

ПРАВОСЛАВНАЯ  
МЫСЛЬ

Ш Р У Д Ы  
ПРАВОСЛАВНАГО  
БОГОСЛОВСКАГО  
ИНСИТИУТА  
ВЪ ПАРИЖЬ

*ВЫПУСКЪ I*

ПАРИЖЬ  
1928

сила дѣйствуетъ даже безъ словъ. И въ челоуѣкѣ, въ тѣлесномъ его образѣ, вписанъ крестъ, какъ знаменіе св. Троицы, по образу которой онъ созданъ. Крестъ есть образъ Бога-Любви, а потому и Божественной любви къ міру — онъ есть орудіе его спасенія.\*)

Прага. Лѣто 1925 г.

## Э К С К У Р С Ъ

### УЧЕНІЕ ОБЪ ВПОСТАСИ И СУЩНОСТИ ВЪ ВОСТОЧНОМЪ И ЗАПАДНОМЪ БОГОСЛОВІИ.

Въ ученіи о Св.Троицѣ различаются двѣ стороны: ученіе о единой природѣ, *φύσις*, или сущности, *οὐσία*. Божества и о трехъ впостасяхъ. Первая сторона не возбуждаетъ особыхъ трудностей, всѣ трудности сосредоточиваются на второй. Въ Словѣ Божьемъ и въ церковномъ преданіи твердо установлена л и ч н а я природа Божества. Богъ Отецъ говоритъ о Себѣ: Я, Богъ-Сынъ говоритъ о Себѣ: Я, и о Духѣ Утѣшителѣ: Онъ. Вся св. Троица во единствѣ говоритъ о Себѣ: Я и Мы. Этотъ персонализмъ откровеннаго ученія о Богѣ, заранѣе исключаящій имперсоналистическую концепцію, представляетъ собой базисъ святоотеческаго ученія о св. Троицѣ, которое пытается выразить догматъ на языкѣ религіозной философіи, въ метафизическихъ понятіяхъ, дать логическій концентъ. Попытку такого п е р е з о д а церковнаго догмата на языкъ религіозной философіи своего времени и представляетъ собой ученіе Каппадокійцевъ и св. Іоанна Дамаскина о св. Троицѣ, которое сыграло огромную историческую роль въ развитіи догмы. Аналогичную попытку представляетъ собой схоластическое ученіе о св. Троицѣ, получившее наиболѣе законченное выраженіе въ доктринѣ *Θεομ* Агвинскаго. И та и другая концепція опирается на современную имъ философію, откуда заимствуетъ соотвѣтствующія логическія категоріи. Таковой философійей для восточныхъ отцевъ Церкви является платонизмъ, аристотелизмъ и неоплатонизмъ, однако преимущественно именно аристотелизмъ, въ западной же схоластикѣ онъ даже въ исключительной степени преобладаетъ. Покровъ античной философіи явно лежитъ на святоотеческихъ формулировкахъ ученія о св. Троицѣ, и если не видѣть этого покровъ, трудно правильно уразумѣть его

\*) «Крестъ Иисусовъ, сложенный изъ вражды Іудеевъ и буйства язычниковъ, есть уже земной образъ и тѣнь сего небеснаго Креста любви. (М. Филаретъ. Слово въ великій пятокъ. Слова и рѣчи, т. I, стр. 94).

содержаніе. Античная философія сохраняет неумирающую силу въ христіанскомъ богословіи, но она имѣетъ и свои границы. Она есть во всякомъ случаѣ не болѣе какъ средство для святоотеческаго богословствованія, и было бы неправильно вмѣстѣ съ зерномъ дорожить и самой этой оболочкой, не различая историческую форму отъ содержанія.

Античная философія даже и въ высшихъ своихъ достиженіяхъ не знаетъ проблемы личности какъ таковой, философски не замѣчаетъ самосознающаго я, не « удивляется » ему. Она знаетъ и интересуется личностью не какъ я, но скорѣе какъ конкретной индивидуальностью, въ которую облекается это я. Можно сказать, что она знаетъ личность не въ личномъ самосознаніи, не въ образѣ мѣстоименія *перваго лица*, но лишь какъ *оно* или *оно*, предметъ или вещь, не подлежащее, а сказуемое. Но личность, хотя и имѣетъ предикативное опредѣленіе, однако имъ не исчерпывается и даже не устанавливается. Античная философія о личности спрашиваетъ не *кто*, но *что* или *какъ* въ . Перечень аристотелевскихъ категорій, который воспроизводитъ въ своей *Диалектикѣ* и св. Іоаннъ Дамаскинъ, совсѣмъ не содержитъ въ себѣ категоріи личности: 1) субстанція, 2) количество, 3) отношеніе, 4) качество, 5) время, 6) мѣсто, 7) положеніе, 8) состояніе, 9) дѣйствіе, 10) страданіе. Свойство античной философіи есть вещьность или предметность, объектность, но не субъектность. Кантъ возмнилъ себя философскимъ Коперникомъ на томъ основаніи, что онъ открылъ міръ трансцендентальныхъ формъ познанія, античность же вперяла глаза въ міръ объектовъ, вовсе не замѣчая самого наблюдателя. Разумѣется, практически я настолькоъ входитъ въ нашу жизнь и въ нашу мысль, что всегда примышляется въ нашихъ сужденіяхъ и даже не можетъ быть отмыслено. Такъ это происходитъ и въ античной и ужъ тѣмъ болѣе въ патристической философіи, которая отмѣчена духомъ библейскаго персонализма, христіанскаго теизма. Но одно дѣло - пользоваться, не замѣчая, а другое - подвергнуть критическому наблюденію, въ этомъ и заключается задача и творческое дѣло философіи. И хотя античная патристическая философія практически всегда отличаетъ, гдѣ идетъ дѣло объ индивидуѣ, какъ личности, и гдѣ какъ о предметѣ, однако философскія средства античной и патристической философіи даютъ ей возможность понимать личность лишь какъ особую вещь или индивиду, *ἄτομον*. Она знаетъ личность лишь въ свѣтѣ противопоставленія *общаго* и *особеннаго*. Извѣстно, что пониманіе *общаго* *το κοινόν*, или, на языкѣ Платона, *идей*, было центральнымъ пунктомъ въ проблематикѣ какъ платонизма, такъ и аристотелизма. У Платона идеи, общее, имѣютъ подлинное бытіе, особенное же, многообразное, вещное есть *ὄψα* съ примѣсью небытія, кажущагося, случайнаго, субъективнаго. Для Аристотеля подлинное бытіе имѣетъ лишь конкретность, въ которой только и существуетъ *общее* (поэтому въ терминологіи Аристотеля конкретное есть *πρῶτη ὄψα*, а общее *δευτέρα ὄψα*). Но что самое важное - при этомъ разногласіи сохранилась

та общая черта, что основнымъ и опредѣляющимъ въ метафизикѣ является это противоположеніе общаго и особеннаго, но не личнаго и безличнаго. Поэтому личность разсматривается, какъ всякій конкретъ или индивидъ, индивидомъ же является не только человекъ, но и вотъ эта гора, и этотъ алмазь. Индивидъ есть особенное, въ чемъ существуетъ общее. Онъ можетъ быть субстанціей или «ипостасью», если существуетъ самъ по себѣ, и можетъ быть случайнымъ, если зависитъ отъ *συμβεβηκός*, или акциденціи. Безспорно личность въ своемъ существованіи есть индивидъ, конкретъ, нѣчто о с о б е н н о е. Эмпирически каждая человѣческая личность представляетъ собой особо окачественный экземпляръ человѣческаго рода, есть въ этомъ смыслѣ индивидуумъ. Однако и наоборотъ: не всякій индивидуумъ есть личность. Все существующее имѣетъ общія, родовыя, черты, и индивидуальныя, особенныя (*συμβεβηκός*), и въ этомъ смыслѣ индивидуальна гора Монбланъ, рѣка Волга, и т. д. Личность какъ таковая, совсѣмъ не охватывается этимъ противопоставленіемъ. Между тѣмъ это есть единственная категория для установленія ипостаснаго бытія, которое всецѣло приравнивается индивидуальному. Съ полной наглядностью мы это видимъ у св. Василія Великаго въ письмѣ 236(228) къ Амфилохію, гдѣ дается опредѣленіе ипостаси и сущности:

«И сущность, и ипостась имѣютъ между собою такое же различіе, какое есть между общимъ и отдѣльно взятымъ (*τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκαστὸν* напр., между живымъ существомъ (*ζῷον*) и такимъ-то человекомъ.»

Изъ письма къ Григорію брату (38):

«одни именованія, употребляемыя о предметахъ многихъ и численно различныхъ, имѣютъ нѣкое общее значеніе; таково, напр., имя человекъ... Другія же именованія имѣютъ значеніе частное, подъ которыми разумѣется не общность природы въ означаемомъ, но очертаніе какого либо предмета по его отличительному свойству, не имѣющему ни малой общности съ однороднымъ ему предметомъ; таково напр. имя Павелъ или Тимофей... Посему утверждаемъ такъ: именуемое собственно выражается рѣченіемъ ипостась... Ипостась есть не понятіе сущности неопредѣленное, по общности обозначаемого ни на чемъ не останавливающееся, но такое понятіе, которое видимыми отличительными свойствами изображаетъ и очертываетъ въ какомъ нибудь предметѣ общее и неопредѣленное». (Это соотношеніе выясняется на примѣрѣ опредѣленія Гога: 1) бѣ человекъ, общее неопредѣленное 2) нѣкій, особенность, 3) страна, мѣсто, имя).

Изъ письма 214 (206) къ Терентію Комиту:

«сущность къ ипостаси имѣетъ такое же отношеніе, какое имѣетъ общее къ частному. Ибо и каждый изъ насъ и по общему понятію сущности причастенъ къ бытію, и по свойствамъ своимъ есть такой-то и такой-то именно человекъ».

Итакъ различіе ипостаси или личности вполне совпадаетъ съ различіемъ общаго и особеннаго. И только. Мы увидимъ ниже, какъ прилагаются эти категории къ ученію о св. Троицѣ.

Не иное мы находимъ у св. Іоанна Дамаскина, въ сочиненіяхъ котораго получаетъ для себя обобщающее выраженіе восточное богословіе. И въ его философскомъ сочиненіи о Діалектикѣ, представляющемъ собою популяризацию аристотелизма, также какъ и въ «Точномъ изложеніи Православной вѣры», мы встрѣчаемъ то же самое аристотелевское ученіе о сущности и вѣстаси, какъ и у св. Василія Вел. По Іоанну Дамаскину вѣстасъ есть субстанція (*οὐσία, ὑποκειμένη*) съ акциденціями, *συμβεβηχός*, которыя собственно и образуютъ начало индивидуализирующее. *Диалектика*, гл. V, о звукѣ: «неодѣлимья акциденціи называются отличительной особенностью (*ὑπερσχητιστικὸν ἰδίωμα*), ибо эти различія с о с т а в л я ю т ъ вѣстасъ, т. е. индивидуумъ» (аристотелизмъ, предвосхищающій уже ученіе Фомы Аквината). «Двѣ вѣстаси не могутъ не различаться между собой акциденціями, разъ онѣ отличаются другъ отъ друга числомъ. Слѣдуетъ замѣтить, что характеристическія свойства этой акциденціи характеризуютъ вѣстасъ» (гл. XXX) Совершенно въ духѣ Аристотеля говорится (гл. XLII), что «сами по себѣ существуютъ только одни вѣстаси или индивидуумы. Въ нихъ созерцаются и субстанція и существенныя разности, и виды, и акциденціи. При этомъ простая субстанція созерцается одинаково во всѣхъ вѣстасяхъ, одушевленныхъ и неодушевленныхъ, въ разумныхъ и неразумныхъ, въ смертныхъ и безсмертныхъ». «Св. отцы названіями: вѣстасъ, лицо, индивиду обзначають одно и то же: именно то, что, состоя изъ субстанцій и акциденцій, существуетъ само по себѣ и самостоятельно, различается числомъ и выражаетъ извѣстную особь, напр. Петра, Павла, опредѣленную лошадь» (sic! гл. XLIII)\*)

Въ сочиненіяхъ *Объ ересяхъ* (N 83) св. Іоаннъ Дамаскинъ въ слѣдующихъ словахъ излагаетъ ученіе Церкви: «полагають, что природа есть общее опредѣленіе бытія вещей одной и той же сущности, напр. опредѣленіе всякаго человѣка, какъ животнаго разумнаго, смертнаго, обнаруживающаго умъ и пониманіе, ибо ни одинъ человѣкъ въ этомъ отношеніи не отличается (отъ другаго). Естество и природу считаютъ за одно и то же; вѣстасью же, т. е. лицомъ, называютъ самостоятельное существованіе каждой природы или, такъ сказать, описаніе, составленное изъ такихъ особенностей,

\*) Существеннымъ имперсонализмомъ отмѣчены слѣдующія сужденія (гл. LXVI). «Вѣстасное соединеніе даетъ одну с л о ж н у ю вѣстасъ, вошедшую въ соединеніе природъ, въ которой сохраняются неслитно и неизмѣнно участвующія въ соединеніи природъ ихъ разности и присущія имъ естественныя свойства: вѣстасъ же въ отношеніи самой себя не имѣетъ никакой вѣстасной разности, ибо на нее переносятся разности каждой изъ входящихъ въ соединеніе природъ, разности, которыми каждая изъ нихъ отдѣляется отъ вещей одного съ нею вида. Такъ, напр., обстоитъ съ тѣломъ и душою. Въ самомъ дѣлѣ, изъ души и тѣла получается одна сложная вѣстасъ (sic!), скажемъ Петра или Павла, но при этомъ въ ней сохраняются обѣ полныя природы, природы души и тѣла, а равно не смѣшиваются и ихъ видовыя разности».

которыми различаются между собою предметы одной и той же природы, индивидуы». «Это учителя Церкви назвали ипостасями, а также лицами». Также и в «Точномъ изд. Прав. вѣры» кн. III, гл. IV: «сущность какъ родъ, есть общее, а ипостась есть частное. Однако оно - частное не потому, что одну часть естества имѣть, а другую не имѣть, но частнымъ оно является по числу, какъ одно изъ недѣлимыхъ, входящихъ въ составъ цѣлаго ряда...личности не различаются другъ отъ друга по сущности, но по случайнымъ принадлежностямъ, которыя составляютъ отличительныя свойства... Ибо ипостась опредѣляютъ какъ сущность вмѣстѣ съ случайными особенностями» \*)

Такъ какъ общее существуетъ лишь въ частномъ и индивидуальномъ, и лишь послѣднему принадлежитъ реальное бытiе, отсюда проистекаетъ выводъ, что не существуетъ природы безъ - или внѣ ипостасной, *ἀνοπιστατος*, и, наоборотъ, всякая природа ипостасирована *ἐνοπιστατος*. Какъ говоритъ Леонтiй Византiйскiй (V в), который, въ известномъ смыслѣ, подводитъ итогъ каппадокiйскому учению, *ἀνοπιστατος μὲν οὐκ ἔστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτε... φύσις μὲν μίαν κρείστος λέγεται τὰ οὐνοῦσια, καὶ ὡς ὁ λόγος λέγεται κοινός, ὑποστάτως δὲ ὅσος ἢ τὰ κατὰ τὴν φύσιν μὲν ταῦτα, ἀριθμῶς δὲ διαφέροντα* (Migne, s. gr., t. 86. *Contra Nest. et Eutych.*, lib. I, c. 1280).

Итакъ можно сказать, что понятие ипостаси въ античной и патристической мысли есть преимущественно физическое (\*\*): оно распространяется и на предметы неодушевленные (факель, дерево, домъ, куча камней, вообще индивидуумъ-*ἄτομον*) оно возникаетъ въ отношенiи не къ самосознающему и въ этомъ смыслѣ ипостасному личному духу, но въ отношенiи къ объектамъ, въ которыхъ специфицируется общее начало, природа, никогда не проявляющаяся внѣ такой спецификаци. Если природу обозначить А, то ея реальное, ипостасное существованiе выразится въ суммахъ (точнѣе, сгусткахъ): (А + а), (А + b), (А + с) и т. д. Такъ какъ природа есть всегда *ἐνοπιστατος*, и *ἀνοπιστατος* не существуетъ, то можно сказать что и родъ, или сама природа, существуютъ только въ абстракци человѣческой мысли, которая выдѣляетъ общее слагаемое изъ всѣхъ этихъ величинъ. При этомъ, существенно аристотелевскомъ, пониманiи отношенiя рода и индивидуа нѣтъ мѣста ед и и о с у щ и ю, *οὐνοῦσια*, но лишь и о д о б о с у щ и ю, *οὐνοῦσια*, которое устанавливается абстрагирующей мыслью. Уже отсюда ясно, къ какимъ трудностямъ ведетъ эта схема въ проблемахъ антропологии и теологии. Въ первой она раздробляетъ единство челоуѣческаго рода на индивидуумы

\*) Это же различенiе латинской схоластики Боэцiи выражается такъ: *si oesiae in rebus totis καὶ ὅλοις δυναταί, ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος ὑφίστανται: id est essentiae in universalibus quidem esse possunt in solis vero individuis, et particularibus substant* (Migne, s. lat. t. LXIV, Boetii t. II, I lib. de pers. et duabus naturis Christi, col. 1344). Боэцiю принадлежитъ опредѣленiе ипостаси, принятое схоластикой: *persona est naturae individua substantia*.

\*\*) Ср. Loofs, *Leontius von Byzanz*. Leipzig. 1887, стр. 63 (Texte und Untersuchungen III, 1-2).

этого. упраздняя единство человеческого рода въ Адамѣ, древнемъ и Новомъ,\*) т. е. колеблетъ основы христологии и сотериологии. Во второмъ она приводитъ къ тритеизму, т. е. къ разсѣченію Св. Троицы на три ипостаси какъ индивидуумы, въ которыхъ существуетъ природа Божества. Неудовлетворительность этой схемы состоитъ именно въ ея объективно-физическомъ характерѣ, въ силу чего она оказывается недостаточна для того, чтобы уловить различіе ипостаси и природы тамъ, гдѣ оно единственно существуетъ, т. е. въ человеческомъ духѣ, или же вообще въ сомосознающемъ духѣ.

Эту самую схему различенія сущности и ипостаси, какъ общаго и частнаго, какъ извѣстную спецификацію, греческіе отцы церкви примѣняютъ и къ ученію о божественныхъ ипостасяхъ во Св. Троицѣ.

Св. Василій Великій учитъ: «Какое понятіе приобрѣлъ ты о различіи сущности и ипостаси въ насъ, перенеси оное въ божественныя догматы и не погрѣшишь» (ер. 38). «Сущность къ ипостаси имѣетъ такое же отношеніе, какое имѣетъ общее къ частному, ибо и каждый изъ насъ и по общему понятію сущности причастенъ бытію, и по свойствамъ своимъ есть такой то и такой то именно человекъ. Такъ и въ Богѣ понятіе сущности есть общее. Ипостась же умопредставляется въ отличительномъ свойствѣ отчества или сыновства или освящающей силы (ер. 214). «Поэтому исповѣдуемъ въ Божествѣ одну сущность, и понятія о бытіи не опредѣляемъ различно, а ипостась въ особености, чтобы мысль объ Отцѣ и Сынѣ и Духѣ Св. была у насъ неслитно и ясно. Ибо если не представляемъ отличительныхъ признаковъ каждаго Лица, а именно: Отцовства, Сыновства и Святыня, исповѣдуемъ же Бога подъ общимъ понятіемъ естества, то невозможно намъ здраво изложить ученіе вѣры. Посему, прилагая къ общему отличительное, надобно исповѣдовать вѣру такъ: Божество есть общее, отчество особенное. Сочетавая же сіе, надобно говорить: вѣрую въ Бога Отца. И опять подобно сему должно поступать при исповѣданіи Сына, сочетавая съ общимъ особенное, и говорить: вѣрую въ Бога Сына. А подобнымъ образомъ и о Духѣ святомъ, сочетавая предложеніе по тому же образу, должно говорить: вѣрую и въ Бога Духа Святаго, чтобы и совершенно собности единство

\*) Исключеніе въ этомъ отношеніи составляетъ св. Григорій Нисскій, который явно отъ аристотелизма въ ученіи о родѣ и видѣ склоняется къ плагонизму, хотя и не доводитъ его до конца. «Какъ золотыхъ статыровъ много, а золото одно, такъ въ естествѣ человеческомъ поодиначѣ взятыхъ людей оказывается много напр., Петръ, Іаковъ, Іоаннъ, но человекъ въ нихъ одинъ... никто не впадеть въ предположеніе множества человечествъ и не подумаетъ, будто означаются многія человеческія естества, п. ч. имя естества выражено множественно». «И какъ словами: народъ, толпа, войско, собраніе, все называется въ единственномъ числѣ, хотя въ каждомъ изъ именованій подразумѣвается множество; такъ и человекъ въ точнѣйшемъ понятіи можетъ быть названъ собственно одинъ, хотя оказывающихся принадлежащихъ къ тому же естеству много». («Къ Авлавію о томъ, что не три Бога», часть IV, 128-9, 115).

исповѣданіемъ Божества, и исповѣдать особенность Лиць различеніемъ свойствъ, присвоаемыхъ каждому Лицу» (ер. 236). «Отличительный признакъ вѣстаснаго свойства Духа Св. есть тотъ, что по Сынѣ и съ Сыномъ познается и отъ Отца имѣеть бытіе... Сынъ же... одинъ единородно возсіявъ отъ не рожденнаго Свѣта, по отличительнымъ своимъ признакамъ не имѣеть ничего общаго съ Отцемъ или съ Духомъ Святымъ, но одинъ познается по упомянутымъ признакамъ. А сый надъ всѣми Богъ одинъ надъ всѣми имѣеть тотъ преимущественный признакъ Своей вѣстаси, что Онъ Отець, и бытіе Его не отъ какой либо вины» (ер. 38). «Каждое Лицо представляется намъ озлично по собственнымъ его признакамъ». «Слово наше открыло во Св. Троицѣ и общее и отличительное; понятіе общности возводится къ сущности, а вѣстасъ есть отличительный признакъ каждаго Лица»\*).

Также у св. Іоанна Дамаскина читаемъ: «одними только вѣстасными свойствами и отличаются между собою три святыхъ вѣстаси, нераздѣльно различаемыя не по существу, но по отличительному свойству» (Т. изд. Прав. Вѣры I, IV). Мысль свв. отцевъ совершенно ясна и убѣдительна въ томъ, что касается конкретнаго различенія трехъ вѣстасей. Но она при этомъ вращается въ области имперсоналистическихъ понятій: личный характеръ вѣстасей, относительно которыхъ они знаютъ лишь *υποστάτα*, отличительные признаки, есть для нея фактъ, который она догматически приѣмлетъ, не давая однако ему мѣста въ своихъ богословскихъ построеніяхъ. При этомъ она не включаетъ въ нихъ и единосущія св. Троицы, божественнаго тріединства. Само собою разумѣется, что свв. отцы съ величайшей силой исповѣдуютъ истину единства и единосущія трівѣстаснаго Бога: *μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν, νοερὰς, τελεῖαις, καὶ ἐκαστὰς ὑπεστάταις, ἀρτιμῶ διακρεταῖς θεότητι* (Greg. Naz. Orat. XXXIII, 16) Однако это утвержденіе у нихъ имѣеть лишь догматическій характеръ и опирается на церковное ученіе, но не вмѣщаемо ихъ собственными схемами (которыя не только не даютъ мѣста этому ученію, но ему до извѣстной степени не соотвѣтствуютъ). У св. Василия Великаго для доказательства божественнаго тріединства вмѣсто богословской дедукціи мы имѣемъ лишь сравненія, конечно, не имѣющія логической убѣдительности: тріединство Божіе поясняется аналогіей съ радугой, въ которой сіяютъ разнымъ цвѣтомъ вѣстасныя свойства при единствѣ свѣтоваго луча. Святой же Іоаннъ Дамаскинъ, чтобы удержать тріединство, прибѣгаетъ къ такому истолкованію различенія вѣстасныхъ лицъ, при которомъ оно теряетъ свою реальность: «каждая изъ вѣстасей едина есть съ другой не менѣе какъ съ самой собою; ибо Отець и Сынъ и Святой Духъ во всемъ едино, кромѣ нерожденности, рожденія и исхожденія; мы слыжу же раздѣленное, ибо мы знаемъ единаго Бога, но замѣчаемъ мы слыжу различія только по свойствамъ, т. е. отчеству, сыновству, исхожденію» (Кр. изд. прав. вѣры, I, VIII).

\*) Ср. также у св. Григорія Нисскаго: Къ Авлавію и т. д. стр. 130.



Схема отношенія впостаси къ природѣ какъ частнаго къ общему, основывающагося на впостасныхъ различіяхъ, послѣдовательно проведенная, могла бы повести къ тритеизму и къ оміуеіанству, *п о д о б о с у щ і ю*, вмѣсто оміуеіанства, едіносущія, но разумѣтся, къ нему свв. отцы не идутъ.\*)

«Физическій», предметный характеръ впостаси дѣлаетъ это понятіе совершенно непримѣнимымъ для того, чтобы вообще уловить понятіе личности какъ таковой. Самое большее оно имѣетъ дѣло лишь съ *с в о й с т в о м ъ* личности, ея признакомъ и проявленіемъ, которое раскрываетъ или сопровождаетъ личность, но не есть она сама. Понятіе впостаси, какъ оно дано въ патристическомъ аристотелизмѣ, *б е з л и ч н о*, хотя его главная задача состоитъ именно въ томъ, чтобы уловить впостасъ, какъ лицо. Можно сказать еще, что въ немъ совершенно отождествляется личность и индивидуальность, между гѣми какъ послѣдняя сама по себѣ вовсе еще не содержитъ личности. Индивидуально можетъ быть что угодно: алмазь, домъ, рѣка, страна, собака, лошадь и т.д., и однако при этомъ вовсе не имѣетъ личности. Опредѣлять личность лишь на основаніи личнаго свойства есть то, что называется въ логикѣ *ignotantia elenchi*. Личности различаются между собою прежде всего *к а к ъ т а к о в ы я*, просто какъ разныя я, и лишь за этимъ различіемъ и на его основѣ устанавливаются различительные признаки. Основная особенность античной мысли та, что она проходитъ *м и м о* личности, ея не замѣчая. Этотъ ея имперсонализмъ имѣетъ послѣдствіемъ общую недостаточность средствъ патристической философіи для ученія о тринитности. Откровенное ученіе о личномъ и притомъ *т р и в п о с т а с н о м ъ* Божествѣ, заимствованное изъ Откровенія, излагается въ немъ со всею чистотой и твердостью, настолько, что ученіе *капподокійцевъ* сдѣлалось нормой церковнаго ученія. Однако тѣ *р е л и г і о з н о - ф и л о с о ф с к і я* категоріи, которыя примѣняются въ немъ на основаніи античной философіи, теперь имѣютъ только историческое значеніе.

Категорія впостаснаго или индивидуальнаго — *ἴδιον* — бытія въ примѣненіи къ различенію рода и вида имѣетъ послѣдствіемъ то, что она дробитъ и множитъ родъ и упраздняетъ его, превращая единство рода въ логическую абстракцію, и вмѣсто множественства и едіносущія подставляя множество, коллективъ, подобосущіе. Самое понятіе общаго, *τὸ κοινὸν ἄλλοις*, повторяющагося въ многомъ, являетъ здѣсь неразрѣшимую загадку. Платонъ училъ: существуетъ только общее, родъ, и нѣтъ индивидуальнаго; Аристотель возражаетъ:

---

\*) Эту же мысль можно было бы подтвердить на исторіи христологіи, въ частности Халкидонскаго догмата, который, какъ извѣстно, состоитъ въ признаніи во Христѣ двухъ природъ: божеской и человѣческой, при единой божеской впостаси Логоса. То понятіе объ впостаси, которымъ располагало восточное богословіе, совершенно не даетъ возможности изложить этотъ догматъ. Св. Іоаннъ Дамаскинъ, подводившій итогъ восточной патристикѣ, говоритъ о «сложной» впостаси Христа, какъ соединяющей впостасные признаки двухъ природъ (Кр. изд. пр. в., кн. III, ч. VII).

есть только индивидуальное, общее же есть мысль. Единство человеческого рода в Адамъ является собой неразрѣшимую загадку. Единство человеческого рода во Христѣ, новомъ Адамѣ, а, слѣд., и возможность искупленія Имъ в с е г о человека также становится непонятнымъ, если и Адамъ, и Христосъ есть только индивидъ, одинъ изъ многихъ. Подобнымъ же образомъ и св. Троица въ этихъ категорияхъ мыслится какъ три лица, различаемыя только на основаніи вноставныхъ признаковъ; соединить же ихъ въ тріединство удается столь же мало, какъ и человеческое множество во единство.

Вностаи существуютъ не потому, что имѣются вноставныя свойства, но эти свойства появляются, какъ выраженіе бытія само-сущихъ вноставей. Другими словами, не существуетъ нѣкоего надъ-вноставнаго или же безъ-вноставнаго бытія, въ которомъ возникають вностаи вмѣстѣ съ различительными свойствами, причѣмъ онѣ якобы суть эти самыя свойства или отношенія, какъ это прямо учитъ схоластическое богословіе. Ученіе о св. Троицѣ должно исходить изъ факта трівностности, какъ соборности я въ въ абсолютномъ, самодовлѣющемъ субъектѣ, а не выводить вностаи изъ признаковъ или внутрибожественныхъ отношеній, какъ на этотъ путь вступило и восточное богословіе въ лицѣ каппадокійцевъ, и западное въ лицѣ блаж. Августина, за которымъ слѣдуетъ схоластика. Абсолютный субъектъ, соборное, трівностное я, уже есть въ себѣ самомъ нѣкое абсолютное соотношеніе въ абсолютномъ. Оно не можетъ не быть трівностно, прежде и помимо всякихъ признаковъ. И оно имѣетъ нѣкое самобытіе, даже и отвлекаясь отъ этихъ признаковъ (само собою разумѣется, это отвлечение можетъ быть произведено только въ мысли *envisagé*. Отецъ, и Сынъ, и Духъ Святой, помимо отцовства, сыновства и сращенія, суть три совершенно равнозначныя и подобныя Я, подлинныя вноставныя лица единого трівностнаго абсолютнаго субъекта, изъ которыхъ каждое говоритъ о Себѣ: Я, и о другомъ: Ты, и Мы. И это Я, какъ таковое, даже не зависитъ отъ вноставнаго образа бытія, самая *ousia* не зависитъ отъ *hypostasis*; она логически и онтологически (конечно не хронологически) предшествуетъ ему. И сами по себѣ признаки не обуславливають вноставей, но лишь выражаютъ ихъ коэффicientsъ. И въ взаимотношеніе въ единствѣ трівностнаго бытія. Если мы будемъ брать ихъ въ чистой вноставности, то между ними не окажется никакого вноставнаго различія, каждая вноста въ вноставности своей равнозначна, есть я для себя, ты и онъ для другихъ вноставей, и мы вмѣстѣ съ ними, и чрезъ это тріединство каждая вноста въ отдѣльности, какъ и три вностаи въ единствѣ, есть вноставный ликъ Абсолютнаго Субъекта. Въ этомъ смыслѣ можно выразить тринитарную аксіому: всѣ вностаи равновноставны и безразличны въ этой равновноставности своей, и вноставныя признаки при этомъ вноставномъ самоопредѣленіи не играютъ решающей роли. Три солнца, соединяющіеся во единомъ солнцѣ: каждое солнце есть такое же солнце, какъ и другое,

не существуетъ въ отдѣльности отъ другихъ и однако выражаетъ собой тріупостасное солнце. Догматъ тріупостасности содержитъ въ себѣ прежде всего именно такое ученіе, и лишь въ развитіи его присоединяется дальнѣйшее ученіе о ипостасяхъ, какъ различающихся между собою еще и ипостасными признаками. Каждый человѣкъ индивидуаленъ и отличается отъ другихъ, имѣетъ свои «ипостасные признаки», хотя въ эмпирическомъ бытіи человѣка они выражаютъ не вѣчныя метафизическія отношенія, но лишь образъ пространственнаго и временнаго бытія. Однако ошибочно думать, что именно индивидуальностью основывается личность. Для того, чтобы и мѣтъ индивидуальность, какъ совокупность личныхъ признаковъ, нужно прежде всего *лично существовать*, и ипостасное бытіе человѣка логически и онтологически предшествуетъ конкретной окачествованности его бытія, какъ подлежащее предшествуетъ сказуемому: оно есть тотъ субстратъ *ὁποῦς*, которому принадлежатъ признаки, стволъ дерева съ его вѣтвями и листьями. И въ качествѣ ипостасей, онѣ, можно прямо сказать, тождественны: каждое человѣческое я входитъ въ многоединство всечеловѣческаго *ἐγώ* (ты, онъ, мы, вы,) по образу тріупостасности Божественнаго Лица. И личное отношеніе, опознаніе въ человѣкѣ человѣческой ипостаси, относится, прежде всего, къ этому во всѣхъ тождественному я, къ которому приростае индивидуальность въ такой мѣрѣ, что практически я и индивидъ нераздѣлимы.

Однако взаимоотношеніе божественныхъ ипостасей въ Божественномъ Субъектѣ было бы абстрактнымъ и неполнымъ, если бы оно ограничивалось и исчерпывалось ихъ тождествомъ и вытекающимъ отсюда безразличіемъ. Это было бы такъ, если бы жизнь ипостасей исчерпывалась ихъ чистой субъектностью, ипостаснымъ самоопредѣленіемъ какъ таковымъ. Но это самоопредѣленіе совершается не только въ отношеніи я къ я въ нѣдрахъ самого я, но и въ его отношеніи къ своей собственной природѣ, въ тріупостасной жизни. И вотъ это-то отношеніе конкретно индивидуализируетъ ипостаси, какъ *τρῶον τῆς οὐσίας*, какъ образы одной божественной жизни: Отецъ, Сынъ, и Св. Духъ. Оно устанавливаетъ личные свойства и взаимоотношенія. Нужно только остерегаться одной ошибки: личные свойства переносить въ сказуемое, дѣлать изъ нихъ отличія въ самой жизни, въ природѣ Божества, потому что эта жизнь и природа остается едина, и ипостасныя различія не затрагиваютъ этого единства природы и жизни. Они, дѣйствительно, принадлежатъ къ ипостаси и относятся къ тому, какъ каждая ипостась имѣетъ эту единую жизнь: какъ рождающій Сына и изводящій Духа Отецъ, какъ рождающійся Сынъ и какъ исходящій Духъ Св. Это различіе должно быть подробнѣе раскрыто въ специальномъ ученіи о св. Троицѣ. При этомъ нужно отличить ипостасное происхожденіе одной ипостаси изъ другой отъ происхожденія въ смыслѣ возникновенія. Последнее вообще совершенно непримѣнимо къ божественной жизни и всецѣло относится къ тварной, гдѣ возникновеніе есть происхожденіе изъ небытія, изъ ничего, т. е. твореніе или же выявленіе

содержанія сотвореннаго. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно подчинено закону причинности, въ которомъ каждое явленіе имѣетъ себѣ причину и находится отъ нея въ причинной зависимости какъ условія своего существованія. Понятіе причины можетъ имѣть при этомъ двойное значеніе: трансцендентное или метафизическое, и имманентно-эмпирическое. Въ первомъ случаѣ причина есть въ некоторое абсолютное вчинаніе или твореніе изъ ничего: Богъ есть «причина» міра, какъ его Творецъ (иными словами, міръ возникъ безпричинно, если понимать причинность въ смыслѣ эмпирическомъ). Строго говоря, это понятіе причины содержитъ въ себѣ діалектическое его само-разложеніе или самоотрицаніе причинности черезъ свободу. Во второмъ случаѣ причинность есть необходимая связь предшествующаго и послѣдующаго, обоснованная въ составѣ міра: *causa aequat effectum*, все предопредѣлено. Это аксіома имѣла бы безусловное значеніе, если бы міръ съ его причинностью былъ безусловенъ. Но такъ какъ его причинность возникла изъ безпричинности, свободнымъ творческимъ актомъ, то она имѣетъ же ограничена, и аксіома *causa aequat effectum* имѣетъ силу лишь при условіи: *rebus sic stantibus*.

Ни то, ни другое понятіе причинности, очевидно, непримѣнимо къ вѣчной природѣ Божества, и если говорится о томъ, что Отецъ есть причина *αἰτία* двухъ остальныхъ ипостасей (наряду, впрочемъ, съ другими образами: *πηγὴ*-источникъ и проч.), то это выраженіе не слѣдуетъ понимать, конечно, въ точномъ философскомъ смыслѣ: оно имѣетъ образное значеніе для опредѣленія особыхъ взаимоотношеній. И такой же смыслъ имѣетъ и другое выраженіе: *προϊσχομένη* ипостасей. Какъ равновѣчныя, онѣ, конечно, не происходятъ, и это выраженіе на бѣдномъ и недостаточномъ для этого человѣческомъ языкѣ лишь указываетъ также на особый характеръ этихъ взаимоотношеній.

Аристотелизмъ, проявившійся въ ученіи восточныхъ отцевъ, не получилъ здѣсь дальнѣйшаго развитія и даже содѣйствовалъ утвержденію библейскаго ученія о тріипостасности Божества, которое было еще косвенно поддѣржано благодаря христологическимъ спорамъ, и особенно Халкидонскому догмату, гдѣ одна ипостась Логоса въ своей самобытности соотносится двумъ природамъ во Христѣ. Въ дальнѣйшемъ развитіи ученія о Троицности на востоцѣ, поскольку оно было въ связи съ христологіей, остановилось. Оно возобновилось - не прямо, но косвенно, - въ связи съ пневматологіей, начиная съ IX вѣка, съ трактата патр. Фотія *De Spiritu Sancti mystagogia*, съ вопросомъ о *filioque*. Эти споры тянутся въ византийской литературѣ до XV вѣка, до самаго паденія Константинополя. Они содержатъ цѣнныя указанія относительно ученія о св. Троицѣ.

Но если аристотелизмъ у восточныхъ отцевъ лишь таитъ въ себѣ возможность имперсонализма и релятивизма въ ученіи о св. Троицѣ, то эта возможность стала дѣйствительностью въ западномъ богословіи, въ сущности начиная уже съ блаж. Августина, черезъ всю схоластику, въ лицѣ *Томы Аквината* достигающую своей вершины, и въ современномъ филиоквистическомъ богословіи. Всему католи-

ческому богословію въ ученіи о св. Троицѣ присущъ одинъ общій стиль, который характеризуется одностороннимъ эссенціализмомъ въ ученіи о св. Троицѣ и соответственнымъ имперсонализмомъ. Вотъ какъ въ общей и краткой схемѣ можетъ быть изложенъ ходъ разсужденій католическаго богословія. Богъ мыслится здѣсь какъ нѣкая единая абсолютная сущность, но въ ней возникаютъ и существуютъ нѣкоторыя отношенія въ абсолютномъ, которыя, какъ и все въ Богѣ, не акцидентальны, но субстанціальны, и эти то реальныя отношенія и даютъ то, что называется ипостасью или лицомъ. Догматическая аксіома католическаго богословія выражена въ декретѣ pro Jacobitis на Флорентійскомъ соборѣ (Denzinger, 703): въ Божествѣ omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio, причемъ sola relatio multiplicat trinitatem (Іоаннъ Теологъ на Флор. соб. ). Т. обр. въ исходномъ опредѣленіи Божеству здѣсь не является присущъ личный характеръ. Католическое богословіе исходитъ изъ сущности, нѣкоего безликаго *о н о*, *ипш*, и въ этомъ оно имперсоналистично. Личность въ Божествѣ, именно три ипостаси, возникаютъ въ этой сущности, какъ имманентныя божественныя отношенія. Реальность этихъ отношеній обусловлена ихъ субстанціальностью, какъ модусовъ субстанціи (если можно такъ выразиться, хотя само католическое богословіе такъ и не выражается), такъ что изнательно есть только эта единая субстанція, а эти модусы существуютъ для различающаго разума: S. Theol. I, qu. 28 a. 2 c: relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relationem importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae. sed unum et idem. Итакъ, въ пониманіи ипостасей, какъ отношеній въ абсолютномъ, устраняется самобытность и самоосновность самополагающагося Я, и оно является модусомъ абсолютнаго. Ученіе объ ипостасяхъ, какъ отношеніяхъ, притомъ только какъ отношеніяхъ, принадлежитъ къ числу самыхъ темныхъ и трудныхъ въ католическомъ богословіи. «Нужно, чтобы въ Богѣ было реально различіе, но не въ отношеніи къ абсолютному, т.е. въ сущности, въ которой полнѣйшее единство и простота, но къ относительному.\*) Но это отношеніе въ абсолютномъ не акцидентально (ибо нѣтъ мѣста для акциденціи въ Божествѣ, въ которомъ все существенно), но эссенціально, и существуетъ такъ, какъ существуетъ божественная сущность. Следовательно, какъ божество есть Богъ, такъ божественное отцовство есть Богъ Отецъ, который есть божественное лицо. Итакъ, божественное лицо означаетъ отно-

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

шение какъ существованіе.\*) Нѣсколько лицъ суть нѣсколько отно- шеній, существующихъ взаимно и реально различныхъ.»\*\*)

Это приравниваніе отношенія лицу, которое приобрѣло силу вѣкового гипноза въ католическомъ богословіи, поражаетъ своимъ произволомъ. Почему отношеніе или различіе есть необходимо лицо, вѣпостась? И въ чемъ при этомъ соотношеніи коренится источникъ новаго самосознанія, т.е. вѣпостаси? Вѣдь по этой логикѣ вѣ дифференцирующей силѣ различающаго отношенія и коренится вѣпостасированіе Божества, которое в нѣ этого дифференцированія безыпостасно, надъ - или внѣпостасно (нѣчто вродѣ Безсознательнаго, т.е. совершенно безыпостаснаго у Гартмана). Личность в о з н и к а е т ъ въ Божествѣ вслѣдствіе имманентныхъ Его взаимоотношеній, какъ модусъ, и слѣд., н е составляетъ первоначальнаго, абсолютнаго начала духа, безъ котораго онъ и не существуетъ. Это релятивированіе личности, сведеніе ея къ симптоматикѣ абсолютнаго означаетъ метафизическій савелліанизмъ, и даже нѣчто худшее, потому что и послѣдній все же не былъ имперсонализмомъ. Такимъ образомъ получается такая формула, разрушающая одинаково и тріединство и вѣпостасность Божества: *propter hoc, quod in divinis est u n a e s s e n t i a . d i c i t u r D e u s u n u s ; p r o p t e r h o c a u t e m q u o d t r e s s u n t p e r s o n a e , d i c i t u r d e u s t r i n u s .*\*\*\*)

Поскольку вѣпостась разсматривается какъ отношеніе, она приравнивается прямо своему вѣпостасному признаку, есть этотъ вѣпостасированный признакъ: «*Paternitas subsistens est persona Patris;*

---

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

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

\*\*\*) *Qu. XXXVI, art. IV: Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio.*

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

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

et filiatio subsistens est persona Filii (S. Th. I qu. 30 art. II). Каким образом совершается эта подстановка гипостазис вместо различия или признака? Что понимается под гипостазисом? Вслед за Аристотелем, католическое богословие определяет гипостазис как *propter se*-индивидуальное, самостоятельное бытие, в отличие от *abstractum*, существующей лишь в отвлечении, — природы, *quidditas*. Гипостазисное бытие есть конкретное, природа же есть абстракция (а между тем в католическом богословии природа *essentia* именно и принадлежит абсолютное бытие.) Как индивидуальное, оно несообщимо (*incommunicabilis*), и личность, в отличие от природы, определяется именно как этот индивидуальный и несообщимый образ бытия, который в этом смысле является восполнением (*complementum*) природы (*persona constat ex essentia et proprietate, Ioan. Theol.*), а послѣдняя ее фундаментом. Таким образом, божественная природа или субстанция, насколько она является общей трем лицам, или что то же, Божественное естество, взятое абсолютно (*secundum esse absolutum*), не называется гипостазисом или лицом, ибо божественная природа или божественная сущность общая трем лицам, а личность несообщима. Но мы можем и должны три отношения, т.е. составляющія божественное существо, назвать лицами или гипостазисами» (*Heinrich, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, I, 197, 58, 479-82*). *Relationes in divinis, etsi constituent hypostases, et sic faciunt eas subsistentes, hoc tamen faciunt, in quantum sunt essentia divina. Relatio enim, in quantum est relatio, non habet, quid subsistat, vel subsistere faciat* (S. Th. q. 8, a, 3 ad 7). Здѣсь, на этом решающем поворотѣ, католическая мысль дѣлаетъ ничѣмъ не оправдываемый логическій скачекъ, именно тѣмъ, что эти различія или отношения в абсолютномъ приравниваются личностямъ. Отношенія, также какъ и личные признаки (*notiones*), не суть личности и не разные личности. Личность есть прежде всего и послѣ всего самосознающее, самополагающее Я, которое только и можетъ имѣть индивидуальныя черты или вообще признаки. Не сами по себѣ признаки, сколь бы они ни были реальны в силу своего бытія в Абсолютномъ, не становятся личностями, Я, если ему не было мѣста в абсолютномъ. \*) Эта дедукція или это равенство не имѣетъ никакой силы и убѣдительности. Можно сказать о нихъ что угодно: это — модусы в абсолютномъ, атрибуты, обладающіе всей силой его реальности, только не личности\*\*). Если Бо-

\*) В католическомъ богословии обычно повторяется определение Божія: *persona est rationalis naturae individua substantia*, но оно в такой степени многозначно и неясно, что само требуетъ определения. Видимо, логическое удареніе при этомъ дѣлается на словѣ *individua*.

\*\*\*) Да это сознание прорывается иногда и въ самомъ католическомъ богословии. Heinrich ставитъ передъ собой вопросъ, въ какомъ же смыслѣ обозначеніе «лица» общее тремъ лицамъ, и отвѣчаетъ: «само собою разумѣется, лишь въ нашемъ понятіи, насколько мы въ общемъ понятіи выражаемъ несообщимое въ себѣ»

жество въ свое абсолютной сущности мыслится только какъ абсолютная природа, *deitas*, сказуемое безъ подлежащаго, *deitas*, то тцетно это подлежащее, личное самосознаніе, искать въ его же атрибутахъ. Божественная личность не есть отношеніе, къ которому изводитъ, принижая ее, рационалистическая схоластика, она столь же первообразна и абсолютна, какъ и божественная природа. \*) Все богословіе впостасей, какъ отношеній, ложно.

И эта основная ошибка католическаго богословія ведетъ его къ дальнѣйшимъ насиліямъ. Согласно католической доктринѣ, не всякими отношеніями, но только отношеніями происхожденія (*relationes originis*) устанавливаются впостаси, и при томъ изъ нихъ лишь отношеніями по противоположности. \*\*) Только здѣсь существуетъ реальное различіе, а не идеальное (*distinctio rationis rationatae*). На этомъ основаніи лишь три отношенія: отцовство, сыновство и пассивная спирация конституируютъ три впостаси: Отца, Сына и Св. Духа. Если довериться логикѣ этого ученія объ отношеніяхъ, какъ основѣ впостасныхъ различій, нельзя не удивиться произвольности и непоследовательности такого ограниченія, продиктованнаго, конечно, церковнымъ догматомъ. Во-первыхъ, почему *рожденіе* «активное» и «пассивное» даетъ двѣ различающіеся впостаси, а не одну, ему соответствующую? и если ужъ активное и пассивное рожденіе устанавливаетъ двѣ впостаси, то почему этого же не получается при *spiratio activa* и *passiva*, гдѣ устанавливается впостась только одной стороной, *spiratio passiva*? На это нѣтъ и не можетъ быть отвѣта на основаніи ученія объ

---

и по себѣ — бытіе, которое каждому изъ трехъ лицъ свойственнымъ имъ образомъ бытія Отца, Сына и Духа присуще» (ср. S. Th. I, q. 30. ar. 1 c) (199). Явно, что здѣсь не видится самая сущность лица, — самосознающее Я, которое тріедино въ Божествѣ и подобно въ каждомъ изъ Божественныхъ лицъ. Ср. также Schell, Kath. Dogmatik, Bd. III, S. 55, 65. Напротивъ ср. Bd. II. 1-10 Abth.

\*) У того же Heinrich'a (I. c. 199) находимъ такое сужденіе что въ Богѣ «личность и существо различны не реально, но лишь *ratione rationata*... то и другое на самомъ дѣлѣ тождественно... Богъ есть абсолютное существо, и оно имѣетъ *rationem absolutam*... но то же существо имѣетъ *relationem relativorum*. «Божественное существо, взятое абсолютно (*secundum esse absolutum*) не обозначается лицомъ или впостасію» (197).

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

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

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



впостасныхъ отношеніяхъ. Также его не можетъ быть и на другой вопросъ, именно почему только отношенія происхожденія, и притомъ по противоположности, являются устанавливающими впостась, а остальные отношенія такимъ свойствомъ не обладаютъ? Особенно этотъ произволь очевиденъ на ученіи объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца и Сына. Одинъ изъ рѣшающихъ аргументовъ въ пользу этого ученія состоитъ въ томъ, что, если бы между Сыномъ и Духомъ не существовало бы *relatio originis*, отношенія происхожденія, то впостаси эти не различались бы между собой, слѣд., происхожденіе Духа отъ Отца одно не способно различить Его отъ Сына. Это послѣднее соображеніе совершенно несостоятельно даже съ точки зрѣнія теоріи отношеній. Почему впостась, возникнувъ въ одномъ мѣстѣ, чрезъ отношеніе къ Отцу, не сохраняетъ своего бытія и въ отношеніи къ Духу, разъ они соединяются единой сущностью? Кромѣ того, чтобы установить дѣйствительное различеніе Духа и отъ Отца и Сына, нужно было бы, чтобы Духъ исходилъ отъ Отца, и исходилъ отъ Сына въ отдѣльности, въ результатъ чего получилось бы удвоеніе третьей впостаси. На этотъ путь, явно несоотвѣтствующій церковному ученію, католики, конечно, не вступаютъ. Они учатъ объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына (*filioque*) какъ отъ одного начала, не въ томъ, въ чемъ они различаются, но въ томъ, въ чемъ они едино (т.е. въ сущности?). Но въ такомъ случаѣ строгая послѣдовательность теоріи возникновенія впостасей изъ отношеній происхожденія, изъ противоположенія двухъ началъ, должна необходимо повести къ тому, что въ *spiratio* возникаетъ не одна только впостась, но двѣ: наряду съ Духомъ изъ *spiratio activa* должна возникнуть и еще особая, новая, или сложная, впостась *Spirator'a*. . Отца и Сына, Отцесына. Этого вывода никогда не дѣлаетъ католическая доктрина, потому что это прямо противорѣчило бы церковному догмату. Духъ различается и отъ Отца и отъ Сына, хотя Онъ ни отъ одного, ни отъ другого по католическому ученію, не происходитъ, ибо въ изведеніи Духа отъ Отца и Сына оба они въ отдѣльности не различаются. Значитъ, возможно бытіе впостасей другъ для друга и не на почвѣ происхожденія.

Схема происхожденія впостасей изъ отношеній имѣетъ общій философскій источникъ въ античномъ имперсонализмѣ, который совершенно недостаточенъ для того, чтобы послужить философскимъ средствомъ для выраженія ученія о тріупостасности, догматическій же въ упрямомъ филиоквизмѣ, для поддержанія котораго специально эта схема и найдена. Самая мысль о происхожденіи Духа отъ Отца и Сына — не въ ихъ впостасномъ различеніи, но въ ихъ единствѣ и безразличіи, — также существенно имперсоналистична. Божество при этомъ пониманіи есть нѣчто, *quaedam res*, нѣкое о н о, въ которомъ въ различныхъ направленіяхъ возникаютъ и пресѣкаются отношенія, то по одной линіи (Отца — Сына), то по другой линіи (Отца Сына-Духа), и самая возможность мыслить Отцесына свѣдѣтельствууетъ объ этомъ имперсонализмѣ.

Отсюда проистекает и еще одно послѣдствіе этого имперсоналистическаго релятивизма въ пониманіи ипостасей. Если ипостаси суть не что иное, какъ отношенія, существующія лишь *ad invicem*, то троичности изъ нихъ никоимъ образомъ не получится, а остаются только двѣ ипостасныя пары (діады): Отець и Сынъ (I), Отець-Сынъ и Духъ Святой (II), которыя не поддаются дальнѣйшему суммированію. Въ самомъ дѣлѣ изъ отношенія *generatio activa* и *passiva* или, что то же, *paternitas* и *filiiatio*, возникаетъ Отець для Сына и Сынъ для Отца, но это возникновеніе совершенно не соотносительно Духу Св., для котораго, т.обр. ни Отець, ни Сынъ въ ихъ взаимоотношеніи и возникающемъ отсюда различеніи просто не существуютъ. Подобнымъ же образомъ, согласно католическому филиоквизму, не существуетъ и прямого взаимоотношенія съ Духомъ Св. ни у Отца, ни у Сына, какъ таковыхъ, потому что они для Духа Святого существуютъ лишь въ своемъ эссенціальномъ единствѣ, а не ипостасномъ различеніи. Иными словами, лишніа различенія третьей ипостаси отъ совокупности первыхъ двухъ лежатъ въ другой плоскости, нежели взаиморазличеніе первой и второй ипостасей. Такимъ образомъ релятивизмъ и опирающійся на него филиоквизмъ разрушаетъ ученіе о Св. Троицѣ, подмѣнивая его ученіемъ о двуединствѣ двухъ взаимоотношеній (I) и (II) въ единомъ Божественномъ существѣ. При этомъ ученіи остается совершенно неразрѣшеннымъ основной вопросъ: какимъ образомъ ипостасируются отношенія? что ихъ дѣлаетъ ипостасями? Притомъ слѣдуетъ еще замѣтить, что ипостасирующими являются не все отношенія, а лишь нѣкоторыя: такъ, напр. отношеніемъ рожденія ипостасируются двѣ ипостаси, Отець и Сынъ, *ad invicem*; но въ отношеніи *spiratio*, также *ad invicem*, ипостасируется только Духъ Святой, двуединство же Отца и Сына, также какъ и оба они въ отдѣльности, не получаютъ *нового* ипостаснаго бытія и самоопредѣленія, но почему-то сохраняютъ силу лишь отношеніе рожденія, хотя въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ не оно, но отношеніе *spiratio*. Теорія взаимоотношенія ипостасей *ad invicem* сворачиваетъ съ прямого пути предъ догматическимъ препятствіемъ и обнаруживаетъ тѣмъ свою несостоятельность.

Все эти безвыходныя затрудненія проистекаютъ изъ исходнаго имперсонализма (а онъ до конца обнаружился въ нѣмецкой мистикѣ Энггарта-Веме съ отвращеннымъ ученіемъ объ изначальной *Urgottheit*, съ которой возникаютъ ипостаси, міръ и человѣкъ). Единая эссенція (субстанція) есть здѣсь первичное, производящее, а тріипостасная Личность есть производное, возникающее въ ядрѣхъ абсолютнаго \*) Между тѣмъ не этому учить догматъ о св. Троицѣ, который утверждаетъ извѣстное, равномошное наличіе въ Божествѣ и тріипостас-

\*) Это воззрѣніе имѣетъ талантливое и интересное, хотя и темное, метафизическое изложене у Schell. Die kathol. Dogmat., Bd. II. Мѣсто не позволяетъ останавливаться на критическомъ его разборѣ.

ной Личности, и принадлежащей ей единосущной жизни. Въ этой равномоности невозможно дѣлать одно первообразнымъ, а второе производнымъ (конечно, въ онтологическомъ смыслѣ). Абсолютный Духъ есть тріупостасный, имѣющій единую сущность. Божественное упостасное Я въ каждой изъ упостасей и въ ихъ тріупостасномъ единствѣ должно быть понято въ абсолютности своей, въ самополаганіи, а не въ относительности возникновенія. Субъектъ (и субъекты) взаимоотношенія существуютъ первѣ этого взаимоотношенія, оно полагается ими, а не наоборотъ. И безъ этой изначальной наличности упостасей онѣ не могутъ возникнуть ни въ какомъ взаимоотношеніи (что подтверждается ковенно и въ католической доктринѣ, насколько въ ней не всѣ взаимоотношенія ведутъ къ возникновенію новыхъ упостасей). Существуетъ субъектъ, или субъекты взаимоотношеній, и только въ нихъ и черезъ нихъ эти послѣдніе и могутъ существовать. Производить субъекты изъ взаимоотношенія, а не наоборотъ, — не взаимоотношенія изъ субъектовъ — есть коренное и величайшее заблужденіе католической доктрины, на которомъ держится и съ которымъ падаетъ и вся теология filioque. Въ самомъ дѣлѣ, ея главный и рѣшающій аргументъ состоитъ въ томъ, что если бы Св. Духъ не происходить отъ Отца и Сына, то между Духомъ и Сыномъ не было бы взаимоотношенія, и потому Духъ не отличался бы отъ Сына, — другими словами, не могъ бы для Него возникнуть. Слѣдов., упостась Духа въ нѣ такого соотношенія какъ будто не существуетъ, такъ какъ и обѣ первыя, до всякаго взаимоотношенія, которое и является только ихъ раскрытій другъ для друга (а отъвоить не взаимовозникновеніемъ). И если отвергнуть эту основную имперсоналистическую предпосылку католическаго богословія въ ученіи о св. Троицѣ, то падаетъ и filioque въ католическомъ его истолкованіи, ибо доктрина эта развивалась и вырабатывалась преимущественно какъ средство для филиоквизма, и только для него она и нужна. За предѣлами же его она становится умной ненужностью даже и для католическаго богословія. Аксиома: in divinis omnia sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio, — и е в ѣ р н а, и должна быть замѣнена противоположной: in Deo omnia sunt trinum, et haec est causa relationis oppositiois. Невѣрна и другая аксиома, именно relatio oppositorum multiplicat trinitatem, и слѣдуетъ сказать наоборотъ: trinitas multiplicat relationes. Этимъ уничтожается основаніе для богословія «происхожденій», processiones, которымъ является католическое ученіе о Св. Троицѣ.\*)

Отсюда происходитъ и еще одно общее заключеніе, имѣющее первостепенное догматическое значеніе. Если тріипостасна упостась Божества, если Его тріупостасность есть лишь обнаруженіе соборной природы Я, осуществленіе абсолютнаго, самодовлѣющаго и самозамкнутаго Субъекта, то всѣ взаимоотношенія упостасей должны

\*) Ср. напр., даже у такого серьезнаго богослова, какъ Schellé-  
n, Handbuch der katholischen Dogmatik, I, 2-tes Buch, N 120.

быть понимаемы не какъ парныя, двойственныя соотношенія, но какъ тройственныя взаимоотношенія. Въ троичномъ Божествѣ все тройственнo. Каждая ипостась, существуя сама въ себѣ и сама для себя безотносительнымъ, абсолютнымъ образомъ, существуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ отношеніи къ двумъ другимъ, — нѣкимъ абсолютнымъ соотношеніемъ, отвѣчающимъ природѣ соборнаго Я, Абсолютнаго Субъекта. Лишь на основѣ этого абсолютнаго отношенія, коренящагося въ бытіи Личности какъ таковой, возникаютъ еще и относительныя взаимоотношенія, принадлежащія конкретной жизни единосущнаго Божества, гдѣ три ипостаси суть не просто: Я-Я-Я, въ равномошности, равнозначности и безразличіи, но и конкретно: Отецъ, Сынъ, Духъ Святой. И каждое изъ этихъ конкретныхъ опредѣленій устанавливаетъ внутритроичныя взаимоотношенія.

Прот., Сергій Булгаковъ.