Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.Л. Катанский

Об исхождении Св. Духа:
По поводу старокатолического вопроса

Опубликовано:
Христианское чтение. 1893. № 5-6. С. 401-425.

© Сканирование и создание электронного варианта: Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Объ исхожденіи Св. Духа

(по поводу старокатолическаго вопроса).

Старокатолики отказались отъ Filioque, какъ догмата, исключили его изъ символа вѣры, признали догматомъ вѣры ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они желали бы удержать у себя нѣчто въ родѣ того же формально ими отвергнутаго Filioque — удержать въ качествѣ *богословскаго*, т. е. научнаго, школьнаго *мнѣнія*. Это свое желаніе они мотивируютъ тѣмъ, что безъ допущенія нѣкотораго участія второй Ипостаси Св. Троицы Сына Божія въ вѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца они никакъ не могутъ себѣ представить въ своемъ богословскомъ *умозрѣніи* предвѣчные акты рожденія Сына и исхожденія Св. Духа.

Ихъ *способъ представленія* (который, при нѣкоторыхъ незначительныхъ оттѣнкахъ, можетъ быть названъ общимъ всему западу) кажется имъ единственно возможнымъ, какъ скоро человѣческій разумъ начинаетъ касаться своимъ умозрѣніемъ тайны предвѣчнаго бытія Св. Троицы. Имъ представляется, что исхожденіе Св. Духа отъ Отца нельзя мыслить иначе, „какъ актъ, имѣющій свое основаніе въ природѣ божественной, но также зависящій и отъ воли, и именно какъ актъ, не по времени, но логически *слѣдующій* за рожденіемъ Сына“ [1]), что, по ихъ мнѣнію, подтверждается и порядкомъ лицъ Св. Троицы: Отецъ первое лицо, Сынъ второе, Духъ Св. третье. Такимъ образомъ, рождающійся Сынъ соучаствуетъ въ изведеніи Св. Духа — такъ или

[1]) Деллингеръ на Боннской конференціи 1875 г. см. Сборн. проток. общ. любит. духов. просвѣщенія (с.-петерб. отдѣлъ). Спб. 1876 г. стр. 16.

иначе: активно или пассивно, т. е. или содѣйствуетъ Отцу *дѣятельно* въ изведеніи Св. Духа, или же по крайней мѣрѣ—*пассивно* участвуетъ въ этомъ актѣ, представляя собою какъ бы среду, чрезъ которую проходитъ Духъ Св. при исхожденіи отъ Бога Отца. Повидимому, старокатолики склоняются болѣе къ этой послѣдней формѣ представленія, какъ менѣе рѣзко выдвигающей вторичную (Сына) причину изведенія Духа и будтобы вполнѣ согласной съ древне-отеческимъ διὰ τοῦ Υἱοῦ—„чрезъ Сына“.

Съ такимъ способомъ представленія западъ настолько свыкся, что не признаетъ даже возможнымъ другой способъ мыслить исхожденіе Св. Духа. На 2-й Боннской конференціи 1875 г. одинъ изъ старокатолическихъ членовъ конгресса—Кноодтъ прямо заявилъ: „восточные защищаютъ воззрѣніе, которое для меня совершенно непонятно“ [1]).

Одинъ изъ восточныхъ участниковъ упомянутой конференціи (епископъ Аргазу Геннадій) совершенно вѣрно указалъ на слѣдующую черту православно-восточнаго представленія объ исхожденіи Св. Духа, существенно отличающую его отъ западнаго, хотя и не развилъ выраженную имъ мысль. Онъ сказалъ: по восточному представленію, „произведеніе Сына и Духа Св. такъ *совпадаютъ* одно съ другимъ, что одного нельзя поставить прежде другого не только хронологически, но и логически“ [2]).

Попытаемся, хотя въ общихъ чертахъ, развить мысль православнаго епископа.

Православный востокъ выходитъ при своемъ представленіи о рожденіи и исхожденіи не изъ идеи послѣдовательности въ бытіи божественныхъ Ипостасей, а изъ идеи *совокупнаго дѣйствія*, которымъ Богъ Отецъ и рождаетъ Сына и изводитъ Св. Духа. Дѣйствіе это можетъ быть названо рождающе-изводящимъ. Сынъ сорождается съ Духомъ, Духъ соисходитъ съ Сыномъ. При ипостасномъ различіи они однако соединенно сопроисходятъ отъ Отца, на подобіе слова человѣческаго и дыханія, которыя при различіи такъ соединены одно съ дру-

[1]) Тамъ же, стр. 17.
[2]) Тамъ же, стр. 16.

гимъ, что первое (слово) не можетъ произойти и быть мыслимо безъ второго (дыханія). Такъ и Богъ Слово не рождается безъ Духа и Духъ не исходитъ безъ Слова. Въ Св. Троицѣ такимъ образомъ мы мыслимъ ипостаси Сына и Духа неслитно соединенныя и въ самомъ бытіи отъ Отца..Согласно съ представленіемъ о бытіи лицъ Св. Троицы не одною внѣ и подлѣ другого, а одного въ другомъ, мы представляемъ рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа, какъ рожденіе Слова устъ Божіихъ въ Духѣ — дыханіи тѣхъ же устъ, и Дыханіе божественныхъ устъ, какъ почивающее въ Словѣ сихъ устъ.

Когда мы говоримъ о совокупномъ дѣйствіи Бога Отца которымъ Онъ и рождаетъ Сына и изводитъ Духа Св. или о рождающе-изводящемъ Его дѣйствіи, то чрезъ утвержденіе этой совокупности, соединенности не отрицаемъ сложности сего дѣйствія и не смѣшиваемъ рожденія и исхожденія, подобно тому какъ чрезъ нераздѣльность лицъ Св. Троицы не отрицается различіе ипостасей. Употребимъ еще одно сравненіе. Солнце дѣйствіемъ испусканія своихъ лучей и свѣтитъ и грѣетъ. Нельзя сказать, что свѣтъ и теплота одно и тоже; это два различныя произведенія одного и того же солнца, а главное одного дѣйствія солнца—испусканія лучей. Слѣдовательно два произведенія, два отличныхъ результата могутъ происходить изъ одного дѣйствія одной причины. Рожденіе Сына—Слова и изведеніе Духа—Дыханія Божія, или по другому сравненію какъ бы свѣта и теплоты божественныхъ, могутъ быть мыслимы какъ два особыхъ произведенія совокупнаго дѣйствія одной причины—Отца.

Итакъ наше восточное представленіе *о бытіи* Сына и Духа состоитъ въ слѣдующемъ: мы представляемъ, что оба Они происходятъ отъ Отца соединенно, совокупно, вмѣстѣ,— Сынъ сорождается съ исходящимъ Духомъ, Духъ соисходитъ съ рождающимся Сыномъ — нераздѣльно, хотя и несліянно. Ни та, ни другая Ипостась такимъ образомъ не содѣйствуетъ одна другой въ полученіи бытія отъ Отца и не условливаетъ бытія другой.

Такимъ представленіемъ въ корнѣ подрывается западное, филіоквистическое. Тамъ, гдѣ, какъ въ нашемъ восточномъ, устраняется всякій поводъ къ предположенію послѣдователь-

ности рожденія и исхожденія, не можетъ быть мѣста для мысли о содѣйствіи Сына (такомъ или иномъ) изведенію Св. Духа. Идея содѣйствія можетъ опираться только на идею постепенности; гдѣ мыслится постепенность этихъ божественныхъ актовъ, тамъ только можетъ мыслиться зависимость исхожденія отъ рожденія, Духа — отъ Сына по бытію. Вотъ почему западные, желая всячески защитить свое филіоквистическое представленіе, настаиваютъ на „слѣдованіи“ исхожденія за рожденіемъ. И они должны это дѣлать; ибо безъ этого ихъ представленіе невозможно.

Правда, сознавая неудобство идеи послѣдовательности, постепенности въ отношеніи къ Богу, самому въ себѣ, они оговариваются, замѣчая, что они мыслятъ актъ исхожденія какъ слѣдующій за рожденіемъ — „не по времени, а логически“. Но эта оговорка вполнѣ несостоятельна.

Если мыслить рожденіе и исхожденіе внѣ всякихъ отношеній къ тварному бытію, существующему во времени, внѣ всякаго проявленія во внѣ, — мыслить какъ актъ, совершающійся во глубинѣ безвременнаго божественнаго существа, то всякая преемственность моментовъ времени, всякая послѣдовательность одного за другимъ, конечно, должна быть отвергнута. Послѣдовательности въ этомъ случаѣ нѣтъ и быть не можетъ на самомъ дѣлѣ. Если же ея нѣтъ, то и мыслить ее не слѣдуетъ. Зачѣмъ мыслить то, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ? Такимъ образомъ оговорка „не по времени, но логически“ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Если послѣдовательность рожденія и исхожденія можетъ быть мыслима, то въ такомъ случаѣ ей должно соотвѣтствовать нѣчто и въ дѣйствительности, т. е. она перестаетъ быть только логическою, а становится и „хронологическою“. Если же нѣтъ ничего соотвѣтствующаго ей въ дѣйствительности, то она не должна быть и мыслима, т. е. она не можетъ быть и „логическою“. Несмотря на оговорку, несомнѣнно, что чрезъ западное представленіе вторгается и даже косвенно поощряется мысль о какихъ-то моментахъ времени—въ бытіи Божественныхъ ипостасей, чего никакъ, конечно, нельзя отнести къ достоинствамъ западнаго представленія и чего вполнѣ избѣгаетъ наше православно-восточное.

Иное дѣло, если представлять рождающагося Сына и исходящаго Духа въ отношеніи къ творенію. Въ этомъ отношеніи Богу угодно было подвергнуть Себя самоограниченію, добровольно подчинить Свои проявленія условіямъ Имъ же созданнаго измѣняющагося бытія,—бытія существующаго въ постоянной преемственности моментовъ его жизни. Вотъ почему и міръ Онъ создалъ не въ одно мгновеніе, хотя какъ всесильный и могъ это совершить. Въ этомъ отношеніи можетъ быть мыслима послѣдовательность, ибо она дѣйствительно и была, по волѣ Тріипостаснаго Бога, Которому благоугодно было, по выраженію отцевъ церкви, „предъустроить“ все Словомъ и „совершить“ все Духомъ. Такой порядокъ въ проявленіи или откровеніи міру вѣчно рождающагося Сына и вѣчно исходящаго Духа былъ и въ твореніи и промышленіи и искупленіи и продолжается доселѣ. Въ этомъ смыслѣ Духъ исходитъ — *для міра* — „чрезъ Сына“, рожденіе Сына можетъ мыслиться и представляться прежде исхожденія Духа; Духъ познается „чрезъ Сына“, „послѣ Сына“, какъ выражались отцы церкви (напр. Василій Вел., см. ниже).

Восточный способъ представленія непонятенъ западнымъ потому, что они сошли съ библейской почвы. Православный востокъ твердо держится библейскаго образа представленія; западъ пошелъ по новому пути, проложенному бл. Августиномъ. Въ основѣ перваго—библейскаго лежатъ образы слова и дыханія, въ основѣ второго—августиновскаго аналогіи ума или самосознанія и любви. Между тѣмъ какъ первый образъ не благопріятствуетъ представленію происхожденія Сына-Слова предшествующимъ исхожденію Духа, такъ какъ слово не можетъ быть мыслимо безъ дыханія; второй образъ — западный естественно ведетъ именно къ этому представленію, ибо любовь всегда слѣдуетъ за мыслью: нельзя любить прежде, чѣмъ явится мысль о предметѣ любви. Съ этимъ образомъ западная богословская мысль такъ сроднилась, что въ западные умы болѣе не вмѣщается другое представленіе.

Съ цѣлію выяснить сущность православнаго восточнаго образа представленія о рожденіи Сына и исхожденія Духа Св. сдѣлаемъ общій (не вдаваясь въ подробности) очеркъ библей-

скаго представленія объ этомъ предметѣ и тѣсно съ нимъ связаннаго древняго святоотеческаго.

Хотя ветхозавѣтное слово Божіе весьма прикровенно возвѣщало истину троичности лицъ въ Богѣ, тѣмъ не менѣе начало восточной аналогіи — слова и дыханія — или образа, подъ которымъ представляется православнымъ востокомъ рожденіе и исхожденіе Сына и Духа, восходитъ ко временамъ ветхозавѣтнымъ.

Представленіе о Сынѣ Божіемъ — ипостасномъ Словѣ и Духѣ Св.—Дыханіи устъ Божіихъ, весьма прикровенно выраженное въ первыхъ стихахъ кн. Бытія въ повѣствованіи Моисея о твореніи міра чрезъ слово (*„рече Богъ“*) и въ знаменательныхъ словахъ *„Духъ Божій ношашеся верху воды“*, затѣмъ нѣсколько прямѣе—въ словахъ псалмопѣвца, составляющихъ несомнѣнно какъ бы перифразъ первыхъ стиховъ книги Бытія—*Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Псал. XXXII, 6), — это представленіе о словѣ и дыханіи устъ Божіихъ раскрыли подробнѣе и выразили нѣсколько прямѣе, хотя и не безъ значительной еще прикровенности, писатели священныхъ книгъ—Притчей Соломоновыхъ, Екклезіастъ и Премудрости Соломоновой подъ формою ученія о Премудрости Божіей. При чемъ обращаютъ на себя вниманіе два обстоятельства: 1) самое главное—слово устъ Божіихъ—Сынъ и дыханіе тѣхъ же устъ — Духъ Св. мыслятся заразъ, соединенно, нераздѣльно въ образѣ одной и той же Премудрости; 2) Премудрость изображается въ нѣкоторыхъ мѣстахъ этихъ свящ. книгъ въ доміровомъ бытіи, хотя по преимуществу такъ сказать въ ближайшемъ къ творенію міра моментѣ (если только дозволительно употребить это выраженіе, когда рѣчь идетъ о Богѣ неизмѣняемомъ, вѣчномъ); 3) изображается какъ слово внутреннее, какъ мысль Его божественная, отъ вѣчности въ Немъ и съ Нимъ сущая, въ тотъ моментъ, когда она выходитъ изъ нѣдръ Отца къ творенію, и въ этомъ смыслѣ рождается; становясь всемогущимъ словомъ устъ Божіихъ, „художникомъ всего“, и въ тоже время—какъ дыханіе, выходящее изъ глубины существа

Божія („дыханіе силы Божіей“), дающее всему жизнь, одушевляющее все, на что оно изливается. Такимъ образомъ Премудрость мыслится и въ вѣчномъ домірномъ ея бытіи у Бога и съ Богомъ и въ ближайшемъ ея отношеніи къ творенію.

Въ кн. Притчей Сол. о Премудрости говорится, что „Господь имѣлъ ее („созда мя, стяжа мя“) началомъ пути своего, прежде созданій своихъ искони“, что она „отъ вѣка излилась („основа мя“, съ евр. помазана), отъ начала, прежде бытія земли“, что она „*родилась*“ прежде бытія бездны, горъ, полей, земли и даже первобытнаго вещества („начальныхъ пылинокъ вселенной“), что она была уже тогда, когда Богъ полагалъ основаніе небесамъ и проводилъ круговую черту по лицу бездны, утверждалъ облака, была *при Немъ* художницею („бѣхъ при Немъ устроя“), была радостію Его всякій день, веселясь предъ лицемъ Его, веселясь во все время (VIII, 22—30). Здѣсь Премудрость мыслится какъ внутреннее Слово, вѣчная ипостасная мысль Божія и какъ Слово—Сынъ, рождающійся отъ Отца и соучаствующій съ Нимъ въ дѣлахъ творенія, какъ художникъ (τεχνήτης), но здѣсь Премудрость еще не названа прямо Словомъ.

Такое наименованіе усвояется ей въ книгѣ Іисуса сына Сирахова. По этой книгѣ Премудрость пребываетъ *съ* Богомъ во вѣкъ (I, 1), Источникъ премудрости (обнаруживающейся въ мірѣ) *Слово Бога* Всевышняго (I, 5); Онъ произвелъ ее и видѣлъ и измѣрилъ и *излилъ* на всѣ дѣла свои (I, 8—9); Премудрость „*вышла изъ устъ* Всевышняго и *подобно облаку* покрыла землю“ (XXIV, 3). Здѣсь дается понять, что Премудрость не только есть слово, но вмѣстѣ и дыханіе устъ Божіихъ; послѣднее явствуетъ изъ образа какъ бы пара, выходящаго изъ устъ Божіихъ, при дыханіи, и образующаго облака, которыми покрывается земля. Не есть ли это перифразъ словъ Моисея: „Духъ Божій ношашеся верху воды?“

Въ кн. Премудрости Соломоновой Премудрость называется уже прямо Духомъ и притомъ, что замѣчательно, съ одной стороны разумнымъ и *единороднымъ*, съ другой такимъ *тонкимъ*, *удобоподвижнымъ*, что онъ проникаетъ все. Писатель этой книги, желая точнѣе опредѣлить, что такое Премудрость, какъ она произошла, желая проникнуть въ самую тайну ея

„рожденія“ (VI, 22—23), говоритъ, что она есть *художница* всего (VII, 21), что она есть духъ *разумный*, святой, *единородный*, многочастный, *тонкій*, *удобоподвижный*, свѣтлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодѣтельный, человѣколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, безпечальный, всевидящій и *проникающій* всѣ умные, чистые, тончайшіе духи, ибо премудрость подвижнѣе всякаго движенія и по чистотѣ своей *все проходитъ* и проникаетъ. Она есть *дыханіе* силы Божіей („пара бо есть силы Божія“—ἀτμὶς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως) и чистое *изліяніе* (ἀπόρροια) славы Вседержителя... Она отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благости Его. *Она одна*, но можетъ все (VII, 22 — 27). Она имѣетъ *сожитіе* (συμβίωσιν) съ Богомъ... Она таинница (μύστης) ума Божія и избирательница, или изобрѣтательница (αἱρέτης, по другимъ чтен. εὑρετὴς) дѣлъ Его (VIII, 3—4). — Премудрость здѣсь изображается чертами двоякаго рода: съ одной стороны свойственными вѣчному ипостасному разуму Божію—Слову („разумный“, „единородный“, „художница“, „таинница“, „изобрѣтательница дѣлъ“), съ другой приличными Духу Божію, дыханію устъ Божіихъ („духъ“, „тонкій“, „удобоподвижный“, „всепроницающій“, „дыханіе силы Божіей“).

Въ этомъ замѣчательномъ изображеніи Премудрости Божіей мы несомнѣнно имѣемъ философскимъ языкомъ выраженное раскрытіе богооткровеннаго, еще Моисеемъ возвѣщеннаго и пророкомъ Давидомъ проповѣданнаго ученія о Словѣ Господнемъ и Духѣ устъ Божіихъ, которыми все создано и устроено. Несомнѣнно также и то, что та и другая Ипостась Божія, прикровенно здѣсь и въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта изображаемыя, не только объединяются въ одномъ общемъ наименованіи—Премудрости, но и соединенно мыслятся какъ слово устъ Божіихъ и дыханіе тѣхъ же устъ, что Духъ Св. представляется исходящимъ изъ устъ Божіихъ не безъ слова (Духъ „разумный“, „единородный“), а равно и Слово—„не безъ дыханія“ (какъ выражается св. І. Дамаскинъ), ибо „Премудрость есть Духъ“ (по словамъ кн. Прем. Солом.).

Весьма замѣчательна молитва писателя кн. Прем. Сол.: „Боже отцевъ и Господи милости, сотворившій все *Словомъ* Твоимъ и *Премудростію* Твоею устроившій человѣка... даруй мнѣ *присѣдящую* престолу Твоему *Премудрость* (IX, 1. 2. 4). *Съ Тобою* Премудрость, которая знаетъ дѣла Твои и *присуща была* (παροῦσα), когда Ты творилъ міръ“ (IX, 9). Здѣсь съ одной стороны наименованіе Премудрости усвоено Духу Св. („сотворившій все Словомъ Твоимъ и *Премудростію* Твоею“), съ другой тоже наименованіе приложено къ Слову — Сыну („знаетъ дѣла Твои и присуща была, когда творилъ міръ“).

Это знаменательное библейское объединеніе Слова и Духа въ одномъ наименованіи Премудрости,—прилагаемомъ то къ одному, то къ другому, то къ обоимъ имъ вмѣстѣ, указывающее на объединеніе ихъ и въ представленіи, на мыслимость ихъ совокупно происходящими изъ однихъ устъ Бога Отца, въ видѣ премудраго и всемогущаго Слова устъ Божіихъ и животворящаго Дыханія тѣхъ же устъ, послужило глубокою основою для древнихъ отцевъ и учителей церкви въ ихъ попыткахъ раскрытія ученія сначала о второмъ лицѣ Св. Троицы подъ формою ученія о Словѣ, а затѣмъ и третьемъ—Св. Духѣ.

Всѣ св. отцы и учители церкви восточной и древніе западной, крѣпко держались библейской почвы, мыслили образами Св. Писанія и говорили его языкомъ. Богословская ихъ мысль питалась словомъ Божіимъ, а отнюдь не тогдашнею философіею. Ихъ умозрѣніе не было безпочвенно - философскимъ. Въ частности, въ богословствованіи о Св. Троицѣ они выходили изъ данныхъ Св. Писанія, преимущественно же изъ ученія о Премудрости и родственнаго съ нимъ ученія о Словѣ у ев. Іоанна и о Сынѣ Божіемъ у ап. Павла (Божія сила и Божія Премудрость, первороженъ всея твари, образъ Божій, сіяніе славы). Ветхозавѣтное ученіе о Премудрости своими многочисленными, высокими, таинственными образами, имѣющими притомъ нѣкоторое сходство съ тогдашними философскими представленіями, давало широкій просторъ полету ихъ богословской мысли и весьма удобное средство раскрыть предъ тогдашнимъ языческимъ образованнымъ міромъ всю высоту и глубину христіанской вѣры въ троичность Лицъ въ Богѣ.

Углубляясь въ это ученіе, которое, безъ всякаго сомнѣнія, они признавали не произведеніемъ философской мысли (какъ склонны смотрѣть на него многіе въ наше время), а даромъ божественнаго откровенія, они и богословствовали, такъ что въ немъ (въ этомъ ученіи, преимущественно въ ученіи о Премудрости) находится ключъ къ изъясненію весьма многаго въ ихъ твореніяхъ. Этимъ ключемъ не хотятъ пользоваться западные богословы. Одни — потому, что имъ представляется, будто древніе отцы церкви, подобно имъ самимъ, предпочитали почерпать свою мудрость изъ кладязей языческой премудрости, а не изъ источника божественнаго откровенія, будто они (отцы) смотрѣли на св. книги, въ особенности болѣе поздняго происхожденія, какъ на произведенія философствующаго человѣческаго ума, имѣющія одинъ общій съ языческою философіею источникъ, а потому предпочитали черпать преимущественно изъ первоисточника, т. е. изъ философіи, если же и обращались къ Св. Писанію, то настолько, насколько ихъ собственныя философскимъ путемъ сформировавшіяся воззрѣнія совпадали съ подобными же будто бы представленіями, выраженными въ Библіи. Другіе — потому, что сами, не стоя (въ отношеніи по крайней мѣрѣ къ ученію о рожденіи Сына и исхожденіи Св. Духа) на библейской почвѣ, будучи сдвинуты съ этой почвы тѣмъ направленіемъ, какое далъ западной богословской мысли бл. Августинъ, не имѣютъ никакого внутренняго побужденія сближать отеческія представленія и выраженія съ библейскими.

Между тѣмъ не подлежитъ никакому сомнѣнію, что вышеуказанными библейскими изображеніями Премудрости, частнѣйшими образами и выраженіями Св. Писанія Ветх. Завѣта не только объясняются многія смущающія ученыхъ мѣста въ твореніяхъ отцевъ до IV в., но и проливается сильный свѣтъ на образъ представленія о Троичной жизни Божества у всѣхъ древнихъ св. отцевъ и учителей церкви какъ до, такъ и послѣ IV в.

Прежде всего библейскими изображеніями Премудрости объясняются: теорія дооригеновскихъ отцевъ о Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός, — теорія не ими самими измышленная, а составляющая не болѣе, какъ истолкованіе и во

многихъ случаяхъ простой перифразъ ветхозавѣтнаго ученія о Премудрости, бывшей съ Богомъ или у Бога (какъ выражается ев. Іоаннъ) отъ вѣчности и потомъ „рождающейся", т. е. исходящей къ творенію, когда Богу угодно было создать міръ,—ихъ представленія о сосуществованіи Слова-разума, какъ чего-то второго въ Богѣ отъ вѣчности и потомъ о рожденіи Сына, какъ будто не отъ вѣчности, хотя и не во времени, а такъ сказать предъ началомъ времени (Іуст. муч. 2 Apol. n. 6. Терт. Adv. Prax. c. 6 и др.), выраженія, что Онъ есть „сила и Сынъ" (Іуст. муч. 1 Apol. n. 32), „Слово и Сынъ" (Терт. ibid.), что Онъ есть „идея и дѣйственная сила" (Аѳин. Legat. n. 10) и мн. др.

Но, что особенно замѣчательно и что имѣетъ ближайшее отношеніе къ нашему предмету, — у отцевъ до IV в. существуетъ и библейское объединеніе Слова и Духа въ одномъ наименованіи и представленіи премудрости. Во многихъ мѣстахъ, разсуждая о Словѣ—Сынѣ и прилагая къ нему наименованіе премудрости, усматривая въ словахъ кн. Прич. VIII гл. (Господь созда мя...) изображеніе второй Ипостаси Св. Троицы, отцы то же самое наименованіе прилагаютъ и къ третьей Ипостаси—Св. Духу, и это не разъ и не два.

Въ особенности обращаютъ на себя вниманіе слѣдующія два мѣста изъ творенія св. Ѳеофила Антіохійскаго: 1) знаменитое мѣсто его о дняхъ творенія—„тѣ три дня, которые были прежде созданія міра, суть образы Троицы—Бога и Его Слова и *Премудрости*. А четвертый день—образъ человѣка, нуждающагося въ свѣтѣ, дабы былъ Богъ, Слово, *Премудрость*, человѣкъ" [1]), а 2) нѣсколько выше [2]), св. Ѳеофилъ, разсуждая также о твореніи, хотя и называетъ премудростію Духа Св., но вмѣстѣ съ тѣмъ усвояетъ тоже наименованіе и Сыну и притомъ такъ, какъ будто отожествляетъ Сына съ Духомъ. „Богъ, имѣя Слово въ собственныхъ нѣдрахъ (ἐνδιάθετον), родилъ Его, проявивъ Его *вмѣстѣ* (μετὰ) *съ Премудростію* прежде всего. Слово сіе Онъ имѣлъ исполнителемъ своихъ твореній и чрезъ него все сотворилъ... *Оно*, будучи

[1]) Autol. l. II, c. 15.
[2]) Ibid. c. 10.

Духомъ Божіимъ, началомъ, *премудростію* и силою Вышняго, сходило на пророковъ и чрезъ нихъ глаголало о твореніи міра и о прочемъ. Ибо не было пророковъ при созданіи міра, но—*Премудрость*, сущая въ Немъ (ἐν αὐτῷ οὖσα) и св. *Слово* Его, всегда соприсущее Ему (συμπαρῶν αὐτῷ"). То и другое мѣсто живо напоминаютъ какъ вообще библейское представленіе о Словѣ и Дыханіи Божіемъ, нераздѣльно, но вмѣстѣ и неслитно соединенныхъ въ премудрости, такъ въ особенности—замѣчательныя слова молитвы въ кн. Прем. Сол., въ которой наименованіе премудрости прямо прилагается къ Духу Св. (какъ и въ первомъ мѣстѣ у св. Θеофила), хотя далѣе, въ той же молитвѣ, дается понять, что премудростію же можно назвать и Сына—Слово, художника всего (какъ и у св. Θеофила во второмъ мѣстѣ). Замѣчательно, что у св. Θеофила Слово, выходящее вмѣстѣ съ Премудростью—Духомъ изъ нѣдръ Отца для проявленія въ мірѣ, есть вмѣстѣ и Духъ Божій—Премудрость; оно, какъ Духъ, сходитъ на пророковъ, слѣдовательно Слово является какъ бы и Духомъ пророческимъ. Это характерное какъ бы смѣшеніе Слова—Сына и Духа—Дыханія и объединеніе ихъ въ общемъ имъ обоимъ наименованіи премудрости свидѣтельствуетъ конечно не о дѣйствительномъ ихъ смѣшеніи, а о представленіи ихъ совокупно происходящими отъ Отца: слово исходитъ съ дыханіемъ и дыханіе съ словомъ.

Библейскимъ же способомъ выраженія объясняется самое обычное у св. Иринея наименованіе Сына и Св. Духа *Словомъ* и *Премудростію* (Verbum et Sapientia), которыя представляются какъ бы въ видѣ двухъ рукъ Отца. Ими какъ бы двумя руками Онъ создалъ все, всѣмъ управляетъ и совершаетъ все домостроительство человѣческаго спасенія. Св. отецъ, несмотря на критику представленій своихъ предшественниковъ о Словѣ внутреннемъ и внѣшнемъ, все-таки стоялъ на библейской почвѣ, что видно изъ наименованій Сына и Духа словомъ и премудростью и изъ представленія Отца какъ бы въ видѣ человѣка съ двумя руками. Это послѣднее представленіе совершенно неблагопріятно западному, ибо изъ него никакъ нельзя вывесть зависимости Духа по бытію отъ Сына.

Въ самомъ близкомъ отношеніи къ библейскимъ образамъ

и въ частности къ ветхозавѣтному ученію о Премудрости Божіей находятся и всѣ наиболѣе замѣчательныя мѣста твореній Оригена, раскрывающія ученіе о Сынѣ Божіемъ и Св. Духѣ. Не подлежитъ, на нашъ взглядъ, никакому сомнѣнію, что именно ветхозавѣтное ученіе о Премудрости для великаго александрійскаго учителя, любившаго прикровенность и аллегоріи, послужило исходною точкою въ его богословствованіи о Св. Троицѣ, и весьма многія глубокія, трудныя для объясненія и возбуждающія сомнѣніе относительно его православія, въ этомъ пунктѣ ученія, мѣста могутъ и должны быть объясняемы чрезъ сопоставленіе ихъ съ этимъ ветхозавѣтнымъ, полнымъ высокихъ таинственныхъ образовъ, ученіемъ. Отъ своихъ предшественниковъ Оригенъ отличается тѣмъ, что отодвигаетъ актъ рожденія Премудрости, такъ сказать, отъ границъ творенія во глубину вѣчности и называетъ рожденіемъ ея то существованіе Премудрости съ Богомъ, какъ чего-то второго въ Богѣ, какъ Его собесѣдника (Тертулліанъ), которое его предшественники называли словомъ внутреннимъ, еще какъ бы не родившимся. И эту Премудрость онъ мыслитъ не только отъ вѣчности рождающеюся, но и творящею образы и типы и формы всѣхъ вещей будущаго міра, т. е. производящею и въ себѣ содержащею идеальный міръ. Рожденіе Премудрости и твореніе или, лучше сказать, предвѣчное отношеніе Ипостасей Св. Троицы къ будущему міру мыслятся какъ предвѣчныя. Что же касается того, что предшественники Оригена называли Словомъ во внѣ происшедшимъ (Λόγος προφορικὸς) или родившимся тогда, когда Богу угодно было создать міръ, то это исхожденіе Премудрости къ творенію Оригенъ мыслилъ подъ образомъ не исходящаго какъ будто въ пространство слова, а какъ бы въ видѣ воли или хотѣнія, происходящаго изъ ума [1]), или испаренія силы Божіей [2]). Эти образы, указывающіе на участіе слова, какъ выраженія воли и повелѣнія Божія [3]) и Духа Божія или дыханія Божія, несомнѣнно библейскіе и какъ

[1]) Velut si voluntas procedat a mente. De princ. IV, 28.

[2]) Ibid. I, 2. 9.

[3]) Псал. CXXXII, 6. Сравн. ст. 9: Той рече и быша, повелѣ и создашася. Еще Пс. CXIII, 11: вся елика восхотѣ сотвори.

нельзя болѣе соотвѣтствуютъ библейскому ученію о твореніи міра Словомъ—повелѣніемъ Божіимъ и Духомъ — дыханіемъ силы Божіей.

Такимъ образомъ Оригенъ только глубже понялъ библейское ученіе и полетомъ своей мысли вознесся такъ высоко надъ всѣмъ временнымъ и пространственнымъ, какъ только возможно. Но, поставивъ въ тѣсную связь предвѣчное *происхожденіе* Премудрости (какъ Сына и Духа) отъ Отца съ предвѣчнымъ также *отношеніемъ* Божественныхъ Ипостасей къ будущему творенію или къ міру въ мысли Божіей, Оригенъ создалъ большія трудности для раздѣльнаго представленія двоякаго рода предвѣчныхъ троичныхъ отношеній Божественныхъ Ипостасей: 1) самихъ въ себѣ, по бытію и 2) по проявленію ихъ или откровенію, „возсіянію“ для будущаго, для Бога же всегда настоящаго, творенія. Тѣ и другія отношенія, при ихъ несомнѣнномъ и глубокомъ различіи, хотя иногда и мыслились отдѣльно, но весьма часто и даже по большей части представлялись заразъ, соединялись въ мысли Оригена. Сообразно съ тѣмъ Сынъ и Духъ мыслились имъ то какъ равныя во всемъ Ипостаси, то какъ подчиненныя (Сынъ — Отцу, Духъ — Сыну). Сынъ представлялся нерѣдко во всѣхъ отношеніяхъ низшимъ Отца и назывался даже „*твореніемъ*“ Его—именно „ради этихъ тварей (pro his creaturis), которыя, какъ начала виды и формы всего (будущаго) творенія (universae creaturae vel initia, vel formas, vel species) содержались“ и „были какъ бы предначертаны и предъизображены“ въ Немъ, какъ Премудрости (velut praescriptae ac praefiguratae) [1]), Духъ же Св. мыслился чрезъ Сына получающимъ не только бытіе (τὸ εἶναι), но и свойства премудрости, разумности и святости [2]). Здѣсь, въ этомъ сближеніи и по временамъ какъ бы отожествленіи вѣчнаго рожденія Сына и вѣчнаго исхожденія Духа по бытію отъ Отца во глубинѣ божественныхъ нѣдръ и предвѣчнаго отношенія ихъ къ будущему міру, вѣчнаго ихъ возсіянія для творенія, промышленія, искупленія и освященія лежитъ глубокая основа той

[1]) De princ. I, 2.
[2]) In Ioan. II, 6.

двойственности въ ученіи Оригена о Св. Троицѣ, которая (двойственность) замѣчена была давно, еще въ древнеотеческій періодъ (Іероп., Епифаній, Ѳеофилъ алекс., бл. Августинъ), но, благодаря широтѣ и глубинѣ святоотеческаго воззрѣнія, не навлекла осужденія древней церкви на александрійскаго учителя за его ученіе о Троицѣ и послужила причиною серьезныхъ на него нападокъ только въ позднѣйшія времена, съ XVII в., со временъ Петавія, съ эпохи возобновленія прилежнаго изученія древней святоотеческой литературы западными богословами, лишенными однако духа и глубокаго пониманія, свойственныхъ древнимъ отцамъ.

Вопросъ объ образѣ представленія Оригена имѣетъ не отдаленное, а самое близкое отношеніе къ занимающему насъ вопросу. Ибо не подлежитъ сомнѣнію, что почитатели знаменитаго александрійскаго учителя и во многомъ его ученики—великіе отцы IV и слѣдующихъ вѣковъ слѣдовали Оригенову представленію троичныхъ отношеній и различныхъ ихъ видовъ: по бытію и по проявленію—какъ въ вѣчности, такъ и во времени. Крѣпко держась библейской почвы, они, подобно Оригену, очень часто заразъ мыслили тѣ и другія отношенія. И въ ихъ рѣчахъ по большей части весьма трудно разграничить, что относится ими къ отношеніямъ перваго рода и второго. Это тѣмъ болѣе трудно, что мысль (всѣхъ вообще) древнихъ отцевъ двигалась и рѣчь текла не такъ, какъ наши мысли и рѣчи. Ихъ мысль двигалась не по той обычной и однообразной колеѣ, которая проложена средневѣковою схоластикою и по которой движется неуклонно наша мысль, идущая путемъ сначала общихъ положеній, потомъ раздѣленія и постепеннаго и равномѣрнаго развитія частныхъ, содержащихся въ общемъ положеніи, мыслей. Они не разлагали на части представляемый ими предметъ, а созерцали его въ цѣломъ, носили въ душѣ цѣльный живой его образъ. Отъ этого образа, смотря по нуждѣ, они брали тѣ или другія черты, не заботясь, подобно намъ, разбить его на части и разбитые куски отлить въ стереотипную безжизненную логическую формулу. Мысль ихъ была такъ свободна, жива и быстра въ своемъ полетѣ, что слово часто не успѣвало за нею слѣдовать; мысль шла далѣе и далѣе, бросая блестящія

искры въ видѣ отдѣльныхъ выраженій. Какъ созерцатели, притомъ воспитанные въ риторскихъ школахъ, они любили образныя выраженія, были чужды нашего сухого прозаическаго языка. Въ особенности широкое мѣсто они давали такимъ выраженіямъ въ рѣчахъ о возвышенныхъ предметахъ, съ цѣлію набросить на нихъ нѣкоторый покровъ таинственности и дать возможность для размышленія тому, къ кому обращена рѣчь. Оттого намъ съ нашимъ складомъ ума и рѣчи представляется въ ихъ твореніяхъ много недосказаннаго, неяснаго, обоюднаго, и мы безъ конца можемъ спорить о томъ, что, по всей вѣроятности, было вполнѣ ясно и не допускало перетолкованій для ихъ современниковъ.

При мысли о лицахъ Св. Троицы и съ именами Отца, Сына и Св. Духа въ умѣ древняго отца церкви возникалъ и быстро проносился цѣлый рядъ представленій о жизни тріединаго Бога въ Себѣ самомъ — въ вѣчномъ, домірovомъ бытіи, объ отношеніи лицъ Св. Троицы къ будущему творенію — въ домірovомъ также бытіи, о проявленіи ихъ въ твореніи міра, объ участіи ихъ въ промышленіи о мірѣ до воплощенія, въ воплощеніи, въ церкви Христовой. Мы о всемъ этомъ трактуемъ раздѣльно, по пунктамъ и постепенно. Древніе отцы и мыслятъ и говорятъ о всемъ этомъ совмѣстно. Начавъ, напримѣръ, говорить о вѣчныхъ отношеніяхъ лицъ Св. Троицы по бытію, предвѣчномъ рожденіи и исхожденіи, сейчасъ-же затѣмъ заводятъ рѣчь о проявленіи рождающагося Слова и исходящаго Духа въ творческой и промыслительной дѣятельности Божіей, что видно изъ разныхъ эпитетовъ, прилагаемыхъ къ Сыну и Духу, потомъ снова возвращаются къ предвѣчнымъ троичнымъ отношеніямъ по бытію и затѣмъ опять мысль и рѣчь отклоняются въ сторону откровенія міру Сына и Духа и т. д. И это нисколько не удивительно; ибо о предвѣчныхъ троичныхъ отношеніяхъ по бытію въ Св. Писаніи открыто намъ очень немногое, именно, что есть три вѣчныхъ божественныхъ ипостаси — Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, что нерожденный Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Духа Св., между тѣмъ какъ исторія откровенія ихъ міру полна многоразличными и дивными на пространствѣ тысячелѣтій проявленіями въ особенности второго и третьяго Лицъ Св. Троицы.

Мысль древнихъ отцевъ, въ высшей степени живая, и чувство полное горячаго одушевленія не позволяли имъ долго останавливаться на одномъ какомъ либо пунктѣ; предъ ихъ мысленнымъ взоромъ раскрывались широкіе горизонты и они спѣшили ихъ показать или намѣтить, часто намекнуть объ нихъ хотя однимъ словомъ, предъ своими слушателями или читателями. Важнѣйшія мѣста въ ихъ твореніяхъ, составляющія предметъ спора между восточными и западными по вопросу объ исхожденіи Св. Духа, имѣютъ именно такой характеръ,—характеръ разсужденія и изображенія смѣшаннаго, о разныхъ сторонахъ предмета.

Въ этихъ мѣстахъ, безчисленное множество разъ разсмотрѣнныхъ, несправедливо было бы видѣть указаніе исключительно на что либо одно, т. е. или на одно предвѣчное исхожденіе Св. Духа по бытію, или на исхожденіе къ творенію, проявленіе въ твореніи, промышленіи, искупленіи и т. д. Въ нихъ трактуется о томъ и о другомъ совмѣстно, въ перемежку такъ сказать, хотя, несомнѣнно, гораздо болѣе—о второмъ, чѣмъ о первомъ.

Если вникнуть въ общій строй мыслей и въ отдѣльныя выраженія въ твореніяхъ отцевъ послѣ IV в., сопоставивъ то и другое какъ съ библейскими представленіями и выраженіями, такъ и съ отеческими—первыхъ трехъ вѣковъ, то способъ представленія отцевъ IV в. и слѣдующихъ вѣковъ до I. Дамаскина включительно объ исхожденіи Св. Духа можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ положеніяхъ [1]).

По вѣчному *бытію* оба, и Сынъ и Духъ происходятъ отъ Отца совокупно, соединенно, вмѣстѣ. Рожденіе и исхожденіе мыслятся не какъ одно за другимъ слѣдующія, а какъ совпадающія. „*Совмѣстно* происходятъ и рожденіе Сына отъ Отца

[1]) Позволимъ себѣ рекомендовать вниманію читателей соч. Н. М. Богородскаго: «Ученіе св. І. Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа» (Спб. 1879 г.). Сочиненіе это, написанное въ виду старокатолическаго движенія, весьма тщательно и въ общемъ вѣрно, по нашему мнѣнію, изъясняетъ почти всѣ нижеприводимыя мѣста. Мы расходимся съ г. Богородскимъ въ немногомъ, главнымъ образомъ въ пониманіи отеческаго выраженія διὰ τοῦ Υἱοῦ, хотя, конечно, этотъ пунктъ въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа далеко не изъ второстепенныхъ.—Мѣста изъ отеческихъ твореній цитуемъ по изданію Миня.

и исхожденіе Св. Духа", замѣчаетъ св. І. Дамаскинъ [1]). По словамъ бл. Ѳеодорита, „Духъ *сопроисходитъ* вмѣстѣ съ Словомъ, не сорождаясь, но *сосуществуя* и сопутствуя и исходя" [2]). „Сынъ *сорождается*, Духъ *соисходитъ*", по выраженію Дидима [3]). По его же словамъ: „*вмѣстѣ съ тѣмъ какъ Отецъ сталъ Отцемъ*, безъ всякаго промежутка одинъ родился, другой исшелъ" [4]). По смыслу изреченія св. І. Дамаскина:—„Слову *нужно* и Дыханіе (Духъ Св.), ибо и наше слово не безъ дыханія" [5])—рожденіе Сына невозможно, слѣдовательно и не должно быть мыслимо безъ исхожденія Духа.

Соединенность рожденія и исхожденія мыслится также и въ образѣ устъ Бога Отца, изъ которыхъ происходятъ вмѣстѣ, одинъ въ другомъ (нераздѣльно, хотя и несліянно) Сынъ и Духъ, какъ наше слово и дыханіе нераздѣльны въ своемъ происхожденіи. Эту мысль объ единыхъ устахъ Отца выразили весьма ясно св. Василій Вел. и І. Дамаскинъ. По словамъ Василія Вел., „*Отецъ* изъ себя являетъ рожденіе—Слово, слово не человѣческое, но являетъ сіе Слово истинно изъ себя самого. Онъ *изводитъ* Духа *устами* не по человѣчески, потому что и уста Божіи не тѣлесны, но Духъ изъ Него, а не отъинуду... Если не вѣруешь, что Духъ исшелъ изъ устъ Божіихъ, то не можешь вѣровать, что и Слово отъ Бога" [6]). Подъ устами здѣсь разумѣется Отецъ, какъ ясно и изъ этого и еще яснѣе изъ другого мѣста у того же св. отца: „написано здѣсь—Духъ устъ Его, а въ другомъ мѣстѣ сказано—Слово

---

[1]) Ἅμα δὲ καὶ ἡ τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννησις καὶ ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπόρευσις. І. Дам. De fide orth. I, 8 t. 94 col. 824.

[2]) ξυμπροεῖσι τῷ Λόγῳ τὸ Πνεῦμα, οὐ ξυγγεννόμενον, ἀλλὰ ξυνὸν καὶ παραμαρτοῦν καὶ ἐκπορευόμενον. Ѳеодорита Graec. affect. curat. 2 t. 83 col. 860.

[3]) Ὁ Υἱὸς συναπογεννηθεὶς ἔμφυτον ἔχει τὴν ἀγαθότητα καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ὁ Πατήρ. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα συνεκπορευθὲν κατα φύσιν ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὁ Θεὸς Πατήρ. Дидима De Trinit. II, 3 t. 39 col. 477.

[4]) Ἅμα γὰρ Πατὴρ, ἀδιαστάτως ὁ μεν ἐγεννήθη, τὸ δε ἐκπορεύθη. Ibid. col. 320. Слѣдовательно нельзя мыслить, что Отцемъ Богъ Отецъ сдѣлался раньше, чѣмъ извелъ Духа Св., или—что то же—рожденіе нельзя представлять предшествующимъ исхожденію. Какъ скоро Онъ мыслится Отцемъ (ἅμα γὰρ Πατὴρ), Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ мыслится и изводителемъ Св. Духа.

[5]) Δεῖ δὲ τὸν Λόγον καὶ Πνεῦμα ἔχειν. Καὶ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἄμοιρός ἐστι τοῦ πνεύματος. І. Дам. De fide orth. I, 7 t. 94 col. 804.

[6]) Вас. Вел. Contr. Eunom. V t. 29 col. 733—737.

устъ Его, чтобы разумѣли мы, что Спаситель и Св. Духъ. Его отъ *Отца*“ [1]). Въ такомъ же смыслѣ употребляетъ выраженіе „уста“ и св. І. Дамаскинъ. Доказывая, что Духъ исходитъ отъ Отца, а не отъ Сына, этотъ св. отецъ утверждаетъ свою мысль на положеніи, что Св. Духъ есть дыханіе устъ Бога Отца. „Духъ отъ Отца, но и Сыну принадлежитъ, но Онъ не отъ Сына“—почему? „*какъ Духъ* (дыханіе) *устъ Бога* (т. е. Отца), возвѣщающій Слово“ [2]). Причина исхожденія Его не отъ Сына та, что Онъ есть Духъ устъ Бога.

Слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на выраженіе „уста Божіи“, что̀ и дѣлаютъ старокатолики, стараясь объяснить его въ смыслѣ указанія на Сына. Но понимать такъ это выраженіе въ приведенныхъ мѣстахъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія по ихъ не допускающей перетолкованія ясности. Если е въ другихъ мѣстахъ, какъ напр. въ одномъ мѣстѣ у того же св І. Дамаскина (см. ниже), уста приписываются Сыну, то въ этомъ послѣднемъ случаѣ безъ сомнѣнія нужно разумѣть исхожденіе Духа изъ устъ Сына въ другомъ смыслѣ, а не въ томъ же самомъ, въ какомъ Онъ исходитъ изъ устъ Отца, т. е. не въ смыслѣ исхожденія по бытію отъ Сына. Въ приведенныхъ мѣстахъ у Василія Вел. и у І. Дамаскина „уста“ несомнѣнно приписываются не Сыну, а Отцу.

Отъ вѣчности же однако существуютъ особыя отношенія между Сыномъ и Духомъ, но не по бытію, а по ихъ *проявленію въ твореніи*. Въ отношеніи къ будущему, а для Бога всегда настоящему, творенію Сынъ, по выраженію св. І. Дамаскина является „силою предъустрояющею твореніе всѣхъ вещей“, а Духъ „силою совершительною для творенія всѣхъ вещей“. Въ отношеніи къ творенію дѣятельность Сына—Слова, премудрости, художника, образователя типовъ, видовъ и формъ всѣхъ вещей мыслится предшествующею дѣятельности „живоначальнаго“ (ζωαρχικῷ) Духа [3]). Поэтому если мыслить отношеніе Сына и Духа къ творенію въ видѣ произведенія сими

---

[1]) Ἵνα νοηθῇ ὁ Σωτὴρ καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρος. Bac. Вел. Homil. in psalm. XXXII, t. 29 col. 333.

[2]) Ἐκ Πατρὸς μεν, Υἱοῦ δὲ, καὶ μὴ ἐξ Υἱοῦ, ὡς Πνεῦμα στόματος Θεοῦ. Λόγου ἐξαγγελτικόν. I. Дамаск. De hymn. trisag. n. 27 t. 95 col. 60.

[3]) I. Дамаск. Homil. in transf. n. 18, t. 96, col. 573.

Ипостасями изъ нѣдръ Отца „*блага* (міра тварнаго) въ Немъ сокровеннаго", то нужно мыслить Отца какъ „источникъ рождающій" въ Сынѣ и „изводящій это благо" Духомъ Своимъ, какъ совершителемъ творенія всѣхъ вещей. Такой именно смыслъ имѣетъ замѣчательное разсужденіе св. І. Дамаскина въ его „Точн. изл. прав. вѣры" кн. І, гл. 12, гдѣ въ самомъ началѣ рѣчи дается понять, что Божественныя Ипостаси мыслятся въ ихъ отношеніи къ творенію. „Богъ называется и умомъ и разумомъ и духомъ и премудростью и силою, какъ *виновникъ сего*, какъ невещественный, какъ *создатель всего* и всесильный". Такъ начинается разсужденіе. Затѣмъ послѣ нѣсколькихъ строкъ слѣдуютъ слова: „когда я размышляю о взаимномъ отношеніи Ипостасей, то усматриваю, что Отецъ есть пресущественное солнце, источникъ *благости*, бездна *сущности*, разума, премудрости, силы, свѣта, божества, источникъ рождающій и изводящій *благо* въ Немъ сокровенное. Ибо Онъ есть умъ, бездна разума, родитель Слова и чрезъ Слово производитель Духа, который *проявляетъ* Его, и—чтобы не говорить много,—у Отца нѣтъ иного Слова, премудрости, силы, воли кромѣ Сына, который есть единая сила Отца *предъустрояющая* (ἡ προκαταρκτικὴ) *твореніе* всѣхъ вещей; такъ какъ Онъ есть совершенная Ипостась, рождаемая отъ совершенной Ипостаси, какъ знаетъ самъ Онъ, который есть и называется Сыномъ. Духъ же Святый есть сила Отца, *проявляющая* сокровенное въ Божествѣ, отъ Отца чрезъ Сына исходящая такъ, какъ знаетъ самъ Духъ, только не чрезъ рожденіе. Почему Духъ Святый и есть *совершитель* (τελεσιουργὸς) творенія всѣхъ вещей" [1]).

Главная цѣль всего этого разсужденія показать, какимъ образомъ отъ Отца, какъ источника, произошло „*благо*", въ Немъ сокрытое. Все произошло чрезъ Сына и завершено Св. Духомъ. Сокровенное въ Отцѣ „благо" получаетъ отъ Него (какъ „источника рождающаго и изводящаго") бытіе чрезъ рождающагося Сына исходящимъ Духомъ Св. Для произведенія „блага" Отецъ рождаетъ Сына, какъ силу предъустрояющую твореніе всѣхъ вещей", и изводитъ Св. Духа, какъ силу

[1]) I. Дамаск. De fide orth. I, 12 t. 94, col. 848—849.

„совершающую твореніе всѣхъ вещей“; въ рождающемся Сынѣ это „благо“ получаетъ предварительное (какъ въ творческомъ умѣ) бытіе, въ исходящемъ Духѣ дѣйствительную жизнь, бытіе окончательное. Сынъ, въ качествѣ „предъустрояющей силы Отца“, является силою первою, Духъ какъ „сила совершительная“, проявляющая то, что уже предъустроено первою силою, является силою второю, исходящею, для произведенія блага (въ міръ), чрезъ первую силу—Сына, почему Онъ и называется „совершителемъ творенія всѣхъ вещей“.— Это и подобныя мѣста въ отеческихъ твореніяхъ составляютъ главный камень претыканія для западныхъ, такъ какъ здѣсь, повидимому, явно допускается нѣкоторая послѣдовательность рожденія и исхожденія и послѣднее мыслится совершающимся чрезъ первое, почему Духъ и представляется исходящимъ чрезъ Сына. Но такъ можно разсуждать только съ предвзятой, западной точки зрѣнія, т. е. если не обращать вниманія на то, о чемъ идетъ рѣчь въ этомъ и подобныхъ мѣстахъ. Въ высшей степени ясно, что здѣсь трактуется вовсе не объ отношеніяхъ Сына и Духа по бытію, а совершенно о другихъ отношеніяхъ, — по изведенію блага, сокровеннаго въ Богѣ Отцѣ, т. е. объ ихъ отношеніяхъ къ творенію, хотя бы и въ домировомъ бытіи.

Въ *твореніи* и *промышленіи* хотя совмѣстно участвуютъ Сынъ и Духъ и также совмѣстно дѣйствуютъ въ мірѣ и на міръ, но Духъ проявляетъ Себя чрезъ Слово. Въ этомъ смыслѣ Духъ исходитъ (въ міръ) чрезъ Сына, какъ бы изъ устъ Сына. Дѣйствіе Сына на міръ предшествуетъ дѣйствію Духа.

Вызванному къ бытію Словомъ творенію Духъ даетъ жизнь. Онъ же дѣйствуетъ чрезъ пророческое слово. Онъ же и управляетъ міромъ, сотвореннымъ Словомъ: все утверждаетъ, все сохраняетъ.

„Сынъ есть хотѣніе, премудрость, сила Отца“ [1]). „Сей есть Сынъ Мой..., чрезъ котораго Я сотворилъ ангеловъ, которымъ небеса утвердились и земля основалась, который держитъ всяческая глаголомъ силы Своей и *Духомъ устъ Сво-*

[1]) Дамаск. De fide. orth. I, 13 col. 856.

ихъ, то есть *живоначальнымъ* и владычественнымъ Духомъ“ [1]). „Въ Словѣ Онъ почиваетъ и Его *проявляетъ*“ [2]). „Духъ возвѣщаетъ Слово“ [3]). „Духъ Св. называется и Духомъ Сына, какъ *чрезъ Него являемый и передаваемый твореніе*, но не отъ Него имѣющій бытіе“ [4]). Онъ есть „Духъ посылаемый, творящій, утверждающій и сохраняющій“ [5]).

Духъ проявляетъ себя чрезъ Сына и *въ искупленіи* и по искупленіи. „Онъ явился и преподается *намъ* чрезъ Сына. Дуну, сказано, и глагола имъ: пріимите Духъ святъ. Такъ, изъ солнца лучъ и сіяніе, ибо солнце есть источникъ луча и сіянія, а чрезъ лучъ преподается *намъ* сіяніе и оно освѣщаетъ *насъ* и пріемлется *нами*. О Сынѣ же не говоримъ, что Онъ сынъ Духа или отъ Духа“ [6]).

Послѣ этого понятно, что въ отношеніи къ проявленію въ мірѣ Духъ Св. мыслится послѣ Сына или чрезъ Сына, какъ и выражается Василій В. „Поелику Духъ Св., отъ котораго истекаетъ на *твари* всякое даяніе благъ, соединенъ съ Сыномъ и мыслится съ Нимъ безъ всякаго промежутка, а бытіе имѣетъ зависимое отъ причины Отца, то отличительный признакъ Его особности по ипостаси заключается въ томъ, чтобы *послѣ Сына* и съ Сыномъ быть *познаваемымъ* и отъ Отца происходить. Сынъ же, давая чрезъ себя и съ собою *познавать* исходящаго отъ Отца Духа“ и т. д. [7]).

Съ намѣченныхъ выше точекъ зрѣнія могутъ быть объяснены даже нѣкоторыя мѣста изъ твореній св. Григорія Нисскаго, повидимому рѣшительно свидѣтельствующія въ пользу латинскаго представленія и въ качествѣ такихъ именно выставляемыя западными, въ томъ числѣ и старокатоликами.

Св. отецъ говоритъ въ нихъ о „*возсіяніи* Духа чрезъ

---

[1]) τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, τῷ ζωαρχικῷ καὶ ἡγεμονικῷ δηλαδὴ Πνεύματι. I. Дам. Homil. in transfig. 13. t. 96. col. 573.

[2]) ἐν τῷ Λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικήν. I. Дамаск. De fide orth. I, 7 col. 805.

[3]) Λόγου ἐξαγγελτικόν. I. Дам. De hymno trisag. n. 27. t. 95 col. 60.

[4]) I. Дам. Homil. in s. Sablat. 4. t. 96 col. 605.

[5]) Πνεῦμα δὲ ἀποστελλόμενον καὶ ποιοῦν καὶ στερεοῦν καὶ συνέχον. I. Дам. De fide orth. I, 7 col. 808.

[6]) Ibid. I, 8 col. 833.

[7]) Васил. Вел. Epist. ad fratr. Gregorium n. 4. t. 32 col. 329—332.

Сына“ [1]), о томъ, что Онъ „чрезъ Сына и вмѣстѣ съ Нимъ... тотчасъ соединенно *умопостигается*... имѣя причину *бытія* отъ Бога всего, откуда и единородный Свѣтъ, *возсіявъ* же чрезъ истинный свѣтъ, ни разстояніемъ какимъ, ни разностію естества не отдѣляется отъ Отца или Единороднаго“ [2]). Подобно І. Дамаскину онъ мыслитъ Духа, какъ „сопутствующаго Слову и *обнаруживающаго* Его дѣйствіе“ [3]). Всѣ эти выраженія и понятія — возсіяніе, обнаруженіе, сопутствованіе—общи ему съ другими отцами и должны быть понимаемы въ смыслѣ общеотеческихъ воззрѣній, т. е. какъ указывающія на исхожденіе Духа чрезъ Сына изъ нѣдръ Отца къ творенію, — изъ нѣдръ Отца, въ которыхъ они сосуществуютъ съ Отцемъ, происходя отъ Него непосредственно, а не одинъ чрезъ другого,—„сорождаясь и соисходя“.

Есть только одно мѣсто, въ которомъ Григорій Нисскій, повидимому, выступаетъ съ своимъ особымъ воззрѣніемъ, сходнымъ съ латинскимъ, но это мѣсто такъ явно противорѣчитъ другимъ параллельнымъ мѣстамъ въ его твореніяхъ, что заставляетъ усомниться относительно тождества точки зрѣнія, съ какой онъ смотритъ въ разныхъ мѣстахъ на предметъ. Если въ одномъ мѣстѣ онъ утверждаетъ, что во Св. Троицѣ нужно представлять происхожденіе лицъ не такъ, какъ въ человѣческомъ родѣ, гдѣ лица получаютъ бытіе „*не непосредственно* (οὐκ κατὰ τὸ προσεχὲς) отъ одного лица“, но одинъ отъ одного, другой отъ другого, во Св. же Троицѣ—„*одно* и то же лицо Отца, изъ котораго рождается Сынъ и исходитъ Духъ Св.“ [4]), между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ совершенно этому противоположное, именно, что во Св. Троицѣ „одно *непосредственно* (προσεχῶς) отъ перваго, а другое *чрезъ то*, что непосредственно отъ Него“ [5]), то не въ правѣ ли мы думать, что въ этихъ двухъ мѣстахъ св. отецъ разсматриваетъ хотя одинъ и тотъ же предметъ, но съ разныхъ сторонъ? Не со-

---

[1]) δι' αὐτοῦ ἐκλάμπον. Contra Eunom. I. t. 45. col. 416.

[2]) Ibid. col. 368—369.

[3]) συμπαρομαρτοῦν τῷ Λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν. Orat. athech. 2 ibid. col. 17.

[4]) De comm. not. ibid. col. 180.

[5]) Quod non sint tres dii. ibid. col. 133.

зерцаетъ ли онъ въ первомъ мѣстѣ исхожденіе по бытію, а во второмъ — Духа Св. въ томъ Его состояніи, когда Онъ, исходя въ міръ, почиваетъ въ Сынѣ — Словѣ, сопутствуетъ Ему, проявляетъ Его дѣйствіе, возсіваетъ для міра чрезъ Сына? Откуда у него явилась мысль о посредничествѣ, когда въ первомъ мѣстѣ онъ рѣшительно утверждалъ „непосредственное“ происхожденіе какъ Сына, такъ и Духа отъ одного лица Отца? Прибавка къ вышеозначеннымъ словамъ о посредничествѣ Сына: „почему и единородность несомнѣнно остается при Сынѣ и Духу несомнѣнно принадлежитъ *бытіе отъ Отца*, ибо посредничество Сына и Ему (Сыну) сохраняетъ единородность и Духа не удаляетъ отъ связи съ Отцемъ по естеству“ — не требуетъ необходимо объясненія въ смыслѣ опредѣленія въ этихъ словахъ отношенія лицъ Св. Троицы по предвѣчному бытію. Какъ извѣстно, отцы представляли рожденіе и исхожденіе не какъ акты одинъ разъ совершившіеся, а какъ акты безконечно совершающіеся; слѣдовательно и Григорій Нисскій могъ мыслить исхожденіе, какъ бы посредствуемое рожденіемъ—въ отношеніи къ творенію и говорить въ этомъ смыслѣ о единородности и связи по естеству. Если приложить къ этому мѣсту западное толкованіе, то какъ примирить съ нимъ извѣстное мѣсто о Сынѣ и Духѣ, какъ „двойномъ лучѣ Отца“ (ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς), не говоря уже о вышеуказанномъ мѣстѣ, утверждающемъ „непосредственное“ происхожденіе Сына и Духа отъ Отца, какъ совершенно отличное отъ посредствуемаго происхожденія человѣческихъ лицъ?

Впрочемъ, если бы даже было доказано, что Григорій Нисскій имѣлъ свой особый способъ представленія по данному предмету, какъ онъ имѣлъ его по нѣкоторымъ другимъ, то и въ такомъ случаѣ его воззрѣніе нужно было бы признать не болѣе какъ своеобразнымъ представленіемъ, составляющимъ отступленіе отъ общаго святоотеческаго.

Въ видахъ раскрытія православно-восточнаго представленія о рожденіи Сына и исхожденіи Св. Духа, мы обратились къ Св. Писанію и при свѣтѣ его старались намѣтить и хотя

въ общихъ чертахъ прослѣдить путь, по которому двигалась мысль древнихъ отцевъ православнаго востока, чтобы такимъ образомъ опредѣлить данное ими направленіе православно-восточному созерцанію и въ дальнѣйшее время до нашихъ дней. При этомъ мы видѣли, какъ много помогаетъ пониманію святоотеческихъ воззрѣній на рожденіе и исхоженіе обращеніе къ исходному ихъ пункту — библейскому ученію и представленію. Слово Божіе проливаетъ такой обильный свѣтъ на самыя трудныя мѣста святоотеческихъ твореній, что съ нимъ не могутъ сравниться никакія другія средства, находящіяся въ рукахъ ученаго изслѣдователя. И намъ думается, что если бы старокатолики, отрѣшившись отъ исходной точки своего богословствованія о Св. Троицѣ—августиновскаго представленія и его аналогій, оставивъ схоластическую прямолинейность въ обращеніи съ текстомъ святоотеческихъ твореній, отбросивъ самоувѣренность въ вѣрности своего пониманія святоотеческаго воззрѣнія, проникшись въ этомъ случаѣ спасительнымъ сомнѣніемъ, смиренно довѣрились водительству Слова Божія, то при свѣточѣ его они могли бы придти къ полному единомыслію съ нами восточными не только относительно прибавки Filioque къ символу вѣры, но и относительно образа представленія объ исхожденіи Св. Духа.

А. Катанскій.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии

www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки