

А.Р. Фокин

УЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА О «ДВОЙНОМ ИСХОЖДЕНИИ» СВЯТОГО ДУХА И ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

Статья посвящена критическому анализу учения блаженного Августина о «двойном исхождении» Святого Духа. Автором с опорой на оригинальные источники и широкий круг исследовательской литературы реконструируется процесс формирования этого учения у Августина, определяются его характерные особенности, выявляются его философские основания, обосновывается закономерность его появления как результат внутреннего развития предшествующей латинской тринитарной традиции и отмечается роль, которую это учение сыграло в распространении доктрины о *Filioque* на Западе.

Ключевые слова: христианство, патристика, догматическое богословие, тринитарная доктрина, античная философия, история Церкви.

Учение Августина о Св. Духе считается одним из самых оригинальных пунктов его тринитарной теологии¹. Ему посвящено немало работ зарубежных исследователей, таких как Ф. Каваллера², П. С്മюльдер³, Э. Беллэ⁴, Н. Чиприани⁵, Б. Штудер⁶, Л. Айрес⁷, Ч. Гербер⁸ и другие. При этом учению Августи-

Алексей Русланович Фокин — д. ф. н., зав. кафедрой богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры свв. Кирилла и Мефодия (al-fokin@yandex.ru).

Статья написана в рамках работы по проекту РГНФ №12-03-00455 «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

¹*Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012. P. 1.*

²*Cavallera F. La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos de «De Trinitate» // Recherches de Théologie ancienne et médiévale. 1930. 2. P. 365–387; 1931. 3. P. 5–19.*

³*Smulders P. Esprit-Saint chez Pères latins // DS. Vol. IV/2. Paris, 1960. Col. 1279–1282.*

⁴*Bailleux É. L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin // Revue thomiste. 1977. 77. P. 5–29.*

⁵*Cipriani N. La 'retractatio' agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5.12.13) // Augustinianum. 1997. 37. P. 431–439.*

⁶*Studer B. Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15.17.27–27.50) // Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche. Roma, 1999. S. 311–327.*

⁷*Ayres L. Sempiterno Spiritus Donum: Augustine's Pneumatology and the Metaphysics of Spirit // Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 127–152; Idem. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010 (Нашу рецензию на эту книгу см.: Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. № 41. М., 2012. С. 143–146).*

⁸*Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012. (Нашу рецензию на эту книгу см.: Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. № 48. М., 2013. С. 153–156).*

на о «двойном исхождении» Св. Духа, легшему в основу католической доктрины *filioque*, посвящено не так уж много исследований. Их обобщенные результаты можно найти в небольшой справочной статье Ф. Дреколла «Августин и *filioque*»⁹. В ней автор отмечает, что главной особенностью учения Августина о Св. Духе, повлиявшей на развитие доктрины *filioque*, было Его подчинение не только Отцу, но и Сыну, а также осмысление Его роли в Троице как взаимной Любви Отца и Сына¹⁰. Дреколл также отмечает связь этого представления с «психологической теорией» Троицы у Августина и неоплатоническим учением Порфирия о трех ипостасях¹¹. Вместе с тем автор полагает, что учение Августина об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына никак не противоречит Никейскому Символу веры, а Никео-Константинопольский Символ Августину был неизвестен¹². Из русскоязычных авторов, писавших о проблеме *filioque* у Августина, следует упомянуть известную работу В.В. Болотова «К вопросу о *filioque*»¹³ и небольшую статью архимандрита Плакида (Дезея) «Блаженный Августин и “Филиокве”»¹⁴. Болотов признает, что воззрение, по которому Св. Дух происходит от Отца и Сына (*ex Patre et Filio*), составляющих «единое начало» (*unum principium*) Св. Духа, действительно восходит к блаженному Августину и может рассматриваться не как догмат, но как *теологумен*¹⁵; оно тесно связано с представлением Августина об *una spiratio* Отца и Сына (тезисы 11, 13, 19). Болотов также отмечает, что *filioque*, несмотря на его распространение на Западе, не имело другого основания, кроме авторитета блаженного Августина (тезис 16). Статья архимандрита Плакида представляет собой краткий очерк по истории учения о *filioque*, в котором Августину отводится более чем скромное место. Автор пытается обосновать на текстах Августина такие положения западного схоластического богословия, как: «Божественные Лица суть

⁹Drecol V. H. Augustin und das *filioque* // Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecol. Tübingen, 2007. S. 456–461.

¹⁰Ibid. S. 456.

¹¹Ibid. S. 457.

¹²Ibid. S. 458.

¹³Болотов В.В. К вопросу о *filioque*. СПб., 1914.

¹⁴Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и “Филиокве” // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.

¹⁵Ср. «чисто западный *θεολογούμενον* блаж. Августина» (Болотов. К вопросу о *filioque*. С. 39). В качестве *теологумена* доктрину *filioque* рассматривал и православный американский патролог Ярослав Пеликан (*Pelikan J. Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine* // *Collectanea Augustiniana. Augustine, «Second Founder of the Faith»* / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N.Y., 1990. P. 332–333).

отношения», «Дух Святой может исходить от Отца и Сына только как от единого начала», «Отец дает Сыну, вместе со Своей природой, свойство изводить Духа Святого» и др. Автор также упоминает, что у Августина Св. Дух есть «та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын», а потому Он является «общением и связью между Отцом и Сыном». При этом он не задается вопросами о каких-либо философских и патристических источниках учения Августина о *filioque*. Наконец, в написанной нами в 2002 г. статье «Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века» мы также коснулись вопроса об исхождении Св. Духа¹⁶. Проанализировав 15-ю книгу трактата Августина *De Trinitate*, мы пришли к следующим выводам: «(1) В своем учении о Святом Духе Августин переносит на личное, ипостасное бытие Св. Духа икономические представления о Его действиях и проявлениях в мире (смешивает теологию и икономию), полагая, что некоторые встречающиеся в Св. Писании имена, такие как “дар”, “любовь”, “общение” и др., выражают Его внутреннее Божественное бытие. (2) В психологической аналогии Св. Дух соотносится с такими Божественными свойствами или способностями, как Воля, Любовь, Благодать. (3) Св. Дух, как Дар, Любовь, Воля, хотя по преимуществу исходит от Отца, но также исходит и от Сына, т.е. от Них Обоих, и служит Их связующим началом (связью)»¹⁷.

В данной статье мы, исходя из уже имеющихся у нас результатов как наших собственных исследований, так и исследований зарубежных авторов, попытаемся реконструировать процесс формирования учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа, определить его характерные особенности, обосновать закономерность его появления как результат внутреннего развития предшествующей латинской тринитарной традиции, выявить его философские основания, наконец, отметить ту роль, которую это учение сыграло в распространении доктрины о *filioque* на Западе.

Как известно, если для раннего периода развития латинской тринитарной теологии был характерен так наз. *бинитаризм*¹⁸, т. е. отождествление Духа с Сыном или с Его Божественной сущностью, достигшее своей высшей точки у Лактанция¹⁹, то у латинских христианских богословов IV века, таких как св.

¹⁶Фокин А.Р. Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 2002. 9. С. 140–171.

¹⁷Там же. С. 170–171.

¹⁸См.: Macholz W. Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902.

¹⁹См.: Hieron. Ep. 84.7, PL 22, 748; Com. in Gal. 4:6, PL 26, 373.

Иларий Пиктавийский, св. Амвросий Медиоланский, Марий Викторин и некоторых других, наблюдалась устойчивая тенденция рассматривать Св. Дух как общую *Божественную сущность* (divinitas), *силу* (potentia) и *принадлежность* (res) Отца и Сына, или просто как *общение* (communicatio) и *связь* (copula, connexio, complexio), соединяющую Отца и Сына. Именно эту последнюю тенденцию подхватил и развил Августин, придав ей вид строго продуманной и завершенной логической системы. Одну из самых ранних подробных характеристик отношения Св. Духа с Отцом и Сыном мы находим в раннем трактате «О вере и символе» (393 г.), где Августин перечисляет мнения своих предшественников о Св. Духе, которые он усвоит себе и разовьет впоследствии²⁰:

«О Святом Духе ученые и выдающиеся толкователи Божественных Писаний (a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus) ... проповедовали, что Он есть “Дар Божий”, чтобы мы верили, что Бог дает Дар, не низший, чем Он Сам. Они остерегаются того, чтобы, с одной стороны, не проповедовать, что Святой Дух рожден от Отца так же, как и Сын, ведь Христос единственен; а, с другой стороны, чтобы не проповедовать, что Он рожден от Сына как внук высшего Отца. В самом деле, Он не обязан тем, что Он есть, никому, кроме Отца (id quod est, nulli debere, sed Patri), “из Которого все” (Рим 11:36), чтобы нам не ввести двух безначальных начал, что в высшей степени ложно и нелепо, и свойственно не вселенской вере, но ошибочному мнению некоторых еретиков. Некоторые же осмелились верить в то, что Святой Дух есть само соединение Отца и Сына (ipsam communionem Patris et Filii), и даже, так сказать, само Божество (deitatem), которое греки называют *θεότητα*, так что поскольку Отец — Бог, и Сын — Бог, то само Божество, посредством которого Они связываются друг с другом (ipsa deitas, qua sibi copulantur) — один, рождая Сына, а другой, сочетаясь с Отцом, — было бы равно Тому, от Кого рожден [Сын] (ei a quo est genitus aequetur). Итак, они утверждают, что Святой Дух называется Божеством, Которое они также хотят понимать как взаимную привязанность и любовь Их Обоих (dilectionem in se invicem amborum caritatemque), и приводят множество свидетельств из Писания в подтверждение своей точки зрения. Например: “Потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим 5:5) и многие другие подобные свидетельства. Они хотят [думать], что представление о том, что Святой Дух есть Любовь Божия (caritatem Dei), достаточно ясно следует из того самого факта, что мы примиряемся с Богом посредством Святого Духа, отчего Он называется “Дар Божий” (ср. Ефес 3:7). <...> Защит-

²⁰Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 86.

ники указанного положения приводят в качестве доказательства, главным образом, следующее свидетельство: “Ибо Бог есть Дух” (Ин. 4:24), чтобы само Божество Отца и Сына в этом месте было названо Богом, и это есть Святой Дух (*ipsa deitas Patris et Filii hoc loco dicta sit Deus, quod est Spiritus sanctus*). Сюда же относится и другое свидетельство, которое приводит Апостол Иоанн: “Ибо Бог есть любовь” (1 Ин. 4:16). В самом деле, он не сказал здесь: “Любовь есть Бог”, но сказал: “Бог есть любовь”, чтобы под любовью понималось само Божество (*ut ipsa deitas dilectio intelligatur*). <...> И в другом месте, как представляется, внимательные читатели также могут различить саму Троицу, поскольку говорится: “Ибо все из Него, чрез Него и в Нем” (Рим 11:36). [В самом деле], “из Него”, как бы из Того, Кто никому не обязан тем, что Он есть; “чрез Него”, как бы через Посредника; “в Нем”, как бы в Том, Кто содержит (*in eo qui continet*), то есть соединяет связкой (*copulatione conjungit*). С этой точкой зрения не соглашаются те, кто считает, что то соединение (*istam communionem*), которое мы называем Божеством или Любовью, не есть субстанция. Они требуют, чтобы Святой Дух был изложен им согласно субстанции (*secundum substantiam sibi exponi Spiritum sanctum*), и не понимают, что нельзя сказать: “Бог есть любовь”, если любовь не будет субстанцией (*nisi esset dilectio substantia*). Они находятся под влиянием привычных телесных представлений, поскольку если два тела связываются друг с другом, так что помещаются друг подле друга, то сама их связь не есть тело. В самом деле, после того, как эти тела, которые были связаны, отделяются друг от друга, ее больше не остается, и при этом не считается, что она как бы ушла и удалась, подобно самим этим телам. Но пусть такие люди, насколько смогут, очистят свое сердце, чтобы быть в состоянии увидеть, что субстанция Бога не такова, будто одно в ней есть субстанция, а другое — то, что присуще субстанции (*quod accidat substantiae*) и не есть сама субстанция. Ведь все, что в ней может быть помыслено, есть сама субстанция (*quidquid ibi intelligi potest, substantia est*)»²¹.

В этой длинной цитате *in nuce* заключаются все основные элементы учения Августина о Св. Духе, которые он впоследствии будет лишь развивать и дополнять: это представление о Духе как общем «Даре» Отца и Сына, как Их общении (*communio*), связи (*connexio*) и взаимной любви (*dilectio, caritas*), которая, согласно принципу «Божественной простоты», должна совпадать в Боге с

²¹De fide et symb. 9.19–20. Среди предполагаемых источников перечисленных здесь мнений о Св. Духе исследователи указывают Тертуллиана, св. Илария, св. Амвросия и Мария Викторина (см. *Du Roy. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 486–487; Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 88–91*).

самой Его субстанцией (*substantia = deitas = spiritus*), общей для Отца и Сына. Единственное, чего здесь еще не хватает — это представления о «двойном исхождении» Св. Духа. Но обратимся теперь к зрелым трудам Августина. Так, в трактате «О граде Божием» Августин, следуя западной традиции, делает упор на то, что Св. Дух есть «одновременно Дух и Отца и Сына» (*simul et Patris et Filii Spiritus*), т.е. принадлежит одновременно Им двоим как «общий Им Обоим» (*communis ambobus*). Более того, в самом имени «Святой Дух» (*Spiritus sanctus*) Августин усматривает недвусмысленное указание на общие свойства Отца и Сына — духовность и святость, тождественные самой субстанции Бога:

«Я называю Его святостью Их Обоих (*ambozum sanctitatem*), но не в смысле свойства Обоих (*ambozum quasi qualitatem*), а [представляя, что] Он также есть субстанция и третье Лицо в Троице (*ipsum quoque substantiam et tertiam in Trinitate personam*). На это с большей вероятностью наводит мою мысль то, что хотя и Отец есть Дух, и Сын — Дух, и Отец свят, и Сын свят, однако только Дух в собственном смысле (*proprie*) называется Духом Святым как святость субстанциальная и единосущная Им Обоим (*tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum*)»²².

Точно такой же аргумент Августин приводит и в 5-й книге трактата «О Троице», где говорит, что такие имена Св. Духа, как «Дух» (*spiritus*) и «святый» (*sanctus*), в общем смысле (*communiter*) относимые к Отцу и Сыну, но в собственном смысле (*proprie*) приписываемые одному лишь Св. Духу²³, а также имя «Дар Божий» (*donum Dei*), т.е. «Дар Отца и Сына» (*donum Patris et Filii, utriusque donum*), каковым именем Св. Дух называется «относительно» (*relative*)²⁴, используются для того, чтобы указать на «некое неизреченное со-

²²De civ. Dei XI 24; ср. In Ioann. Tract. XCIX 6.

²³См.: De Trinit. V 11.12; In Ioann. Tract. CXXII 8.

²⁴См.: De Trinit. V 11.12; VII 4.7. Важно отметить, что хотя понятие «дара» указывает не только на его отношение к дарителю (в Троице это одновременно Отец и Сын), но и к тому, кому этот дар дается (в случае Св. Духа речь идет о творениях, например, людях и ангелах, которым Отец и Сын дают этот Дар), тем не менее, по мнению Августина, Св. Дух вечно является Даром (*donum*) как совечный Отцу и Сыну, дарованным (*donatum*) же — во времени: *Nec moveat quod Spiritus sanctus cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternae Spiritus donum, temporaliter autem donatum* (De Trinit. V 16.17). Как представляется, Св. Дух вечно имеет характер «внутритроичного дара», т.е. дара Отца Сыну, будучи той Божественностью (*deitas*), святостью (*sanctitas*) и любовью (*caritas*), которую Отец вечно дарует Сыну (ср. *Barnes M. R. Latin Trinitarian Theology // The Cambridge Companion to the Trinity / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. P. 77*).

единение Отца и Сына» (quaedam ineffabilis communio Patris Filiique, utriusque communio; communitas amborum)²⁵.

Вместе с тем, как представляется, Св. Дух рассматривается Августином в качестве *единства* или *связи* (communio, communitas, copulatio, connexio, complexus) Отца и Сына не столько потому, что Он есть «Дух Отца и Сына», или «Дух Обоих», или «Дар», принадлежащий Им Обоим, или Их общая Божественность и святость, но *главным образом и преимущественно* потому, что Он есть *взаимная Любовь* (communis caritas, utriusque amor), Которой любят друг друга Отец и Сын и которая соединяет Их воедино²⁶. В самом деле, как разъясняет Августин в 6-й книге трактата «О Троице»:

«Святой Дух также пребывает в том же самом единстве сущности и равенстве (in eadem unitate substantiae et aequalitate), [что и Отец и Сын]. Ибо есть ли Он единство Обоих (unitas amborum), или святость, или любовь (caritas), или потому единство, что Он — любовь (ideo unitas quia caritas), или потому любовь — что Он святость, в любом случае ясно, что ни один из этих Двух не есть Тот, посредством Кого Они Оба соединяются (quo uterque conjungitur) и посредством Кого Рожденный возлюблен Родителем и любит Своего Родителя (quo genitus a gignente diligatur, generatoremque suum diligit), так что Они не по причастию, а по Своей сущности, и не по дару кого-то высшего, но по своему собственному Дару (dono suo proprio) “сохраняют единство Духа (unitatem spiritus) в союзе мира” (Еф 4:3). <...> Следовательно, Святой Дух есть нечто общее Отцу и Сыну (commune aliquid est Patris et Filii), чем бы это ни было. И сама эта общность единосущна и совечна [Им Обоим] (ipsa communio consubstantialis et coaeterna). И если угодно, чтобы это можно было назвать дружбой (amicitia), пусть так и зовется; но более подходящее название для этого — любовь (caritas). И это также субстанция, поскольку Бог есть субстанция, а “Бог есть любовь” (1 Ин 4:16). <...> И потому Их не больше, чем Трое: Один — любящий Того, Кто от Него; Другой — любящий Того, от Кого Он Сам; и сама Любовь (ipsa dilectio). Ведь если последнего нет, то каким же образом Бог есть Любовь?»²⁷.

Таким образом, по верному замечанию Л. Айреса, Св. Дух у Августина рассматривается в качестве «активной любви и активного агента единства внут-

²⁵De Trinit. V 11.12; VIII Prooem. 1; VI 10.11 (ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis); In Ioann. Tract. XCIX 7 (communitas amborum).

²⁶См.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968. P. 275; Gunton C. E. The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh, 1972. P. 48.

²⁷De Trinit. VI 5.7. Ср. Ibid. XV 17.29; XV 17.31.

ри Божества»²⁸. В подтверждение того, что Св. Дух есть взаимная Любовь Отца и Сына, связывающая Их воедино, Августин приводит и тот известный аргумент, что в Библии Он называется как «Духом Отца» (Spiritus Patris), так и «Духом Сына» (Spiritus Filii, Spiritus Christi), а значит — Их «общим Духом» (Spiritus amborum)²⁹:

«В соответствии со Священным Писанием Святой Дух есть Дух не только Отца и не только Сына, но Дух Их Обоих (Spiritus amborum); и поэтому Он внушает нам мысль о взаимной Любви, которой любят друг друга Отец и Сын (communem qua invicem se diligunt Pater et Filius caritatem)»³⁰.

В этом и множестве других подобных рассуждений, которые можно обнаружить в трактате «О Троице» и других трудах Августина³¹, их автор недвусмысленно показывает, что именно потому, что Св. Дух есть *взаимная Любовь* Отца и Сына, которая необходимо присуща Им как Родителю и Рожденному, Он выступает в качестве *связующего начала* в Троице, будучи тем «источником любви» (fons dilectionis), в котором Отец и Сын едины³². Как отмечает Л. Айрес, «Дух есть общение (the communion) Отца и Сына, которое является взаимным актом приверженности и любви: Дух есть Любовь и источник любви между Отцом и Сыном, вечно отдающий Себя Самого. <...> Кажется, будет правильным сказать, что Сын любит Отца и что Дух есть та Любовь и общение, которые соединяют Отца и Сына в любви»³³.

Более того, Августин стремится обосновать это важнейшее положение своей тринитарной доктрины всеми возможными способами, в том числе чисто рациональными — с помощью конструирования и анализа разнообразных «психологических тринитарных моделей», отражающих структуру индивидуально-самосознания, или так называемого «тринитарного *cogito*»: *быть — жить — мыслить, быть — знать — хотеть, быть — знать — любить, ум — знание — любовь, память — мышление — воля*. С этими «психологическими тринитарными моделями» тесно связаны «квази-психологические тринитарные моде-

²⁸Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 257.

²⁹Ср. In Ioann. Tract. IX 7: Spiritus est Patris et Filii. Ср. De Trinit. IV 20.29: Unus enim est Spiritus Dei, Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus. Ibid. XV 23.43: sed tres personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Ibid. XV 26.47; XV 27.50 и др.

³⁰De Trinit. XV 17.27.

³¹См.: De fide et symb. 9.20; De Trinit. IV Prooem. 1; VI 5.7; VII 3.6; VIII 10.14; XV 17.27–31; XV 19.27; De civ. Dei XI 28 и др.

³²In Ioann. Tract. XVIII 4: quanto magis Pater Deus et Filius Deus in fonte dilectionis Deus unus est? Ср. Du Roy. 1966. 459–460; Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 256–259.

³³Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 258.

ли», основанные на анализе акта чувственного восприятия и его интериоризации: *предмет — внешнее зрение — устремление воли, память — внутреннее зрение — устремление воли, талант — учение — польза*³⁴. Во всех этих «тринитарных моделях» каждый из трех элементов обладает своими особыми функциями, в то время как между всеми тремя элементами наблюдаются одни и те же характерные связи и отношения: *первый элемент* занимает базовое положение по отношению к двум другим и по сути является их онтологическим источником; *второй элемент* является образом или отражением первого на эпистемологическом уровне и происходит от первого элемента под воздействием *третьего элемента* — стремления, или воли, которая сама, первично происходя от первого элемента, выступает в роли *связующего начала* (*medius utrumque coniungens, tertium copulans*) и выполняет объединяющую функцию между первым и вторым элементами, тем самым происходя одновременно от первого и от второго элемента³⁵.

В самом деле, когда Августин в 11-й книге своего трактата *De Trinitate* анализирует «троицу внутреннего зрения» (*trinitas interna: память — внутреннее зрение — устремление воли*), то обнаруживает в ней определенные сходства с рождением Сына и исхождением Св. Духа в Божественной Троице. Если, согласно Августину, на Бога Отца и рождение от Него Сына может указывать формирование в душе внутреннего зора (*interna visio*) посредством обращения к образу предмета, запечатленному в памяти (*species quae in memoria est*)³⁶, сходство с процессом исхождения Св. Духа Августин усматривает в действии воли в процессе формирования внутреннего зрения, которая, с одной стороны, обусловлена наличием в памяти образа предмета, а, с другой стороны, она сама соединяет с ним внутренний зор размышления, в результате чего происходит воображение предмета в душе, отсутствующего в действительности:

«Во-первых, следует уяснить, что не может быть никакой воли к воспоминанию (*voluntatem reminiscendi*), если в недрах памяти (*in penetralibus memoriae*) мы не удерживаем либо весь предмет, либо какую-то часть предмета, который мы хотим вспомнить. Ибо не может возникнуть воли к воспоминанию того, что мы забыли целиком и полностью, поскольку все, что мы хотим вспомнить, мы

³⁴См.: *De Trinit.* XI 5.9; XI 3.6; XI 7.12.

³⁵Следует отметить, что такая связующая роль Св. Духа предполагается и в некоторых «онтологических триадах» раннего Августина, таких как *мера — число — вес; то, благодаря чему вещь существует — то, благодаря чему вещь суть таковая — то, благодаря чему вещь согласуется с собой* и др. О корреляции понятия «вес» с понятием «воля» см. *De Trinit.* XI 11.18.

³⁶*De Trinit.* XI 7.11.

уже вспомнили, что оно есть или было в нашей памяти (*in memoria nostra esse vel fuisse*)... Из этого можно понять, что воля к воспоминанию происходит от тех предметов, которые сохраняются памятью (*ab iis quidem rebus quae memoria continentur procedere*), при одновременном присоединении тех [предметов], которые запечатлеваются от первых посредством воспоминания в процессе акта различения (*adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur*); т.е. [воля происходит] из сочетания какого-либо предмета, о котором мы вспомнили, и [внутреннего] зрения, которое оттуда возникло во взоре размышляющего, когда мы это вспомнили (*ex copulatione rei cujusdam quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus*). Но сама воля, соединяющая то и другое, требует также и чего-то иного, что было бы словно близким и сходным с воспоминающим. Следовательно, имеется столько троиц такого рода, сколько воспоминаний, ибо нет ни одного из них, в котором не было бы этих трех [моментов], а именно: того, что было сохранено в памяти еще прежде того, как оно было помыслено; того, что возникает в процессе размышления, когда производится рассмотрение; и воли, соединяющей первые два (*voluntas utrumque conjungens*), и образующей нечто единое из этих двух, а также самой себя как третьей (*ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens*)»³⁷.

Из этого рассуждения можно заключить, что акт воли происходит из памяти и находится в зависимости от нее, что может указывать на изначальное исхождение Св. Духа от Отца и зависимость от Него в Божественной Троице. Кроме того, в «троице внутреннего зрения» воля, соединяющая образ предмета в памяти и его отображение в размышлении, так же как воля в «троице внешнего зрения», соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором, не является ни родителем («образ в памяти»), ни рожденным («образ в размышлении»), но чем-то третьим, соединяющим то и другое (*voluntas copulatrix quasi parentis et prolis*) и потому происходящим одновременно от того и другого³⁸, подобно тому, как Св. Дух в тринитарном учении Августина соединяет Отца и Сына и происходит одновременно от Них обоих.

Это становится еще более очевидным, если обратиться к одной из «психологических тринитарных моделей» Августина, встречающейся в 9-й и 15-й книгах его трактата *De Trinitate*: ум — знание — любовь (*mens — notitia — amor*).

³⁷De Trinit. XI 7.12.

³⁸De Trinit. XI 7.12; XI 11.18; XI 9.16.

Здесь Августин рассматривает вопрос о роли любви в самопознании человека, также находя в нем отражение вечного процесса исхождения Святого Духа³⁹.

«Ум не может любить самого себя, если только он не знает самого себя (*se poverit*). Ибо как же он может любить то, чего не знает? <...> А знает ум самого себя посредством самого себя (*semetipsam per se ipsam novit*) потому, что он бестелесен (*incorporea*). И если он не знает себя, он не любит себя. И поскольку, когда ум любит самого себя, имеются эти два [элемента]: ум и любовь (*mens et amor ejus*), постольку, когда он знает самого себя, также имеются два [элемента]: ум и его знание о самом себе (*mens et notitia ejus*). Следовательно, сам ум, любовь и знание ума о самом себе (*ipsa mens et amor et notitia ejus*) суть трое (*tria quaedam*), но эти трое суть одно (*haec tria unum sunt*), и когда они совершенны (*perfecta*), они равны (*aequalia*)⁴⁰. <...> Наше [внутреннее] слово и ум, от которого оно рождается, объединяются любовью, словно посредником (*quasi medius amor conjungit*), которая связывает себя с ними в качестве третьего в бестелесном объятии безо всякого слияния (*tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit*)»⁴¹.

Как верно отмечает Дж. Салливан, «этими словами Августин указывает нам на взаимность той любви Отца и Сына, которая есть Дух»⁴². Так, Августин логически обосновывает, что третий элемент этой «психологической триады» — любовь (*amor = voluntas*) — выполняет роль своего рода *связки* (*quasi medius conjungens, copulans*) между первыми двумя элементами — умом и знанием. При этом воля вначале в виде неопределенного желания побуждает ум породить знание себя как свое внутреннее слово, а когда оно уже рождено, то это желание становится наслаждающейся любовью, посредством которой ум одновременно любит себя и порожденное им знание. Действительно, как говорит Августин об этом уже в заключительной 15-й книге своего трактата *De Trinitate*,

«Воля первоначально исходит из человеческого ума, чтобы исследовать то, что, будучи обнаружено, называется порождением (*proles*); а после того, когда оно уже рождено, эта воля усвершеняется, успокаиваясь этим пределом, так что то, что ранее было желанием ищущего (*appetitus quaerentis*), стало любовью наслаждающегося (*amor fruentis*), которая происходит уже от обоих, то есть от рождающего ума и от рожденного знания (*de utroque, id est, de gignente mente et*

³⁹ *Sullivan J. E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 122.

⁴⁰ *De Trinit.* IX 3.3–4.4.

⁴¹ *De Trinit.* IX 8.13; ср. XV 6.10.

⁴² *Sullivan.* The Image of God. P. 123.

de genita notione procedat), как бы от родителя и порождения (tanquam de parente ac prole)»⁴³.

Нечто подобное, за исключением временных условий тех процессов, которые имеют место в человеческом уме, Августин мыслит и в вечных отношениях Лиц Божественной Троицы. Как мы полагаем, именно это представление о любви, или воле как *связке и посреднике* впоследствии сыграло решающую роль в возникновении учения о *Filioque*.

Помимо любви (amor) другим названием для этого связующего элемента Августин считает *волю* (voluntas, velle)⁴⁴, которая в таких «психологических тринитарных моделях», как *бытие — знание — воля* (esse — nosse — velle) и *память — мышление — воля* (memoria — intellectus — voluntas) соответствует роли Св. Духа в Божественной Троице. В самом деле, согласно Августину:

«Если бы в Троице следовало назвать какое-либо Лицо в собственном смысле (proprie) Волей Божией (voluntas Dei), то это имя, так же как и [имя] Любовь, более всего подошло бы Святому Духу (magis hoc nomen Spiritui sancto competit). Ибо что же еще есть Любовь, как не Воля (quid est aliud caritas, quam voluntas)?»⁴⁵

Таким образом, у Августина Св. Дух, будучи Божественной Волей (voluntas) или Любовью (amor, caritas, dilectio), связывает Отца и Сына воедино, чем достигается полнота внутренней жизни Бога, заключающейся в вечном процессе Его самопознания и любви к Самому Себе. Другими словами, по мысли Августина, именно благодаря Св. Духу Бог-Троица (Trinitas quae Deus est) приходит в согласие с Самим Собой и обретает вечную полноту Своего абсолютного самосовершенства, подобно тому, как человеческий ум становится совершенным только тогда, когда его знание о самом себе, происходящее из его внутренней памяти благодаря воле к самопознанию (appetitus quaerentis), соединяется с породившей его памятью посредством той же самой воли, которая становится уже взаимной наслаждающейся любовью (amor fruentis) памяти и познания⁴⁶.

⁴³De Trinit. XV 26.47.

⁴⁴По глубокому убеждению Августина, воля и в человеке, и в Боге есть то же, что и любовь: «любовь (amare) есть ни что иное, как желание (appetere) какой-либо вещи ради нее самой» (De div. quaest. 35.1); «любовь, или привязанность (amor seu dilectio), есть усиленная воля (valentior est voluntas, De Trinit. XV 21.41)».

⁴⁵De Trinit. XV 20.38; ср. Ibid. XV 21.41.

⁴⁶De Trinit. X 11.17; XV 26.47.

Как это ясно из предыдущего изложения, с представлением о Св. Духе как субстанциальной связи Троицы тесно связано учение Августина о *способе Его происхождения* в Троице и отличии этого происхождения от рождения Сына. Этот вопрос Августин считает одним из самых непростых в тринитарном учении. В самом деле, в 5-й книге трактата «О Троице» мы находим следующее рассуждение:

«Если рождающее есть начало по отношению к тому, что оно рождает (*gignens ad id quod gignit principium est*), то во взаимном отношении друг к другу в Троице Отец есть начало Сына (*Pater ad Filium principium est*), поскольку Он рождает Его. Однако является ли Отец началом по отношению к Святому Духу (*ad Spiritum sanctum principium*) в силу того, что сказано: “Который от Отца исходит” (Ин. 15:26), представляет собой трудный вопрос. Ибо если это так, то Отец будет началом не только для того, что Он рождает или творит (*principium ei rei quam gignit aut facit*), но и для того, что Он дарует (*ei quam dat*). И здесь возникает, насколько может, тот вопрос, который обычно волнует многих: почему Святой Дух не есть Сын, ведь Он также исходит от Отца (*a Patre exeat*), о чем мы читаем в Евангелии. Однако Дух исшел не как рожденный, а как дарованный (*non quomodo natus, sed quomodo datus*); и Он потому не называется Сыном, что Он не был ни рожден, как Единородный, ни сотворен для того, чтобы по благодати Божией родиться для усыновления, как мы»⁴⁷.

Исходя из интерпретации библейского текста, предложенной ранее св. Иларием Пиктавийским⁴⁸, согласно которой Св. Дух есть «Дар Божий» (*donum Dei*), что, по мнению Августина, является Его собственным именем, указывающим на отношение к Дарителю⁴⁹, а Дарителем в данном случае выступают одновременно и Отец, и Сын, Августин делает вывод, что Св. Дух исходит от Них Обоих как от единого начала (*unum principium*):

«Если Святой Дух, Который даруется, имеет своим началом Того, от Кого даруется, поскольку Он не происходит откуда-то еще, кроме как от Него, следует признать, что Отец и Сын суть [одно] начало Святого Духа, а не два начала (*Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia*). И каким образом Отец и Сын суть один Бог, а по отношению к творению — один

⁴⁷De Trinit. V 14.15. Ср. Ibid. XV 27.48: Verum quia in illa coaeterna, et aequali, et incorporali, et ineffabiliter immutabili, atque inseparabili Trinitate difficillimum est generationem a processione distinguere.

⁴⁸Hilar. Pict. De Trinit. II 1; II 29.

⁴⁹См.: De Trinit. V 9.12; VII 4.7 и др.

Творец и Господь, таким же образом по отношению к Святому Духу Они суть одно начало (*relative ad Spiritum sanctum unum principium*). По отношению же к творению Отец, Сын и Святой Дух суть одно начало, так же как и один Творец и один Господь»⁵⁰.

По мнению Августина, то, что Отец и Сын суть одно начало Св. Духа, означает, что Дух исходит *одновременно от Них Обоих* (*procedit ab utroque*), поскольку в Боге нет временной длительности и последовательности, так что Отец, в вечности родив Сына, вместе с полнотой Божественной сущности, в которую изначально входит способность изводить Духа, наделил и Его этой способностью, а потому хотя Св. Дух *первоначально* (*principaliter*) исходит от Отца, Он *одновременно и совместно* (*communiter*) исходит и от Сына:

«Не напрасно в этой Троице только Сын называется Словом Божиим, только Святой Дух — Даром Божиим и только Отец — Тем, от Кого рождено Слово и от Кого первоначально исходит Святой Дух (*de quo procedit principaliter Spiritus sanctus*). Я добавил здесь слово: “первоначально” (*principaliter*) потому, что обнаруживается, что Святой Дух исходит и от Сына (*et de Filio Spiritus sanctus procedere*). Ведь и это Отец также дал Сыну не как уже существовавшему, но еще не имевшему; ибо все, что Отец дал Единородному Слову, Он дал Ему в рождении (*gignendo dedit*). Следовательно, Он родил Его так, чтобы и от Него исходил общий Дар (*de illo donum commune procederet*) и чтобы Святой Дух был Духом Их Обоих (*Spiritus amborum*)»⁵¹.

«Как Отец имеет в Самом Себе то, чтобы от Него исходил Святой Дух, так и Сын дал иметь то, чтобы от Него исходил Тот же Святой Дух (*dedisse*

⁵⁰De Trinit. V 14.15. Cp. Ibid. IV 20.29.

⁵¹De Trinit. XV 17.29. Cp. Ibid. XV 26.45; XV 26.47; XV 27.48; Contra Maxim. II 14.1: Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Некоторые исследователи предлагают видеть в наречии *principaliter* («изначально», «первоначально») учение о «монархии Бога Отца», т.е. о том, что у Августина, так же как у греческих христианских авторов, Отец является единственным Началом (*principium*) в Троице (см. *Studer. Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo. S. 311–327; Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum. P. 263* и др.). Однако, как заметил еще В.В. Болотов, «*ex Patre principaliter* блаженного Августина говорит меньше, чем *μόνος αἴτιος* восточных свв. отцов» (*Болотов. К вопросу о filioque. С. 70*), т.е. чем восточное учение о монархии Отца. Более того, есть все основания считать, что в пневматологии Августина термин *principaliter* означает только то, что Св. Дух *первично* исходит от Отца, но *вторично* (хотя и *одновременно*, ибо *вечно*) исходит и от Сына, Который, как мы видели выше, наряду с Отцом является «единым началом» (*unum principium*) Св. Духа, получив эту способность от Отца вместе с полнотой Божественной сущности.

Filio ut de illo procedat idem Spiritus sanctus), причем и первое, и второе — вне времени (*sine tempore*). И когда говорится, что Святой Дух исходит от Отца, при этом следует понимать, что то, что Святой Дух исходит также и от Сына (*procedit de Filio*), Сын получил от Отца (*de Patre esse Filio*). Ибо если все, что имеет Сын, Он имеет от Отца, то, конечно, от Отца у Него и то, чтобы и от Него исходил Святой Дух (*de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus*). Но пусть никто не помыслит в этом чего-либо временного, в чем есть предшествующее и последующее, ибо такового здесь совсем нет ... Сын рожден от Отца, и Святой Дух исходит первоначально от Отца (*de Patre principaliter*), и поскольку Он дарует [это Сыну] без какого-либо временного интервала (*sine ullo temporis intervallo dante*), Дух исходит одновременно от Них Обоих (*communiter de utroque procedit*). Он назывался бы Сыном Отца и Сына только в том случае, если бы Его порождали Они Оба, что противно всякому здравому смыслу. Поэтому Дух Обоих не рожден от Обоих, но исходит от Обоих (*procedit ab utroque ambozum Spiritus*)»⁵².

Таким образом, Августин впервые в истории патристической мысли⁵³ ясно утверждает и логически обосновывает учение о «двойном исхождении» Святого Духа (*processio Spiritus sancti de utroque*)⁵⁴, т. е. о Его исхождении одновременно от Отца и от Сына (*et a Filio*)⁵⁵, что впоследствии стало известно как «учение о *filioque*», до сих пор остающееся одним из основных догматических расхождений между западным и восточным христианством. Конечно, Августин не мог этого предвидеть. Как заметил еще А. фон Гарнак⁵⁶, то, что Св. Дух исходит также от Сына, было для него самоочевидной истиной:

⁵²De Trinit. XV 26.47.

⁵³Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. P. 275.

⁵⁴De Trinit. XV 26.47.

⁵⁵См.: De Trinit. IV 20.29; V 14.15; XV 17.29; XV 25.45; XV 26.47; XV 27.48; Ep. 170.4; Contra Maxim. II 14.1 и др. Следует отметить, что Августин иногда говорит об исхождении Св. Духа только от Отца (см., например, De fide et symb. 9.19; In Ioann. Tract. XCIX 4; Enchir. 9, 38 и др.). Впрочем, когда он говорит так, то либо просто повторяет слова Евангелия (Ин. 15:26), либо не раскрывает логику исхождения Духа до конца, которая неизбежно приводит к признанию Его «двойного исхождения» (см., например, De Trinit. IV 20.29; XV 17.29; In Ioann. Tract. XCIX 4–9). Интересно также, что Августин не разделял свойственное Тертуллиану и Марию Викторину, а также некоторым греческим авторам представление о том, что Св. Дух исходит от Отца через Сына (*per Filium, δι' Υἱοῦ*), поскольку, в таком случае связью в Троице был бы уже Сын, а не Св. Дух, как полагали греческие авторы (см., например, Athan. Magn. Ad Serap. I 20; Greg. Nyss. Ad Ablabium quod non sint tres dei; Contra Eun. I.1.280; I.1.691 и др.).

⁵⁶Harnack A. History of Dogma. N. Y., London, 1961. Vol. 4. P. 131.

«Мы не можем говорить, что Святой Дух не исходит также и от Сына, ведь не напрасно Тот же Самый Дух называется Духом и Отца, и Сына <...> и исходит не только от Отца, но и от Сына»⁵⁷.

Следует признать, что учение Августина о «двойном исхождении» Св. Духа в значительной степени обусловлено тем, что в нем Августин, подобно многим своим западным предшественникам (св. Иларию, св. Амвросию и др.), смешивает два разных вопроса: с одной стороны, вечное исхождение Духа как третьего Лица в Троице, а с другой стороны — Его временное посланничество в мир для сообщения людям определенных благодатных даров от Бога. Это следует, прежде всего, из интерпретации Августином различных библейских выражений и высказываний, которые даже если и указывают на Св. Дух, то лишь в смысле Его временной «икономической» миссии в мире⁵⁸. По справедливому мнению Я. Пеликана, в отличие от греческих богословов IV века, Августин так и не смог строго обосновать различие между временной «икономической» миссией Св. Духа и Его вечным исхождением: «Трагедия общеизвестного игнорирования Августином греческой тринитарной традиции нигде не видна так ясно, как в том, что он не сформулировал “каноническое правило” о Святом Духе, которое соответствовало бы такому же правилу о Сыне; ибо такое “правило” обязывало бы провести четкое различие между икономическим “посланием” (*πέμπειν*) и вечным “исхождением” (*ἐκπορεύεσθαι*), — различие подобное, но ни в коей мере не тождественное тому, которое есть между вечным отношением Отца и Сына в Троице и временным событием воплощения [Сына]»⁵⁹.

Как бы то ни было, следует признать, что до Августина в латинской патристической традиции не существовало сколь-нибудь внятного и определенно-го учения о «двойном исхождении» Св. Духа. Для доказательства этого учения Августин в своем трактате «О Троице» собрал воедино все возможные библейские высказывания и аргументы своих западных предшественников, таких как св. Иларий, св. Амвросий и Марий Викторин, и привел их в стройную и логически продуманную систему, в корне отличную от греческой пневматологии IV века, в которой под источником вечного исхождения Св. Духа всегда понимался

⁵⁷De Trinit. IV 20.29: Non possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat: neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur <...> non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum sanctum. Ср. In Ioann. Tract. 99.7.

⁵⁸См., например, Ин. 20:22 (послание Христом Духа на апостолов); Деян. 8:20 (дар Божий); Рим 5:5 и 1 Ин. 4:16 (любовь Божия); Рим 8:9 и Гал. 4:6 (Дух Христов) и др.

⁵⁹*Pelikan J. Canonica regula...* P. 333–334.

исключительно Бог Отец как единственная Причина (αἴτιος, αἰτία) в Троице — «Родитель Сына и Изводитель Духа» (ὁ γεννήτωρ καὶ προβολεύς)⁶⁰.

Как представляется, в основании учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа лежит глубинная религиозно-философская интуиция, заключающаяся в том, что Дух как взаимная Любовь Отца и Сына и Их общая Воля есть *связующее начало* в Троице (medius conjungens, tertius copulans)⁶¹. Действительно, как показывает Августин, в самом понятии любви или связи заключается представление о том, что она взаимна и имеет двустороннюю направленность (communis caritas, communio, communitas): она происходит как со стороны любящего (т. е. Отца), так и со стороны любимого (т. е. Сына), Который любит своего Родителя ответной Любовью. Сама же Любовь (т. е. Св. Дух) есть та *связь*, которая Их объединяет⁶², как это хорошо видно из следующего рассуждения:

«Это невыразимое соединение Отца и [Его] Образа (ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis) происходит не без наслаждения (perfruitione), не без любви (caritate) и не без радости (gaudio). Значит, эта любовь, удовольствие, счастье или блаженство (dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo) — если вообще это может быть достойно выражено каким-либо человеческим словом — называется Илариумом кратко: “пользование” (usus). В Троице это — Святой Дух, Который не рожден, но есть приязнь Родителя и Рожденного (genitoris genitique suavitas), преисполняющая неисчерпаемым изобилием и богатством все творения в меру их восприятия так, чтобы они сохраняли свой порядок и удовлетворялись своим местом (ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant)»⁶³.

Как мы показали выше, то же самое учение о «двойном исхождении» Св. Духа без труда выводится и из представления Августина о Духе как *Воле Бо-*

⁶⁰Greg. Naz. Orat. 29.2; см. также Orat. 31.8–9; 39.12; Basil. Magn. Contr. Eun. 2.34.30; Greg. Nyss. Ad Ablabium quod non sint tres dei; De dif. essen. et hyp. 4.20–29 и др.

⁶¹Понятие любви (amor, caritas, dilectio) как связи в Троице имеет определенную параллель в учении Плотина о происхождении Ума от Единого под действием некоего естественного желания, влечения или стремления к нему (См.: Plotin. Enn. V 3.11; V 6.5; VI 7.16).

⁶²См.: De Trinit. VI 10.11; XV 17.27; XV 20.38; XV 21.41; Ср. Sullivan. The Image of God. P. 123.

⁶³De Trinit. VI 10.11. Последняя фраза указывает на связь с такими «онтологическими триадами» раннего Августина, как *единство — форма — порядок, бытие — форма — порядок, мера — число — порядок, причина — форма — сохранность, природа — учение — польза* и др., в которых последний элемент связан с воздействием на сотворенный мир Св. Духа как принципа Божественной любви и согласия.

жией (voluntas Dei)⁶⁴, соответствующей способности воли «психологических тринитарных моделях» Августина⁶⁵. В этом заключается одно из философских обоснований учения о «двойном исхождении» Св. Духа, или о *filioque*. Еще один аргумент Августина в защиту этого учения также не лишен определенного философского подтекста:

«Дух Святой не исходит от Отца к Сыну, а от Сына — для освящения творения, но исходит одновременно от Них Обоих (simul de utroque procedit), хотя Отец дал Сыну то, чтобы Святой Дух таким же образом исходил и от Сына (de illo quoque procedat), каким от Него Самого. Ведь мы не можем сказать, что Святой Дух не есть жизнь (vita), тогда как и Отец есть жизнь, и Сын есть жизнь. А потому, так же как Отец, имея жизнь в Самом Себе, и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (ср. Ин. 5:26), так же Он дал Ему и то, чтобы и от Него исходила Жизнь, как Она исходит от Самого Отца (ei dedit vitam procedere de illo, sicut et procedit de ipso)»⁶⁶.

В этом представлении о Св. Духе как жизненном принципе в Троице, несмотря на определенные библейские параллели, мы видим след раннего учения Августина о Троице как «умопостигаемой триаде» (*бытие — жизнь — мышление*)⁶⁷, в которой Жизнь занимала не второе место между Бытием и Мышлением, как это предполагает классический порядок, представленный у предшественника Августина — Марии Викторина, а третье место, будучи особым именем для Св. Духа⁶⁸ как субстанциальной связи Отца и Сына, исходящей от Них Обоих.

Таким образом, мы выяснили, что в основе учения Августина о «двойном исхождении» Св. Духа лежит чисто философское представление о Нем как принципе единства и связи в Троице. Поскольку же понятие «связи» (connexio, conjunctio, copulatio) очень близко к понятию «отношения» (relatio) и фактически тождественно ему, можно сказать, что Св. Дух в тринитарном учении Авгу-

⁶⁴De Trinit. XV 20.38; XV 21.41 и др.

⁶⁵De Trinit. IX 8.13; XV 26.47.

⁶⁶De Trinit. XV 27.48; ср. In Ioann. Tract. XCIX 9.

⁶⁷Об «умопостигаемой триаде» и ее влиянии на тринитарное учение отцов Церкви, в том числе Августина, см. нашу статью: Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. № 37. М., 2011. С. 7–22; № 38. М., 2011. С. 7–29.

⁶⁸См.: De ver. rel. 31.57; De div. quaest. 51.2.

стина рассматривается в качестве вечного субстанциального отношения между Отцом и Сыном, которое, так же как и взаимная любовь, в равной мере происходит как от Отца к Сыну, так и от Сына к Отцу. В связи с этим нам представляется не так уж далеким от истины интересное суждение Дж. Престиджа о том, что «Августин попытался, возможно, не слишком убедительно, соотнести Три Лица с помощью аналогии субъекта, объекта и отношения (by the analogy of subject, object, and relation), продемонстрировав это на тщательно разработанном примере ума, знания умом самого себя и любви, которой ум любит самого себя и свое знание»⁶⁹. Действительно, в трактате «О христианской науке» мы находим интереснейшую тринитарную формулу, в которой Августин соотносит с каждым Лицом Троицы определенную функцию, отражающую Его место в Божественной жизни:

«В Отце есть единство, в Сыне — равенство, в Духе Святом — согласие единства и равенства (in Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia). И все эти Три одно по причине Отца, равны по причине Сына и связаны по причине Духа Святого (et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum)»⁷⁰.

Другими словами, если Отец соответствует в Троице единству ее субстанции (субъекту), а Сын — удвоению этого единства в равенстве (объекту), то функция Св. Духа — это *согласие* (concordia) или *связь* (connexio) между единством и его равенством, т.е. между Отцом и Сыном. Эта идея впоследствии в Средние века на Западе привела к созданию различных «математических моделей» Троицы, в частности, в виде следующего уравнения⁷¹:

⁶⁹ *Prestige G. L. God in Patristic Thought*. London, 1969⁴. P. 235. В связи с этим суждением обращает на себя внимание следующее высказывание Августина, в котором он прямо отождествляет Св. Дух с чистым *отношением* между двумя другими Лицами Троицы (communitas amborum), которое не входит в Их число: Nec ob aliud existimo ipsum vocari proprie Spiritum: cum etiamsi de singulis interrogemur, non possumus nisi et Patrem et Filium spiritum dicere; quoniam spiritus est Deus, id est, non corpus est Deus, sed spiritus. Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet amborum (In Ioann. Tract. XCIX 7).

⁷⁰ De doct. christ. I 5.5.

⁷¹ См., например, *Тьерри Шартрский*. Lect. 224.42–44: Tribus enim modis de trinitate loquimur: theologice scilicet mathematice et eticae. Et Augustinus quidem matematice dicit quod in Patre est unitas in Filio equalitas in Spiritu sancto unitatis equalitatisque conexio. Ibid. 225.55–57: Prima vero aequalitas reperitur in multiplicatione unitatis in se. Nam unitas semel nihil est nisi unitas. *Idem*. Comment. 78.96–96: Unitas ergo ex se per semel aequalitas gignit. Unitas enim semel unitas est. Ibid. 80.62–66: Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut diuisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas diuisionem

$$1 \times 1 = 1$$

Как представляется, роль Св. Духа в Троице подобна отношению равенства (=) в данном уравнении, которое связывает Отца как единицу (субъект 1) с Сыном как равной единицей (объектом 1), само оставаясь простым отношением между субъектом и объектом, которое, согласно принципу «Божественной простоты», тождественно в Боге с самой субстанцией⁷². По сути же речь идет о том, что одна и та же Божественная субстанция, утверждая свое единство как абсолютного субъекта (Отец), соотносится с самой собой как с объектом (Сын), причем само это ее отношение к себе есть та же самая субстанция (Дух).

Так или иначе, очевидно, что учение о Св. Духе как Любви и связи Троицы, исходящей одновременно от Отца и Сына (*filioque*), которое имеет не только библейские и патристические, но и, как мы убедительно продемонстрировали, чисто философские основания, становится своего рода завершением или кульминацией всего тринитарного учения Августина, которое оказалось столь оригинальным и логически совершенным, что предопределило развитие всего западного тринитаризма на многие столетия вперед. Действительно, дальнейшее развитие учения о Св. Троице на латинском Западе происходило при доминирующем влиянии тринитарной мысли Августина. Как справедливо отмечает Дж. Салливан, «на заре Средних веков западные писатели или просто кратко повторяли кое-что из учения Августина о образе Троицы, как это делали Фульгенций и, в несколько меньшей степени, Кассиодор и Исидор, или, по крайней мере, были склонны видеть в Августине своего главного руководителя в богословских вопросах, как это делали Проспер Аквитанский, Григорий Великий, Беда Достопочтенный и даже Бозэций»⁷³. Это влияние было обусловлено, с одной стороны, быстрым и практически повсеместным распространением на Западе трудов Августина, который стал рассматриваться в качестве главного авторитета в области христианской философии и богословия, а, с другой стороны, несомненным превосходством философско-богословской мысли Августина над учением всех остальных западных христианских мыслителей, затрагивавших в своих сочинениях тринитарный вопрос. И среди главных направлений этого доминирующего влияния, таких как философское учение об *абсолютном единстве и простоте Бога*, о *релятивной предикации* Лиц Троицы, об *«апроприации»*, т. е.

refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et connexio equalitatis ad unitatem et unitas ad essendi equalitatem.

⁷²Ср. De fide et symb. 9.20; De Trinit. VI 5.7; In Ioann. Tract. XCIX 7.

⁷³Sullivan. The Image of God. P. 207.

особом способе приписывания общих Божественных атрибутов отдельным Лицам Троицы, было и представление о Св. Духе как *принципе субстанциального единства, связи и любви* в Троице и тесно связанное с ним учение о «*двойном исхождении*». Это учение в VI–VIII вв. получило самое широкое распространение в разных частях западного мира и приобрело классическую форму «учения о *Filioque*»⁷⁴, которое впервые стало рассматриваться как необходимый догмат христианской веры, включенный в так называемый «Афанасиевский Символ», или «Символ Quicumque», равно как и в различные Исповедания веры и акты поместных соборов, а также в литургическую практику некоторых западных Церквей.

Источники и литература

1. Болотов В.В. К вопросу о *filioque*. СПб., 1914.
2. Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и “Филиокве” // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.
3. Ayres L. Sempiternae Spiritus Donum: Augustine’s Pneumatology and the Metaphysics of Spirit // *Orthodox Readings of Augustine* / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. N.Y., 2008. P. 127–152; *Idem*. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010.
4. Bailleux É. L’Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin // *Revue thomiste*. 1977. 77. P. 5–29.
5. Barnes M.R. Latin Trinitarian Theology // *The Cambridge Companion to the Trinity* / Ed. P. C. Phan. Cambridge, 2011. P. 70–84.
6. Cavallera F. La doctrine de saint Augustin sur l’Esprit-Saint à propos de «De Trinitate» // *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. 1930. 2. P. 365–387; 1931. 3. P. 5–19.
7. Cipriani N. La ‘retractatio’ agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5.12.13) // *Augustinianum*. 1997. 37. P. 431–439.
8. Drecoll V.H. Augustin und das *filioque* // *Augustin Handbuch* / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 456–461.

⁷⁴Как справедливо отметил в свое время В.В. Болотов, «на Западе *filioque*, несмотря на его распространение, не имеет, по всей видимости, другой опоры для себя, кроме единичного авторитета блаженного Августина» (*тезис* 16, см.: Болотов В.В. К вопросу о *filioque*. С. 71).

9. *Du Roy*. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
10. *Gerber Ch.T.* The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012.
11. *Gunton C.E.* The Promise of Trinitarian Theology. Edinburgh, 1972. P. 30–55.
12. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. London, 1968.
13. *Pelikan J.* Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine // Collectanea Augustiniana. Augustine, «Second Founder of the Faith» / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N.Y., 1990. P. 329–343.
14. *Prestige G.L.* God in Patristic Thought. London, 1969⁴.
15. *Smulders P.* Esprit-Saint chez Pères latins // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Vol. IV/2. Paris, 1960. Col. 1279–1282.
16. *Studer B.* Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15.17.27–27.50) // *Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. Roma, 1999. S. 311–327.
17. *Sullivan J.E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence. Dubuque (Iowa), 1963.