения об ипостасном исхождении Духа Святого - "a Patre Filioque, tanquam ab uno principio" [от Отца и Сына как от единого начала] и "ε ουου ου ο" [от одного Отца] - суть два разных решения вопроса о различии Лиц в Троице, то есть две различные триадологии; нам и надлежит теперь рассмотреть их основные положения.

3. На том основании, что ипостасный характер Духа Святого не определяется, что Он, не имея собственного Своего имени, безымянен, латинское богословие делает положительный вывод о модусе Его происхождения. Наименование "Дух Святой" в каком-то смысле свойственно и Отцу и Сыну (и Тот и Другой - Дух, и Тот и Другой - Свят); следовательно, наименование это должно обозначать Лицо, находящееся в отношении к Отцу и к Сыну в плане того, что у Них есть общего [7]. То же можно сказать и об исхождении как модусе происхождения Третьего Лица. Термин этот, сам по себе не указывающий на какой-либо новый, от рождения отличный модус происхождения, должен говорить об отношении одновременно к Отцу и к Сыну, чтобы стать обоснованием Третьего Лица, отличного от Двух первых. Так как отношение по противопоставлению [8] можно установить только между двумя объектами, то Дух Святой исходит от Отца и Сына как единого начала Своего изведения. Вот в чем смысл формулы об исхождении Святого Духа от Отца и Сына как единого начала [9].

Мы не можем отрицать логической ясности этого рассуждения, основывающего ипостасное различие на принципе отношения по противопоставлению. Этот сформулированный Фомой Аквинским триадологический принцип вытекает с неизбежностью, как только принято учение об исхождении Духа Святого ab utroque [от Обоих]. Он предполагает следующее: 1) отношения являются обоснованием Ипостасей [10], которые определяются взаимным противопоставлением: Первая противопоставляется Второй, а Обе вместе они - Третьей; 2) два Лица объединены неличностным единством, поскольку Они являются причиной возникновения нового отношения по противопоставлению, а это значит, что 3) вообще происхождение Лиц в Троице неличностное, так как их реальное основание есть единая Сущность, дифференцируемая Своими внутренними отношениями. Общий характер этой триадологии можно определить как превосходство природного единства над личностной троичностью, как онтологическое первенство Сущности над Ипостасями.

Позиция православного богословия по отношению к таинственному имени "Дух Святой", к имени, говорящему скорее об икономии, нежели об ипостасном различии, отнюдь не является простым отказом от какого-либо определения Его личностного отличия. Наоборот, именно потому, что эта отличимость Духа Святого, как и вообще взаимоотличимость всех Трех Лиц, есть нечто абсолютное, мы и отказываемся принимать отношение по происхождению, противопоставляющее Духа Святого Отцу и Сыну, рассматриваемым как единое начало. В таком аспекте личностное различие действительно стало бы относительным: во-первых, если Дух Святой - одна Ипостась, то Отец и Сын, по отношению к которым мы Его рассматриваем, представляются нам в неразличимости единой

природы; во-вторых, если Отец и Сын - две различные Ипостаси, то Дух Святой лишь представляет нам Их природное единство. Итак, возникает логическая невозможность противопоставления трех терминов - и вся ясность этой триадологической системы оказывается весьма поверхностной: в конце концов мы уже больше не можем провести различие трех Ипостасей, не смешивая Их так или иначе с Сущностью. Абсолютное различие Трех действительно не может обосновываться отношениями по противопоставлению, иначе придется сознательно или бессознательно согласиться с приматом Сущности над Ипостасями, признав, что основание личностного различия относительно, а значит, в сравнении с природной тождественностью - второстепенно [11].

Но именно этого и не может принять православное богословие.

Против учения об исхождении *ab utroque* [от Обоих] православные утвердили: Дух Святой исходит от одного Отца - $\epsilon \theta \acute{o} \varsigma \omicron \upsilon \acute{\omicron}$. Какой бы новой ни казалась эта формула по своему словесному выражению, учение, в ней содержащееся, есть не что иное, как чрезвычайно точное подтверждение укорененного в Предании учения о единоначалии Отца, Единого Источника Божественных Ипостасей. Можно справедливо возразить, что в формуле исхождения Духа Святого от одного Отца нет места отношению по противопоставлению между Вторым и Третьим Лицами Пресвятой Троицы. Однако при этом забывают, что сам принцип отношений по противопоставлению неприемлем для православной триадологии, что термин "отношение по происхождению" в ней имеет иное значение, нежели то, которое он приобретает в устах защитников Филиокве.

Когда мы утверждаем, что превечное исхождение Духа Святого от одного Отца неизреченным образом отличается от превечного рождения Сына от того же Отца, мы не пытаемся устанавливать отношения по противопоставлению между Сыном и Духом. И это не потому только, что исхождение неизреченно (не менее неизреченно и рождение) [12], но потому, что вообще отношения по происхождению - сыновство, исхождение - нельзя принимать в качестве обоснования ипостасей, как то, что их определяет в абсолютном их различии. Когда мы говорим, что исхождение Духа Святого - это отношение, совершенно отличное от рождения Сына, мы указываем на разницу модуса происхождения ($\acute{\omicron} \omicron \upsilon \acute{\omicron} \epsilon$) [13] от общего Источника, утверждая, что, хотя Источник тождествен, это никак не влияет на абсолютное различие Сына и Духа.

Справедливо утверждать, что здесь отношения только выражают ипостасное различие Трех, но отнюдь не являются его основой. Именно абсолютное различие Трех Ипостасей определяет различные Их отношения, а не наоборот. И здесь мысль останавливается: существование личности, отличной от всякой другой, не подлежит никакому определению. Придется пойти апофатическим путем и сказать: безначальный Отец ($\omicron$) - не Сын и не Дух Святой; рожденный Сын - не Дух Святой и не Отец; исходящий от Отца Дух Святой - не Отец и не Сын [14]. Здесь нельзя говорить об отношениях по противопоставлению, но только об отношениях по различию [15]. Идти путем положительным, воспринимать отношения по происхождению как нечто большее, не просто как признаки неизреченного различия Лиц, равносильно упразднению абсолютного личностного различия, внесению в Троицу "относительности" и в конце концов обезличиванию Ее.

Положительный катафатический подход, свойственный триадологии Филиокве, допускает некоторую рационализацию троического догмата, нивелируя основную антиномию между сущностью и ипостасями; создается впечатление, что мы сошли с вершин богословия и спустились в долины религиозной философии. Метод же отрицаний, ставящий нашу мысль перед центральной антиномией совершенного тождества и не менее совершенного различия в Боге, не пытается антиномию уничтожить, а стремится выразить ее

приличествующим образом, для того чтобы троичная тайна вывела нас за рамки философского мышления, и, преобразовав нашу способность разумения, "истина сделала нас свободными" [16] от нашей человеческой ограниченности. Если в первом случае вера ищет разума, чтобы перенести Откровение в сферу философии, то во втором - разум устремляется к реальностям веры, чтобы преобразиться, все более и более раскрывая себя навстречу тайнам Откровения. Ибо если троичный догмат есть столп и утверждение, всякого богословия и принадлежит той области, которую греческие отцы называли *εὐοί* - богословием по преимуществу, - то понятно, почему разногласие по этому вопросу, каким бы незначительным оно ни казалось на первый взгляд, имеет столь решающее значение. Разница двух тринитарных концепций в обоих случаях определяет весь характер богословского мышления и определяет его в такой степени, что уже становится затруднительным применять без оговорок одно и то же слово "богословие", относя его к двум столь различным взглядам на Божественные реальности.

4. Если личностное различие в Боге изначально, если оно ни из какого иного принципа не выводимо, никакой иной идеей не обосновывается, это не означает, что природное тождество Трех было онтологически вторично по отношению к Их ипостасному различию. Православная триадология не является ригористичной противоположностью филиоквизма, она не впадает в другую крайность.

Действительно, как мы уже отметили выше, отношения по происхождению, восходя к одному Отцу, указывают на ипостасное различие Трех. Тем не менее данные отношения в той же мере подчеркивают и сущностное тождество Троицы: поскольку Сын и Дух отличны от Отца, мы почитаем Три Лица; поскольку Они с Ним едины, мы исповедуем единую Сущность [17]. Таким образом, единоначалие Отца устанавливает совершенное равновесие между природой и Лицами, не давая перевеса ни одной, ни другим [18]. Нет безличной Сущности, как нет и неединосущных Лиц. Единая природа и Три Ипостаси одновременно представляются нашему уму, и ни первая не предваряет вторых, ни вторые - первую.

Происхождение Ипостасей, возводимое к личности Отца, не безлично, однако оно также не мыслится вне общего обладания единой нераздельной сущностью Тремя Разделяющими [19]; в противном случае перед нами было бы три божественных индивидуума, три бога, связанных между собой абстрактной идеей божества. Вместе с тем единосущие есть неипостасное тождество Трех, поскольку Они обладают общей природой - или, скажем точнее, поскольку Они суть общая природа; однако это единство Трех Ипостасей не может мыслиться вне единоначалия Отца, Начала общего обладания единой сущностью; в противном случае перед нами была бы простая сущность с дифференцирующими ее отношениями [20].

Может возникнуть вопрос: не впали ли противники латинян в субординационизм, когда, желая избежать полусавеллианства, они превознесли единоначалие Отца? Это тем более может показаться правдоподобным, что мы часто встречаем в греческой святоотеческой литературе приложимую к личности Отца идею причинности. Отец именуется Причиной (*ἡ* *αἰτία*) Ипостасей Сына и Духа Святого, или даже Он - "Божество-Источник" (*ἡ* *αἰτία*). Иногда Его называют просто "Бог", со стоящим перед этим именем определенным артиклем - *ὁ* *θεός*; или же "Сам-Бог" - *ὁ* *αὐτός*.

Следует вспомнить то, что было нами уже сказано выше об апофатическом характере православного богословия, о том методе, который в корне изменяет качество приложимых к Богу философских терминов. Не только образ "причины", но также и такие термины, как "рождение", "исхождение", "источник", должно принимать за выражения, не адекватные той реальности, которой чуждо всякое становление, всякий процесс, всякое начало. Как

"отношения" не означают отношений по противопоставлению, так же и "причинность" здесь не что иное, как более или менее несовершенный образ, долженствующий выразить личностное тождество того, что определяет происхождение Сына и Духа Святого. Эта единая Причина не предшествует Своим следствиям, ибо в Святой Троице нет ничего предшествующего и последующего. Она не превосходит Своих следствий, ибо от совершенной Причины не могут происходить следствия менее совершенные. Таким образом, она также есть причина их равенства [21]. "Причинность", относимая к Личности Отца, превечно рождающего Сына и превечно изводящего Духа, выражает ту же мысль, что и "единоначалие": личностное начало единства Трех, Источник общего обладания одним и тем же содержанием, одной и той же сущностью.

Выражение "Божество-Источник" или "Источник Божества" не означает, что Божественная сущность подчинена Личности Отца, но говорит о том, что Отец дает это общее обладание сущностью, ибо, не будучи единственным лицом Божества, Лицо Отца с сущностью не отождествляется. В известном смысле можно сказать, что Отец и есть это обладание сущностью совместно с Сыном и Духом Святым, и Отец не был бы Божественным Лицом, если бы был только монадой [единицей, простой сущностью, основой мироздания]: тогда Он отождествлялся бы с сущностью. Здесь уместно вспомнить, что святитель Кирилл Александрийский считал имя "Отец" выше имени "Бог", потому что имя "Бог" определяет Его по отношению к иноприродному [22].

Если Отца иногда называют просто "Бог", ο εὖ или даже οὐεο, то мы тем не менее никогда не найдем у православных авторов выражений, говорящих о единосущии как участии Сына и Духа в сущности Отца [23]. Каждое лицо - Бог по Своей природе, а не по участию в природе Другого.

Отец - причина остальных Ипостасей постольку, поскольку Он не есть собственная Своя сущность, то есть постольку Он не обладает сущностью для одного Себя. Именно это и должен выражать образ причинности: будучи не только сущностью, но и Лицом, Отец является Причиной двух других единосущных с Ним Лиц, обладающих той же, что и Он, природой.

5. Приложимая к Отцу "причинность" выражает мысль, что, именно будучи Причиной других Божественных Лиц, Он есть Бог-Лицо, а также и то, что Он может быть во всей полноте и всесовершенстве Лицом лишь в той мере, в какой Сын и Дух равны Ему в обладании той же природой, вернее, являясь той же природой. Это может навести нас на мысль, что каждое Лицо можно рассматривать как причину Двух Других, поскольку Оно не является общей природой; но такое умозрение привело бы нас к новой "относительности" Ипостасей и превратило бы их в условные и взаимозаменяемые обозначения Трех различных. Римско-католическое богословие избегает этого "личностного релятивизма", развивая учение об исхождении Духа Святого *ab utroque*, впадая тем самым в "безличный релятивизм", релятивизм отношений по противопоставлению, принимаемых за обоснование Трех Лиц в единстве простой сущности. Богословие православное, опираясь на первичную антиномию между личностью и природой, уходит от личностного релятивизма, приписывая причинность только Отцу. Так единоначалие Отца устанавливает необратимые соотношения, которые дают нам возможность отличать две другие ипостаси от ипостаси Отца и в то же время возводить Их к Отцу как твердому Началу троичного единства. Это не только единство одной и той же природы в Трех, но также единство Трех одной и той же природы. Святитель Григорий Богослов выражает это чрезвычайно точно: "Каждый в Самом Себе созерцаемый - всецело Бог, как Сын, так и Отец, как Дух Святой, так и Сын, но Каждый сохраняет Свои личные свойства; Три, умосозерцаемые вместе, - также Бог. Каждый - Бог по

причине единосущия. Все Три - Бог по причине единогоначалия" [24]. "Бог равно монада и триада", - учит преподобный Максим Исповедник [25].

Бог не только "Один и Три", но " $1=3$ " и " $3=1$ ". Это означает, что здесь речь идет уже не о числе количественном; абсолютно различное не подлежит сложению, в нем нет ничего общего, ни даже противопоставления. И если, как мы уже говорили, Личный Бог не может быть монадой, если Он должен быть более, чем одним Лицом, Он также не может быть диадой. Действительно, диада - это всегда некое противопоставление двух, и в этом смысле она не может означать абсолютного различия. Когда мы говорим, что Бог есть Троица, мы освобождаемся от чисел, подлежащих счету [26]. Исхождение Духа Святого - это бесконечное превосхождение диады, превосхождение, освящающее абсолютное (а не относительное) различие Лиц. Превосхождение диады - не бесконечный ряд лиц, а бесконечность исхождения Третьего Лица; для обозначения Живого Бога Откровения триады достаточно [27].

Если Бог - монадотриада, в Нем нет места для диады. Следовательно, противопоставление, которое будто бы напрашивается между Отцом и Сыном, совершенно искусственно и является результатом недопустимой абстракции. Когда речь идет о Пресвятой Троице, то перед нами всегда Один или Три, но никогда не два.

Исхождение Святого Духа *ab utroque* - не превосхождение диады, а обратное ее слияние в монаду, возвращение монады на самое себя. Это диалектика монады, раскрывающейся в диаду и снова замыкающейся в своей простоте [28]. Исхождение же Духа Святого от одного Отца, превознося единогоначалие Отца, непреложного Начала единства Трех, превосходит диаду, не возвращаясь к единству, к необходимости Богу замыкаться в простоте Своей сущности; поэтому исхождение Духа Святого от одного Отца ставит нас перед тайной Троиединства. И это не простая и замкнутая в себе самой сущность, которой как бы привиты отношения по противопоставлению, дабы Бога философского созерцания облечь в одежды Бога христианского Откровения. Мы говорим "Троица проста" [29], и это антиномичное, свойственное православной гимнографии выражение обозначает ту простоту, которая никак не превращает абсолютного различия Трех Лиц в различие относительное.

6. Когда мы говорим о личном Боге, Который не может быть монадой, когда, держа в мыслях известное "плотиновское" место из святителя Григория Богослова [30], мы говорим, что Троица есть превосхождение диады с ее противопоставлением двух, мы отнюдь не имеем в виду идеи неоплатоников о *bonum diffusivum sui* [распространяющем себя благе] или какого-либо нравственного обоснования Троицы - например, как любви, желающей сообщить другим свою полноту. Если Отец сообщает Сыну и Духу Свою единую и нераздельную в этом сообщении природу, это не есть акт воли или внутренней необходимости: это вообще не "акт", но превечный модус троичного самобытия. Здесь - первичная реальность, которая не может быть обоснована никаким иным понятием, ибо Троица предваряет всякое наименование (благость, разум, любовь, всемогущество, бесконечность), которым Бог проявляет Себя вовне и в котором Он дает Себя познать.

Когда римско-католическое богословие говорит об отношениях по происхождению как о неких актах, поддающихся определению, и рассуждает о двух исхождениях *per modum intellectus* [в качестве разума] и *per modum voluntatis* [в качестве воли], то с точки зрения православной триадологии оно совершает недопустимое смешение. И в самом деле: такие внешние определения, как разум, воля или любовь, вводятся здесь во внутреннее бытие Самой Троицы для обозначения ипостасных взаимоотношений. Это была бы скорее некая Божественная индивидуальность, а не личностная Троица - индивидуальность, осознающая Свое сущностное содержание разумом (рождение Сына *per modum intellectus*) и Себя в Своем

самосознании любящая (исхождение Духа *ab utroque, per modum voluntatis* или *amoris* [от обоих, по воле или по любви]). Перед нами философский антропоморфизм, не имеющий ничего общего с теофаническим антропоморфизмом Библии. Последний раскрывает, придавая им "человечность", деяния и явления Личного Бога в истории вселенной и в то же время ставит нас перед тайной Его непостижимого Существа - Бога, Которому христиане будут тем не менее дерзновенно поклоняться и Которого будут дерзновенно призывать как Единого в Трех Лицах: Отца, Сына и Святого Духа, пребывающих и царствующих в неприступном сиянии Своей сущности.

Для нас Троица - это *Deus absconditus* [Бог сокрытый], Святая Святых Божественного бытия, куда нельзя вносить никакого "огня чуждого". Богословие остается верным Преданию только в том случае, если его "техническая терминология" - "усия", ипостась, единосущие, отношение по происхождению, причинность, единоначалие - лишь служит большему выявлению глубинной тайны Бога-Троицы, а не обволакивает ее туманами "тринитарных умозаключений", построенных на каком-то ином начале. Православие, защищая ипостасное исхождение Духа Святого от одного Отца, исповедует свою веру в "Троицу простую", в Которой отношения по происхождению указывают на совершенное различие Трех и в то же время говорят об Их единстве, идущем от Отца, ибо Он не только Единица, но как Отец есть начало Троиединства. Все сказанное выше говорит лишь об одном: если Бог - действительно Живой Бог Откровения, а не "простая сущность" философов, Он может быть только Богом-Троицей; это первичная Истина, которая не может быть обоснована никаким рассуждением: всякое заключение, всякая правда, всякая мысль Троице последуют. Она есть начало и основа всяческого бытия и всяческого познания.

Итак, мы видим, что вся триадология зависит от вопроса об исхождении Святого Духа:

- Если Святой Дух исходит от одного Отца, это неизреченное исхождение раскрывает перед нами абсолютное различие Трех Ипостасей и тем самым исключает всякое отношение по противопоставлению; если Дух исходит от Отца и Сына, отношения по происхождению, вместо того чтобы быть признаками совершенного различия, становятся определениями личностей, выводимыми из безличного принципа.

- Если Святой Дух исходит от одного Отца, это исхождение являет нам Троицу, неподвластную законам числа, ибо Она превосходит диаду противопоставленных - причем превосходит не путем синтеза и не новым рядом чисел, а различием совершенно новым, которое мы именуем Третьим Лицом; если Дух Святой исходит *ab utroque*, то это Троица относительная, подвластная законам числа и отношений по противопоставлению, которые не могут обосновать различие Трех Лиц, не смешивая Их друг с другом или с общей Их природой.

- Если Святой Дух исходит от одного Отца, ипостасной Причины единосущных Ипостасей, - это "Троица проста", в которой единоначалие Отца обуславливает личностное различие Трех, одновременно выражая Их сущностное единство, отчего сохраняется должное равновесие между ипостасями и "усией"; если Дух Святой исходит от Отца и Сына как от единого начала, сущностное единство первенствует над личностными различиями, Лица становятся отношениями внутри сущности, отделяющими Себя друг от друга взаимопротивопоставлениями; это уже не "Троица проста", а абсолютная простота сущности, принятая за онтологическое основание там, где нельзя найти никакого другого основания, помимо самого исконного Троиединства.

7. Догмат Филиокве вводит бога философов и ученых в лоно Бога Живого и замещает им "Бога сокрытого, который мрак соделал покровом Своим" (*Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum*). Непостижимая сущность Отца, Сына и Духа Святого получает

положительные определения. Она становится объектом "естественного богословия": это "Бог вообще", который может быть и Богом Декарта, и Богом Лейбница, и - как знать? - может быть даже и Богом Вольтера и отделившихся от христианства деистов XVIII века. Учебники богословия будут начинать с доказательств существования Бога, чтобы затем, исходя из сущностной Его простоты, найти способ наделить эту наиабсолютно простую сущность разного рода совершенствами, позаимствованными из тварного мира. Потом, опираясь на атрибуты Божества, порассуждают о том, что Бог может и чего не может, ревностно следя за соблюдением Его сущностного совершенства. А следующая главка об отношениях внутри сущности - ни в коей мере, конечно, не нарушающих Божественной простоты - послужит мостком, пусть хрупким, между этим философским богом и Богом Откровения.

Догмат исхождения Духа Святого от одного Отца никогда не допустит бога философов в "Святая Святых, закрытое даже взорам Серафимов и славимое как Три Святых, которые сходятся в единое Господство и Божество" [31]. Неизреченная сущность Пресвятой Троицы не поддается какому бы то ни было положительному определению, даже определению простоты. Если мы говорим "Троица проста", это антиномичное выражение означает, что различие Трех Ипостасей между Собой и Их отличие от сущности отнюдь не дробит Троиединства на "составные элементы". Если единоначалие Отца непоколебимо, никакое постулированное верой различие не может ввести в Божество понятие "состава". Именно потому, что Бог непознаваем в том, что Он есть, православное богословие проводит различие между сущностью и энергиями, между неприступной природой Пресвятой Троицы и Ее "природными исхождениями" [32]. Когда мы на нашем бедном и всегда таком несовершенном языке говорим о Троице Самой в Себе, то мы исповедуем модус бытия Отца, Сына и Святого Духа, Единого Бога, Который может быть только Троицей, ибо Он - живой и непостижимый Бог Откровения, Тот, Который дал познать Себя воплощением Сына всем тем, кто принял Духа Святого, от Отца исходящего и посланного в мир во имя воплотившегося Сына.

Все иные имена, - кроме имен "Отец", "Сын" и "Дух Святой", - даже имена "Слово" и "Утешитель", непригодны для обозначения ипостасного различия в неприступном бытии Троицы: они относятся скорее к проявлению Бога вовне, к Его Откровению, к Его домостроительству [33]. Троичный догмат - это вершина богословия, здесь мысль наша останавливается перед изначальной тайной бытия личного Бога.

Кроме имен, определяющих Три Ипостаси, и общего имени "Троица", все бесчисленные имена, которыми мы Бога именуем, все "Божественные имена", которые в учебниках богословия называются атрибутами, говорят не о Боге в неприступном Его бытии, а о том, что "около Его сущности" ($\epsilon\ \sigma\upsilon\iota$) [34]. Это превечное сияние общего содержания Трех Лиц, сияние Их несообщимой природы, открывающей себя в "энергиях". Этот характерный для византийского богословия термин, говорящий о модусе бытия Бога вне Его сущности, не вводит какого-то нового философского понятия, чуждого Откровению. О том же самом на своем далеком от абстракций языке говорит нам Библия, повествуя о славе Божией, о славе бесчисленных имен, окружающих неприступное Существо Бога, об именах, дающих о Нем вне Его Самого познание и сокрывающих Его в том, что Он есть в Себе Самом. Это присущая Трем Лицам превечная слава, которую имел Сын прежде бытия мира [35]. И когда мы говорим о Божественных энергиях в их связи с людьми, которым они сообщаются, подаются, усваиваются, эта Божественная и нетварная энергия в нас называется благодатью.

8. Богопроявляющие энергии, относясь к иному модусу Божественного бытия, отличному от бытия Троицы в Самой Себе, в несообщимой Своей природе, не дробят Ее

единства, не устраняют "Троицу просту". То же единоначалие Отца, Первопричины единосущных ипостасей Сына и Духа, управляет проявлением Триединства вовне.

Здесь термин причинности, приложимый к Личности Отца как началу абсолютного различения Трех единосущных (термин этот предполагает ипостасное исхождение Духа Святого от одного Отца), следует с полной ясностью отличать от Откровения, проявления Отца через Сына в Духе Святом. Причинность, несмотря на все несовершенство этого термина, весьма точно выражает то, что мы хотим сказать, - ипостасное различие Трех, источником которого является Личность Отца; различие между Тремя совершенно различными, определяемое тем, что Отец - не только сущность. Нельзя заменить этот принятый термин "причинность" термином "откровение Отца", как делает отец С. Булгаков [36], не смешав при этом двух аспектов: аспекта бытия Троицы Самой в Себе и аспекта Ее бытия *ad extra* [вовне], в сиянии Своей сущностной Славы.

Поскольку Отец есть личная причина Ипостасей, постольку Он также есть и начало общего обладания общей природой, и в этом смысле Он - "Источник Божества", единого для Трех Лиц. Раскрытие Божественной природы, проявление вовне непостижимой сущности Трех Единосущных, относится ко всем Трем Ипостасям. Всякая энергия, всякое общее проявление исходит от Отца, выражает себя в Сыне и исходит вовне в Духе Святом [37]. Это нахождение природное, энергийное, проявляющее, и его необходимо четко отличать от исхождения ипостасного, личностного, внутреннего - от исхождения Духа от одного Отца. Единоначалие Отца обуславливает как ипостасное исхождение Духа Святого, Его личностное бытие $\epsilon \text{ } \acute{\omicron}\text{ } \omicron\text{ } \omicron$ [от одного Отца], так и природное, проявительное исхождение Божества вовне в Духе Святом, "через Сына" - $\omicron\text{ } \omicron\text{ } \omicron$.

Если имя "Дух Святой", как мы утверждали выше, скорее выражает Божественную икономию, нежели личное свойство, то это потому, что Третья Ипостась есть по преимуществу Ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Ипостась Духа сокрыта от нас в преизбыточествующем проявлении Им Божественной природы. Это своего рода "личностный кенозис" Духа Святого в домостроительном аспекте, который затрудняет наше восприятие образа Его ипостасного бытия.

Тот же аспект, аспект природного проявления, придает имени "Логос", отнесенному к Сыну, полный его смысл. Логос есть "краткое изложение природы Отца", говорит святитель Григорий Богослов [38]. Когда святитель Василий Великий говорит нам о Сыне, "являющем в Себе всего Отца, воссияв от всей Его славы" [39], он тоже имеет в виду этот проявляющий, энергийный аспект Пресвятой Троицы. Также все святоотеческие тексты, в которых Сын назван "образом Отца", а Дух - "образом Сына" [40], относятся к энергийному проявлению общего "содержания", общей природы Трех, ибо Сын - не Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой - не Сын, но Он то, что Сын [41]. В аспекте Божественного проявления Ипостаси являются не образами личностных свойств, но образами общей природы: Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом. Поэтому в аспекте Божественного проявления можно установить порядок Лиц, ту "α", что, строго говоря, не следует прилагать к троичному бытию Самому в Себе, несмотря на "единоначалие" Отца и обусловленную Им "причинность", которые тем не менее не придают Ему какого-либо первенства над другими Ипостасями, ибо Он Лицо лишь постольку, поскольку Лица Сын и Дух.

9. Смещение тройного бытия с энергийным сиянием, смещение личностной причинности с природным проявлением может совершаться двумя различными и даже противоположными способами. Троицу в этих случаях понимают:

1. Как внутреннее самораскрытие Божественной природы в постигаемых процессах:

Отец являет Свою природу в Слове и вместе Они изводят Дух Святой как "связь любви". Это триадология латинского филиоквизма.

2. Как внутреннее раскрытие Ипостасей, или "триипостасного субъекта", в общей природе. Это триадология русского софианства, триадология отца Сергия Булгакова.

И в том и в другом случае троичная антиномия упразднена, равновесие между сущностью и ипостасями нарушено: в первом случае в пользу сущности, во втором - в пользу ипостасей.

Различение непостижимой сущности Пресвятой Троицы и исхождение Ее энергий, которому было дано четкое определение Великими соборами XIV века, позволяет православному богословию твердо держаться различения триипостасного бытия в Самом Себе и в совместном проявлении вне сущности. В Своем ипостасном бытии Дух Святой исходит от одного Отца, и это неизреченное нахождение позволяет нам исповедовать совершенное различение Трех Лиц, иначе говоря, нашу веру в Троиединство. В аспекте природного проявления Дух Святой исходит от Отца через Сына, *ооу*, и это исхождение открывает нам общую славу Трех, превечное сияние Божественной природы.

Интересно отметить, что различение между ипостасным бытием Духа Святого, от Отца исходящего, и Его превечным сиянием ($\epsilon \text{ o } \epsilon$) через Сына было сформулировано в спорах, происходивших в Константинополе в конце XIII века, после Лионского собора [42]. В этом можно увидеть непрерывность вероучения: защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению значения термина "*ооу*", "через Сына" - и это уточнение открывает путь к различению сущности и энергий. Это не "догматическое развитие", но единое Предание, различные пункты которого защищают православные - от святителя Фотия до Григория Кипрского и Григория Паламы.

Утверждать, что исхождение *ооу* означает миссию Святого Духа только во времени - как иной раз делают некоторые православные полемисты, - неточно. В понимании миссии Сына и Духа во времени надо учитывать новый момент, момент воли. Мы знаем, что эта воля может быть лишь единой волей Пресвятой Троицы. Откровение во времени есть специфический момент Божественного проявления в икономии, то есть по отношению к тварному бытию. Божественная икономия выражает вечное проявление Божества, однако из вечности этого проявления не следует с необходимостью существование твари: тварного могло бы и не быть, но независимо от тварного бытия Троица превечно являла бы Себя в сиянии Своей славы.

Отец превечно был Отцом славы (ср.: Еф.1:17), Слово - сиянием славы (ср.: Евр.1:3) Дух Святой - Духом Славы (ср.: 1Пет.4:14).

Иногда нам трудно уловить - сказывается бедность языка, - идет ли речь об ипостасном исхождении Духа Святого или о Его исхождении проявительном: оба исхождения превечны, хотя и по-разному. Отцы очень часто пользовались выражениями, которые одновременно относились и к ипостасному бытию Духа Святого, и к превечному проявлению Божественной природы в Нем: таким образом они хотели определить личностные Его свойства, отличить Его Лицо от Двух других Лиц. Однако они четко различали эти два модуса - модус ипостасного бытия и модус бытия проявляющего. Об этом свидетельствует текст святителя Василия Великого: "От Отца происходит Сын, Которым все получило бытие и с Которым всегда неразлучно познается Святой Дух, ибо невозможно помыслить о Сыне, не будучи просвещенным Духом Святым. Итак, с одной стороны, Дух Святой, Источник всех подаваемых твари благ, связан с Сыном, с Которым Он представляется неразлучно; с другой стороны, бытие Его зависит от Отца, от Которого Он исходит. Следовательно, отличительное свойство ипостасного Его бытия есть то, что Он проявляется через Сына и

Сыном, а бытие имеет, исходя от Отца" [43].

Можно было бы привести многие другие места из святоотеческих писаний, в которых одновременно говорится о превечном проявлении Божественной природы в Духе Святом и о бытии Духа как Лица [44]. На эти тексты и опирались латинствующие греки в своем стремлении защитить ипостасное исхождение Духа Святого "через Сына" и этим примирить две столь различные триадологии.

10. Легко можно себе представить, как трудно было грубоватому, богословски непросвещенному уму западного человека эпохи Каролингов уловить разницу между ипостасным бытием Духа Святого и превечным проявлением Божественной природы в Его Лице. Можно предположить, что именно превечное проявление Божества в Духе пытались выразить первые - до IX века - филиоквистские формулы соборов в Испании и других местах.

Вероятно, учение о Филиокве блаженного Августина можно также толковать в этом именно смысле, но здесь вопрос более тонкий, и необходимо провести богословское исследование его сочинения "De Trinitate" ["О Троице"], чего православные еще до сих пор не сделали.

Учение Филиокве в качестве учения об ипостасном исхождении Духа Святого от Отца и Сына как от единого начала обретает свое четкое и законченное выражение в великую эпоху схоластов. После Лионского и Флорентийского соборов уже невозможно было толковать латинскую формулу исхождения Духа Святого в смысле превечного проявления Божества. Поэтому римско-католическое богословие не могло уже принимать энергийных проявлений Троицы: оно нанесло бы этим урон "Божественной простоте". В Троице больше не остается места для энергий: вне Божественной сущности могут быть только тварные эффекты, только акты воли, подобные акту творения. Западные богословы должны будут исповедовать тварность славы, тварность всеосвящающей благодати; они откажутся от обожения, последовательно развивая свои триадологические посылки.

Примирение может произойти, и Филиокве не будет больше *impedimentum dirimens* [неодолимым препятствием] только с того момента, когда застывший в своей доктринальной изоляции Запад перестанет воспринимать византийское богословие как абсолютное новшество и признает, что оно есть выражение истин Предания - тех же, что находим мы в менее разработанной форме у отцов Церкви первых веков. Тогда мы поймем, что все, кажущееся абсурдным для богословия, в котором вера стремится только к философствованию, не является таковым для ума, жаждущего принять Откровение во всей его полноте, уразуметь "смысл Писания", слова которого были когда-то "безумием" для эллинских философов [45]. Эллины, став сынами Церкви, перестали быть эллинами. Потому и смогли они облечь христианскую веру в нетленную богословскую броню. Пусть, в свою очередь, и латиняне не остаются только латинянами в своем богословии. Тогда мы вместе будем исповедовать нашу католическую веру в Пресвятую Троицу, живущую и царствующую в вечном сиянии Своей Славы.

Примечания

Изд. по: Лосский В. Богословие и Боговидение. М., 2000. С.347-376. - Изд.

1. Статья опубликована старокатоликами в Берне без имени автора: *Thesen uber das "Filioque" von einem russischen Theologen* // *Revue Internationale de theologie* [Тезисы по поводу *Filioque* одного русского богослова // Международное богословское обозрение]. Т.6. Octobre-decembre, 1898. P.681-712.

2. В.В. Болотов подсознательно понимает эту радикальную разницу, если, несмотря ни на что, категорически отрицает причинное посредничество Сына в ипостасном исхождении Святого Духа: "Aber wenn auch in den innersten geheimnisvollsten Beziehungen des trinitarischen

Lebens begründet, ist das "durch den Sohn" frei von dem leisesten Anstrich einer Kausalitäts - Bedeutung" [Но если это "через Сына" и заложено в сокровеннейших отношениях внутритроической жизни, оно свободно от малейшего оттенка причинности]. Ibidem. P.700; курсив автора.

3. Рассмотрение учения Филиокве испанских соборов V и VI веков имело бы исключительное значение и дало бы возможность догматически уточнить эти формулы. В данном случае беспристрастная помощь исторического богословия оказала бы крайне важную услугу Церкви.

4. Фома Аквинский. *Summa theologiae* I, quaest. 36, art. 1 [Сумма теологии I, вопрос 36, пункт 1].

5. Григорий Богослов, свт. *Oratio* 20,11 // PG 35,1077; *Oratio* 31, *theologia quinta*, 8 // PG 36,141 [Слово 20,11; Слово 31, о богословии пятое, 8].

6. Выражение свт. Фотия: *De Spiritus Sancti mystagogia*, 9 [О тайноводстве Духа Святого, 9]: ἡ ἐ ἀ ο ἐο, ο ἐ ἐ εεο ἐео [и появится вновь у нас Савеллий, а вернее, некое иное чудище полусавеллианское] (PG 102,289).

7. Фома Аквинский. *Summa theologiae* I, quaest. 36, art. 1; со ссылкой на блж. Августина: *De Trinitate* XV, cap. 19 [О Троице, книга XV, глава 19] // PL 42,1086; V, cap.11 // PL 42,919.

8. Фома Аквинский употребляет выражения: "*relativa oppositio*" [относительное противопоставление], "*oppositio relationis*" [противопоставление отношения] - главным образом когда речь идет о "сущности"; "*relatio (respectus) ad suum oppositum*" [отношение к своему противопоставленному], а также "*relationes oppositae*" - для обозначения того, что мы называем "отношение по противопоставлению". Этой терминологией мы отнюдь не искажаем мысли Фомы, для которого идея противопоставления заложена в самом определении отношения: "*De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative*" [Понятие отношения, однако, предполагает связь одного с другим - связь, противопоставляющую одно другому] (*Summa theologiae* I, quaest. 28, art. 3).

9. Фома Аквинский. *Op. cit.* [Цитируемое сочинение] I, quaest. 36, art. 2,4.

10. Аквинат идет еще дальше: для него Лица Пресвятой Троицы суть отношения: "*persona est relatio*" [лицо есть отношение] (*Op. cit.* I, quaest. 40, art. 2).

11. Т. де Реньон удивляется тому, что в столь основательных трудах греческих отцов не развиты соображения в духе Филиокве. "Не служит ли это доказательством того, - говорит он, - что при их понятии о Троице соображения эти просто и не могли возникнуть?" И сам же отвечает на свой вопрос весьма многозначительным признанием: "Действительно, на уровне понятий все они [рассуждения о Филиокве] предполагают, что природа предваряет лица и последнее является как бы расцветом первой" (Regnon. *Th. de. Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite* [Очерки положительного богословия Святой Троицы]. Т.1. Paris, 1892. P.309). "Латинская философия сначала рассматривает общую природу саму в себе и затем доходит до ее выражения. Греческая философия сначала рассматривает выражение, а затем, в него проникая, находит природу. Латинянин видит в Лице модус природы, грек видит в природе содержания Лица" (Ibidem [Там же]. P.438).

12. Иоанн Дамаскин, св. *De fide orthodoxa* [Точное изложение православной веры] I,8 // PG 94,820-824. Ср. также уже цитировавшиеся места из свт. Григория Богослова: *Oratio* 20,11 // PG 35,1077; *Oratio* 31,8 // PG 36,141.

13. Точнее, модуса существования. Мы находим это выражение прежде всего у свт. Василия Великого: *De Spiritu Sancto* [О Святом Духе], 18 // PG 32,152; и позднее, например: Иоанн Дамаскин, св. *De fide orthodoxa* I,8// PG 94,828; I,10 // PG 94,837. Его также часто употребляет Григорий Кипрский: *Apologia* [Защитительное слово] // PG 142,254 et passim [и

ниже].

14. Григорий Богослов, свт. Oratio 31, theologia quinta, 9: "Быть нерожденным, родиться и исходить - дает наименование: первое - Отцу, второе - Сыну, третье - Святому Духу, так что неслитность Трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын - не Отец (потому что Отец - один), но то же, что Отец. Дух - не Сын, хотя и от Бога (потому что Единородный - один), но то же, что Сын. И Три есть Единое по Божеству и Единое - Три по личным свойствам, так что нет ни Единого, в смысле Савеллиевом, ни Трех - в смысле нынешнего лукавого разделения" (PG 36,141-144).

15. В своем споре с латинянами свт. Марк Ефесский критикует томистский принцип противопоставления Лиц и утверждает принцип их различия: *Capita syllogistica contra Latinos* [Главы силлогистические против латинян], 24 // PG 161,189-193.

16. Ср.:Ин.8:32. - Изд.

17. Григорий Богослов, свт. Oratio 31, theologia quinta, 14: "У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, которые происходят от Него, будучи Тремя по вере. [...] Поэтому, когда имеем в мысли Божество - Первопричину и Единоначалие, - тогда представляемое нами Одно, а когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество и Которые происходят от Первоначала доверменно и равночестно, тогда поклоняемся Трем" (PG 36,148-149).

18. Свт. Фотий сравнивает Троицу с весами: стрелка - это Отец, две чаши - Сын и Дух (*Ad Amphiloichium, quaestio 181* [Изъяснение священных слов и вопрошаний к Амфилохию. Вопрошание 181] // PG 101,896).

19. Григорий Богослов, свт. Oratio 31, theologia quinta, 14: "Божество в Разделенных неделимо" (PG 36,149).

20. Idem [Он же]. Oratio 42,15: "Естество в Трех единое - Бог; Единение же (ε) - Отец, из Которого Другие и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяются между Собой ни временем, ни хотением, ни могуществом" (PG 36,476).

21. Григорий Богослов, свт. Oratio 2, 38: "Отец был бы началом (ἡ) только скудных и недостойных вещей, более того, Он был бы началом в мере скудной и недостойной, если бы Он не был Началом Божества (εὐο ἡ) и благодати, которым поклоняемся мы в Сыне и Духе Святом: в одном - как Сыне и Слове, в другом - как в Духе, без разлучения исходящем" (PG 35,445).

22. Кирилл Александрийский, свт. Thesaurus, assertio 5 [Сокровище, утверждение 5] // PG 75,65,68.

23. Такое понимание можно было бы найти у Оригена. См., например: *Commentaria in Evangelium Joannis II,2* [Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. II, гл. 2] // PG 14,109. Данный вопрос рассматривается в превосходном труде Лиске: Lieske A. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* [Богословие мистики Логоса у Оригена]. Munster, 1938.

24. Григорий Богослов, свт. Oratio 40, in sanctum baptismi, 41 [Слово 40, на Святое Крещение, 41] // PG 36,417.

25. Максим Исповедник, прп. *Capita theologica et oeconomica, cent. II,1* [Главы богословские и домостроительные. Сотница II,1] // PG 90,1125.

26. Свт. Василий Великий прекрасно передает эту мысль: "Мы не ведем счета, переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три или первый, второй, третий, ибо: "Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога" (Ис.44:6). Никогда до сего не говорили "второй Бог", но, поклоняясь Богу от Бога, исповедуя различие Ипостасей, мы остаемся при единоначалии" (*De Spiritu Sancto*, 18 // PG 32,149).

27. Григорий Богослов, свт. Oratio 23, tertia de pace, 10 [Слово 23, о мире третье, 10] // PG

35,1161; Oratio 45, in sanctum Pascha, 4 [Слово 45, в святую Пасху] // PG 36,628.

28. Понятие о Духе Святом как о взаимной любви между Отцом и Сыном характерно в этом смысле для триад ологии Филиокве.

29. Андрей Критский, свт. Canon magnus, od. 3,6,7 [Великий канон, песни 3,6,7] // PG 97,1345,1360,1373.

30. Григорий Богослов, свт. Oratio 23, tertia de pace, 8: "Единица приходит в движение от Своего богатства; Двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы; Троица замыкается в совершенстве, ибо Она первая преодолевает состав Двоицы. Таким образом, Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности" (PG 35,1160); ср.: Idem [Он же]. Oratio 29, theologica tertia, 2 [Слово 29, о богословии третье, 2]//PG 36,76.

31. Григорий Богослов, свт. Oratio 38, in Theophania, 8 [Слово 38, на Богоявление, 8] // PG 36,320.

32. См.: Деяния Константинопольских соборов 1341, 1347 и 1350 гг. // Mansi [Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio] 25,1147-1150; 26,105-110,127-212 [Манси. Новое и самое обширное собрание [документов] святых соборов. Т.25,1147-1150; Т.26,105-110,127-212]; также: Григорий Палама, свт. Theophanes [Феофан, или О сообщимости и несообщимости Божества и Божественного] // PG 150,909-960.

33. Таким образом, имя "Логос" в прологе Евангелия от Иоанна относится к Сыну постольку, поскольку Он проявляет природу Отца - общую природу Пресвятой Троицы. В этом смысле в имени "Логос" также содержится проявляющее дело Святого Духа (Ин.1:4: В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков).

34. Григорий Богослов, свт. Oratio 38, in Theophania, 7 // PG 36,317; Иоанн Дамаскин, св. De fide orthodoxa I,4 // PG 94,800.

35. Ин.17:5. - Изд.

36. Bulgakov S. Le Paraclet. Paris, 1946. P.69-75 [на русском языке: Булгаков С., прот. О Богочеловечестве. Часть 2: Утешитель. Париж, 1936. С.75-81].

37. Именно поэтому все Божественные имена, относящиеся к общей природе, можно отнести к каждой Ипостаси в аспекте "энергий", то есть аспекте проявления Божества. См., например: Григорий Нисский, свт. Adversus Macedonianos, 13 [Против македониан, 13]: "Источник Всемогушества - Отец; Всемогушество - Сын; Дух Всемогушества - Святой Дух" (PG 45,1317); Григорий Богослов, свт. Oratio 23, tertia de pace, 11: "Истинный, Истина, Дух Истины" (PG 35,1164).

38. Григорий Богослов, свт. Oratio 30, theologica quarta, 20 [Слово 30, о богословии четвертое, 20] // PG 36,129.

39. Василий Великий, свт. Adversus Eunomium II,17 [Против Евномия, книга II, глава 17] // PG 29,605.

40. Кирилл Александрийский, свт. Thesaurus, assertio 33 [Сокровище, утверждение 33] // PG 75,572; Иоанн Дамаскин, св. De sacris imaginibus oratio III,18 [Против отвергающих святыне иконы. Слово III,18] // PG 94,1337-1340; De fide orthodoxa I,13 // PG 94,856.

41. См. цитировавшийся выше отрывок: Григорий Богослов, свт. Oratio 31, theologica quinta, 9 // PG 36,144.

42. См. выражение "ε ο ε" у Григория Кипрского: Expositio fidei [Изложение веры] // PG 142,241; Contra Marcum [Против Марка] // PG 142,250; Apologia [Защитительное слово] // PG 142,266-267; De processione Spiritus Sancti [Об исхождении Святого Духа] // PG 142,290,300.

43. Василий Великий, свт. Epistula 38,4 [Письмо 38,4] // PG 32,329-332. См. также: Григорий Нисский, свт. Contra Eunomium I [Против Евномия, книга I] // PG 45,369; Ibidem // PG 45,416.

44. Например, пневматологическая формула синодика свт. Тарасия, зачитанного на VII Вселенском Соборе, в которой не отмечена разница аспекта бытия и аспекта проявления. Mansi 12,1122.

45. См.: 1Кор.1:23. - Изд.